

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

А.Ф.Илимбетова, Ф.Ф. Илимбетов

**КУЛЬТ ЖИВОТНЫХ
В МИФОРИТУАЛЬНОЙ
ТРАДИЦИИ БАШКИР**

Уфа «Гилем» 2012

УДК 7.046.1
ББК 82.3
И 43

Научный редактор:
Р.М. Юсупов, кандидат исторических наук

Рецензенты:
А.М. Сулейманов, доктор филологических наук, профессор
А.Х. Пшеничнюк, кандидат исторических наук

Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф.

Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-е изд., испр. и доп. — Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. — 704 с. — ISBN 978-5-7501-1372-9

В книге проводится последовательное изучение высокоразвитого в прошлом культа животных у башкир во всех его проявлениях в быту и хозяйственной жизни. Все элементы и этапы развития культа животных и формирование тотемических мировоззрений у предков башкир освещаются на базе последних достижений исторической науки и смежных дисциплин в области изучения сущности обожествления животных и его разнообразных проявлений в повседневной жизни у различных народов мира.

Рекомендуется этнографам, фольклористам, историкам, теологам и самому широкому кругу читателей.

ISBN 978-5-7501-1372-9

© Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф., 2012
© АН РБ, издательство «Гилем», 2012



ВВЕДЕНИЕ

Южный Урал и прилегающие территории с древнейших времен были ареной интенсивных контактов индоевропейских, финно-угорских, тюрко-монгольских и других народов. Это не могло не отразиться в богатстве материальной и духовной культуры башкирского народа. Всестороннее исследование духовной культуры, в частности, фольклора и реминисценций почитания объектов органического мира и неживой природы в быту башкир, дает возможность не только воссоздать те или иные аспекты этнической истории башкирского народа, но и выделить основные компоненты его полидемонического и политеистического мировоззрения в доисламский период.

Идеи тождества, единства и кровной близости человека и отдельных представителей живой и неживой природы играли решающую роль в складывании мировоззрения и мифологии древних народов, в том числе и предков башкир*. Данное монографическое исследование посвящено изучению пережитков культа животных у башкир – наиболее важной части древних религиозно-мистических представлений.

В монографии проводится последовательное изучение высокоразвитого в прошлом культа животных у башкир во всех его проявлениях в быту и хозяйственной жизни по данным этнографии, фольклора и других материалов. Для полноты освещения исследуемой темы были собраны раз-

*Когда мы употребляем термин «предки башкир», то имеем в виду предков тех древнейших этнических сообществ, на базе которых формировались конгломераты различных племен, участвовавших впоследствии в сложении (генезисе) башкирского народа.

розненные сведения из разных источников о пережитках культа животных у башкир, по возможности полно изложены основные проявления почитания башкирами животных (волка, собаки, кошки, медведя, коня, овцы, оленя и быка), наиболее ярко представленные в башкирской мифологии, обрядах и обычаях*. По отдельным реликтам сделана попытка реконструировать древние пласты воззрений и обрядовых действий предков башкир, связанных с приписыванием животным сверхъестественных качеств; высказано свое мнение о происхождении тех или иных элементов бытовых традиций, сюжетов и мотивов устного творчества башкир, сложившихся под влиянием религиозно-мистических суждений о животных. В работе сделана попытка восстановить смысл и содержание описываемых явлений, выявить наиболее древние элементы традиционного мировоззрения башкир в преклонении перед животными и наслоения более поздних эпох. Также установлен ареал бытования характерных в прошлом для башкир отдельных культов животных, раскрыты их связи с теми или иными народами и носителями разных археологических культур.

Многие отголоски описываемых явлений имеют глубочайшие исторические корни. Все это требует подкрепления тех или иных суждений об истоках культа животных такими аналогиями, которые бытовали в прошлом не только на региональном уровне, но и имели универсальное распространение. Глобальность их обнаружения свидетельствует о том, что они появились не только вследствие стечения каких-либо обстоятельств, взаимосвязей и взаимопроникновений культур различных народов, но и в силу общности, единства происхождения человека, как стадийное явление

* В фольклоре, обычаях и поверьях башкир проявляются также рудименты мистических взглядов на лису и зайца. Однако недостаточность имеющихся в нашем распоряжении материалов не дает возможности для их критического анализа и систематического изложения.

ние в длительном и сложном процессе развития человеческого общества.

Методологическую основу исследования составили принцип аналитического, ретроспективного и сравнительно-исторического анализа литературных, этнографических, фольклорных, археологических, лингвистических источников. Сопоставление башкирских материалов с многочисленными рудиментами поклонения животным у других народов, систематическое их описание позволило вскрыть генетические корни и реконструировать древнейшие религиозно-мифологические воззрения башкир о животных.

Задача воссоздания сложнейшей картины формирования основных идей культа животных у башкир неизбежно требует четкого изложения авторского видения сути, древнейших истоков происхождения почитания животных и развития тотемических идей вообще. Проще всего было бы сослаться на работы тех или иных исследователей, взгляды которых представляются приемлимыми, но, к сожалению, в вопросах складывания тотемизма существует значительная разноголосица, и полностью согласиться с тем или иным ученым безоговорочно не представляется возможным.

Термин «тотемизм», как известно, образовался от слова «ототем» // «ототеман», означающий на языке североамериканских индейцев племени оджибве «его род» [126, с. 418]. Под этим понятием, введенным в научный оборот в конце XVIII в., понимается своеобразное явление, зафиксированное у коренного населения Северной и Южной Америки, Африки, Австралии и Океании, когда каждый род и его члены носили название определенного животного (иногда растения, изредка другого предмета) — «тотема», верили в тождество, родство и кровную близость с ним. Группа людей (род) считала себя связанной с тотемом общим происхождением от мифического предка — получеловека — полуживотного и видела в нем своего покровителя, защитника и устроителя всех жизненных благ. Животные-тотемы, по поверьям аборигенов, могли снимать свои шкуры и пре-

вращаться в людей. И, наоборот, люди, «одевая» шкуру зверя и подражая его движениям, могли перевоплощаться в животные-тотемы. Мертвые тотемы оживали, если люди сохраняли и берегли их кости. Беременность женщины объяснялась вхождением в ее тело «тотемического зародыша» («инкарнация»). О тотеме проявляли заботу как о равноправном члене коллектива: запрещалось («табу») убивать тотем, употреблять в пищу его мясо, произносить вслух его зооним. Среди магических обрядов центральное место занимало проведение ежегодного праздника с жертвоприношением тотемного животного, исполнением песен и танцев с разыгрыванием в масках тотема мифов о странствиях фантастических предков, коллективным ритуальным вкушением мяса тотема с целью его размножения («интичиума») и имитацией похорон костей жертвенного животного для его последующего воскрешения [14, с. 6–60; 19, с. 124; 27, с. 96–98; 58, с. 552–553 и др.].

Тотемические воззрения были характерны в том или ином виде для всех народов мира как универсальное стадиальное явление в развитии человечества.

Для осмысления тотемизма были предложены десятки разных теорий. Однако до сих пор нет единства в определении сути тотемизма, причин и времени его становления в вопросах о том, какая социальная организация первобытных людей являлась носителем этой идеологии, какие элементы были основными, первичными, какие – вторичными.

Так, в понимании сущности тотемизма преобладают две точки зрения. Если А.Ф. Анисимов [3, с. 51–52], И.Ю. Винокурова [26, с. 15], Д.К. Зеленин [38, с. 592; 39, с. 403], А.М. Золотарев [40, с. 3–6], А.В. Мень [73, с. 26], А.П. Садохин и Т.Г. Грушевицкая [104, с. 295], С.А. Токарев [120, с. 53, 60; 121, с. 542], Д.Е. Хайтун [129, с. 114, 116] и др. тотемизм относят к древнейшей религии первобытных людей эпохи раннеродового и родового общества, то А.Д. Авдеев [1, с. 42–44, 66], А.И. Першиц [91, с. 112], Б.А. Рыбаков [97, с. 107–108], В.В. Селиванов [105, с. 26], Ю.И. Се-

менов [106, с. 333, 339; 107, с. 249], С.П. Толстов [122, с. 90–91; 123, с. 26–27], Л.Я. Штернберг [135, с. 392–393] и многие западные исследователи [106, с. 334, 337] считают его идеологией пралюдей (неандертальцев) родового общества.

По мнению одних ученых, основной и первичный элемент в тотемизме – идея союза коллектива людей (рода) с определенным видом животных или растений (Д.К. Зеленин [38, с. 592; 39, с. 403]). Другие полагают, что ядром тотемизма является вера в родство, таинственное происхождение обособленных групп людей и видов животных от единого предка, в сверхъестественную кровнородственную общность между ними (А.Ф. Анисимов [3, с. 51–52], П.Л. Белков [14, с. 154–155, 157], И.Ю. Винокурова [26, с. 15], В.Г. Котов [53, с. 54], А.И. Першиц [91, с. 112], С.А. Токарев [120, с. 63; 121, с. 542], Д.Е. Хайтун [128, с. 50, 116–117, 142–143] и др.). Третьи выдвигают гипотезу о том, что сначала сложилось убеждение о тождестве, единстве самостоятельных групп пралюдей (стад) и отдельных видов животных, потом – об их взаимном родстве (не в физиологическом, а в социальном понимании), а еще позднее – вера в происхождение людей от тотема (А.Д. Авдеев [1, с. 70], В.Г. Богораз-Тан [18, с. 3], А.М. Золотарев [40, с. 8–10, 44–45; 41, с. 43], С.А. Маретина [72, с. 3], А.В. Мень [73, с. 26], А.П. Садохин и Т.Г. Грушевицкая [104, с. 295], В.В. Селиванов [105, с. 26], Ю.И. Семенов [106, с. 332–333; 107, с. 249], С.П. Толстов [123, с. 26–27, 46], Л.Я. Штернберг [135, с. 392–393]. Примерно такого же взгляда придерживались и западные исследователи К. Берндт, Р. Берндт, Р. Брифф, А. Элькин, Д. Фрэзер, З. Фрейд и др. [14, с. 153; 106, с. 336; 113, с. 336]).

Зарождение тотемизма одни объясняют перенесением социально-общественных отношений первобытных людей на окружающую природу (Д.К. Зеленин [39, с. 403], А.М. Золотарев [40, с. 9–10], С.А. Токарев [120, с. 63], Д.Е. Хайтун [129, с. 115] и др.). Другие доказывают обусловленность его складывания материальными условиями

жизни пралюдей, уровнем развития их производительных сил и логического мышления, в частности, специализацией разрозненных групп пралюдей в преимущественной охоте на тех или иных животных, появлением охотничьей маскировки и тесной зависимостью жизни людей от животных, ставших главным источником их существования (А.Д. Авдеев [1, с. 70], Б.А. Рыбаков [97, с. 72], Ю.И. Семенов [106, с. 331; 107, с. 249], С.П. Толстов [122, с. 92] и др.).

Наиболее логичными и обоснованными кажутся концепции А.Д. Авдеева, А.М. Золотарева, Б.А. Рыбакова, Ю.И. Семенова, С.П. Толстова. Суммируя их взгляды, можно заключить, что тотемизм в исходной форме выражает убежденность в тождестве, единстве отдельного коллектива пралюдей (стада) и животных-тотемов, уверенность в том, что члены первобытного стада охотников и собирателей и все животные тотемного вида составляют одну общность. Это мировоззрение зародилось в эпоху мустье (40–100 тыс. лет назад) [27, с. 54, 95; 91, с. 56; 106, с. 414; 107, с. 250] в процессе производительной деятельности первобытных людей в результате относительной специализации охоты на тот или иной вид животных с широким применением ряженья под зверей и имитацией их повадок и движений. На базе постоянной охотничьей маскировки путем «одевания» шкуры зверя и подражания его движениям сложилась вера в возможность перевоплощения людей в животных и, наоборот, путем «снятия» звериной шкуры – животных в людей. Вероятно, первоначально такая идея распространялась только на тот вид животных, который был главным объектом охоты.

Специализация первобытных охотников в охоте на отдельные виды животных, применение маскировки свидетельствуют о том, что в эту эпоху древние люди осознали единство, общность между животными, принадлежащими к данному виду, и стали называть их обобщенными понятиями: «волк», «медведь» и т.п.

Дальнейшее развитие такого образа мышления создало предпосылки для понимания единства коллектива (стада) пралюдей. Они стали ставить знак равенства между собой и животными преимущественной охоты, начали рассматривать себя в качестве индивидов данного зоологического вида, а животных данного вида — как членов данного первобытного коллектива (стада) людей. В результате экономическая, социальная общность людей все в большей степени стала осмысливаться как часть более широкой общности, включающей в себя и человеческий коллектив и животных — объекта преимущественной охоты. С формированием такого убеждения слово, обозначающее вид животных («волк», «медведь» и т.д.), стало постепенно переноситься и на человеческий коллектив [106, с. 332–333; 107, с. 250]. Возможно, так формировались основы тотемизма.

С взглядом на тотемное животное как на равноправного члена коллектива (стада) первобытных людей связано становление тотемической табуации: на тотема были распространены все социально-правовые нормы, регулирующие взаимоотношения между членами коллектива, и, прежде всего, нормы, предписывающие воздержание от каннибализма и заботу о каждом члене коллектива. Однако люди не могли прекратить охоту на животных-тотемов, так как они являлись главным источником их существования. Единственным выходом из этого противоречия было порождение символического отказа от поедания тотемного животного и символической заботы о нем при сохранении в неприкосновенности существующего положения вещей. Это подобие отказа заключалось в строжайшем запрете поедать твердо установленные части животного — голову, конечности и другие части тела, которые не представляли пищевой ценности. Подобие заботы о тотеме приняло форму «заботы» о той части животного, употребление которой в пищу было запрещено [106, с. 434–435].

На последующих этапах развития тотемические воззрения и различные охотничье-промысловые оргиастические

обряды срослись в единый комплекс. Ранее проводимые после завершения охотничьего сезона промискуитетно-оргастические праздники начали превращаться в тотемические праздники с обязательными ритуалами символической заботы о тотемном животном и исполнением охотничьих плясок с имитацией движений в масках тотема, которые постепенно приняли вид тотемических плясок, стали средством накопления и передачи охотничьего опыта от одного поколения к другому, приобрели магический характер, демонстрирующие единство коллектива пралюдей и животных-тотемов [106, с. 438], и как действия, направленные на умножение тотемных животных и их поклонников [14, с. 43].

К тотемико-оргастическим праздникам, очевидно, восходит и убеждение о происхождении людей от тотемного животного. По мнению ряда ученых, жизнь пралюдей состояла из чередующихся промежутков времени полового воздержания в сезон интенсивной охотничье-собирательской деятельности и половой активности в свободную от хозяйственных забот пору проведения промискуитетных охотничье-промысловых праздников. Эта периодичность половых сношений вызвала и определенную цикличность в наступлении родов у женщин. Но оно было осознано древними людьми не как результат периодических половых актов, а как следствие магического влияния на рождение детей тотемико-оргастических праздников [106, с. 436]. Когда тотемное животное стало центральной фигурой этих праздников, обрядов и ритуалов, такое понимание могло перерасти в идею о том, что именно тотемы магическим образом способствуют зачатию и рождению детей.

Впоследствии, с появлением первых ростков рационального познания, первобытные люди открывали все больше различий между собой и тотемным животным, им все труднее было верить в свое тождество и родство с тотемами, происхождение от них. В то же время от поколения к поколению передавались мифы, что тотемы — их предки. Все это привело к переосмыслению тотемизма. Люди стали припи-

сывать тождество, родство с животными не себе, а предкам, которых начали представлять как существа, бывшие одновременно и людьми, и животными — оборотнями и, наконец, как фантастические особи — полулюди, полуживотные. Так складывалась идея тотемических предков.

С зарождением идеи о мифических предках в тотемизме начала превалировать магическая сторона. Главное место в нем заняло не тотемное животное, а образ тотемического предка. Если тотем был «равноправным» членом коллектива пралюдей, то мифический предок обрел черты полубожественного существа, способного влиять на жизнь и деятельность людей. Позднее сверхъестественные качества тотемических предков были экстраполированы и на тотемных животных. Так, тотемизм, не имевший в исходной форме ничего общего с формирующейся религией, при дальнейшем развитии тесно переплетался с ней, стал культом, превратился в зоолатрию — в религиозное почитание какого-либо животного, преклонение перед ним как существом, наделенным необычайными свойствами.

В более поздние эпохи тотемические суждения о животных были перенесены на второстепенных животных, птиц, насекомых, растения и предметы неорганической природы. На такой стадии развития тотемизм был зафиксирован исследователями в XVIII—XIX вв. у народов Северной и Южной Америки, Африки, Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании.

Рудименты тотемических воззрений первобытных людей также наблюдаются в традиционном быту и во многих сюжетах устного народного творчества башкир.

При написании настоящей работы была использована информация, содержащаяся в письменных источниках — научной литературе, дневниковых записях путешественников X—XX вв., художественных и публицистических произведениях. К сожалению, не все было в них замечено и зарегистрировано. А без должной фиксации многое в духовной культуре, особенно ее более древние элементы, уходит в забвение, не оставляя должных следов. Поэтому

в процессе изыскания для разъяснения сути того или иного раритета обожествления животных у башкир были привлечены данные различных наук — этнографии, археологии, фольклористики, палеозоологии и языкознания. При реконструкции забытых элементов почитания животных неоценимую помощь оказали отголоски прошлого, сохранившиеся в обрядах, обычаях и предрассудках башкир, а также их аналогии, наблюдаемые у других народов. Первобытные религиозные представления преломляются в различных жанрах народного творчества. Большое значение имеют археологические памятники — остатки материальной и духовной культуры древних людей, обитавших на территории Южного Урала и Приуралья. Они помогают выяснить хронологические рамки существования и ареал распространения культов того или иного животного.

Источниковую базу дополнили лингвистические данные. Башкирский язык складывался по мере развития общества и сохранил следы далеких его предков. Многие родоплеменные этнонимы, само название народа «башкорт», антропонимы, топонимы, гидронимы, зоонимы, космонимы формировались под влиянием древних тотемических суждений.

Основу монографического исследования составили полевые материалы Ф.Ф. Илимбетова, собранные во время этнографических экспедиций ИИЯЛ БФАН СССР в Баймакском (1964 г.), Караидельском, Салаватском, Кигинском, Белокатайском, Дуванском (1968 г.), Чишминском, Туймазинском, Еремеевском, Альшеевском, Давлекановском, Миякинском, Бижбулякском, Белебеевском (1969 г.), Кармаскалинском, Стерлитамакском, Федоровском, Кумертауском, Кугарчинском, Зианчуринском (1970 г.), Стерлибашевском (1969, 1970 гг.), Гафурийском, Ишимбайском, Мелеузовском, Белорецком, Бурзянском, Абзелиловском, Баймакском, Аургазинском, Зилаирском, Хайбуллинском (1970, 1971 гг.) районах Республики Башкортостан, Тюльганском районе Оренбургской области (1970 г.), Сафакулевском и Альменевском районах Курганской области (1972 г.), а также во время ко-

мандировки в Бурзянский, Абзелиловский, Баймакский и Хайбуллинский районы РБ (1966 г.). Дневниковые записи Ф.Ф. Илимбетова хранятся (за исключением этнографической командировки 1966 г.) в архиве УНЦ РАН. В работе использованы полевые материалы, собранные А.Ф. Илимбетовой в 2000–2005 гг. в Хайбуллинском, Баймакском районах Республики Башкортостан, Кувандыкском, Александровском, Гайском, Красногвардейском и Новосергиевском районах Оренбургской области.

Самые ранние сведения о религиозных верованиях башкир содержатся в дневниковых записях Ибн-Фадлана, секретаря посольства Багдадского халифа в Волжскую Булгарию (921–922 гг.). Он сообщает, что башкиры поклоняются лошадям [28, с. 94]. Мотив о волках, обладающих человеческими качествами — языком и интеллектом, присутствует в поэме «Сказание о Йусуфе», написанной в XIII в. поэтом Кул Гали, выходцем из айлинских башкир [30, с. 54–55]. Некоторые факты по данной проблеме вкраплены в историко-географические и социально-бытовые описания края ученых XVIII в.. П.И. Рычков, сотрудник Оренбургской экспедиции 1734 г., включил в свое сочинение две легенды, свидетельствующие о почтительном отношении башкир к волку [98, с. 50]. И.И. Лепехин дал зарисовку башкирской ритуальной пляски «Кара юрға» («Вороной иноходец»), а также суеверий со следами обожествления коня [65, с. 57–58, 114]. И.Г. Георги упоминает об обычае башкирских пчеловодов выставлять на ульях конские черепа [33, с. 102].

В XIX в. интерес к этнографии и фольклору башкир вызвало издание на русском языке в 1812 г. эпического сказания «Кузыйкурпяс и Маянхылу» в изложении Т.С. Беляева. В нем имеются сцены похорон богатырского коня на вершине горы, с сооружением высокого надмогильного кургана; предстают образы вещего коня Юлдуз-юлаучи (звездный спутник); собаки Чултук-куша, стряхивающей с себя зерна белой пшеницы; напавших на Кузыйкурпяса слуг

нечистой силы — «ужасной величины» бессмертного белого медведя. В эпосе прослеживаются реминисценции почитания овцы — имя Кузыйкурпяс связано со словом «баран» [15, с. 357, 364, 368, 381, 386, 398–399]. Заслуживает внимания статья служащего Оренбургской военной комендантуры, поэта-декабриста П.М. Кудряшева «Предрассудки и суеверия башкирцев» (1826 г.), в которой помещено предание о собаке, охраняющей подземный клад болгарского хана, дается фрагментарное описание способа гадания на бараньей лопатке и др. [61, с. 122–123, 130]. В аспекте нашей темы необходимо отметить произведение лексикографа, этнографа, писателя В.И. Даля «Башкирская русалка» (1843 г.), написанное по мотивам башкирского эпоса «Заятуляк и Хыухылу», с вкраплениями легенд и преданий башкир о родоначальнике Чингисхане, мать которого зачала его от серого волка с конской гривой, о каменной собаке у входа в пещеру Шульган-Таш, повелительнице дождевых облаков, о чудесном говорящем тулпаре, унесшем своего хозяина от убийц к берегам озера Асылыкуль, о выходе башкирских коней из озер Елкысыккан и Асылыкуль [35, с. 212–214, 222, 226]. Другой вариант этого эпоса увидел свет в 1858 г. под названием «Башкирская легенда о Туляке» в литературной обработке Л. Суходольского [118, с. 123–126]. Отдельные сообщения об обожествлении животных, в частности о выходе волшебных коней из озер Акзират и Шульган, встречаются в сочинениях В.С. Юматова и А.Л. Игнатовича [42; 137, с. 253]. Краевед В.С. Лосиевский опубликовал в 1849 г. в газете «Оренбургские губернские ведомости» быль о том, как башкир умаливал встретившегося в лесу медведя отпустить его живым, обращаясь к нему со словами «батюшка» [66, с. 288–289]. В 1865 г. в той же газете вышла работа историка, археолога, этнографа и фольклориста Р.Г. Игнатьева «Канур-буга» — один из вариантов башкирского эпоса о буром быке-путеводителе («Куныр буга») [43, с. 218–219]. В другом труде Р.Г. Игнатьев писал, что у башкир считалось: «убить медведя грех...» [44, с. 54]. В рукописном от-

деле библиотеки им. М.А. Салтыкова-Щедрина (г. Санкт-Петербург) в личном фонде Р.Г. Игнатьева была найдена и опубликована рукопись башкирского эпического сказания «Алдар и Зухра», где фигурируют образы царя зверей неуязвимого белого медведя и крылатых существ с собачьими головами, лапами хищника и огромными змеиными хвостами [11, с. 313–314, 366, 425]. В публикациях писателя, краеведа М.В. Лоссиевского «Башкирская легенда о месяце» (1876 г.), «Из суеверий и легенд мусульман Оренбургского края» (1878 г.), «Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам» (1883 г.) повествуется о вечно гонящихся друг за другом на луне чудесных зверях, один из которых (преследуемый) имел восемь ног, в том числе четыре на спине [67, с. 106]; о сказочном вороном иноходце Кара-юрге, доставшем для своего хозяина прекрасную невесту [68, с. 2–3]; предание юрматинцев о хане Бурнаке, их родоначальнике, которого, как только он родился, подложили к сосцам собаки [69, с. 382]. В этнографической повести Ф.Д. Нефедова «Ушкуль» (1895 г.) дается описание обряда жертвоприношения божествам (в том числе божеству лошади) на весеннем празднике Сабантуй и ритуал коллективного угощения жертвенным мясом [90, с. 185–186]. В 90-е гг. XIX в. среди башкир работал фольклорист С.Г. Рыбаков; этнографические и фольклорные материалы которого были обобщены в книге «Музыка и песни уральских мусульман с очерками их быта» (1897 г.). Им нотированы 204 башкирские мелодии, среди них – обрядовая песня «Кара юрға», приведена легенда ее сложения [96, с. 138]. Редчайший башкирский этногенетический миф включен в рассказ писателя Н.А. Крашенинникова «Из головы медведя» (1900 г.), где разбросанные медвежьи мозги превращаются в людей, которых называли «башкурами» [59, с. 284–286]. В другом его рассказе («Башкирские саги» (1900 г.)) содержится башкирская легенда о человекобыках, закованных в цепи в подземелье. Когда бог освободит их,

они вылетят из подземелья и уничтожат всех неверных, а правоверные поднимутся на небо [60, с. 111–112].

По полноте информации выделяются труды, выполненные выходцами из среды самого народа. В сочинении писателя Т. Ялыгулова «Тарих нама- и булгар» («История булгар») (1805 г.) сообщается о поклонении предков башкир собаке, быку [32, с. 158] и повествуется один из вариантов легенды айлинских башкир о волке-путеводителе [10, с. 180]. В публикациях этнографа П.С. Назарова излагается башкирская свадебная ритуальная игра «Кук буре» («Сивый волк») [87, с. 35] и присутствует вариант легенды о волке-путеводителе усерганских башкир [88, с. 164–192]. В статье учителя-краеведа Б.М. Юлуева «К этнографии башкир: (свадебные обряды в Орском уезде Оренбургской губернии)» зафиксированы свадебные ритуалы, связанные с культом коня [136, с. 218]. Отдельные элементы древних зоофагических праздников зарегистрированы в работе этнографа М. Баишева, посвященной башкирам Орского уезда [6, с. 23].

Разрозненные известия об обожествлении башкирами животных содержатся в фольклорно-этнографической литературе начала XX в. В башкирской легенде «Белый волк», опубликованной в 1912 г. писателем В.В. Брусняным, герой превращается в белого волка и становится вожаком волчьей стаи [20, с. 343]. В «Башкирских сказках» инспектора народных училищ М.М. Лося (1912 г.) герои рождаются из коровьей крови («Акъяляк») или от кобылы («Бузансы батыр») [70, с. 178–180, 262–265]. Некоторые сведения по доисламским верованиям башкир приводятся в «Башкирских мифологических рассказах» краеведа А. Алимгулова [2] и в монографии «Башкиры» преподавателя Уфимской женской гимназии В.И. Филоненко (1915 г.) [125]. В начале XX в. инспектор народных училищ Оренбургского учебного округа А.Г. Бессонов в различных частях Башкирии записал около ста сказок, которые были опубликованы только через 32 года: в 1941 г. в Уфе вышли из печати в виде отдель-

ного сборника 88 текстов, среди них немало сказок с мотивами о волшебных животных [8]. Образы божественного коня Акбузата и вышедшего из подземелья богатырского коня Ак кола (дословно: «бело-саврасый конь»), обладающего человеческими качествами (может говорить, мыслить), а также кентавроподобного героя выступают в сказках «Сыновья Булгар-хана» [12, с. 126–130] и «Юрга-батыр» (дословно: «Иноходец-богатырь») [89, с. 1–8], записанных и переведенных на русский язык врачом, просветителем и одним из первых башкирских языковедов М.А. Кулаевым. Значительна роль в сборе памятников устно-поэтического творчества и обычаев башкир народного сэсэн М.А. Бурангулова. Записанные им в 1907–1917 и в 20-х годах XX в. песни, легенды, предания, героико-эпические сказания и свадебные обряды являются бесценным источником при изучении древних верований башкир [7; 20; 22].

Начало научной разработки проблемы культа животных у башкир связано с именем выдающегося ученого С.И. Руденко. Собранные им в 1906, 1907, 1912 гг. среди башкир полевые материалы легли в основу фундаментального труда «Башкиры» [94]. Часть фольклорных записей была опубликована позже [95]. Его труды ценны для ученых тем, что в них описание тех или иных этнографических явлений, в том числе реликтов культа животных (например, «Туйлык» – свадебный обряд разделки забитой лошади) даются с указанием места бытования [94, с. 261]. Он уделил внимание раскрытию истоков декоративно-прикладного искусства башкир: обнаруженные в орнаменте фигурки лошадей, по его мнению, проникли в изобразительное искусство башкир из Передней Азии [94, с. 305]. С.И. Руденко считает, что наиболее древние доисламские верования башкир восходят к оборотничеству (отождествлению древними людьми человека и животных), тотемическому культу медведя [94, с. 315, 327]. В легендах, сказках и поверьях башкир, записанных С.И. Руденко, проступают следы почитания медведя и лошади [95, с. 26, 30].

В 20-е годы XX в. начинаются планомерные этнографические и фольклорные изыскания в республике. Обращают на себя внимание публикации Г. Вильданова «Свадебные обряды айлинских и юрюзанских башкир» (1923 г.) [25], Х. Габитова «Свадебные обычаи башкир» (1923 г.) [34] и Г. Давлетшина «О свадебных обычаях пугачевских башкир» (1923 г.) [36]. Со второй половины 30-х годов стала практиковаться организация специальных фольклорно-этнографических экспедиций Башкирского научно-исследовательского Института языка и литературы. На основе фольклорных записей этих лет были изданы сборники сказок Г. Саляма (1939 г.) [13] и А.Н. Усманова (1949 г.) [9].

В области научной интерпретации мифов, обычаев и обрядов, связанных с преклонением башкир перед животными, успешно работали в 30-е годы XX в. за рубежом известные тюркологи, выходцы из Башкирии Ахметзаки Валиди Тоган (З. Валидов) и Абдулкадир Инан (Ф. Сулейманов).

В сочинении З. Валиди «Путевые записи Ибн-Фадлана» (Германия, 1939 г.) впервые в этнографической литературе комментируются башкирские обычаи и обряды: «Һоғондо-роу» – угощение хозяином каждого участника трапезы куском мяса в начале приема пищи непосредственно с руки; «Өлөш таратыу» – наделение хозяином каждого гостя долей мяса; «Өлөш алыу» – унесение с собой несъеденной доли мяса – гостинца; «Баш ите ашау» – коллективное поедание головы забитого скота [28, с. 98, 118].

В труде А. Инана «Шаманизм в истории и сегодня» (Турция, 1954 г.) была выдвинута гипотеза о происхождении терминов родства у тюркских народов, в том числе и у башкир, «ата», «апа», «баба», «әбей», «абзый» (отец, дед, бабушка, дядя) от названия медведя «аба» (в кыпчакском наречии древнетюркского языка), которого они почитали как своего предка [48, с. 64–65, 82].

В 50–70-е годы XX в. вошли в систему научных изысканий Института истории, языка и литературы Башкирского филиала Академии наук СССР, Башгосуниверситета и дру-

гих гуманитарных вузов Башкирии ежегодные этнографические, фольклорные и диалектологические экспедиции, проводившиеся не только в БАССР, но и в районах Свердловской, Челябинской, Курганской, Оренбургской, Куйбышевской, Саратовской и Пермской областей, где компактно проживают башкиры. Часть собранных материалов опубликована в 18-томной серии «Башкорт халык ижады» (1972–1985 гг.), 12-томном своде «Башкирское народное творчество» (1987–2010 гг.), в первых тринадцати книгах (1995–2009 гг.) 36-томного нового издания «Башкорт халык ижады», а также в тематических сборниках и трудах этнографов, фольклористов и лингвистов республики.

Так, в монографии известного этнографа Р.Г. Кузеева «Очерки исторической этнографии башкир» (1957 г.) дается перечень названий животных в родоплеменной номенклатуре башкир. Роды и родовые подразделения с названиями «медведь» и «волк», по мнению автора, уходят корнями ко времени бытования у древних предков башкир тотемических культов этих животных [62, с. 48–57]. Р.Г. Кузеев исследовал древнебашкирские предания о животных-путеводителях (волк, конь, корова, овца). Совпадения этих легенд с аналогичными сюжетами в мифологии венгров, обских угров, а также алтайских и кавказских народов рассматриваются автором как следствие активного смешения и взаимодействия различных этнических образований в гуннскую эпоху [63; 64, с. 43].

Вопросы поклонения башкир животным нашли освещение в работах Н.В. Бикбулатова. В книге «Семейный быт башкир XIX–XX вв.» (1991 г.) детально исследуется традиционная башкирская свадьба, в том числе обряды, в которых проявляется обожествление животных. На основе полевых и литературных материалов Н.В. Бикбулатов дал описание и научное осмысление таких свадебных обрядов, как «Туйлык» (разделка свадебного скота), «Һоғондороу» (угощение друг друга кусками жира и мяса непосредственно с руки), «Өләш таратыу» (раздача мяса гостям), «Карт күтән ашатыу» (угощение прямой кишкой) и «Сыбырткы ашы /

ите» (обед / мясо кнута) [16, с. 43, 49, 51–52]. По его мнению, в этих обрядах сохранились отголоски древнейших тотемико-оргиастических праздников, во время которых могли происходить половые контакты.

Р.М. Юсупов, исследуя исторические корни этнонима «башкорт», выдвинул стройную гипотезу о его возникновении из тотемических воззрений древних башкир о волках как о живых воплощениях их мифических предков [138, с. 98].

Роль и место зооморфных мотивов (образов коней, оленей, овец и др.) в художественном украшении одежды, резьбе и росписи на бытовых предметах, а также в архитектурном декоре башкир рассматриваются в монографических исследованиях С.Н. Шитовой [132, с. 139; 133, с. 23–24, 36; 134, с. 187–202].

В работе С.Н. Шитовой, выполненной в соавторстве с В.И. Васильевым, «Башкирско-самодийские взаимосвязи (к проблеме этногенеза башкир)» сопоставляются этнографические и фольклорные памятники башкир и самодийских народов. Они обнаружили в них множество сходных элементов, сюжетов и мотивов, в том числе преклонение перед оленем. Эти совпадения и параллели являются, по мнению авторов, следствием взаимосвязей, взаимодействий и синтеза самодийского и тюркского этнокультурных миров в результате длительного проживания этносов на смежных территориях Западной Сибири и Алтая. На основе постулата, что олень был тотемом древних племен Саянского нагорья в догуннскую эпоху, они приходят к выводу, что обоготворение оленя у тюркских народов, в том числе у башкир, могло появиться под влиянием самодийских народов [24, с. 28–30].

Проблема поклонения башкир животным поднималась в публикациях Ф.Ф. Илимбетова. В статье «Культ волка у башкир» (1971 г.) он раскрывает народную этимологизацию этнонима «башкорт» как «главный волк» [45, с. 224–228]. В другой работе автор выясняет исторические корни личных имен башкир с компонентами «буре» (волк), «эт» (со-

бака), «көсөк» (щенок), «айыу» (медведь) и полагает, что их природа связана с тотемическими воззрениями древних башкир на волка, собаку и медведя [47, с. 89–94]. В статье «О некоторых обрядах и поверьях башкирских пчеловодов», изучая обычаи башкирских пчеловодов выставлять на ульях и пасеках череп лошади и пропускать пчелиную матку через отверстие шейного позвонка волка, автор приходит к выводу, что в них проступают следы культа коня и волка [46, с. 160–163].

Этнограф Л.И. Нагаева, опираясь на экспедиционные материалы, описала различные варианты традиционного народного танца «Кара юрга» («Вороной иноходец»). В нем просматривается, как думает автор, следы прошлого поклонения башкир родовому тотему [77, с. 101; 78, с. 64–67; 80, с. 63, 66], а выразительная народная игра «Үгез йөзөк» («Бычье кольцо») является позднейшей трансформацией тотемических и анимистических обрядов эпохи матриархата [81, с. 95–96]. В облачении одного из родственников невесты в свадебном обряде «Сыбырткы ашы» в «медвежью шубу», автор видит пережитки тотемического мышления древних башкир [79, с. 38].

Элементы обожествления животных (волка, собаки, медведя, кошки, зайца, лошади, быка, оленя) присутствуют в исследованиях Ф.Ф. Фатыховой, посвященных родильным обрядам, наречению именем новорожденного, магическим приемам лечения детей и традиционным мировоззрениям башкир. Она относит их к рудиментам тотемизма [16, с. 92, 102–103, 105, 113–114; 17, с. 211–212].

Значительный фактологический и теоретический материал по рассматриваемой теме содержится в научных работах и в монографии «Доисламские верования и обряды башкир» (2005 г.) М.Н. Сулеймановой. Опираясь на родоплеменную номенклатуру с названиями медведя, волка, лисы, зайца, она говорит о существовании в прошлом у башкир тотемических культов этих животных [115, с. 29]. Анализируя праздник «Айыутуй» («Медвежий праздник»), мифы и

легенды, поверья и предрассудки, магические приемы лечения больных, а также танцы-пантомимы, связанные с медведем, М.Н. Сулейманова приходит к выводу, что истоки обожествления медведя относятся к евразийско-американским промысловым культам [114, с. 26; 115, с. 29]. Она полагает, что образы коня в башкирском фольклоре ассоциируются с потусторонним миром, в археологическом, фольклорном и этнографическом материале конь выступает в ритуальной роли, является атрибутом небожителей, жертвенным животным [114, с. 27].

В монографии М.Г. Муллагулова «Башкирский народный транспорт» (1992 г.) даются описания головок передних лук конских седел бурзянских, тамьянских и кыпчакских башкир, вырезанные в форме головы медведя [76, с. 79–80, 89].

Определенный интерес вызывает детальное описание детских и народных игр, в том числе таких как «Һуқыр тәкә» («Слепой баран»), «Үгез йөзәк» («Бычье кольцо»), «Ақ һөйәк» («Белая кость») в диссертационном исследовании Г.Р. Шагаповой [131, с. 69–76]. Тем не менее ее концепция о проявлении в этих играх реликтов поклонения древних башкир огню, предохранительной магии, борьбы с эпизоотиями, а также датировка их возникновения III–II тыс. до н.э. [131, с. 79–80] требуют дополнительной аргументации, так как все названные игры примыкают к культам того или иного животного.

Частными проблемами обожествления животных у башкир занимались и фольклористы. А.Н. Киреев считал, что почитание животных родилось на основе тотемических представлений. Тотемические идеи складывались, по его мнению, на базе стремлений первобытных охотников и скотоводов освободиться от отрицательного воздействия природы, достичь положительных результатов в повседневной деятельности [52, с. 33–34, 36]. В число тотемов древних башкир А.Н. Киреев включил медведя, волка, барса, тигра,

зайца, лошадь, корову, верблюда и барана [50, с. 28–29; 51, с. 133–137; 52, с. 33–37].

Фольклорист М.Х. Мингажетдинов в башкирских богатырских сказках обнаружил множество сюжетов чудесного рождения героев от медведя, собаки, лошади и коровы, которые составляют мощный пласт древнего тотемического мировоззрения. Выводы автор подкреплял родоплеменной этнонимией башкир с названиями вышеперечисленных животных. Впервые в литературе он описал «Айыу туйы» («Медвежий праздник»). Им зафиксирован редкий ритуал, когда при забое лошади пожилые люди обмазывали лицо, шею, руки, ноги свежим конским жиром как магическим средством против болезней костей, суставов и кожи. Древний обычай жертвоприношения коня на могиле умершего батыра автор понимает как знак освящения этого места [74, с. 62–64, 66, 68; 75, с. 166–167]. Он предполагал, что мотивы чудесного рождения героев сказок от коня или медведя сложились в тюрко-монгольской этнокультурной среде, а затем перешли в фольклор других народов [75, с.166–167].

М.М. Сагитов, изучая историческое развитие кубаиров (одного из видов башкирского народного творчества) рассматривал их в комплексе с обожествлением животных. Он подчеркивал, что почитание животных базируется на древних воззрениях первобытных охотников и скотоводов о животных как о своих предках [101, с. 26; 102, с. 77; 119, с. 8, 10]. В перечень почитаемых башкирами животных им включены медведь, конь, бык, корова и олень [100, с. 34; 102, с. 77; 119, с. 82, 83, 133]. Этот пантеон сложился под влиянием тюрко-монгольских, индоиранских и угро-финских народов [103, с. 359; 119, с. 74, 104, 195]. М.М. Сагитов ввел в научный оборот новые фольклорные и этнографические материалы, среди них – описание обряда «Кот алыу» (незаметное выдергивание клок шерсти у отчуждаемого скота), обычая «Мал инселәу» (посвящение скота кому-то из близких людей), особого отношения к половым органам забитого на мясо скота, изготовление из них амулетов плода («Түл төйөнө»), а

также потребление их в пищу с целью стимулирования плодovitости скота и людей [119, с. 166–169, 184, 210]. Научную ценность представляют сведения о ритуальном поедании мяса тотемного животного (медведя) и последствиях нарушения тотемической табуации [100, с. 34; 102, с. 77, 79; 119, с. 79, 110, 165, 167–168]. Вместе с тем М.М. Сагитов был убежден в том, что не все сюжеты и мотивы о животных в башкирском народном творчестве вытекают из тотемизма, а некоторые родоплеменные этнонимы с названиями животных могли быть в недавнем прошлом обыкновенными прозвищами людей [102, с. 77].

Место и роль животных в башкирской фольклорной традиции разрабатывал Н.Т. Зарипов. В статье «Герой башкирских богатырских сказок, его враги и помощники», обозревая судьбы персонажей, чудесным образом родившихся от медведя, волка, коня или при содействии быка и коровы, автор обращает внимание, что все они, долгожданные дети родителей, изгонялись отцами из дома по настоянию односельчан [37, с. 6–9].

Анализируя антропогонические, космогонические и этиологические мифы башкир, Ф.А. Надршина пришла к мысли, что древнейший их пласт соотносится с тотемическими представлениями о коне, быке, олене, медведе, волке и собаке [82, с. 5, 268; 83, с. 18–22; 84, с. 346; 86, с. 351–355]. Ей удалось найти в башкирских легендах сведения, в которых конь и бык выступают в роли демиургов — творцов мироздания [83, с. 18–19; 84, с. 346]. Сопоставляя сюжеты и мотивы башкирских легенд и преданий с аналогичными явлениями в традициях других народов, автор отмечает, что следы почтительного отношения башкир к волку восходят к мифологии древних тюрков и монголов, а корни почитания медведя и оленя тяготеют к финно-угорскому и славянскому этнокультурному миру [82, с. 5; 83, с. 21; 84, с. 346; 86, с. 354].

В монографии С.А. Галина «История и народная поэзия» (1996 г.) представлены различные жанры устнопоэ-

тического творчества башкир, подтверждающие существование в прошлом тотемических культов медведя, волка, коня и быка [31, с. 13, 16, 22, 56, 71]. Среди фольклористов С.А. Галин наиболее полно и ясно изложил свое видение тотемизма как целостной системы мировоззрения древних людей, включавшей в себя полное отождествление человека и животного, веру в их кровное родство, наделение их одинаковыми качествами, способностями и правами [31, с. 13, 22]. Достаточно обоснованны его высказывания об отражении в эпосе «Куныр буға» («Бурый бык») сюжета борьбы между отживающими матриархальными и зарождающимися патриархальными отношениями [31, с. 52]. Все же не бесспорно его рассуждение о том, что в космогонических легендах башкир образ Большой Медведицы (семь волков) относится к лагерю демонических сил [31, с. 16].

Изучением башкирских мифов о быке занимался Б.Г. Ахметшин. В работе «Образ быка в легендах башкирских горнорабочих» приводится целый комплекс сюжетов и мотивов, в которых бык фигурирует как родоначальник, предок, покровитель и защитник башкир. На основе полевых материалов автор доказывает существование в прошлом представлений о быке как о хозяине рек и подземных недр: бык требует от людей бережного отношения к подземным богатствам, наказывает старателей за жадность и корыстолюбие. Б.Г. Ахметшин отмечает, что обожествление быка в прошлом было присуще всем цивилизациям Древнего Востока, Греции и Скандинавии [5, с. 60–65].

Элементы обожествления животных содержатся в книге Ф.Г. Хисамитдиновой «Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы» («Книга башкирских заговоров. Лечебная и охранительная магия») (2006 г.), в которую включены более 600 рудиментов лечебной и охранительной магии, связанных с древнейшими религиозно-мистическими взглядами башкир, в том числе и культом животных [130].

Различные проявления почитания башкирами животных стали объектом научных изысканий А.М. Сулейманова. По его мнению, небесные и водные волшебные кони, по существу, не отличаются друг от друга: по космогоническим взглядам древних людей, море («донъя диңгезе») и небо («күк йөзө») являлись синонимами [111, с. 6; 112, с. 47]. В башкирском фольклоре сказочный конь фигурирует как существо, способствующее продолжению и приумножению человеческого рода [112, с. 47, 51]. А.М. Сулейманов находит аргументы в пользу существования в прошлом у башкир суждений о божественном быке – культурном герое, имевшем непосредственное отношение к водной стихии; в древности ему, вероятно, приносили человеческие жертвоприношения [111, с. 283; 112, с. 83]. Исследуя сюжеты бытового фольклора, автор приходит к выводу, что корни обряда «Баш ите ашау» связаны с культом предков; обычай «Өләш таратыу» является отголоском совместного поедания охотничьей добычи членами первобытного коллектива с соблюдением сложившихся между людьми иерархических отношений [110, с. 64, 66]. Появление персонажей сказок в зооморфном облике А.М. Сулейманов оценивает как проявление дериватов тотемизма [111, с. 349].

Сравнивая башкирские, шумерские, иранские и алтайские эпические произведения («Урал-батыр», «Айна и Гайна», «Гильгамеш», «Авеста», «Ак каан», «Олёнгира» и др.), Р.Ф. Рязяпов выявляет много общего в поклонении этих народов быку, коню и оленю. В вышеназванных фольклорных произведениях прототипом быка, как ему кажется, было какое-то небесное божество или один из его атрибутов [112, с. 30–31]. Сходство башкирской и иранской легенд о быке он объясняет влиянием древнетуранской этнокультурной среды (в состав которой, возможно, входили и некоторые древнебашкирские племена) на древнеиранскую мифологию и на народное творчество башкир [99, с. 112–113; 112, с. 34]. Соответствия образов небесных коней в алтайской и башкирской фольклорной прозе автор объяс-

няется происхождением из единого пласта — древнетюркских народных сказаний, преданий и легенд [112, с. 38]. Требуется обоснование его утверждение о том, что в башкирский архаический эпос образы оленей проникли раньше, чем образы коней [112, с. 37].

Отражение культа животных в семейно-бытовой обрядности башкир освещается в работах Р.А. Султангареевой. Введение в научный оборот нового материала по родильному, свадебному и похоронному обрядам позволили ей выявить в них древнюю основу, отзвуки почитания медведя, волка, собаки, коня, оленя, барана и кошки [109, с. 51–52; 116, с. 19, 43, 52, 57, 61–62, 109–110, 122, 131, 146, 159, 175; 117, с. 16]. Интересны ее сообщения о том, что при трудных родах роженицу поили молоком из собачьей миски, а также об обращении к новорожденному при первом купании со словами: «Айыу, бүре балаһы!» («Медвежонок, волчонок!»); описания обрядов «Һыу һатыу» («Продажа воды»), «Шештәкә» (досл. «Двухлетний рогатый баран»), «Һаба йыйыу» — собирание по домам продуктов для угощения и вещей участниками свадьбы в шубах наизнанку и с намазанными сажей лицами, «Һебә өсөн көрөш» — борьба за кусок баранины на ложных ребрах, сведения об интерпретации башкирами воля волка и собаки как плохих предзнаменований. Во всех этих обрядах и суевериях, по мнению Р.А. Султангареевой, отражаются реминисценции древних тотемических воззрений народа [116, с. 109–110; 117, с. 16].

В последние десятилетия появилась археологическая литература, посвященная религиозным проблемам. Видный археолог Башкортостана А.Х. Пшеничнюк, делая обзор изображений животных (благородного оленя, тигра, волка и медведя) на предметах и ювелирных изделиях из Филипповского кургана (Оренбургская область), выдвигает закономерную версию, что олень был одним из высокопочитаемых животных, тотемом в среде не только древних кочевников Южного Урала, но и всей степной полосы Евразии [92, с. 166–168; 93, с. 161–163].

Н.А. Мажитов и А.Н. Султанова выявляют истоки некоторых обрядов и обычаев животного цикла. По их предположению, обряд «Баш ите ашау» или «Ололар аяты» («Поминки предков») является жертвоприношением в честь предков [71, с. 172]; обожествление быка у башкир носит тотемический характер, имеет среднеазиатские черты и формировалось под влиянием зороастризма [71, с. 56–57].

Отдельные аспекты поклонения башкир животным разрабатываются в монографии археолога Р.Б. Ахмерова «Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа» (1996 г.). Путем сравнительного анализа декоративно-прикладного искусства башкир и древних археологических памятников края автор раскрывает семантику рисунков башкирских вышивок, художественного литья и резьбы по дереву. В них он обнаруживает древнейшие истоки художественного творчества башкир, созвучные с тотемическим образом мышления о коне, олене, медведе, волке и других животных у племен и народов, принявших участие в формировании башкирского народа — сармато-аланских, финно-угорских и тюрко-монгольских племен Южного Урала I тыс. н.э. [4, с. 12–15, 30–34, 44–45].

Археолог В.Г. Котов делает попытку воссоздать по фольклорным, археологическим, отчасти этнографическим памятникам древние воззрения населения Южного Урала, проследить генезис животных персонажей башкирского фольклора (волшебных коней, медведей, оленей и быков). Анализируемый материал наводит исследователя на мысль, что все они исходят из тотемических суждений древнейших жителей края — из идеи родства людей с животными и веры в их происхождение от животного предка [53, с. 54; 57, с. 17]. В.Г. Котов намечает несколько пластов в пережитках обожествления башкирами животных: культ медведя, возникший первоначально в Западной Европе, примерно 30–14 тысяч лет назад распространился на Южный Урал [53, с. 4, 46; 55, с. 187; 57, с. 15, 19–20]; образ оленя как символа Солнца относится к урало-алтайско-палеоазиатской общно-

сти [54, с. 177; 56, с. 11]; крылатый конь в роли верховного божества — результат мифотворческой деятельности автохтонного индоиранского населения Южного Урала эпохи бронзы или раннего железа [53, с. 44–45, 50–52; 54, с. 175; 56, с. 11; 57, с. 11]. Однако не согласуется с этнографическими и фольклорными данными его тезис о том, что персонажи башкирских мифов действуют в биполярном мире [53, с. 13–14; 57, с. 8–9].

Причины антропоморфизации и обожествления животных, в первую очередь коня и коровы, рассматриваются в книге философа Д.Ж. Валеева «Очерки истории общественной мысли Башкортостана» (1995 г.). Отмечая широкую распространенность этого явления у многих народов, он пишет, что была бы заманчивой идея о существовании первоосновы этих мифов, вытекающих из монофилитической теории антропосоциогенеза, указывающей на первоначальное возрождение человечества в каком-то конкретном районе земного шара, после чего люди заселили всю землю [23, с. 23]. Связь коня с водой в башкирской фольклорной традиции толкуется им в соответствии с мировосприятием древних людей — вода составляет первооснову жизни и все возникает из нее [23, с. 20]. Однако нельзя согласиться с его высказыванием, что антропоморфизация лошади усилилась после приручения лошади, когда ее роль в жизни человека неизмеримо возросла, и на этой базе возникло обожествление коня [23, с. 34]. В другой его публикации излагается легенда о заселении башкирами долины р. Миасс, идя вслед за отпущенными на волю жеребьятами. Истоки этой легенды автор видит в развитии у башкир культе лошади [29, с. 152].

Отдельные положения поклонения башкир животным освещаются в работе филолога Э.Ф. Ишбердина, где он, привлекая данные языкознания, народной медицины и фольклора, выясняет корни почтительного отношения башкир к волку, собаке и лошади. Особое внимание он обращает на преклонение перед лошадью, в котором он выделяет два

пласта: древние тотемические воззрения и почитание башкирами-кочевниками коня как главного источника их благополучия [49, с. 359–362].

Таким образом, культу животных у башкир было посвящено немало научных трудов. Им занимались многие этнографы, фольклористы, археологи, историки, философы и языковеды. Данный историографический обзор не претендует на исчерпывающий охват всей литературы в этой области. Тем не менее даже вышеизложенное показывает, что описанию рудиментарных остатков почтительного отношения башкир к конкретным видам животных посвящено не более 20–25 трудов, в которых авторы, за редким исключением, ограничивались только публикацией отдельных этнографических, фольклорных и археологических материалов. До сих пор никто из исследователей не занимался сплошным рассмотрением всех источников, говорящих о культуре животных у башкир. Они обычно довольствовались отдельными цитатами, выборочно взятыми из опубликованных текстов. Такие зарисовки в значительной части носили фрагментарный характер, не выходили за рамки беглого перечисления тотемов, обычаев и обрядов, сюжетов и мотивов, связанных с культом животных, и переходили из одной печатной продукции в другую. Поэтому выводы в таких исследованиях были неполными и однобокими. Имеются разногласия в понимании самой сущности обожествления животных. Она слабо увязывается с различными стадиями возникновения, становления и развития системы взглядов на человека и на природу, а также религиозно-мистического мышления первобытных людей.

Комплексное изучение реликтов культа животных в башкирской этнографии и фольклористике, как видим, оставалось актуальным. Поэтому в 1999 г. данная тема была включена в план исследовательских работ отдела этнографии и антропологии ИИЯЛ УНЦ РАН, и один из авторов, А.Ф. Илимбетова, вела в последние годы интенсивное и уг-

лубленное изучение рудиментов культа животных в мифоритуальной и бытовой традициях башкир, в результате которого опубликовала по этой проблеме несколько десятков научных трудов и защитила кандидатскую диссертацию на тему «Культ животных у башкир» (2006 г.). Данные исследования, а также полевые материалы и публикации Ф.Ф. Илимбетова 60 – 70-х годов прошлого века легли в основу настоящей книги.

В монографии впервые предпринимается попытка всесторонне исследовать почитание животных у башкир с привлечением самых различных источников. Все элементы и этапы развития культа животных и формирования тотемических мировоззрений у предков башкир освещаются на базе последних достижений исторической науки и смежных дисциплин в области изучения сущности и разнообразных проявлений обожествления животных у различных народов мира.

В то же время заранее следует оговориться, что достижения полной ясности в исследуемой проблеме у нас нет: слишком фрагментарен материал этнографических и фольклорных источников и слишком много трудностей как в его осмыслении, так и в привлечении сопоставительного материала по другим народам. Мы далеки от мысли, что в данной работе нам удалось осветить культ животных во всех его проявлениях в мифоритуальной традиции башкир и убедительно их обосновать. Это только первая книга по данной проблеме, и надеемся, что, несомненно, будут и другие исследования, посвященные такой увлекательной и исторически важной теме, как пережитки тотемизма у башкир.

Литература

1. *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959.
2. *Алимгулов А.* Башкирские мифологические рассказы // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1915. № 5.

3. *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков. М.; Л., 1958.
4. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа, 1996.
5. *Ахметшин Б.* Образ быка в легендах башкирских горнорабочих // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983. Вып. 10.
6. *Баишев М.* Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского отделения Императорского Русского географического общества. 1895. Вып. 7.
7. Батырзар тураһында эпос / төзөүсөһе М. Буранғолов. Өфө, 1943.
8. Башкирские народные сказки / запись и перевод А.Г. Бессонова. Под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа, 1941.
9. Башкирские народные сказки / сост. А.Н. Усманов. М.; Л., 1949.
10. Башкирские родословные / сост. Р.М. Булгаков, М.Х. Надергулов. Уфа, 2002. Вып. 1.
11. Башкирское народное творчество. Эпос. Уфа, 1987. Т. 1.
12. Башкирское народное творчество. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.
13. Башкорт халык әкиәттәре/ төзөүсөһе Ғ. Сәләм. Өфө, 1939.
14. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
15. *Беляев Т.С.* Куз-Курпач, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на русский в долинах гор Рифейских, 1809 года // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
16. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
17. *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.
18. *Богораз-Тан В.Г.* Чукчи. Ч. 2. Религия. Л., 1939.
19. Большая Советская энциклопедия. М., 1977. Т. 26.
20. *Брусянин В.В.* Белый волк // Башкирия в русской литературе. Издание второе. Уфа, 1993. Т. 3.
21. *Буранғолов М.* Башкорт туй йолалары // Научный архив УНЦ РАН, ф. 3, оп. 12, ед. хр. 215.
22. *Буранғолов М.* Сәсән аманаты / төзөүсөһе Б. Баимов. Өфө, 1995.
23. *Валеев Д.Ж.* Очерки истории общественной мысли Башкортостана. Уфа, 1995.
24. *Васильев В.И., Шитова С.Н.* Башкирско-самодийские взаимосвязи (к проблеме этногенеза башкир) // Вопросы этнической истории Южно-Урала. Уфа, 1982.
25. *Вильданов Ғ.* Әй һәм Йөрүзән буйы башкорттарының кыз алыу-кыз биреү гөрөф- гәзәттәре // Яңы юл. 1923. № 5–6.
26. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.

27. Всемирная история. Каменный век. Минск; М., 2000. Т. 1.
28. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 7, 8.
29. *Вәлиев Д.* Арғаяш башкорттарының ауыз-тел ижады комарткылары // Ватандаш. 2001. № 5.
30. *Кул Гали*. Сказание о Йусуфе / пер. С. Иванова. Казань, 1985.
31. *Галин С.* Тарих һәм халык поэзияһы. Өфө, 1996.
32. *Гәляутдинов И.Г.* «Тарих нама-и булгар» Таджетдина Ялсыгулова. (Лингво-текстологический анализ списков памятника. Грамматический очерк, лексика, сводный текст и перевод). Уфа, 1998.
33. *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, верований, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. СПб., 1776.
34. *Ғәбитов Х.* Башкорттарҙа кыз алыу, кыз биреү рәүеше // Яңы юл. 1923. № 8; 1924. № 1.
35. *Даль В.И.* Башкирская русалка // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
36. *Дәүләтшин Ф.* Бүгәсәү башкорттарында кыз биреү рәүеше // Яңы юл. 1923. № 1–2.
37. *Зарипов Н.Т.* Герой башкирских богатырских сказок, его враги и помощники // Вопросы башкирской фольклористики. Уфа, 1978.
38. *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1933. № 6.
39. *Зеленин Д.К.* Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1935. № 4.
40. *Золотарев А.М.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
41. *Золотарев А.М.* «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса и современная наука // Историк-марксист. 1940. № 12.
42. *Игнатович А.Л.* Башкирская Бурзянская волость // Оренбургские губернские ведомости. 1862. № 6–9, 12.
43. *Игнатъев Р.Г.* Канур буга // Оренбургские губернские ведомости. Уфа, 1865. № 32.
44. *Игнатъев Р.Г.* Народные приметы и поверья в Уфимской губернии // Справочная книга Уфимской губернии. Уфа, 1883.
45. *Илимбетов Ф.Ф.* Культ волка у башкир (к этимологизации этнонима «башкорт») // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
46. *Илимбетов Ф.Ф.* О некоторых обрядах и поверьях башкирских пчеловодов // Материалы третьей научной конференции молодых ученых Башкирского филиала АН СССР. Уфа, 1972.
47. *Илимбетов Ф.Ф.* Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // Ономастика Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3.
48. *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998.

49. *Ишбердин Э.Ф.* Пережитки культа животных и птиц // Ономастика Поволжья: Материалы II Поволжской конференции по ономастике. Горький, 1971. Т. 2.
50. *Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
51. *Киреев А.Н.* Культ медведя в древних верованиях и отражение его в фольклоре башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1979. Вып. 6.
52. *Кирэй Мэргэн.* Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө, 1961.
53. *Котов В.Г.* Мифология Южного Урала. Уфа, 1997.
54. *Котов В.Г.* Древность эпоса «Урал-батыр» // Ватандаш. 1997. № 8.
55. *Котов В.Г.* Тайны пещеры Шульган-Таш // Ватандаш. 1997. № 12.
56. *Котов В.Г.* Пещера Шульган-Таш и мифология Южного Урала. Уфа, 1997.
57. *Котов В.Г.* Хтоническая мифология населения Южного Урала (к вопросу о реконструкции хтонических культов по данным археологии, этнографии и фольклора): Автореф. ... дис. канд. историч. наук. Уфа, 1999.
58. Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
59. *Крашенинников Н.А.* Из головы медведя // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1965. Т. 3.
60. *Крашенинников Н.А.* Башкирские саги // Башкирия в русской литературе. Изд. второе. Уфа, 1993. Т. 3.
61. *Кудряшев П.М.* Предрассудки и суеверия башкирцев // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
62. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957. Ч. 1.
63. *Кузеев Р.Г.* Древнебашкирские предания о нахождении новой родины и их северо-кавказские параллели // Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых, археологических и этнографических исследований 1970 г.: Тезисы докладов. Тбилиси, 1971.
64. *Кузеев Р.Г.* Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978.
65. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб., 1802. Ч. 2.
66. *Лосиевский В.С.* Умаливающий медведя башкирец // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
67. *Лоссиевский М.В.* Башкирская легенда о месяце // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1964. Т. 2.
68. *Лоссиевский М.В.* Из суеверий и легенд мусульман Оренбургского края // Оренбургский листок. 1878. № 38.
69. *Лоссиевский М.В.* Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа, 1883.
70. *Лось М.М.* Башкирские сказки // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1912. № 5, 7–8.

71. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994.
72. *Маретина С.А.* Змея в индуистской мифологии. (На материалах МАЭ). СПб., 2005.
73. *Мень А.* История религии. В поисках пути, истины и жизни. М., 2000. Кн. 1.
74. *Мингажетдинов М.Х.* Мотивы чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969.
75. *Мингажетдинов М.Х.* Сказки Мавзифы Магафуровны Мингажетдиновой // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974. Вып. 1.
76. *Муллагулов М.Г.* Башкирский народный транспорт. XIX – начало XX в. Уфа, 1992.
77. *Нагаева Л.И.* Структурные особенности танцев различных групп башкир // Обычаи и культурно-бытовые традиции башкир. Уфа, 1980.
78. *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. М., 1981.
79. *Нагаева Л.И.* Национальный костюм и предметы-атрибуты на праздниках и в обрядах башкир // Традиции башкирского народного искусства в современной одежде. Уфа, 1988.
80. *Нагаева Л.И.* Башкирская народная хореография. Уфа, 1995.
81. *Нагаева Л.И.* Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа, 1999.
82. *Надршина Ф.А.* Башкирские легенды и предания // Башкирские предания и легенды. Уфа, 1985.
83. *Надршина Ф.А.* Исторические корни башкирских преданий и легенд // Башкирский фольклор: исследования последних лет. Уфа, 1986.
84. *Надршина Ф.А.* Общие мотивы в несказочной прозе тюркских и финно-угорских народов Поволжья и Приуралья // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1.
85. *Надршина Ф.А.* Башкирские народные песни-предания и песни-легенды // Бельские просторы. 1999. № 3.
86. *Надршина Ф.А.* Башкирский фольклор как исторический источник // История башкирского народа. М.: Наука, 2009. Т. 1.
87. *Назаров П.С.* Предварительный отчет о поездке в Башкирию // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Дневник антропологического отдела. 1890. Вып. 2.
88. *Назаров П.С.* К этнографии башкир // Этнографическое обозрение. 1890. № 1.
89. Научный архив УНЦ РАН, ф. 3, оп. 20, д. 37.
90. *Нефедов Ф.Д.* Ушкуль // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1964. Т. 2.
91. *Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982.

92. *Пишеничнюк А.Х.* Сокровища древних кочевников Южного Урала // Ватандаш. 1998. № 1.
93. *Пишеничнюк А.* Олени древних курганов // Ватандаш. 2002. № 8.
94. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
95. *Руденко С.И.* Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5.
96. *Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта // Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. СПб., 1897. Т. 2. № 2.
97. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
98. *Рычков П.И.* Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
99. *Рэжэпов Р.* «Гильгамеш» һәм «Урал батыр» // Ватандаш. 1999. № 4.
100. *Сагитов М.М.* Культ коня в башкирском народном творчестве // Этническая история народов Урала и Поволжья. Уфа, 1976.
101. *Сагитов М.М.* Отражение культа коня в башкирском народном творчестве // Вопросы башкирской фольклористики. Уфа, 1978.
102. *Сагитов М.М.* Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984.
103. *Сагитов М.М.* Сходные черты в культе животных в башкирском и венгерском фольклоре // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1.
104. *Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г.* Этнология. М., 2000.
105. *Селиванов В.В.* Человек и зверь (о двух ведущих темах палеолитического искусства) // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
106. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966.
107. *Семенов Ю.И.* На заре человеческой истории. М., 1989.
108. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972.
109. *Солтангәрәева Р.* Арбаузар // Ватандаш. 1999. № 8.
110. *Сөләймәнов Ә.М.* Башкорт халкының им-том һәм мөззәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры. Өфө, 1995. II сығарылыш.
111. *Сөләймәнов Ә.* Әкиәттә хәкикәт (Башкорт халкының көнкүреш әкиәттәренен жанр составы, сюжет төрлөлөгө, тормош ерлегө). Өфө, 1997.
112. *Сөләймәнов Ә., Рэжэпов Р.* Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө, 2000.
113. *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976.
114. *Сулейманова Р.Н.* Культ животных в религиозно-мифологической системе башкир // Востоковедение в Башкортостане. История. Культура. Уфа, 1992. Т. 4.
115. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
116. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.

117. *Султангареева Р.А.* Башкирский туй и его семейные формы // Яд-кар. 1999. № 2 (8).
118. *Суходольский Л.* Башкирская легенда о Туляке // Оренбургские губернские ведомости. Уфа, 1858. № 46.
119. *Сэгитов М.* Боронго башкорт кобайырзары. Өфө, 1987.
120. *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
121. *Токарев С.А.* Религия, мифология и первобытный синкретизм // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.
122. *Толстов С.П.* Проблемы родового общества // Советская этнография. 1931. № 3–4.
123. *Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
124. *Фатыхова Ф.Ф.* Наречение имени у башкир // Исследование по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984.
125. *Филоненко В.И.* Башкиры. Уфа, 1915.
126. *Философский словарь.* М., 1975.
127. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 4.
128. *Хайтун Д.Е.* Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.
129. *Хайтун Д.Е.* Современное состояние исследования проблемы тотемизма // Вопросы философии. 1962. № 10.
130. *Хисамитдинова Ф.Ф.* Башкортгарзың им-том китабы. Дауалау һәм һахлау магияһы. Өфө, 2006.
131. *Шагапова Г.Р.* Опыт системного анализа игровой культуры этноса (на примере башкирских игр): Дис. ... канд. историч. наук. Уфа, 2000.
132. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.
133. *Шитова С.Н.* Резьба и роспись по дереву у башкир. Уфа, 2001.
134. *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа, 2004.
135. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
136. *Юлуев Б.М.* К этнографии башкир (свадебные обряды в Орском уезде Оренбургской губернии) // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3.
137. *Юматов В.С.* Древние предания у башкирцев Чубиминской волости // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
138. *Юсупов Р.М.* Этнология башкир на рубеже тысячелетий (демография, история, этнонимия) // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа, 22 декабря 2006 г. Уфа, 2006.



Глава I. ОБ ИСТОКАХ КУЛЬТА ВОЛКА У БАШКИР

В различных преданиях, легендах и сказках, а также в поверьях, обычаях, обрядах и народных праздниках башкир волк выступает не только как культовое животное, но и как далекий первопредок – прародитель, покровитель и защитник. В основе таких мотивов лежат древнейшие представления людей о тождестве человека и животного, возможности их взаимопревращения.

Такие идеи ярко проявляются в одном из вариантов эпоса «Урал-батыр», где имеется сюжет о том, как Шульган, старший брат и антипод Урала, стремясь стать могучим батыром, по совету змеи-юхи в облике красивой женщины выпивает из бурдюка глоток крови хищного зверя, нарушив запрет отца, и в тот же миг превращается в волка [28, с. 34].

В рассказе В.В. Брусянина «Белый волк» (1912 г.) излагается башкирская легенда о превращении старика Тавильяра в белого волка [53, с. 343]. И, наоборот, в легенде «Потомки рода волков» [27, с. 106; 127, с. 224–225], в сказках «Золотое яблоко» [29, с. 193] и «Богатырь Котан» [23, с. 101–102] волчицы могут принимать вид девушек-красавиц, а в сказках «Сын волка Сынтимер-пехлеван» и «Белый волк» имеются мотивы чудесных перевоплощений волков в необычайных батыров [28, с. 159, 270]. Человеческими чертами обладает волк в сказке «Молодой охотник» [32, с. 173–174].

Сюжет «человек-волк, оборотень» является одним из популярных в мифологии урало-алтайских, палеоазиатских, индоевропейских и кавказских народов, а также североамериканских индейцев. Так, в чувашских преданиях пророк (божество) Пихампар нередко фигурирует в образе белого или

сивого волка (павърлә кашкър) [165, с. 129; 246, с. 216]. По поверьям южных тувинцев, шаман во время камлания превращается в волка и медведя [107, с. 113, 115]. Рудименты веры тувинцев в метаморфозу человека в волка преломляются в обряде «Цам», где имеется персонаж с накинутой на плечи шкурой волка, снятой вместе с головой [106, с. 120]. В алтайском сказании «Ак тайчи» старший сын богатыря Ак-Бөкө оборачивается в белого волка [281, с. 29]. В волка перевоплощаются герои хакасского эпоса Албынжи и его сестра Очы-Сарх [8, с. 523]. В якутских суеверных рассказах волк воспринимается как воплощение души шамана («ийэ кыл») [192, с. 238]. Облик волка мог приобрести якутский эпический богатырь Сюнг-Джасын. В киргизском эпосе «Манас» святые предстают перед героем в волчьей внешности [175, с. 127]. В образ волка мог войти половецкий князь Боняк [218, с. 138]. В узбекской легенде, наоборот, в волка может быть превращен человек, проклятый святым [230, с. 141]. Согласно поверью азербайджанцев, если женщина вечером выйдет на двор с непокрытой головой, то может трансформироваться в волчицу — Залху. Залха имела особое волчье платье. По ночам она надевала его и отправлялась охотиться на детей. По возвращению домой, сняв волчью шкуру, вновь обретала вид человека [49, р. 1–2]. Мотив о женщинах-оборотнях («обур») присутствует в мировоззренческой системе и фольклоре карачаево-балкарцев [138, с. 166; 283, р. 2].

В монгольском эпосе «Дайни-Кюрюль» герой убивает черную шаманку в облике волчицы [159, с. 113–114]. В «Сокровенном сказании монголов» один из полководцев Чингисхана — Хунану мог принимать волчью внешность [265, с. 106]. В ойротском эпосе старуха оборачивается в волчицу, вместе с другими волками нападает на табуны лошадей и ее убивают [300, section6/text1079/p.10]. В бурятской версии эпоса «Гэсэр» главный герой преображается в «девять серых небесных волков» [3, с. 162]. В волчицу перерождается Агуй Гохон, сестра главного персонажа в эпосе «Аламжи-Мэргэн» [55, с. 177]. В бурятских улигерах встре-

чается и действующее лицо по имени Шоно-батор – буквально «Волк-богатырь» [310, с. 135]. Мотив метаморфозы человека в волка (волчицу) находит отражение в свадебном ритуале верхоленских и кудинских бурят, где обязательным одеянием для невесты считалась юбка из шкуры волка и шапка из шкуры, снятой с головы волка [300, section6/text1077/p.15].

Суеверия о волках-оборотнях были знакомы вепсам [62, с. 26]. В коми-пермяцкой сказке «Три сестры» старшие сестры, злые бездельницы, убивают в лесу младшую сестру. Отец и мать прогоняют дочерей-преступниц из дома. Одна из них становится волчицей [211, с. 31]. По поверьям коми-зырян, колдуны могут обратить в волков целые свадебные поезда. Поэтому, по преданиям, охотники, снимая шкуру с убитого волка, иногда находят под ней остатки красного кушака – следы одежды человека из свадебного поезда [14, с. 234–235].

У нанайцев мифические персонажи джулины, охранители дома и семьи, имели не только антропоморфный вид, но и облик волка (в числе прочих животных) [252, с. 172]. В корякской сказке «Шаманка Кытна», шаманка и ее дочь могут обернуться в волчиц [173, с. 319]. У алгонкинов США и Канады встречается легенда, в которой мифический герой Манабозо может принять образ волка [282, с. 256].

Мотивы данного сюжета имеются в древнеиндийских, шумеро-аккадских, древнееврейских, армянских, иранских, античных греко-римских, древнегерманских, древнескандинавских и древнеславянских литературных памятниках.

Один из героев древнеиндийского эпоса «Махабхарата» Бхима имел эпитет «Врикодар» («Волчебрюхий»), явно намекающий на его волчью внешность, в шумеро-аккадской поэме о Гильгамеше герой обвиняет богиню Иштар в неверности в любви: «(Ты) пастуху-козопасу любовь свою подарила. Ты же его превратила в волка» [205, с. 86, 414]. В библейском повествовании Вениамин, один из двенадцати сыновей Иакова, назван хищным волком [192, с. 121].

У древних иранцев и скифов молодые войны именовались двуногими волками-псами [138, с. 165].

Видимо, такие представления были характерны и древним троянцам: в поэме «Илиада» один из троянских героев Долон был одет в волчью шкуру. Царь Лиоскуры в Аркадии Ликаон за попытку вскормить Зевса человеческим мясом был обращен разгневанным богом в волка [167, с. 70–71, 301]. Древнеримский поэт Вергилий (70–19 гг. до н.э.) в своем сборнике стихов «Буколики» пишет о герое, который мог перевоплощаться в волка [282, с. 220].

В фольклоре древних германцев и скандинавов важное место занимает образ берсеркера – волка-воина с волчьими шкурами на плечах и оскаленной мордой волка на голове, умевший имитировать волчий рык. В бою они вели себя как волки [216, с. 18]. В «Младшей Эдде» боги-асы превращают Вали, сына бога Локи в волка [198, с. 51]. В эддической песне о Хельге Убийце Хундинга ее называют серой волчицей [274, с. 85, 237]. В «Саге о Вёльсунгах» главный представитель этого княжеского рода Сигмунд с сыном надевают волчьи шкуры и превращаются в волков [85, с. 234]. В «Саге об Эгиле» дед Эгиля в момент перехода от дня к ночи превращался в волка, и называли его Кведульвом – «Вечерним Волком» [39, р. 6]. Древнеисландские тексты изображают воинов в волчьих шкурах, кричащих, как собаки [138, с. 165]. По сведению Геродота, к северу от скифов жили невры, которые в определенные дни могли принять наружность волков [266, с. 81]. Академик Б.А. Рыбаков считал, что «это древнейшая запись о славянских «волкодлаках» или вурдалаках, так как геродотовские невры, без сомнения, славяне».

Легенды о людях с волчьей шерстью или одетых в волчью шкуру зафиксированы в румынском («вырколаки») и греческом фольклорном материале [241, с. 556, 584]. Аналогичные персонажи бытуют в фольклоре древних германцев («вервольфы») [192, с. 122], англосаксов (Грендель) [194, с. 119–120] и литовцев («вилктаки»). В волков перевоплощались ге-

рои древнесербского эпоса Змей Огненный Волк [192, с. 123, 223] и русских былин Всеслав, Волх Всеславович и князь Роман [57, с. 173; 58, с. 26]. Мог обернуться волком Вертодуб, один из персонажей в украинском варианте сказки о трех богатырях (Горыня, Дубыня/Вертодуб и Усыня) [241, с. 585]. В «Слове о полку Игореве» былинный гуслир Боян наделен способностью оборачиваться волком, что, как считает Е.Л. Мороз, «можно связать с общеславянским поверьем в волков-оборотней» [200, с. 66]. В славянской свадебной поэзии жених часто ассоциируется с волком. Волками представляются также друзья и родственники жениха на свадьбе [39, р. 7]. Русские крестьяне уверяли, что в старые времена случалось, снимая шкуру с убитой волчицы, находить под ней бабу в сарафане [16, с. 405]. В русской сказке «Морока» рассказчик небылицы превращает себя в волка [17, с. 608]. У белорусов сохранилось предание, что некогда праздновалась свадьба, и вдруг неожиданно-негаданно жених и все прочие мужчины были околдованы чародеем в волков [16, с. 405]. Этот мотив содержится и в сказаниях древних болгар, где Баян, один из сыновей легендарного царя Симеона, по желанию мог предстать в облике волка [88, с. 498; 102, с. 103; 200, с. 68]. Серым волком мог оборачиваться, нарядившись в волчьи шкуры, герой осетинского нартского эпоса Сослан [300, section6/text1079/p.10].

У некоторых народов атавизмы схожих воззрений наблюдались еще в XIX–XX вв. Так, поляки во время жатвы выполняли интересный инициационный обряд приема парня, впервые косившего хлеб, в товарищество взрослых косцов. Молодой косарь-«волк», должен был показать, как он умеет работать [83, с. 180]. По суевериям южных болгар, люди, родившиеся в дни проведения новогодних сурвакарских обрядов способны ежегодно превращаться в данный период в волков. В этнографической литературе существует постулат, что обряды ряжения волками на масленице хорватов (Славония) и словен относятся к реминисценциям веры в воплощение душ мертвых в волков [143, с. 249].

Отождествление роженицы с волчицей, новорожденного с волчонком проявляется в следующем обычае южных славян: при рождении мальчика восприемница громко объявляла: «Волчица родила волчонка!» [136, с. 74]. По верованиям греков, в волков могли превращаться дети, родившиеся на Рождество либо зачатые в день Благовещения (25 марта) [138, с. 187]. Пережитки подобных суждений присутствуют и в греческом словообразовании «ликантропия» (от «ликос» — волк и «антропос» — человек): так называется психическое заболевание, выражающееся в том, что человек воображает себя зверем. В 1598 г. «оборотень» в Анжере (Франция) показал, что его ногти на руках и ногах превращаются в когти волка [282, с. 219, 221]. Вера в оборотней-волков бытовала в прошлом и у австрийцев [176, с. 163]. Согласно поверьям армян, почти в каждом селе были женщины-оборотни, обладающие способностью превращаться в волчиц — мардагайлы и вредить людям, похищать их детей [299, с. 115]. По предрассудкам абхазов, один или двое жителей села могли принимать облик волка и стать злокозненными оборотнями — агызмалами [192, с. 16]. В адыгском эпосе мать нартов Сатаней-гуаша — «серому волку подобная» [96, с. 177]. У адыгов юношу старше 15–16 лет, прошедшего посвящение в мужчины, образно уподобляли волку. Возможность непосредственного перевоплощения человека в волка содержится в воззрениях черкесов, даргинцев, грузин [138, с. 152, 153, 164, 166].

Несомненно, к реликтам подобных представлений относятся и мотивы, в которых герои обладают теми или иными чертами волка. Так, в башкирском эпосе «Узак менән Тузак — балабәшнәк ярсығы» («Узак и Тузак — осколок из рода балабашняк») у главного героя — «нос волчий» [35, с. 282], в уйгурском сказании «Огузнаме» (XV в.) у хана — «поясница — подобна пояснице волка» [192, с. 409], в киргизском эпосе у Манаса — волчьи уши, а в предании о Гривастом Каабе, выкормыше волчицы, родоначальнике племени саяк — грива волчья [4, с. 286, 348]. В «Сынғызнамә»

у Чингисхана — «плечо волчье» [36, с. 151], в «Шахнаме» (X в.) у туранского богатыря Гургасара — «голова волчья» [295, с. 791]. В осетинском эпосе имя нарта Уахтананага означает «волчье тело имеющий» [138, с. 151]. Прозвище царя Иберии (Картли) Вахтанга I Горголами // Горгосала (конец V в.) — «волкоглавый» [121, с. 242].

Как видим, башкирский фольклорный мотив перевоплощения человека в волка в целом вписывается в контур общеевразийско-североамериканской традиции [138, с. 280].

Не меньшее распространение нашел в инонациональных традициях сюжетный тип «волк-человек», о чем свидетельствует бытование в самых различных частях света сказочных мотивов о встрече героев с волками, обладающими человеческим языком и интеллектом [17, с. 223; 65, с. 179; 116, с. 11; 164, с. 55; 173, с. 224, 306–314 и др.]. Сюжеты о волках-оборотнях занимают значительное место в чувашском фольклоре [165, с. 129]. В одной хакасской легенде рассказывается об охотнике, который хотел подстрелить белого волка, но тот обратился в красную девицу [55 а, с. 62–63]. Карачаевцы и балкарцы думали, что волк понимает человеческую речь, может горевать, плакать, о чем свидетельствует сохранение в их устной поэзии лирического монолога «Причитания волчицы по убитому охотником волку» [184, с. 130]. По поверьям гагаузов, волк обладает способностью перевоплощаться в человека [144, р. 1]. В русской, марийской и коми-пермяцкой сказках «Иван-царевич, жар-птица и серый волк» (вариант: «Иван-царевич и серый волк») серая волчица превращается в девушку (вариант: в Елену Прекрасную) [17, с. 223; 186, с. 223; 211, с. 30]. В нганасанской сказке герой убивает волчицу-шаманку, которая имела шесть волков-сыновей [104, с. 79]. Рассказы о волке-человеке встречаются у эвенков [215, с. 330, 331]. В китайском трактате «Бао Пу-цзы» даосского философа Гэ Хуна (IV в.) утверждается, что волки, прожившие пятьсот лет, могут принимать человеческий облик [192, с. 605]. Отождествление

человека и волка было характерно образу мышления древних иранцев, скифов [138, с. 165] и славян [241, с. 270], древних римлян [282, с. 220], французов [196, с. 100], адыгов, ингушей, чеченцев. Сван, случайно убив волка, становился перед убитым им зверем и с непокрытой головой приносил ему извинения, уверяя, что он ошибся, не признал волка, родного брата. Затем оплакивал зверя как члена своей семьи и, сняв с него шкуру, хоронил в землю [138, с. 151, 161, 164, 165, 286].

Эти идеи еще последовательнее выражены в сказках, легендах и преданиях о сверхъестественном родстве между отдельными группами людей и волками. Надо заметить, в башкирском фольклоре имеются образы как волчиц-прародительниц, так и волков-прародителей людей. Так, в легенде усерганского племени башкир говорится, что однажды молодой охотник встретил волчицу и хотел убить ее. Но волчица вдруг заговорила человеческим голосом и сказала: «Возьми меня за хвост и ударь о землю». Он так и сделал. Волчица обернулась красивой девушкой. Охотник привел ее в кочевье и женился на ней, но усергане не согласились с этим и выгнали их из племени. Охотник и девушка ушли в глухие леса и стали жить вместе. Девушка-волчица родила ему много детей, потомство которых составило родовое подразделение «Буреләр токомо» («Род волков»). В настоящее время жители деревень Башбуре (Назаргулово) Кувандыкского района Оренбургской области и Һакмар буреһе (Сакмар-Назаргулово) Хайбуллинского района РБ связывают свое происхождение с этой легендой [127, с. 224–225]. Родовые подразделения «Буреләр токомо» также обнаружены в с. Ибрагимово Кувандыкского района [224, с. 16] и с. Исянгильдино Александровского района Оренбургской области [226, с. 7].

Возможно, с похожей легендой связано происхождение этнонимов родовых подразделений «Буре» («Волк») у бурзянского, тангаурского, кыпчакского, илькей-минского, катаяского, гайнинского, мурзаларского, сальютского пле-

мен, «Бүрес» («Волк») – у айлинцев и «Күк бүре» («Сивый волк») – у кудейцев [135, с. 261; 146, с. 25–28; 163, с. 112, 159, 196, 210–211; 182, с. 102; 222, с. 10; 240, с. 244].

Образ волчицы – прародительницы, кормилицы и воспитательницы – зарегистрирован и в сказке «Санай-батыр»: у героя сказки Кусун-батыра молодая жена родила мальчика, которого нарекли именем Санай. Воспользовавшись тем, что в это время Кусун-батыр находился на охоте, две его старшие жены подменили мальчика щенком и отнесли в лес. Оклеветанная молодая жена батыра была заточена в темницу. Брошенного в лесу Саная выкормила и вырастила волчица. Когда Санай стал батыром, волчица оставалась рядом с ним и оказывала всяческую помощь [29, с. 344–349]. А в сказке «Сын волка Сынтимер-пехлеван» действует волк-прародитель: единственную дочь царя похищает волк-оборотень и уносит в горную пещеру. Через некоторое время царевна рождает от волка сына, которого нарекают Сынтимером [28, с. 159–170]. Эта сказка записана у нижнебельских башкир в Дюртюлинском районе РБ. Необходимо отметить, что один из родов расселенного здесь племени елдяк (елдәк) носит название «Бүре» («Волк») [161, с. 48–57]. Возможно, мотив сказки «Сын волка Сынтимер-пехлеван» и родовой этноним «Бүре» у елдякцев взаимосвязаны – сказка объясняла появление родового названия «Бүре» у елдякцев. По мнению Р.Г. Кузеева, этот род следует рассматривать как результат длительного соседства в прошлом нижнебельских племен с усерганами [163, с. 334, 363].

Сюжет о чудесном муже или женихе с волчьей внешностью, присутствует и в других сказках башкир. В сказке «Ак бүре» белый волк женится на лунолицой девушке [28, с. 272], а в сказке «Биранхылу – дочь бире» герой женится на красавице – дочери бире («бес»), хитростью отобрав ее у волка [29, с. 88–91].

Суждения о волке-прародителе косвенно преломляются в мифологических сюжетах оживления волками погибших героев. В сказке «Два брата» благодарный волк оживляет

коварно убитого героя, зализав его раны [29, с. 257]. Такие же сцены имеются в сказках «Белый волк» [28, с. 270] и «Золотое яблоко» [29, с. 194]. Как нам кажется, их нужно воспринимать как пережитки веры предков башкир в происхождение людей от волков: благодарные волки, оживляя мертвых героев, заново рожают их, дают им вторую жизнь.

Подобные идеи настолько глубоко укоренились в исторической памяти южных башкир, что и сегодня некоторые информаторы убежденно говорят, что в прошлом от волков и медведей рождались человеческие дети (Хайбуллинский район РБ [223, с. 73]) или волки выкормили и вырастили ребенка (Александровский район Оренбургской области [226, с. 3, 5]).

Предания о волчице-прародительнице и волке-предке имеют глубокие исторические корни. Н.Я. Бичурин (Иакинф), ссылаясь на китайскую летопись VII в., сообщает, что тюрки-тугю* произошли от волчицы: однажды враги истребили целое племя, в живых остался только десятилетний мальчик. Его спасла от голодной смерти волчица, приносившая ему мясо. Когда мальчик подрос, волчица родила от него десять сыновей, ставших впоследствии родоначальниками десяти тюркских родов. В их числе был и Ашина // Асена [45, с. 220, 311], прародитель тюрков, легендарный предок знаменитого в тюрко-монгольском мире рода Ашина («благородный волк») [94, с. 25; 191, с. 24], с которым были связаны родословные ханских династий древних тюрков, голубых тюрков, караханидов, хазар, монголов (в том числе и чингизидов), династии основателей второго Болгарского царства [71, с. 125, 126, 129; 74, с. 170, 171, 177–178; 94, с. 514–516; 147, с. 56]. Схожий сюжет присутствует в преданиях гуннов: они «были начисто истреблены соседями; уцелел лишь один девятилетний мальчик, которому враги отрубили руки и ноги, а самого бросили в болото. Там от него забеременела волчица. Мальчика все-таки убили, а вол-

* Китайцы называли подданных ханов из рода Ашина «ту-кю», то есть «тюрки» [94, с. 25].

чица убежала на Алтай, спряталась в пещеру и родила там десять сыновей. По прошествии нескольких поколений некто Асянь-ше вышел из пещеры и признал себя вассалом жужанского хана» [93, с. 175]. Третья легенда выводит тюрков от рода Со, проживавших севернее хуннов, и опять-таки от волчицы. Все представители рода Со, по легенде, погибли, уцелели только четыре внука волчицы, в том числе Асянь-ше, внук от старшего сына, который поселился на Южном Алтае и женился на дочерях небесного и земного божеств [94, с. 26–27; 133, с. 181]. Волчица выступает как прародительница в чувашских генеалогических легендах [165, с. 129]. Мотив брачного союза юноши и волчицы развивается также в казахской сказке «Жигит и волчица» [134, с. 42–49]. По мнению Л.Н. Гумилева, сюжет о волчице-прародительнице, оплодотворенной мальчиком, в целом характерен для мифологии древних тюрков [94, с. 203].

К потомкам мифического волка-прародителя относили себя и представители другого рода древних тюрков – гаогюйцы*. В предании, включенном в китайскую хронику, говорится, что у хуннского хана (шаньюя) родились две дочери необычайной красоты, которых он хотел отдать Небу. Для этого он поселил дочерей в необитаемом месте в высоком доме в виде башни. Спустя четыре года под башней вырыл нору старый волк: он, издавая вой, днем и ночью стал охранять жилище сестер. Младшая сестра, считая прибытие волка добрым предзнаменованием, сошла вниз, несмотря на протесты старшей сестры. Она вышла замуж за волка и родила сына. Потомство от них размножалось и составило целое государство [45, с. 214–215]. В одном из сказаний и Огузхан назван «рожденным серым волком». В туркменской версии эпоса «Кер-оглы» лучшие войны называются сыновьями серого волка [175, с. 122, 129]. В азербайджанской версии «Ки-

* Гао-гюйцы – это телеуты (западные теле), которые примерно в 490 г. создали свое государство. Как они называли свое государство – неизвестно, но китайцы называли его Гао-гюй [94, с. 20].

таби Деде Коркут» Казан хан указывает на то, что его древние предки происходят из рода волка [49, р.3–4].

Племена, считавшие своим прародителем волка, были и у древних монголов. Отцом монгольского племени Берсит, по преданиям, являлся волк, матерью — маралуха, которые жили в лесу возле озера. От них родился сын, родоначальник берситов [289, с. 15]. Начало рода, к которому принадлежал Чингисхан, положили Борте-чино («сивый волк») и Хо Марал («кауряя лань») [192, с. 104] (вариант: Гоа-Марал («прекрасная маралуха») [63, с. 53]). В башкирской версии «Чингиснаме» («Сыңғызнамә») (XVI в.) Чингисхан рожден вдовой Алангу, забеременевшей от солнечного луча, уходящего от нее в образе серого волка с конской гривой [36, с. 151]. Эту легенду в какой-то степени можно отнести к башкирскому фольклору, так как усергане, бурзяне, минцы и юрматинцы выдают Чингисхана за одного из своих предков [24, с. 31, 35, 52, 58, 84; 25, с. 53, 60, 110, 265]. Видимо, мифы подобного содержания были известны в прошлом и прибайкальским бурятам: их родовые вожди в знак принадлежности к роду волка, восходящему к мифическому прародителю—зверю, носили на одежде бляху с изображением волка [94, с. 91].

В свете тотемических мировоззрений можно полагать, что схожие суждения о происхождении отдельных групп людей от волка-прародителя были присущи и обским уграм: тотемом фратрии Мось был волк [264, с. 120]. У части нанайцев [роды Бельды, Гаер (Гахил, Заксор и Саойгир)] в роли первопредка выступает волк. Поэтому и они волка называют «ама» — дед, отец [309, с. 153, 157]. Волк объявляется прародителем в ительменской легенде [300, section7/text1081/p.13]. По преданию рода кагвантанов (тлинкиты, Аляска, США), один из их предков встретил волка, который подружился с ним и обещал осчастливить его. После этого его род стал считать волка своим тотемом [121, с. 242]. Клан волка зарегистрирован у алгонкинов США и Канады [282, с. 403]. По рассказам индейцев

долины р. Томсон в Британской Колумбии (Западная Канада), после великого потопа остался в живых только «степной волк». Он обернулся поленом и поплыл по бескрайней воде. После потопа волк взял в жены деревья, и от этого союза произошли современные индейцы [296, с. 141–142]. В сказках народов Дагестана присутствуют сюжеты сожительства как волка с женщиной, так и волчицы с мужчиной [138, с. 151]. У лезгин бытовало убеждение, что говорящие по-человечески волки являются их предками в облике волка [78, с. 124]

Мотив волчица-кормилица и воспитательница был устойчивым элементом, как было отмечено выше, в древнетюркской мифологии [45, с. 220, 311]. В мифах чувашей волчица представляется не только как прародительница, но и как кормилица и воспитательница их первопредка [165, с. 129]. В алтайском сказании «Ак тайчи» белый волк, спасая новорожденного ребенка от хозяина потустороннего мира Эрлика, унес его в пещеру и кормил молоком диких маралух [229, с. 112; 281, с. 29]. В киргизском предании говорится, что родители во время перекочевки оставили на стоянке мальчика-калеку. Ребенка вскормила своим молоком волчица [175, с. 124–125]. В одной из якутских легенд повествуется, как племя «бөрө бөтунггер» («бетунгские волки»), оказавшееся на подтопленном водой острове, было спасено от голодной смерти благодаря тому, что набрело на рыбные запасы волков. За спасение бетуны стали называть волка божеством [273, с. 156]. Г.Н. Потанин излагает ряд монгольских и бурятских сказок, где помощником героя является Шял или Туно-Шял, выкормыш волков, который со своими молочными братьями — волками совершает набеги [175, с. 125]. Буряты-эхириты признают своим первопредком мальчика Чоно, выкормленного волками, почему они получили название чонорудских бурят («чоно» — волк) [119, с. 236]. Этот мотив присутствует и в сказке «Шоно», записанной у качугских бурят, где рассказывается о мальчике, воспитанном волками

[21, с. 99–100]. В предании об усунях (кочевниках Центральной и Средней Азии второй половины I тыс. до н.э. – первой половины I тыс. н.э.) повествуется, что после разгрома хуннами, у их убитого правителя («гуньмо») остался новорожденный сын, который был брошен в поле. Вождь хуннов («шаньюй») заметил, как к ребенку подошла волчица и стала кормить его своим молоком. Хунны восприняли это как божественное предзнаменование и оставили мальчика в живых, а позже возвратили ему отцовские владения [46, с. 155]. Вероятно, такие идеи вдохновили древнего скульптора Монголии, изобразившего младенца, сосущего волчицу, на барельефе каменной стелы в местности Бугут Арахангайского аймака [175, с. 125].

С данными сюжетами перекликаются рассказ древнегреческого историка Геродота (V в. до н.э.) о волчице или собаке, воспитавшей основателя древнеперсидского царства Кира (VI в. до н.э.) [109, с. 130; 282, с. 204]; осетинское предание о том, что нарт Сауайя был вскормлен волчьим молоком [96, с. 140; 192, с. 554]; древнегреческий миф об Акалле, внучке Зевса, которая родила от Аполлона сына Милета и в страхе перед отцом спрятала его в лесу, где младенца, будущего основателя города Милета, вскормила волчица [192, с. 27]; древнеримское предание о Капитолийской волчице, вскормившей братьев-близнецов Рема и Ромула, будущих основателей города Рима, которое, возможно, было заимствовано римлянами от этрусков [287, с. 425]. В древнегерманском сказании Вольфдитрих, дитя тайной любви принцессы, брошенный за стену замка, был унесен волком в свое логово, где волчица и волчата не тронули его. На следующий день король убивает волков и приносит ребенка в свой замок [196, с. 385–387]. Славянское народное предание рассказывает о волчице и о медведице, вскормивших двух сверхъестественных близнецов: Валигору, двигавшего горы, и Вырвидуба, вырывавшего дубы с корнями [282, с. 205]. Сюжет о воспитании детей волками присутствует и в абхазском эпосе [138, с. 151]. У индейского племени нут-

ка (Канада) существовал миф, согласно которому волки украли сына вождя и воспитали его [121, с. 242].

С другой стороны, в мифологии ряда народов проступает идея о возможности разрешения роженицы волчонком. В свете вышесказанного обращает на себя внимание, что во время обрядового купания новорожденного в бане башкирские повитухи называли его в благопожеланиях «айыу, буре балаһы» («медвежонок», «волчонок») (Бураевский, Миякинский, Учалинский, Янаульский районы РБ [33, с. 345, 507; 277, с. 43, 44; 314, с. 27, 28; 315, с. 159–160]). У древних тюрков зафиксирован обычай, согласно которому люди, желая узнать пол новорожденного, спрашивали: «Родился волк или лисица?» [175, с. 128]. У карачаевцев и балкарцев в колыбельных песнях мать часто обращалась к сыну со словами: «Ты – волк» [283, р. 2]. У верховного божества зла иранцев Ахримана сын – «волковоитель, бесовских полчищ лютый предводитель» [295, с. 24]. В греческой мифологии богиня Лето малоазийского происхождения разрешается Аполлоном, зооморфизм которого проявляется в полном отождествлении его с волком (Аполлон Ликейский) [192, с. 53]. В «Младшей Эдде» чудовищный волк Фенрир является сыном антропоморфного бога Локи от великанши Ангрбоды [198, с. 31]. В «Старшей Эдде» один из героев (Синфьетли) говорит, что он является отцом девяти волков [274, с. 77]. В чеченской и ингушской героико-исторических поэмах часто встречается поэтическая формула: «мною рожденный, мой шенок» (о героях эпоса) [138, с. 151].

Таким образом, в приведенных материалах евразийско-североамериканских народов, в том числе и у башкир, присутствуют как образы волков (волчиц) – прародителей (прародительниц) отдельных групп людей, так и мотивы рождения волков от людей.

Есть веские доводы отнести к реликтам древних суждений первобытных людей о происхождении отдельных групп людей от тотема этнонимы, антропонимы и термины родства (за исключением прозвищ), совпадающих с зоонимами тех или иных животных.

В регионе классического тотемизма – Австралии и Океании – многие коренные племена носят названия тотемов – животных, птиц, деревьев и т.п. Они же являются личными именами аборигенов [41, с. 136–138]. Такое явление не было исключением и для других народов. Каждый атапакс, тлинкит и сенека североамериканских индейцев из фратрии или рода волка носил название тотема. Оно же было и личным антропонимом их сородичей [92, с. 57; 189, с. 188; 214, с. 143–144]. Это было отголоском в народной памяти древнейшего тотемического представления о тождестве тотемной группы и тотемного животного, о том, что они составляют единое целое [255, с. 332–333].

Несомненно, подобные взгляды были присущи и другим тотемным группам волков. И у них, как у североамериканских индейцев фратрий волка, зооним «волк» мог быть одновременно и коллективным антропонимом и этнонимом. Родоплеменные этнонимы со значением «волк» встречаются у древних тюрков («ашин») [191, с. 24], якутов («бөрө бөтунг») [215, с. 331; 273, с. 156], хакасов («пүӰр» // «бур») [297, с. 111], киргизов («бёрю») [4, с. 285], казахов («боро-найман») [163, с. 466]. Среди туркменских родовых этнонимов известно одиннадцать названий «курт» («волк») [289, с. 5–8]. В эпосе карачаевцев и балкарцев один из нартских родов ведет свое начало от тотемического имени Схуртук, которое некоторые специалисты этимологизируют как «волк»: со+хурт+ук, где «со» – название племени; «хурт» – волк; «укъ» – сын [190, с. 306].

Китайские хроники VI в. сообщают, что дружины – латная кавалерия тюркских вождей носили название «фу-ли» («волк») [94, с. 75; 281, с. 27]. Постоянным эпитетом ядра войск киргизского эпического героя Манаса, как и богатырей Когюдей-Мергена в алтайском эпосе, было название «чоро» («волк») [175, с. 129]. В I тыс. до н.э. – XII в. н.э. решающее влияние на ход исторических событий и этнических процессов на просторах Средней и Центральной Азии, Ирана, Северной Индии и Китая оказали племенные объединения гуров («волков») [72, с. 81; 93, с. 291–292]. Глав-

ную ударную силу гуннов составляли огуро-огузские племена [73, с. 118–119]. По мнению З. Валидова, в составе огурского племенного союза были группы племен бешгуров // белгуров и оногуров, предки современных башкир (бешгуры), болгар (белгуры) и венгров (оногуры // унгары), где первые части этих этнонимов «беш» // «бел» означают число «пять», а «он» — «десять» [75, с. 122; 76, с. 134, 136]. Интересная версия по данной проблеме предложена Р.М. Юсуповым. По его мнению, «в этнониме «башкурд» (тюркск. «главный волк») можно четко выделить ираноязычную основу — «бачагур», то есть «потомок, родственник волков», где «бача» — «потомок», «гург» — «волк» (иранск.). В этом случае можно говорить, что в сако-массагетском мире кроме племен псов (иранск. «саг» — «собака», «пес»)... были также племена волков. Дальними потомками которых являются современные башкиры» [316, с. 98]. К этим гипотезам близка этимологизация этнонима «башкорт» как «главный волк» [242, с. 50], согласно которой от гуров, получивших самоназвание от древнетюркского названия волка-тотема, отделились племена, образовавшие новое этническое объединение «башкорт» («главный волк») [127, с. 228; 130, с. 178]. В XI–XIII вв. среди кыпчакских племен возвысилось династийное племя бөр // буре, которое играло значительную роль в политической борьбе князей Киевской Руси [175, с. 122, 128; 301, с. 100–104].

От зоонима «волк» происходят родоплеменные названия монголов (боро // чинно // чоно) [163, с. 466–467; 175, с. 125] и бурят (шоно) [310, с. 136]. В литературе существует гипотеза о связи с названием волка-тотема и этнонимов «бурят» (буре+эт — волк+собака) [273, с. 154] (или «бори»+д — «волк»+аффикс множественности «д») [305, с. 278–279], «сибирь» и «кимер», где вторая половина этих этнонимов «бирь» // «мер» равнозначна названию волка «вог» // «вөг» // «риг» [77, с. 92–93]. Этноним со значением «волк» известен удмуртам («кион») [179, с. 136–138]. В исторической прозе древнекитайского историка Сыма Цяня (145–86 гг. до н.э.) «Шицзи»

упоминается, что царство Цинь (V в. — 207 г. до н.э.) называлось государством тигров и волков [67, с. 297]. Возможно и название курдов, многочисленного народа современного Ирана, Ирака, Армении и Турции происходит от древнетюркского слова «кор» («волк») // «корт» («волки») [258, с. 105]. Еще в раннем средневековье на западе от саков жили деревяне // древляне, которых называли волками [195, с. 410]. По мнению В.И. Абаева, название древнесамнитского племени *hirpini* (Италия) происходят от слова «*hirpus*» — «волк» [2, с. 96]. Волчий этноним был знаком и древним славянам. Западноевропейские хроники сохранили в составе полабских славян название племени «вильцы», то есть волки, с которыми ученые связывают лютичей / велетов VIII—XII вв. южного побережья Балтийского моря [42, с. 33]. Установлено, что в XII—XIV вв. в состав венгерских племен входили роды «курту», «кюртю» и «курт» [258, с. 112].

В древнетюркском языке волка называли словом «корт». В современных тюркских языках этот зооним сохранился в уйгурском, туркменском, азербайджанском, турецком и гагаузском языках. Чуваши, казахи, киргизы, каракалпаки и узбеки называют волка «кашкәр» // «каскар» // «каскыр», у остальных тюркских и монгольских народов бытуют варианты слова «буре» // «бори» // «бёрю» // «пўўр».

Забвение большинством тюркских народов старого названия волка «корт» и появление нового слова «буре» исследователи объясняют длительным существованием табу на обозначение тотема.

При этом небезынтересно отметить, что, во-первых, зоонимы «корт» и «буре» встречаются не только у тюркских и монгольских народов, во-вторых, у тюрко-монгольских народов не всегда настоящее название волка заменялось только словом «буре», в-третьих, это явление было характерно и народам других языковых семей.

Слова «гур» и «гург» в значении «волк» имеются в курдском, таджикском и иранском языках [69, с. 93; 258, с. 105]. В старославянском и русском языках волка (наряду с соба-

кой) называли словом «хорт» [159, с. 113], в литовском языке «kurtos» охотничья собака [109, с. 130]. С тюрко-монгольским зоонимом «буре» // «бори» аналогичны по значению и сходны по звучанию этрусское «мури» [172, с. 234], хотано-сакское «бирга» [2, с. 90], осетинское «бирэг», русское «бирюк», согдийское «вырк» [109, с. 130], староосетинское «wärx», древнеиндийское «vrka», авестийское «wəhrka» [87, с. 315], ингушское «борз», марийское «пури». Столь широкий ареал распространения слов «корт» и «буре» одни объясняют заимствованием другими народами этих терминов от индоевропейцев [87, с. 315; 109, с. 130], другие, наоборот, видят в этом влияние на языки и мифологии европейских народов тюрко-монгольского этнического мира [273, с. 158]. Третьи солидаризуются с В.И. Абаевым, который объясняет вытеснение из употребления старинного названия волка «вархаг» в осетинском языке под влиянием словесного запрета словом «бироег», заимствованным от ираноязычных саков [2, с. 90]. Как нам представляется, по такой же схеме и в древнетюркском языке произошла замена старого названия волка «корт» новым словом «буре», взятым из того же сакского языка [129, с. 91].

Но не всегда у урало-алтайских, кавказских и индоевропейских народов старинное название волка заменялось словом «буре» // «бори». У башкир и казахов, балкарцев и карачаевцев иносказательным обозначением волка было «кашкар». Такой же характер носило слово «тукмак» («дубина») у чувашей [101, с. 27; 183, с. 42; 245, с. 21], «чоро» у киргизов и алтайцев [175, с. 129], «улдурук» — «воющий» у тувинцев [300, section6/text1077/p.2], «хатыг мойын» — «твердошей», «сөлбек» — «длиннохвостый» у хакасов [9, с. 259; 55 а, с. 62], «кутуруктах» — «хвостатый» у якутов [273, с. 155], «джандар» у узбеков [230, с. 142], «мөжек» у туркмен, «бут» // «буд» у балкарцев и карачаевцев [183, с. 42], «жанывар» у кумыков [138, с. 153], «санавар», «кууруклу» у гагаузов [144, р. 1], «чоно» // «чино» // «шоно» у монгольских народов [207, с. 129], «тэва ямб» — «длиннохвостый» у ненцев, «олитка» — «лесовик» у верхнеамурских эвенков [181, с. 48], «сипаг» —

«беда» у камчадалов [300, section6/text1077/p.2], «шхъуэжь» – «серый» у кабардинцев, «губгъуэхъэ» – «степная собака» у черкесов, «мэзыхъэ» – «лесная собака» у адыгов [38, с. 105–106], «жанавур» – «живое существо» у лезгин и даргинцев [78, с. 121; 138, с. 153], «серый» у русских, «lupus» у древних латинян, «lukos» у древних греков [2, с. 92, 94], «лесной житель», «завывала» у скандинавов [39, р. 5] и т.д.

В свете рассматриваемой проблемы пристального внимания заслуживает тот факт, что слово «регі» (в значении собака) встречается в языке ряда племен (чибча и др.) североамериканских индейцев [204, с. 137]. Если это соответствует действительности, то, по всей вероятности, слово «буре» // «регі» (и другие варианты) существовало у предков тюрко-монгольских, финно-угорских, индоевропейских, кавказских и палеоазиатских народов в период их этнокультурных контактов еще до переселения азиатских кочевых охотничьих племен в Северную Америку. Тогда, весьма возможно, правы те исследователи, считающие более древним названием волка у тюркских народов зооним «буре», а «корт» – прозвище, возникшее позднее на основе тотемической табуации [84, с. 17; 132, с. 114].

При смерти детей в раннем возрасте у башкир новорожденным детям для охраны их жизни давали «волчьи» имена: Буребай, Байбуре, Акбуре, Бурехан, Борхан* или Кашкар и Кашкарбай [129, с. 89; 169, с. 6; 170, с. 22, 169]. В настоящее время такие имена почти не встречаются, но широко распространены производные от них фамилии: Бурибаев, Байбурин, Бурханов, Кашкаров и др.

* Т.Х. Кусимова трактует имя Бурхан с позиции монгольского языка как «идол, кумир; бог, пророк», а на основе данных арабского языка – «доказательство, довод, причина, вера» [170, с. 22]. Но, как нам представляется, наиболее верную интерпретацию этого имени дает Л.Н. Гумилев: он считает, что «скорее всего Бурхан получилось из Бури-хана, то есть «волчий хан», а волками назывались тюркюты» [94, с. 385]. Имя Бурихан, кагана Древнетюркского каганата, зафиксировано в китайских источниках еще в VI в., задолго до начала арабской экспансии. А у монголов зооним «бури» («волк») стал синонимом бога, пророка, видимо, в результате обожествления тотемического прародителя – волка.

Личные имена, образованные от названия волка, распространены на очень большом пространстве – от Западной Европы и Центральной Азии до Северной Америки. Там, где прослеживаются пережитки культа волка, такие имена носили, как и у башкир, магико-охранительный характер. Они служили средством закрепления за ребенком желанных качеств зверя. Имена Борибай, Бурибай у казахов и узбеков [113, с. 195; 230, с. 139], Байбуре, Акбуре, Бурехан у татар [248, с. 56–57], Пўўр, Бури, Бори у хакасов [55 а, с. 63], узбеков и туркмен [13, с. 202], Пурчча (пур+чче / бур+чче – «волк») у чувашей [246, с. 217], Кашкър, Каскар у чувашей и туркмен [102, с. 28; 140, с. 82; 141, с. 52–53], Каскарбай, Каскырбай у казахов и туркмен [140, с. 82] давались новорожденным в тех случаях, когда дети часто умирали в младенческом возрасте. Верили, что новорожденный с таким именем будет сильным, крепким, выносливым и избежит воздействия злых духов. Вполне возможно, с такими воззрениями связаны имена вышеупомянутого предка древних тюрков Ашины, киргизских эпических героев Кокбюро [276, с. 139], Алп-бёрю, Бёрюкөз [175, с. 129], древнетюркских ханов и наместников улусов Бурихана и Бури-шада (VI–VII вв.), алтайского (ойротского) былинного богатыря Ирбиса-Буркана [94, с. 384–385, 515, 523], древние и средневековые имена Буриберди и Бурикан у карачаево-балкарцев [191, с. 24–25], Гурт у туркмен, Кион у удмуртов [56, с. 275], Чон и Хонгор у калмыков [98, с. 239; 175, с. 129], Шоно у бурят, ойротов и монголов* [94, с. 523; 228, с. 866], Тыгъужьи у адыгов [166, с. 62], Мгела у грузин [40, с. 132; 138, с. 151], Гериа у мегрелов [138, с. 151], Волчий хвост у древних славян [251, с. 152]. С тотемическим культом волка, по всей видимости, связаны имена огузского хана Бай-Бури в эпосе «Книга моего деда Коркута» [147, с. 71], мифических героев Коркут // Коркот и Огуз-хан у

* Б.С. Дугаров связывает со словом «чино» – «волк» и происхождение имени Чингисхана [105, с. 101–106].

древних тюрков*, Бэртэ-чень-хан у древних монголов [175, с. 129], Гургасар у древних туранцев [295, с. 791], Уархаг // Вархаг у осетин [138, с. 151], Волх // Волк у древних славян [280, с. 9], Вольф, Вульфила (имя апостола и первопророка готы) у германцев, Лукос у греков, Вулкан у древних римлян [2, с. 90, 94–95], Лупус у латинян [64, р.2], Ульв у скандинавов [39, р. 7]. Все эти имена означают «волк».

Некоторые исследователи имена с компонентами «буре» «кашкар» и «корт» у тюркских народов считают символом хитрости, ловкости, мужества и решительности [13, с. 202; 168, с. 243]. Не возражая против такой интерпретации, хотелось бы заметить, что древнейший пласт этих имен все же связан с тотемическими представлениями о тождестве и родстве человека с тотемным животным-волком. В пользу этого соображения говорит и сообщение Э. Тейлора о том, что у алгонкинов Канады и США каждого отдельного человека, принадлежащего к клану волка, называют волком [282, с. 403].

* Допустимо, что имена мифических предков древних тюрков Коркут-ата // баба // дэдэ и Огуз-хан распадаются на кор+кут и ог+гуз (более древний вариант: «гур» [75, с. 123]), где в древнетюркском языке кор // гур // гуз означали «волк» [239, с. 104; 247, с. 174], кут // кот – «дух», «душа» [44, с. 40], а ог – «мать» [219, с. 55]. (Ср. башк. үкһез – «без матери и отца» [31, с. 491]). Отсюда можно предположить, что Коркут // Кортот означает «волк-дух» // «божество». Такая интерпретация имени Коркут подкрепляется еще тем фактом, что в уйгурском варианте легенды о Коркуте имеется сведение о том, что он понимал язык зверей и слушал разговор собаки с волком. По мнению В.Н. Басилова, в огузском эпосе образ Коркута восходит к образу тотемического патрона инициации [22, с. 44, 52]. Имя «Коркут» считает производным от слова «волк» и С.А. Плетнева [217, с. 174].

При образовании и распаде древних племенных союзов отдельные их члены, по своему влиянию и роли в объединении, назывались «большой», «средний», «малый» или «главный», «материнский», «отцовский» // «отчинный». В соответствии с этой логикой огур // огуз мог означать как материнский род (племя) в союзе древнетюркских племен гуров // гузов, мифическим первопредком которых был волк. И этот родоплеменной этноним стал антропонимом их мифического предка Огуз-хана.

Осколки древних воззрений о близкородственных связях между человеком и волком обнаруживаются в номенклатуре родства. У некоторых народов название волка было условным наименованием старшего родственника: у башкир существовала практика обращения к свекру со словом «буре» [175, с. 128]; в табуированном охотничьем и женском языках алтайцы называют волка «абагай» — «старший брат моего отца»; «таай ёгёён» — «дядя по матери» [292, с. 17]; у узбеков слово «волк» было подставным именем старшего родственника [175, с. 128]. Буряты именуют волка словом «ахай» — «старший брат» [304, с. 42], «саган баабай» — «седой дедушка» или «нагаса баабай» — «дедушка по матери» [300, section6/text1077/p.2]. Забайкальские эвенки воспринимают волка «все равно, что брат», верхнеамурские эвенки признают в нем дальнего родственника, кормильца («иргичи») [215, с. 329, 330], а нанайцы — деда, отца («ама») [309, с. 157]. В Смоленской области России, на Украине и в Литве его именуют дядьком [16, с. 164; 263, с. 44, 56–57; 300, section6/text1077/p.2]. Сваны сравнивают волка с родным братом [138, с. 161].

Как рудименты веры в происхождение человека от волка следует рассматривать некоторые магические обряды башкир, направленные на охрану материнства и детства. Наступлению беременности у бездетных замужних женщин должен был способствовать обряд пропускания их через волчью пасть; для этой цели у убитого волка срезались целиком края пасти, затем она растягивалась и просушивалась (Бурзянский, Баймакский районы РБ, Александровский район Оренбургской области [221, с. 20, 24, 50, 56, 66; 226, с. 7]). Такой же обряд совершали при тяжелых родах над роженицами [236, с. 269], беременными женщинами (Бурзянский район РБ [221, с. 7–9]) и новорожденными, если до этого в семье дети часто умирали в раннем возрасте*

* По сообщению Р.И. Агишевой (1939 г.р.) из дер. Канчирово Александровского района Оренбургской области новорожденных пропускали сквозь отверстие, вырезанное в середине волчьей шкуры [226, с. 2].

(Бурзянский, Баймакский, Хайбуллинский районы РБ, Александровский район Оренбургской области [127, с. 227; 226, с. 7]). В последнем случае будущую мать нужно было пропустить через волчью пасть семь раз (Хайбуллинский район РБ [223, с. 3]). Иногда эту волчью пасть клали под подушку ребенка (Кувандыкский район Оренбургской области [224, с. 48]). Дети подвергались пропусканию сквозь волчью губу и с целью недопущения их подмены злыми духами («ен», «шайтан») (Абзелиловский район РБ [221, с. 44–48]), а также при болезни эпилепсией («быума», «куянсык», «кызма») (Абзелиловский, Бурзянский, Баймакский, Хайбуллинский районы РБ [127, с. 227; 224, с. 48]).

Обряд протаскивания женщин через волчью губу в случае бездетности или при частой смерти детей в раннем возрасте существовал у узбеков [230, с. 40, 140; 281, с. 29]. Данные о пропускании женщин сквозь волчью пасть при тяжелых родах имеются у чувашей [141, с. 52–53]. Хакасы пропускали младенцев через растянутое ротовое отверстие шкуры убитого волка, чтобы уберечь мальчиков от злых духов [55 а, с. 63]. Через волчью пасть протаскивали новорожденного ребенка турки [257, с. 175]. Карачаевцы и балкарцы лечили больного ребенка протаскиванием под пастью или шкурой волка [283, р. 1]. У табасаранцев (Дагестан) [138, с. 159] и некоторых кавказских народов [308, с. 202–204] бесплодная женщина пролезала через высушенную и растянутую волчью пасть. Лезгины больных детей проносили на перекрестке трех дорог через петлю, вырезанную из шкуры волка [78, с. 120]. У рутульцев (Дагестан) женщины, стремящиеся восстановить способность к деторождению, перешагивали через живого волка: для этих целей охотники ежегодно ловили голыми руками волка и связанным приносили в селение [138, с. 159].

Возможно, генетические корни подобных магических действий восходят к древнейшим инициационным обрядам первобытных людей: девушки и юноши могли вступать в полнокровную половозрастную жизнь только после прохожде-

ния ряда суровых испытаний под покровительством особых духов (первопредков, патронов инициации, племенных богов), которые якобы умерщвляли (пожирали, проглатывали), а потом вновь оживляли (изрыгали из себя) в «новом» качестве посвящаемых молодых людей [41, с. 113–115; 285, с. 235–236]. Пережитки подобных обрядов зафиксированы у осетин, где патроном инициационных обрядов считалось божество Тутыр — волк. Обряд представлялся в виде смерти и возрождения неофитов, где волку отводилась функция тотемного предка, уносящего души мальчиков [138, с. 164]. У аборигенов Австралии инсценировалось «проглатывание» патроном инициации (тотемическим первопредком) посвящаемых и последующее «изрыгание» их из себя [41, с. 114].

В этнографической литературе существует тезис о том, что инициационные обряды восходят своими корнями к суждениям первобытных людей о неполноценности, недоделанности новорожденных, которых при помощи определенных ритуальных действий можно «доделать» в нормального человека.

К серии таких ритуалов у восточных славян, направленных на «доделывание» ребенка, «создание» из него человека, А.К. Байбурин относит обрезание пуповины, стремление повитухи придать нужную форму голове, ноздрям, рукам и ногам новорожденного, одевание, имянаречение, крещение малютки, «переделывание» больных младенцев путем протаскивания их через дупло, расщепленное дерево и другие отверстия (например, хомут), символизирующие вход в иной мир. Оно мыслилось как временное возвращение в материнское лоно (иной мир) для обретения ребенком необходимых физических кондиций [19, с. 41–54].

Эта гипотеза приобретает еще более реальную почву при сопоставлении ее с африканскими этнографическими материалами. У африканских племен при заключении союзов или мирных договоров в прошлом практиковалось прохождение договаривающимися сторонами между частями почитаемого жертвенного животного, что было равнозначно, как

считает У.Б. Робертсон-Смит, прохождению через само тело тотемного животного. В свою очередь, прохождение через тело культового животного, по предрассудкам африканцев, имело «смысл, что они таким путем наделялись теми или иными свойствами животного, кто физически отождествлял себя с ним» [296, с. 185, 192].

Путем экстраполяции вышеизложенного к исследуемой проблеме можно предполагать, что схожие воззрения были присущи в прошлом и другим народам, в том числе и предкам башкир: пропускание новорожденных, больных детей, бездетных или беременных женщин через волчью пасть (или отверстие в волчьей шкуре) или перешагивание через живого волка — это по существу реликты магических действий первобытных людей с целью «вернуть» нежизнеспособных детей временно в утробу тотемической праматери-волчицы «для обретения» ими «необходимых физических кондиций» или симуляции акта «проглатывания» и «пропускания» тотемом-волком через свое тело больных детей и бездетных женщин для последующего «возрождения» их в «новом» качестве, наделения их теми или иными желанными свойствами тотемного животного.

В обрядах и обычаях башкир волк-прародитель выступает в роли защитника и покровителя, способного оказать благотворное воздействие на жизнь и судьбу сородичей. Такие представления о волке наиболее четко выражены в обычаях ношения бездетными женщинами за пазухой зашитого в тряпочку высушенного полового органа волчицы и захоронения под порог дома волчьей головы как средства против бесплодия женщины (Бурзянский район РБ [221, с. 20, 24]).

Чтобы оградить детей от злых духов и предохранить от болезней и сглаза («күз тейеү»), на них надевали ожерелье из волчьих клыков (олицетворение волка) [7, с. 146], подвешивали к колыбели («бишек») или пришивали к одежде ребенка волчьи когти и клыки. Такую же функцию выполняло пришивание к колыбели волчьей шерсти (Абзелиловский, Баймакский, Бурзянский, Хайбуллинский районы РБ

[127, с. 227]). Волчья желчь использовалась как действенное средство для лечения запальчивых («ярһыу») детей. При таких случаях грудь ребенка натирали волчьей желчью (Абзелиловский, Баймакский, Хайбуллинский районы РБ [221, с. 30, 49, 65, 75]).

Аналогичные обычаи зафиксированы в быту и других народов. Самаркандские узбечки и лезгинки Кавказа верили, что ношение за пазухой зашитого в тряпочку полового органа волчицы способствует деторождению [78, с. 121; 138, с. 159; 230, с. 139]. Узбекским женщинам был известен и другой способ лечения бесплодия: как эффективное лечебное средство они пили волчий жир [230, с. 141].

У киргизов шкура волка, навешанная на остов юрты, служила средством охраны женщин от злых духов во время родов [103, с. 81]. Каракалпакские женщины в начале беременности съедали волчье сердце и верили, что рожденные дети в таком случае будут здоровыми [111, с. 237]. Андижанские узбеки, чтобы облегчить роды, давали роженице кусочек высушенного волчьего сердца, клали на постель волчью жилу, надевали или привязывали к ее руке волчью челюсть, лапу [230, с. 138–139]. По поверьям азербайджанцев, если искупать бесплодную женщину в воде, куда были брошены змеиная кожа и череп волка она может родить. Они же верили, что при груднице следует трижды ударить по груди кормящей матери волчьей лапой — опухоль рассосется [49, р. 2]. В русском свадебном поезде под дугой саней невесты привешивались лисьи или волчьи хвосты [153, с. 259]. Горцы Кавказа [283, р. 1] и лезгины [78, с. 120] давали ребенку съесть сердце и печень волка, чтобы он рос сильным и отважным. У узбеков, якутов и бурят, если дети умирали в младенческом возрасте, новорожденного заворачивали в волчью шкуру [111, с. 237; 273, с. 154; 281, с. 29]. У балкарцев и карачаевцев шуба из волчьей шкуры должна была спасать ребенка от всякой нечисти [183, с. 121–122]. Такое же значение имел подвешенный к детской люльке кусочек волчьей шкуры [283, р. 1].

Киргизы при болезни детей вешали им на шею волчьи лапы [140, с. 131]. Волчьи кости и высушенный волчий глаз, пришитые в маленьком мешочке на спину ватного детского халатика считались у каратегинских киргизов надежными апотропеями от злокозненных сил [137, с. 154]. Узбеки в качестве оберега подвешивали к детской колыбели волчьи клыки и когти, а также пришивали их на спину и плечи одежды ребенка [230, с. 139; 281, с. 29]. Обычай пришивания к одежде ребенка или подвешивания к колыбели волчьих лап, клыков и когтей наблюдался и у каракалпаков [111, с. 237–238]. У турок [257, с. 170], туркмен [100, с. 217] и лезгин [78, с. 119, 121] волчьи клыки, у карачаевцев и балкарцев [283, р. 1] волчьи когти и шерсть, у курдов-езидов [6, 3.html/p.7] волчьи когти принимались за надежные талисманы от сглаза или от злых духов. Ноздри волка применялись в качестве оберегов у тувинцев [159, с. 111]. Нанайцы, стараясь оградить младенца от козней злых духов, подвешивали на обе дужки детской коляски когти волка [79, с. 202]. Курды-езиды во время исполнения обряда жертвоприношения лоб заболевшего ребенка символично обмазывали «кровью» волка [6, 3.html/p.7]. На Украине волчий клык вешали детям на шею для облегчения зуборазения. Сербские матери во время грозы окуривали детей, боящихся грома, шерстью убитого волка [290, с. 64]. Во Франции для этих же целей надевали ребенку башмачки из волчьей шкуры. В Бельгии шкурку с груди волчонка клали на живот малыша при желудочных болях [215, с. 331]. Сваны верили, что амулет из волчьего клыка отгонял злых духов и дурной глаз [138, с. 160].

По поверьям башкир, различные части волка были средством лечения болезней и у взрослых людей. Через волчью пасть продевали при тяжелых заболеваниях («оло ауырыу») (Глушицкий район Самарской области [303, с. 132]), болезни эпилепсией («быума») (Альшеевский, Абзелиловский, Баймакский, Хайбуллинский районы РБ [221, с. 33, 49, 66, 78; 313, с. 143]), бешенством («кызма») (Бурзянский район

РБ [221, с. 1]). А больного малярией («тапма») подвергали такой операции трижды подряд (Баймакский район РБ [126, с. 111]). Часто в случае заболевания бешенством («которок») больного царапали волчьим когтем и подвешивали его больному на шею (Баймакский район РБ [221, с. 50]). Волчьи когти носили на шее при болезни лихорадкой («тапма», «бизгэк») и холерой («уаба») [127, с. 227]. Башкирам был известен и следующий способ лечения от лихорадки: больного человека накрывали волчьей шкурой. Они верили, что болезнь, испугавшись волка, уйдет от больного [37, с. 111]. До недавнего времени местами существовало поверье, что волчья желчь излечивает от любых болезней [7, с. 146]. Ее применяли как лечебное средство при появлении бельма («кузгэ ак халыу») (Абзелиловский, Бурзянский районы РБ [221, с. 1, 42, 48]), при краснухе («кызамыкты») (Бурзянский район РБ [221, с. 8]), грудных болезнях (Абзелиловский район РБ [221, с. 30]), появлении нарывов («яман шеш») (Хайбуллинский район РБ [221, с. 78; 223, с. 34]), бешенстве, эпилепсии (Баймакский район РБ [221, с. 49]) и кашле [127, с. 227]. Поэтому во время сдирания шкуры волка осторожно срезали желчный пузырь (не повреждая его) сушили его в тени в естественных условиях (вешали в укромном месте в сарае или кладовке), а потом размельчали на кусочки и хранили в мешочке. При потребности знахарки разбавляли водой кусочки желчного пузыря и использовали в качестве лекарства. При болезни глаз и появлении на теле нарывов клали повязки с вымоченной волчьей желчью, при краснухе, грудных болезнях и бешенстве больному давали желчь нюхать, натирали ею спину и грудь больного. При кашле эту смесь применяли внутрь, смешивая с водой.

Вероятно, башкиры считали целебным и волчье молоко. Этот мотив содержится в сказке «Хылубика и Яркей», где больная мать просит сына достать ей волчье молоко как лечебное средство от тяжелой болезни [29, с. 311].

Следы культа волка наглядно проступают в знахарстве. Закапывание волчьей головы под порог или в фундамент

дома, забрасывание ее под крышу, по поверьям башкир, предохраняли семью от болезней и злых наговоров («тел-теш баҫыу»), оберегали от злых духов и порчи, предотвращали беду, приносили благополучие («кот»), богатство и счастье (Абзелиловский, Баймакский, Хайбуллинский районы РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [7, с. 146; 33, с. 108; 127, с. 227; 223, с. 33; 224, с. 10, 48, 50]). В этих же целях в фундамент или под порог дома зарывали волчьи челюсти и когти, клали на дверную подушку волчью лапу (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [127, с. 226–227; 223, с. 70; 224, с. 50]).

Такие действия должны были оказывать благотворное воздействие и на домашних животных. Закапывая волчью голову в помещении для скота или же около него, подвешивая череп над сараем, башкиры стремились оградить домашний скот от нападений хищных зверей (Альшеевский, Бурзянский, Баймакский, Хайбуллинский районы РБ [127, с. 226–227; 313, с. 126]). Пропускание матки пчелы сквозь отверстие шейного позвонка волка должно было способствовать усилению пчелиной семьи, повышению работоспособности пчел (Чишминский, Аургазинский, Альшеевский, Миякинский, Стерлибашевский, Бижбулякский районы РБ [128, с. 161]).

С культом волка связаны многие суеверия и магические обряды. При пропаже вещей или скота башкиры сжигали на огне сухожилие волка. Но сначала, после обнаружения крупной пропажи, они широкогласно объявляли о своих намерениях сжечь волчьи жилы: это должно было вызвать у вора смертельные судороги рук и ног. Обряд сопровождался заклинаниями (каргау) (Альшеевский район РБ):

Бүре, бүре, бүрекәй!	Волк, волк, волк миленький!
Бәлә килде башыма,	Беда пришла на мою голову,
Үзең килсе каршыма!	Явись же передо мной!
Күҙем тулған йәшемә.	Глаза мои полны слез.

Бүре, бүре, бүрекәй! Волк, волк, волк миленький!
Атым уғры кулында. Конь мой в руках у вора.
Короп катһын юлында, Пусть иссохнет вор на своем пути,
Шул карғышым уйымда. Это проклятие в уме моем.

Бүре, бүре, бүрекәй! Волк, волк, волк миленький!
Табып бирсе уғрыны, Найди, пожалуйста, вора,
Харап итмә тоғроно — Только не губи невинного —
Бар теләгем шул ине. В этом вся просьба моя к тебе.

[15, с. 70–71; 33, с. 110].

Иные пожилые люди уверяют, что знают случаи, когда воры, наказанные таким образом, умирали в страшных судорогах (Бурзянский, Абзелиловский, Хайбуллинский районы РБ [33, с. 110; 127, с. 226; 221, с. 5, 10, 20, 31–32, 45, 78]). Приведенный обряд носит следы древности: исполнитель обращается с мольбой непосредственно к волку-тотему, покровителю. А при заклинании кори («кызылса») и злокачественных опухолей («яман шеш») знахарки часто сами выступали в роли волчицы: заклинания они сопровождали волчьим воем и с криком «хам!» делали кусательные движения [267, с. 51].

Видимо, роль оберега выполняли и аппликационные узоры «бүре табаны» («след волка») на платьях и передниках башкирских женщин Курганской области и скульптурная фигурка волка в конце цепи на ручке ковша для кумыса («ижау»), вырезанные из цельного куска дерева [7, с. 122, 145].

Обращение при различных обстоятельствах к помощи волка, его отдельным частям и изображениям не является исключительно башкирской традицией. Так, казахи выставляли череп волка перед стойбищем, хранили под крышей

кошары, чтобы сберечь овец [281, с. 28]. Согласно старинному чувашскому обряду, при основании деревни зарывали волка [102, с. 107]. Обычай закапывания черепа волка под различные строения бытовал еще у волжских булгар [141, с. 52–53]. Монголы для защиты скота от хищников использовали собачий череп, закапывая его в землю с угрожаемой стороны [300, section6/text1077/p.12]. Археологические материалы свидетельствуют о том, что их генетические корни уходят в глубокую древность. При раскопках жилища верхнепалеолитических людей на стоянке в Бердыж Гомельской области обнаружены кости волка (датировка: ок. 23 тыс. лет до н.э.) [66, с. 84]. Еще более древние следы преднамеренного захоронения черепов волка обнаружены у входов в оба помещения жилища в пещере Лазарь во Франции (датировка: эпоха мустье) [256, с. 240].

Несомненно, эти захоронения свидетельствуют о том, что древние люди относились к волку как к тотему, распространяли на него те же нормы, которые регулировали отношения между членами первобытного коллектива. Поэтому их (волков-тотемов) хоронили, как и людей [212, с. 383; 255, с. 160–171], в жилищах. Ритуальное захоронение костей волков было характерно окуневским племенам Минусинской котловины (первая половина II тыс. до н.э.) [59, с. 93]. Рудименты схожих верований и сакральных действий наблюдались в недавнем прошлом у якутов. Они совершали захоронение туши убитого волка, завернув его труп в сено и подвесив на дерево (по древнему способу захоронения человека) [116, с. 46]. Преднамеренное погребение убитого волка было известно узбекам [230, с. 138, 142], эвенкам [291, с. 161]. В этот же круг артефактов относится вышеупомянутый сванский обряд зарытия убитого волка в земле [138, с. 161].

Различные части тела волка использовались в качестве оберега и дезинфицирующего средства у чувашей. Так, с целью очищения домашних животных от всего заразного чуваша собирали весь скот деревни в одно место, разрубали

кости волка, а также труп коровы, умершей от мора, раскладывали все это на две кучи, между которыми прогоняли живность [246, с. 216]. Роль амулета от сглаза и от болезней выполняли волчьи лапы, клыки и когти у узбеков [230, с. 140]. Волчьи зубы являлись талисманом у волжских болгар [102, с. 108] и турок [281, с. 28], когти волка — у алтайцев [9, с. 48], бронзовые фигурки волков — у древних дунайских болгар [102, с. 108], клыки и когти — у осетин [307, с. 99–100] и аварцев Дагестана [308, с. 9]. Во время лихорадки казанские татары надевали больному волчью шкуру [203, с. 26]. Курды-езиды вешали в кладовке волчью шкуру, чтобы запугать злых духов и не дать им украсть их съестные припасы [6, 3.html/p.7]. Изготовление и ношение ожерелий-амулетов из клыков волка было традиционным у древних племен неолита и ранней бронзы лесостепной зоны Обь-Иртышья [199, с. 114], Казахстана [175, с. 132] и трипольцев Северного и Северо-Западного Причерноморья первой половины IV — третьей четверти III тыс. до н.э. [306, с. 241, 249].

Магические свойства приписывали изображениям волка мастера художественного литья, отлившие серебряный кубок с орнаментальной композицией из 22 фигур в волчьих масках (курган Курух-таш, Триалети, Южная Грузия, середина II тыс. до н.э.) и навершие посоха в виде следующих друг за другом трех голов волков (Тлийский могильник, кобановская культура, Северный Кавказ, XII–X вв. до н.э.) [138, с. 154, 155]. Такой же смысл придавали подобным художественным образам скифы и родственные им савромато-сарматские племена [307, с. 99]. По мнению археологов, многочисленные изображения волков на женских украшениях, оружии и конском снаряжении у кочевников Евразии имели «утилитарное» значение — они должны были оберегать женщин, делать воина и его боевого коня неуязвимыми [175, с. 133]. Аналогичную идеологическую нагрузку несли изображения волка на секирах VII–III вв. до н.э. из Елабуги (Татарстан), Чердынского района Пермского края,

Воткинска (Удмуртия) и с р. Пинеги Архангельской области, на рукоятке боевого ножа из Зуевского могильника (Кировская область) [300, section6/text1076/p.8], на навершиях акинаков савромато-сарматского времени, на костяной рукоятке нагайки из кургана Черная гора у села Абрамовка (VI в. до н.э.), головы волка на предметах уздечного набора из курганов Пятимары I (VI—IV вв. до н.э.) и морды волка на бронзовом колчанном крючке из кургана у села Липовка, скульптурные фигурки волка на навершиях рукояток бронзового зеркала из урочища Биш-Оба (VI в. до н.э.) и костяной ложки из кургана Пятимары I [209, с. 43—47, 54—55], изображения волка на золотых предметах из Филипповского кургана Илекского района (все вышеназванные курганы находятся в Оренбургской области) [232, с. 167], рукоятки оружия, конское снаряжение, аксессуары одежды, орнаментированные силуэтами или выполненные в виде статуй волка (в числе прочих) эпохи тагарской культуры Минусинской котловины [227, с. 57; 237, с. 314], фигурка волка с повернутой назад головой в четвертом Пазырыкском кургане [235, с. 163], украшения с изображением волка в женском погребении Ак-Алахинского кургана на плато Укок (Южный Алтай) (VI—II вв. до н.э.) [281, с. 28] и т.д. Наиболее древний волчий амулет-оберег был обнаружен в Центральной Америке: недалеко от г. Мехико (Мексика) был найден крестец ламы, оформленный в виде головы волка. Его возраст определяется не менее чем в 10 тысяч лет [148, с. 100].

У южных тувинцев деревянные или войлочные изображения волка (онгуты) выполняли функцию охранителей семьи [107, с. 115]. Ненцы и нивхи воспринимали деревянные фигурки волка онгонами и считали, что они отворачивают опасности, болезни и бедствия [117, с. 22, 94, 418]. У алтайцев, хакасов и энцев волки, изображенные на шаманских бубнах, были «помощниками» шаманов при камланиях [10, с. 168; 120, с. 82; 281, с. 28]. В бурятском дацане с. Шаргальжин Читинской области было помещено

чучело волка – хранителя храма [80, с. 68]. У нанайцев женский свадебный костюм («босома амири») украшался стилизованными изображениями волка, символа семейного счастья и благополучия [154, с. 233]. Тибетцы бросали на своих врагов печатанные по деревянным матрицам изображения волков из теста [210, с. 274]. У кавказских горцев в XIV–XIX вв. была распространена шашка «волчок» с выгравированным на ней рисунком волка [138, с. 164]. Древние болгары на Дунае специально отливали из бронзы в качестве оберегов фигурки волка [102, с. 108]. Средневековые германцы наносили на клинки своего оружия контуры волка [138, с. 164]. Обладатели такого оружия верили, что они (рисунки волка) придают силу рукам и защищают их во время боя или охоты.

«Наказание» вора путем сжигания на огне сухожилия волка было известно в прошлом чувашам [141, с. 52–53], хакасам (сагайцам и кызылцам), якутам [9, с. 41, 53; 55 а, с. 66], карачаевцам и балкарцам [283, р. 1], узбекам, бурятам [230, с. 137, 141] и осетинам [307, с. 99–100]. У лезгин для наказания вора надо было сжечь волчью кишку и произнести: «Пускай ты высохнешь, как эта кишка» [78, с. 121].

Обряд пропускания пчелиной матки сквозь отверстие шейного позвонка волка существовал у чувашей Бижбулякского района Башкортостана (полевые материалы Илимбетова Ф.Ф., 1969 г.) и у русских [249, с. 21]. В русском «Лечебнике» XVII в. давался совет: «своих пчел покади волчью губою и несут тебе меды из чужих бортей в твои борти» [284, с. 58]. Украинцы кормили пчел порошком из волчьего горла [110, с. 56–57]. Белорусы окуривали пчел перед первым весенним вылетом дымом, подпалив вырезанный кончик морды волка [116, с. 56–57]. Пчеловоды Абхазии клали у летка улья вырезанную гортань волка, вынуждая пчел вылететь из улья через отверстие гортани. Авары Дагестана вешали волчью шкуру на пасеках [308, с. 9]. Такие магические манипуляции, по их мнению, повышают активность пчел при сборе меда, делают их злыми и сильными.

У осетин волчье молоко воспринималось как напиток бессмертия. В частности, это видно в том, что Сослан, эпический герой, был закален в молоке волчицы и стал неуязвимым. У лакцев Дагестана юношу, достойно перенесшего инициационное испытание, считали способным «напиться молока волчицы» [138, с. 151, 164].

Все эти обычаи, обряды и поверья убедительно доказывают тотемную сущность волка. В них чувствуются отзвуки древних представлений первобытных людей, в том числе и доисторических предков башкир, о волке как о прародителе и предке, заступнике и охранителе людей.

Выше было рассмотрено мистическое отношение народов Евразии и Северной Америки, в том числе башкир, к рисункам волка на одежде, предметах домашнего обихода, оружию, упряжи и т.д. Они были материальными воплощениями волка как родового предка, выражали (как и родоплеменные этнонимы и антропонимы) неразрывное единство, тождество первобытного коллектива и культового животного. В поздних традициях эти элементы декора стали фетишами — хранителями рода, племени. Обязательным каноном стало присутствие на атрибутах и знаменах родоплеменных образований очертаний волка. Данная норма соблюдалась и предками башкир. И это нашло отражение в башкирских легендах, преданиях и исторических документах.

У башкир, переселившихся, согласно преданию, из Туркестана на Урал, был стяг с контуром волчьей головы, полученный якобы ими перед походом в Европу от хана гуннов Атиллы. От этой орнаментальной композиции на хоругви якобы их стали называть «башкорт»ами («баш» — голова, «корт» — волк) [18, с. 68]. Этот легендарный мотив обнаруживается и в полевых материалах. По сообщению ныне покойного информатора Ш.Ш. Габдиева (1904 г.р.), из села II Иткулово Баймакского района РБ, на боевых полотнищах предков башкир была нарисована голова волка. С этим фактом народная память также связывает проис-

хождение этнонима «башкорт» [221, с. 67]. С усилением роли родоплеменной знати священные атрибуты рода или племени стали символами власти ханов, позже старшин [146, с. 26]. Заслуживает внимания, что еще в XVII–XVIII вв. у волостных старшин племен усерган, тангаур и бурзян имелись нагрудные знаки с абрисом головы волка [213, с. 31]. Эмблемы с символикой головы волка сохранились у башкир до XIX в. [175, с. 122].

Такие штандарты были распространены и у других тюркских народов. Традиция восходит к древнейшей истории тюрков. Один из легендарных родоначальников тюрков-тугю Ашина имел флаг с рисунком волчьей головы в память о своем происхождении от волчицы [45, с. 220]: по сообщению древнекитайской хроники, они отождествляли себя с волком [94, с. 26]. Древнетюркские каганы, ведущие происхождение из дома Хунну, по сведениям Н.Я. Бичурина, допускали к себе послов лишь после того, как последние совершали поклонение волчьему знамени [45, с. 311]. Вымпел, с изображением головы волка, прикрепленный к древку копья, был известен в IX–XIII вв. тангутам (Северный Китай) [300, section6/text1076/p.19]. Воспроизведение волчьей головы на стягах предков туркмен прослеживается с VI в. [139, с. 56]. Хоругви-древки, увенчанные золотой головой волка, бытовали в XI–XIII вв. у упоминаемого в русских летописях династийного, правящего кыпчакского племени «*бөрі*» [175, с. 122, 128]. Такие боевые полотнища были у монголов в эпоху Чингисхана [88, с. 494]. Как было отмечено несколько выше, у прибайкальских бурят родовые вожди носили на одежде бляху с изображением волка в качестве символа их принадлежности к легендарному роду, восходящему своими корнями к мифическому прародителю-зверю [94, с. 91]. Иранские полководцы легендарного царя Кей Хосрова Густахм и Гив имели штандарты с изображением волка [295, с. 190, 338, 339]. Ритуальный флаг, связанный с тотемным животным волком, зафиксирован у сванов [138, с. 161]. Силуэты волков и сегодня встречаются

на вымпелах некоторых национальных движений турков, курдов и чеченцев. В свете рассматриваемой проблемы определенный интерес представляет исторический факт, свидетельствующий, что и древние египтяне выносили знамена с абрисом бога Упуата в облике волка перед выходом фараона, несли их во главе процессии во время мистерий Осириса [192, с. 563]. (Ср.: в египетских мифах голову убитого бога Осириса охранял волк [205, с. 26]).

У всех народов, где обнаружены архаизмы тотемического отношения к животным, важными составными частями таких воззрений являлись периодически устраиваемые тотемические праздники с элементами обрядового заклания жертвенного животного, ритуального поедания всеми участниками обряда его мяса, магических обрядов размножения тотемного животного, воздания почестей жертвенному животному (до принесения в жертву) и его голове (после убийства), ритуальной заботы о черепе и костях животного, исполнения плясок с имитацией движений тотемного животного и песен с воспроизведением голоса почитаемого животного и повествованием из мифической жизни и похождений тотемического предка ряжеными под тотемное животное людьми, совершения инициационных обрядов юношей и девушек, известной свободы в этот период половых отношений и т.д. [156, с. 235, 238, 552; 255, с. 439–442].

Этнографические и фольклорные материалы позволяют утверждать, что подобные праздники были характерны и для культа волка. В этом плане особого внимания заслуживает обрядовое состязание башкир «Кук буре» («Голубой» // «Сивый волк»). Его описание оставил в конце XIX в. П.С. Назаров: «В недавнем прошлом, да и теперь еще в некоторых местах существует обычай под именем «драть козла» («кох бури»). Он состоит в следующем: собираются башкиры в известное время верхами, один из них ведет зарезанного козла. По данному знаку башкир с козлом на седле пускается вскачь, а остальные стараются догнать и отнять козла.

Если кому-нибудь удалось схватить козла, например, за ногу, то он, стараясь перетащить к себе на седло козла, отрывает ему ногу и продолжает скакать. Тогда башкиры разделяются на две партии: одна гонится за козлом, другая за ногой и так продолжается до тех пор, пока козел буквально не будет разорван на клочки. Иногда, впрочем, если у башкира хорошая лошадь и остальные башкиры не могут его догнать, то козел поступает к первому и игра таким образом кончается сразу» [202, с. 35].

В данном описании есть противоречие между названием состязания («күк бүре» – голубой или сивый волк) и его содержанием. Чтобы объяснить это, обратимся к некоторым аналогиям.

Подобные состязания, как часть свадебного ритуала, в прошлом были традиционными у казахов, киргизов, каракалпаков, узбеков, туркмен [60, с. 203; 175, с. 132] и других народов Центральной и Средней Азии, южными пределами распространения которых, по данным М.С. Андреева, являлась долина Пандшир в Афганистане [11, с. 47].

Правила этой обрядовой игры в основном сходные. Обычно у народов Средней Азии в состязаниях участвовали группы мужчин со стороны жениха и невесты. Победителем считался тот, кто смог вырваться с козлом вперед и, проскакав круг на коне, бросить козла к ногам аксакалов. А потом мясо козла и его голова съедались всеми участниками свадьбы. За несоблюдение обычая козлодрания происходили ссоры между родственниками жениха и невесты [111, с. 235]. В то же время в данной обрядовой игре у каждого народа наблюдались свои особенности. Так, в каракалпакском свадебном развлечении «ылак» («козленок») гости со стороны невесты в день свадьбы, прежде чем войти в дом, не слезая с коней, требовали от отца жениха козленка, что выполнялось. В 1961 г. этнограф Х.Е. Есбергенов на каракалпакской свадьбе наблюдал, как родственники жениха закололи козла, отрезали его голову и ноги до колен, бросили тушу на пол, а затем началась борьба за обладание

козлом [111, с. 235]. В туркменском свадебном ритуале «*qook bogi*» невеста садилась в свадебном наряде на коня, брала через седло овцу или козла и скакала, спасаясь от жениха и его товарищей, которые стремились догнать ее и вырвать добычу. В описанном обряде, по мнению С.П. Толстова, жених и его товарищи символизируют волка, невеста олицетворяет козла, тотема рода, а сама обрядовая игра относится к ритуалу борьбы мужского тотема — волка и женского тотема — козла [289, с. 14–15].

Однако такой вывод требует дополнительной аргументации, так как, во-первых, не все исследователи разделяют сегодня мнение о существовании полового тотемизма [41, с. 208–215], во-вторых, в вышеописанных обрядовых играх происходит не только борьба за тушу козла. Не менее важную функциональную нагрузку несло совместное поедание мяса и головы козла всеми участниками свадьбы, за несоблюдение обычая, согласно каракалпакской версии эпоса «Алпамыс», виновных выселяли с родины [111, с. 235]. Все это дает основание предположить, что в различных вариантах обрядового состязания *күк буре* // *көк бөри* // *qook bogi* // *кок пар* и т.д., с одной стороны, нашла отражение борьба между различными тотемными группами (волка и козла) в начальный период перехода от эндогамии к экзогамии, завязывания половых отношений между членами разных тотемных групп, возникновения дуальной организации и формирования брачных союзов — мужчины одной тотемной группы не хотели уступить без борьбы девушек из своей группы (которые до возникновения экзогамии были их потенциальными женами) мужчинам другой тотемной группы. С другой стороны, в игре просматриваются отголоски тотемического праздника волка, во время проведения которого обязательным элементом было приношение тотему-волку в жертву козла и причащение всеми участниками жертвенным мясом.

О существовании на ранних стадиях семейно-брачных отношений реальной или ритуальной борьбы между муж-

чинами и женщинами различных тотемных групп свидетельствуют многочисленные этнографические данные. В книге Ю.И. Семенова «Как возникло человечество» имеется подборка таких материалов [255, с. 490–495]. Отдаленные отзвуки тех далеких эпох чувствуются в некоторых ритуалах свадебного обряда башкир. В первый приезд жениха в восточных районах Башкортостана, челябинском и курганском Зауралье девушки-подруги прятали от него невесту и вместе скрывались, им помогали подростки. После обнаружения девушек женами братьев и дядьев невесты между ними происходила потасовка, обычно шуточная, нередко переходящая в драматическую схватку. Девушкам помогали мальчики и подростки. На севере Башкортостана (Татышлинский район РБ) во время одного из первых визитов жениха братья невесты старались быстрее ввести его в дом, так как присутствующие сельчане могли толкнуть жениха, «угостить» пинком [44, с. 32, 33, 36].

Признаки, присущие обрядовой игре «Күк буре», характерны и для обряда встречи сватов. В Баймакском районе во время свадьбы у родителей невесты навстречу гостям со стороны жениха выезжали верхом на лошадях юноши и молодые мужчины, намотав на руку лоскут красной ткани (обряд «кот алып каршы сығыу»). Встретившись с первым гостем, всадники поворачивали обратно и скакали по направлению к деревне. Если гости на своих лошадях догоняли их, они получали лоскут ткани («кот») [127, с. 226]. В более древнем варианте обряда, зафиксированном в Кувандыкском районе Оренбургской области [20, с. 23], Большечерниговском и Глушицком районах Самарской области [303, с. 81–82, 86, 202], выезжавшие навстречу свадебному поезду родственники невесты старались сорвать с головы гостей шапки («бурек»); если это им удавалось, скакали с шапками по направлению к деревне. Гости, после захода в дом, выкупали свои головные уборы. Обычай срывания шапок с головы гостей и жениха повторялся и в конце свадьбы, во время проводов, если при выезде из двора отца невесты го-

сти мало бросали в толпу монет и сладостей, то есть недостаточно оставляли «кот» [33, с. 399, 412]*.

Если принять во внимание существование в литературе мнения о производности башкирских названий мужской шапки «бүрек» и женского головного убора «бөркәнсек» от слова «буре» («волк») [268] и бытование в прошлом у башкир шапок из шкуры волка или лисицы с хвостом, прикрепленным к задней части (сегодня — атрибут сценического костюма), у чувашей специфического женского головного убора «кашкәр ҫаварё» («волчья пасть») [141, с. 52–53], у бурятских шаманов головного убора из шкуры с головы волка [300, section6/text1077/p.14], название древними персами туранцев песьими или волчьими головами [195, с. 410], ношение царем Иберии (Картли) Вахтангом I Горгасалом (V в.) золотого шлема в виде волчьей головы, а также гравировку процессии в волчьих масках на вышеупомянутом серебряном кубке из Триалети [138, с. 154–155, 163], ношение греками (Фракия) — участниками масленичного карнавала — калогерами («монахи») в понедельник на «сырной недели» причудливых шапок (как и у башкир) из шкуры волка или лисицы с хвостом, прикрепленным к макушке [123, с. 323], и обнаружение на наскальных рисунках III–II тыс. до н.э. в низовье р. Выг недалеко от г. Беломорск изображений людей с волчьими головами (масками) [66, с. 519], то все это вместе взятое дает достаточное основание для предположения, что, возможно, вышеуказанные башкирские, чувашский, бурятский и греческий головные уборы генетически восходят к волчьим маскам, надевае-

* Раскрыть суть вышеописанного элемента башкирской свадебной обрядности помогает подобный же ритуал у южных алтайцев, где две группы всадников — представители сторон невесты и жениха «боролись» за блюдо с мясом — «тепши». Если представителям невесты удавалось завладеть тепши, тогда сторона жениха должна была выкупить у них это блюдо, так как оно олицетворяло счастье новобрачных [125, с. 252]. Точно так же и в башкирском ритуале лоскут красной ткани «кот» или шапки с головы гостей были символами счастья и благополучия молодых.

мым на голову предками башкир, чувашей, бурят и греков-фракийцев, как древние туранцы Прикаспийских степей, древние горцы Южной и Восточной Грузии или неолитические жители южного побережья Белого моря, выходцами из Волго-Окского междуречья [66, с. 517]. При допуске такого предположения башкирский свадебный обряд «кот алып касью» следует рассматривать, по всей вероятности, позднейшей трансформацией древнего обряда волкодранья: вполне возможно, что первоначально участники таких обрядов боролись не за лоскут красной ткани или шапку гостей, а за волчью маску на их головах, еще раньше — за тотема-волка. Рудименты такой борьбы проявляются в казахской обрядовой игре «Кыз-берю» («Девушка-волчица»), в которой всадница, изображающая волчицу, стремилась оторваться от преследовавших ее джигитов [43, с. 27–28], и в киргизской свадебной игре «Кок бёру» («Сивый волк») и конном состязании «Кок беру тарт» («Драние сивого волка»). Если в свадебной игре роды жениха и невесты верхом на конях состязались за тушу козленка и победившая команда получала награду с рук отца невесты [259, с. 85], то объектом второй игры был живой волк, пойманный и снова отпущенный в степь и преследуемый джигитами аула [175, с. 132]. К ним примыкает и башкирская игра «Буре уйыны» («Волчья игра»). По сообщению информатора Ш.Ш. Габдиева, зимой парни села, собравшись в поле, верхом на конях гонялись за «волком», которого изображал один из участников игры, а другие становились «охотниками» [221, с. 73]. Во всех вышеназванных обрядах, состязаниях и свадебных ритуалах отразилась социальная борьба эпохи возникновения дуальной организации и экзогамии [130, с. 176].

В игре «Кук буре» сцены борьбы срослись с тотемической обрядностью, в частности, с тотемическим праздником волка, пережитки которого прослеживаются в календарных праздниках чувашей, балкарцев, карачаевцев, гагаузов [102, с. 103–106; 138, с. 164], якутов [116, с. 46], хантов [255,

с. 422], бурят [175, с. 132], коряков [215, с. 331; 282, с. 284], ительменов [157, с. 420], чукчей [48, с. 81–83], азиатских эскимосов, североамериканских индейцев квакиютль, тлинкитов [255, с. 343, 421], бирхоров (относятся к группе народов мунда северо-восточной Индии) [250, с. 175], древних хеттов, византийцев, греков [138, с. 188, 205, 279], римлян [287, с. 438], осетин [138, с. 156–157], славян [241, с. 556], болгар [138, с. 184–185, 187, 200, 203; 149, с. 275; 187, с. 240; 215, с. 331], боснийцев, словен [143, с. 247–248], сербов, хорватов [138, с. 188; 142, с. 255], поляков [81, с. 227; 82, с. 203; 138, с. 188], румын [244, с. 285, 297–298], итальянцев [155, с. 14], испанцев [286, с. 56], шотландцев [90, с. 92–93], немцев Австрии и соседних областей Германии [138, с. 186; 176, с. 163], народов Дагестана, грузин, сванов [138, с. 149, 160, 162, 169–170, 173] и др.

Так, следы тотемического волчьего праздника обнаруживаются в умиловительных жертвоприношениях чувашей в честь волка, проводимых осенью (в Северной Чувашии – в марте). Участники обряда молились божеству Пихампару (белому волку) с просьбами защищать скот, сделать его упитанным и увеличить поголовье. К обряду умиловления Пихампара специально пекли жертвенные лепешки – «юсманы» и варили кашу. По окончании моления на скотном дворе развешивали подарки – куски холста [102, с. 105–106].

В Чегемском ущелье балкарцы ежегодно в марте проводили праздник «Аштотурну байрамы» («Праздник Аш-Тотура») по случаю рождения божества, покровителя волков Аш-Тотура: все жители села собирались к восходу солнца у священного камня божества, где в честь Аш-Тотура приносили в жертву барана, проводили инициации молодых людей, исполняли песни-заклинания со словами:

«...Голову склоняем перед Тотуром,

Тотур, помоги своему народу!...» [183, с. 70, 76].

Гагаузы в день хромого волка («topal sanavar günü») (21 ноября) готовили лепешку, которую смазывали медом. Ею рано

утром угощали детей и соседей — это реликт древних жертвоприношений волку. Праздник отмечался, чтобы искупить вину одного из соплеменников, убившего волка [144, р. 2].

Как отдаленные пережитки волчьих праздников необходимо воспринимать древнетюркский обычай ежегодного совершения в пещере жертвоприношения волку [175, с. 131], мотив жертвоприношения волку в азербайджанском эпосе «Китаби Деде Коркут» («Да будет твоей жертвой моя черная голова, о Волк мой») [49, р. 4] и бурятскую пляску «Шоно надан» с имитацией повадок и движений волка [175, с. 132].

По сообщению В.Г. Богораз-Тана на волчьих праздниках коряков и чукчей один из мужчин надевал на себя шкуру волка и совершал благодарственный обряд, сопровождаемый пением и пляской. Время от времени исполнитель выл, подражая волку [48, с. 81–83], при этом уверяли зверя, что не они убили его, а какой-нибудь русский [282, с. 284]. С.П. Крашенинников (1711–1755 гг.) оставил описание чрезвычайно интересного праздника волка у ительменов. Во время такого праздника участники изготовляли из съедобной травы чучело волка, вокруг которого совершали различные обрядовые действия, а потом разрывали его на части и съедали [157, с. 420]. Это дает повод для размышления о том, что в более древние времена на таких праздниках ительмены причащались мясом настоящего волка — тотемного зверя. У бирхоров праздник, посвященный божеству волков («хиндара биру»), сопровождался церемониями поклонения божеству волков, песнями и плясками, воспроизводящими повадки волка [250, с. 175]*.

Осколки волчьего праздника проявляются и у индоевропейских народов. В «царских» ритуалах хеттов (II тыс. до н.э.) устраивались «звериные пляски», в которых принимали участие «волчьи» (в числе прочих) люди. У осетин празд-

* Весьма вероятно, что и истоки любви башкир к протяжным мелодиям («озон кэй»), как и у телеутов Алтая [298, с. 21], лежат в том, что их предки на волчьих праздниках пели песни, подражая вою волка.

ник в честь покровителя волков Тутьра проходил на первой неделе Великого поста и продолжался три дня. В эти дни совершались моления и магические действия с целью избавления скота от пасти волка [138, с. 156–157, 279].

Наиболее древние сведения о волчьем празднике у праславян Б.А. Рыбаков обнаруживает в рассказе Геродота о неврах-оборотнях, которые раз в году превращаются в волков. По его мнению, в этом сюжете содержится «информация о ежегодных «волчьих праздниках», на которых участники могли рядиться в волчьи шкуры» [241, с. 556]. Рудименты волчьих праздников сохранились до наших дней в многочисленных календарных обрядовых действиях всех ветвей славянских народов. Так, у болгар время от Рождества до Крещения имело название «волчьи праздники» [215, с. 331]. В Южной Болгарии на Новогодних праздниках принимали участие сурвакары, ряженные из неженатой молодежи. Они обходили дворы с благопожеланиями домочадцам. Последний из дней проведения цикла сурвакаров (7 января) был посвящен самому кровожадному и главному волку, предводителю волчьей стаи – Куцалану. В этот день «царь» колядников устраивал угощение своей дружине, куда ее члены являлись в зооморфных масках [138, с. 184–185, 187]. В Западной Болгарии время проведения «волчьего праздника» совпадал с днем св. Трифона (1 февраля), поэтому его называли трифунциями. В связи с празднованием этого праздника в народе возникло много запретов: волк был табуирован, имя его не произносилось, чтобы он не наделал вреда. Женщины 1 февраля пекли колач (вид хлеба), часть которого разносили соседям, а другую крошили в корм домашним животным, чтобы на них не нападал волк [149, с. 275]. Вероятно, когда-то практиковалось и ритуальное угощение волка. Без такого допущения нельзя понять смысл обряда: колачем кормят скот, «чтобы на них не нападал волк». Причем здесь волк? В Северной Болгарии на рождественских колядках ряженные иногда накидывали на спину волчью шкуру [81, с. 227]. Аналогичные новогодние игры

устраиались в Византии, где до позднего времени в рождественский праздник воспроизводились пляски «готских» воинов в волчьих и медвежьих шкурах [138, с. 188]. К этой же традиции относится обряд хождения на Рождество групп ряженных юношей с накинутой на спину волчьей шкурой в Польше [81, с. 227], Испании [286, с. 56] и Шотландии [90, с. 92–93] или с чучелом волка в Сербии и Хорватии [138, с. 188; 142, с. 255], сопровождающийся пением ритуальных песен и получением подарков [138, с. 188].

Важные элементы вышеописанных ритуалов повторяются и в масленичной (кукерской) обрядности балканских народов. Так, болгары заранее добывали шкуры волков, из которых изготавливались маски и другие атрибуты ритуального костюма [138, с. 203]. Волчьи атрибуты и символика (ношение шапок из волчьих шкур, представление ряженных волками, вождение чучела волка) использовались в традиции масленичных ряжений поляков [82, с. 203], боснийцев, сербов, словенов, хорватов [143, с. 247–248] и греков [138, с. 205]. В Польше волчьи карнавалы проводились и в летнее солнцестояние, на Ивана Купалу [241, с. 584].

В Польше (Жешовское воеводство) бытовал обычай приглашать на ужин в рождественский сочельник волка: хозяин перед началом ужина шел к хлеву, открывал дверь и обращался к волку со словами: «Приди, волк, и поешь хорошо раз в году, это мы тебе дарим...» [81, с. 210–211; 138, с. 188]. Эта ритуальная церемония польских крестьян перекликается с такими же обычаями их соседей — белорусов [81, с. 211], а также сербов Косово и Метохии [142, с. 257].

У немцев Верхней Австрии и в соседних областях Германии и Швейцарии в день св. Мартина (11 ноября) совершался обряд «спустить волка» с обходом молодежью селения, одариванием домочадцами их продуктами, борьбой между двумя группами молодежи, одна из которых была в волчьих масках и называлась «настоящими волками» [138, с. 186; 176, с. 163]. Имеются сведения, что во время этих

ритуальных шествий исполнялись и пляски в волчьих шкурах [216, с. 18].

Среди иберо-кавказских народов рудименты волчьего праздника обнаруживаются прежде всего у различных этнографических групп дагестанцев. В цезских селениях Дагестана участники праздника, посвященного осеменению овец (октябрь), называли себя «боци» («волки»). Они, идя по улицам селения, выли по-волчьи. Заходя в каждый дом, они исполняли обрядовые песни, желали хозяевам хорошего приплода овец, девушкам — скорейшего замужества, а молодой семье — детей. Домочадцы одаривали обходчиков продуктами. После завершения обхода молодые люди собирались у одного из товарищей и совершали совместную трапезу. А в цезском селении Шаитли на празднике игби (сбор ритуальных кольцеобразных хлебов), проводимого 5 февраля, боци надевали на себя вывернутые наизнанку шубы и высокие конусообразные маски. При обходе селения они проявляли «агрессивность» к женщинам. Театрализованное представление завершалось «убиением» центрального персонажа Квидили — существа большого роста, с большой головой и такой же пастью [138, с. 149, 169–170], в чем можно усматривать жертвоприношения божеству-волку. У жителей западных районов Дагестана охотник, убивший волка, в сопровождении молодежи обходил селение, и сельчане одаривали его различными продуктами, после чего организовывались скачки и разнообразные спортивные состязания, а по их завершении — угощения и развлечения. У народов Центрального и Южного Дагестана в дни встречи весны (21–22 марта) группы молодежи в масках, представлявших волками («баца»), обходили селение, гонялись за женщинами и детьми, осыпали их сажей и мукой, хлестали плетками. В свою очередь, наиболее смелые из женщин пытались сдернуть с ряженных маски, в результате чего между ними завязывалась борьба [138, с. 162, 173]. У грузин существовали календарные праздники мгелт укми, у сванов — тхероб, когда совершались магические ритуалы, произно-

сились заклинания и молитвы, преподносились волкам обрядовые хлебцы, а у сванов так называемая «волчья порция». В Сванетии редкие случаи ненамеренного убийства волка сопровождалась праздничной процессией мужчин, называемой Шашан-гело («волчий»). Во главе процессии шел убийца волка, который нес длинный шест с укрепленной на конце шкурой убитого зверя. Процессия с пением обходила село, останавливаясь у каждого дома. Обитатели домов выносили порох и пули и передавали их предводителю процессии [138, с. 160–161].

Большой интерес в плане раскрытия истоков башкирской обрядовой игры «Кук буре» вызывает праздник луперкалий у древних римлян. Он проводился ежегодно 15 февраля в гроте Луперкал у северо-западного склона Палантинского холма под руководством двенадцати жрецов-луперков, которые приносили в жертву богу полей, лесов, пастбищ и животных Фавну собаку и козла (или барана), совершали над двумя юношами обряд символического убийства и воскрешения: ножом, опущенным в жертвенную кровь, жрецы прикасались к их лбу (акт убийства); затем кровь стиралась клочком шерсти, обмоченном в молоке, и юноши, которые таким образом символически были возвращены к жизни, должны были смеяться*. Этот обряд якобы вызывал увеличение стада. После этого обнаженные жрецы с козьей (бараньей) шкурой на бедрах, изображая волков, обегали Палантинский холм и ударяли встречных женщин (в первую очередь не рожавших) ремнями («феврау»), вырезанными из кожи жертвенного козла (барана). Эти удары должны были дать женщинам многочисленное потомство [155, с. 14; 192, с. 568; 193, с. 118; 287, с. 438].

В луперкалии древних римлян, как и в «Кук буре» у тюркских народов Южного Урала, Казахстана, Средней и

* Как считает В.Я. Пропп, «смех при убивании имеет целью обеспечить существу новую жизнь и новое воплощение» [231, с. 103], т.е. данный ритуал был частью инициационного обряда юношей.

Центральной Азии, проявляется несоответствие между названием обряда (луперкалий происходит от латинского слова «лупус» — волк) и его содержанием — главные события разворачиваются вокруг козла. В обеих церемониях жертвенным животным является козел. В луперкалии жрецы обегали Палантинский холм, а в «Күк бүре» победитель совершал круг на коне. И в луперкалии, и в «Күк бүре» выполнялся обряд размножения тотемного животного — козла: у древних римлян ударом женщин ремнями из козлиной шкуры, у башкир — разрыванием козлиной туши в клочья, а у тюркских народов Средней Азии — совместным поеданием мяса жертвенного козла. Эти магические действия полностью совпадают с интичиумой, аналогичным обрядом австралийских аборигенов (за исключением только одного момента: у австралийцев руководитель церемонии ударял по животу не женщин, а мужчин) [255, с. 342].

В то же время в луперкалии, в отличие от «Күк бүре», ощущается причастность волка к происходящим событиям: праздник проводился в Луперкале — Волчьей пещере, обслуживался луперками — жрецами-«волками», в жертву приносили не только козла, но и собаку, то есть одомашненных волков. Все это позволяет Е.М. Штаерману предполагать, что луперкалий первоначально был связан с культом волка, выступавшего как бог Луперк («Волк»), затем слившегося с Фавном [192, с. 568] и ставшего его прозвищем [52, с. 83].

Такой же вывод можно сделать и в отношении обрядовой игры «Күк бүре». Видимо, некогда она была посвящена тотему-волку, но позже, в условиях юга Средней Азии и Иранского нагорья, где с древнейших времен господствовал культ козла [188, с. 22, 24, 42 и т.д.], он отступил на второй план, уступая место тотему-козлу. Древний смысл обряда сохранился только в названии обряда — «Күк бүре».

Тотемические пляски и песни с инсценировками и повествованиями из мифической жизни и походов тотемических предков, исполняемые на тотемических праздниках,

дали в свою очередь толчок, по мнению Ю.И. Семенова, к сложению тотемических мифов о странствиях предков в эпоху первотворения [255, с. 432, 442–443]. Отголоски таких мифов дошли до наших дней в легендах о животных-путеводителях в устном творчестве самых различных народов, в том числе и башкир.

Юго-восточные башкиры (усергане, тангауры и бурзяне) в преданиях связывают свое прежнее местопребывание с нижним течением Сырдарьи и Северным Приаральем [162, с. 85–90]. В легендах говорится, что во время кочевки башкиры заблудились. Им помог волк: идя впереди и указывая путь, он вывел башкир из песчаных пустынь. Благодаря ему башкиры нашли новую родину – Уральские горы. Предки усерган волка называли «корт». Так как они пришли на Урал предводительствуемые волком, то, согласно легендам, получили название «башкорт» («баш» трактуется в данном случае как «глава», «во главе», «корт» – волк) [127, с. 224]. В другом варианте легенды, включенной башкирским писателем Таджетдином Ялсыгуловым (1767–1838 гг.) в родословную («шәжәрә») башкир племени айли (әйле), рассказывается о том, как один из миссионеров по имени Хантыл добрался из Медины до города Булгар, идя вслед за волком, а потом стал родоначальником айлинцев. И по волку, который указывал ему путь, род Хантыла стали называть башкуртами [25, с. 180]. В легенде туркмен-кыпсаков (Альшеевский район РБ) молодой егет, идя вслед за волком, встречается с тестем и находит свою невесту [36, с. 369–370]. Мотив волка-проводника часто встречается в сказочном фольклоре башкир. В сказке «Үгәй уландар» («Пасынки») мачеха хочет избавиться от неродных сыновей и велит мужу завести их в дремучий лес. Отец детей так и поступает. Однако дети находят дорогу назад и возвращаются домой. Но, когда отец второй раз оставил их в лесу, они действительно заблудились в незнакомой местности. Перед детьми появляются священные волки и помогают им найти дорогу домой [269, с. 106]. В сказке «Золотое перо» говорящий по-

человечески волк указывает герою, где живет красавица—дочь морского царя, подсказывает, каким путем и как добраться до ее дворца [28, с. 323]. В вышеупомянутой сказке «Санай-батыр» благодарная волчица за спасение волчат указала Кусун-батыру, где найти лекарство для больного отца, в другой раз она указала Санай-батыру, куда улетела утка-красавица, подсказала, как поймать ее [29, с. 344–346]. В сказках «Юлбат» и «Золотое яблоко» волшебные волки становятся ездовыми животными-путеводителями героев, в мгновение ока доставляют их по известной только им дороге до дворца золотой птицы («Золотое яблоко») [29, с. 192] или до царства дэва («Юлбат») [28, с. 235–238] и т.д. Отзвуки представлений о волке-путеводителе преломляются и в толковании сна о волке (вариант): это к удачной дороге, поездке [223, с. 26; 226, с. 21].

Все эти сюжеты в башкирских сказках, преданиях, легендах и поверьях наиболее близки аналогичным сюжетам в татарской, чувашской, азербайджанской и турецкой мифологии. Согласно татарской легенде, записанной писателем Н. Исэнбетом, в древности, когда татарский народ кочевал по горам и лесам, он заблудился, попал в окружение врагов и был обречен на гибель. Вдруг перед татарами появился белый волк, который вывел их из гор и лесов лишь ему известными тропами и спас их от гибели [175, с. 124]. Волк выступает в роли вождя и в мифах чувашей [165, с. 129]. В азербайджанской фольклорной эпической традиции волк-вожак спас тюркский род от опасности уничтожения, вывел его из безводных пустынь к плодородным землям [49, р. 1]. Часто встречающийся в турецких сказках волк предстает в образе животного, указывающего заблудившемуся человеку путь в заснеженной степи. Дастан «Степной волк» основан именно на этом мотиве [258, с. 113]. В «Огузнаме» включена легенда о том, как во время похода в шатер мифического прародителя огузов Огуз-кагана проник луч, подобный солнечному, из которого возник огромный серый волк. Этот волк затем неизменно шел впереди войск

Огузхана, показывая путь [175, с. 122]. Волк выступает в роли проводника и в «Чингиснаме»: он приводит вождей племен, сторонников Чингиса в лес, где он скрывался от врагов [151, с. 76–77]. Согласно мусульманским мифам, волк указал сподвижникам пророка Мухаммада дорогу на Урал [88, с. 495].

По поверьям илимпийских эвенков, пути к верхнему божеству (хэвэки) знают только волк и ворона [215, с. 330]. У североамериканских индейцев солто и чиппева (алгонкинцы) зарегистрирована легенда о великом потопе, в которой «степной волк» изображается как дозорный божественного чародея Вис-кай-чаха, создавшего в необъятном водном пространстве сушу: зверь обегает только что возникшую земную твердь, определяет ее размеры и пригодность для жилья. У папаго (Юго-Западная Аризона, США) рассказывают, что «степной волк» не только предупредил своего друга первочеловека Монтесума о приближении великого потопа и сделать из древесного ствола лодку, но и нашел в безбрежном море сушу, куда пристала лодка Монтесумы [296, с. 127, 135].

В прошлом такие мотивы были характерны и для мифологии индоевропейских народов. В греческом мифе о ликоре («вой волка») говорится, что люди спаслись во время потопа благодаря тому, что они шли на вой волка, и на том месте основали город Ликор. В другой греческой легенде повествуется, что царь племени линиев в Беотии Афамант узнал от оракулов (прорицателей), что ему суждено основать город на том месте, где дикие звери предложат ему угощение. В Северной Греции Афамант набрел на стаю волков, которые разбежались, бросив мясо убитых ими овец. На том месте царь основал город, названный Афамантием. В древнеримском мифе священные животные бога Марса, в том числе и волк, вели родившихся весной, посвященных Марсу юношей, указывая им места для поселений [192, с. 72, 317, 348]. К этому же циклу мифов относится и легенда о древнесамнитском племени гирпини («hirpus» – волк), ко-

торое, предводительствуемое волком, пришло на новые земли и завоевало новую родину [2, с. 95–96; 287, с. 425]. Небезынтересно отметить, что горные самнитские племена, в том числе и гирпини, расселившиеся в конце V в. до н.э. в Южной Италии и смешавшиеся с местным населением, стали называться луканами (ср. греч. «лукос» – волк), а область их расселения – Луканией [50, с. 532; 174, с. 205; 262, с. 101, 737]. По преданию литовцев, князь Гедимин (начало XIV в.) основал город на том месте, где ему во сне приснился железный волк. Предсказатели истолковали это так, что здесь должен быть заложен стольный город [192, с. 317]. В русской сказке «Иван-Царевич, жар-птица и серый волк» серый волк является не только ездовым животным героя, он один знает, где живет жар-птица и доставляет Ивана только ему известной дорогой к крепости чудесной птицы [17, с. 220–222]. А в сказке «Финист – ясный сокол», когда Марюшка в поисках своего мужа-сокола оказалась в дремучем лесу, навстречу ей вышел серый волк, который вмиг доставил героиню на своей спине к хрустальному терему, где находился заколдованный ее муж-сокол [65, с. 159].

Вышеуказанные легенды уходят корнями к глубокой древности. В частности, они напоминают образ древнеегипетского бога Упуата в облике волка, который почитался как бог-проводник, бог-«открыватель путей»; одновременно перекликаются с древнейшими мифами центрально-австралийских племен о странствиях тотемных первопредков в так называемой эпохе первотворения («альчера, «мура», «джугур» и т.д.) [192, с. 35, 563, 656], разыгрываемыми в лицах в периодически совершаемых тотемических обрядах [156, с. 552].

По-видимому, на основе таких представлений о волк-тотеме и путеводителе у башкир (Бурзянский район РБ [127, с. 226]), казахов, узбеков, туркмен [140, с. 133; 230, с. 138, 141; 288, с. 302], азербайджанцев [49, р. 1], карачаевцев и балкарцев [283, р. 1], гагаузов [144, р. 2], дербетов (ойроты, Алтай) [228, с. 132], народов Дагестана [54, с. 31], в том

числе лезгин [78, с. 124], белорусов [116, с. 11], русских, французов, немцев, древних спартанцев, римлян, скандинавов и англичан [64, р. 1; 85, с. 26; 110, с. 261; 138, с. 200; 282, с. 70] возникла интерпретация встречи с волком как доброе предзнаменование. У башкир (Бурзянский район РБ), казахов, узбеков и туркмен встреча с волком в пути считается хорошим признаком не только наяву, но и во сне [127, с. 226; 140, с. 133; 230, с. 138, 141; 288, с. 302]. Аналогичные мотивы отразились и в сказочном фольклоре. В сказках алтайцев, хакасов [281, с. 29], марийцев [186, с. 28–38], удмуртов [275, с. 26], коми-пермяков [211, с. 133], нанайцев, коряков [173, с. 224, 306–314] и других народов встретившийся в пути волк оказывает героям бескорыстную помощь и содействие во всех их свершениях и подвигах.

Этнографические и фольклорные данные показывают, что дальнейшая эволюция идей тотемического восприятия волка способствовала формированию у предков башкир представлений о волке как о небесном животном, небожителе. В мифологической трехмерной по вертикали модели мира волк (волчица) занимает наряду с богами (Тенгри), зоо/антропоморфными небесными телами и душами праведных людей, верхнюю, небесную сферу [270, с. 11]. Такая позиция волка (волчицы) в миропонимании предков башкир предопределена его (ее) ролью в качестве тотемического прародителя или праматери.

В космогонических мифах многих народов мира Небо соотносится с понятием «отец», а Земля – «мать» [192, с. 660, 664, 666]. И, если доисторические предки гаогюйцев-телецев (уйгуров) [94, с. 204], монголов [36, с. 151; 192, с. 104; 289, с. 15], нанайцев [309, с. 153, 157] и др., в том числе и нижнебельских башкир [28, с. 159–170; 161, с. 48–57], воспринимая волка как тотемического первопредка, считали его воплощением Неба («отец»), то в таком суждении нет ничего алогичного.

В то же время надо заметить, что у ряда народов олицетворением неба выступает женщина-мать. У башкир и дру-

гих родственных тюркских народов Небо – женское начало, праматерь («анам-һауа») [34, с. 39, 349]. К солнцу обращались «Кояш апай» – сестра-Солнце; к луне – «Ай инэй» – Луна-мать [33, с. 123–124; 34, с. 41, 350]. В эпосе «Урал-батыр» Солнце и Луна – супруги божественного персонажа Самрау, небесная дева Хумай – дочь Солнца от Самрау, прародительница башкир [26, с. 46–47]; в легендах – планета Венера («Зөһрә») – девушка, а созвездие Большой Медведицы («Етегән») – семь девушек (вариант) [34, с. 39, 41] и т.д. Такие имена, как Һауа (букв.: Небо), Көнбикә (букв.: Госпожа-Солнце), Көнһылыу (букв.: Солнце-Красавица), Айһылыу (букв.: Луна-Красавица), Таңһылыу (букв.: Утренняя заря-Красавица), Айбикә (букв.: Госпожа-Луна), Зөһрә (букв.: планета Венера), Шөфәк (букв.: Вечерняя заря), Йондоз (букв.: Звезда), Хөмәйрә (букв.: Птица счастья) и др. были распространенными женскими именами [170, с. 110, 122, 123, 124, 138, 142, 143, 145]. Подобные воззрения прослеживаются и в других традициях. Например, у древних египтян богиня Нут олицетворяла Небо, ее супруг Геб – божество земли. У древних индийцев богиня Адити – мать богов, связана со светом, зарей, небом [192, с. 21, 142, 405]. В традиционных представлениях нганасанов солнце – мать, луна – мать [89, с. 200]. Поэтому у тех народов, где зафиксирован мифологический мотив «волчица-прародительница» (в том числе у башкир-усерганцев [127, с. 224–225]), казахов [134, с. 42–49], чувашей [165, с. 129], хуннов [93, с. 175], тюрков-тугю [45, с. 220, 311]) могли сложиться ассоциации о волчице-прародительнице как о воплощении Неба. Итак, рассуждения о связи волка с небом могли возникнуть у предков башкир и на базе взглядов на волка как на тотемического первопредка, и на основе представлений о волчице в качестве прародительницы.

В космогонических представлениях башкир созвездие Большая Медведица («Оло Етегән») – это семь волков (вариант), которые гонятся за двумя небесными лошадьми («Һары ат», «Буз ат») – звездами в созвездии Малой Медве-

дицы («Кесе Етегән»), привязанными золотыми цепями к небесному железному столбу («Тимер казык» – «Полярная звезда»); но волки не могут догнать лошадей, так как с рассветом те и другие исчезают (Бурзянский, Абзелиловский, Баймакский районы РБ [127, с. 225; 221, с. 26, 40, 56]).

Согласно другой легенде, пятна на луне – вечно гонящиеся друг за другом две косули и волк. Однажды в лесу старику попались убегающие от преследования волка две косули. Они обратились к старику с просьбой спасти их. Старик связал косуль спинами друг к другу и посоветовал им бежать попеременно: когда одна из них будет бежать, пусть другая отдыхает на ее спине. Потом уставшая косуля пусть перевернется на спину, а отдохнувшая бежит дальше. Так они доскакали до вершины высокой горы и оттуда нечаянно прыгнули на луну. Преследовавший их волк тоже прыгнул вслед за ними. С тех пор они, оставшись на луне, гонятся друг за другом. Волк не может догнать косуль, так как у косуль восемь ног (четыре скачут, четыре, что на спине, отдыхают), а у волка только четыре (Хайбуллинский район РБ [27, с. 32–33]).

Образы связанных спинами друг другу косуль напоминают преследуемых охотником (в башкирском варианте – волком) восьминогих небесных оленей, олицетворяющих у многих народов севера Евразии созвездие Большой Медведицы (в башкирском варианте – пятна на луне) [192, с. 659]. Сюжет прыжка собаки на луну вслед за своим хозяином присутствует в русской сказке «Ведьма-сестра» [61, с. 239–252]. Поскольку собака относится к прирученному в конце верхнего палеолита волку [47, с. 21; 66, с. 118 и др.] и культ собаки генетически восходит к тотемическому культу волка [131, с. 165; 289, с. 12], то вполне допустимо, что эпизод прыжка собаки на луну в русской сказке является более поздней интерпретацией древнего мотива прыжка волка на луну.

В устной словесности народов Евразии и Америки укоренились мотивы преследования волками или собаками небесных светил. В древнетюркской космологической леген-

де говорится, что Малую Медведицу тянут два небесных коня, а Большую Медведицу — семеро волков. Волки из дня в день преследуют лошадей, но никак не могут их догнать. Если бы волки поймали этих лошадей, то наступил бы конец света [152, с. 93]. Легенда о преследовании пары небесных иноходцев — двух звезд Малой Медведицы семью волками — звездами Большой Медведицы и о наступлении светопреставления в случае поимки волками коней зафиксирована у киргизов [16, с. 168]. У хакасов созвездие Малой Медведицы именуется «Адай Читигени» — «Собачий Читиген», а звездное скопление под Орионом («Ўч Муғгах» — «Три Маралухи») называется «Собака Хубай-хус», которая преследует маралух [55 а, с. 49]. В монгольском эпосе «Дайни-кюрюль» шаманка-старуха, демон потустороннего мира в облике волчицы удерживает в подземелье солнце [159, с. 113–114].

В нанайских сказках красные волки охотятся на луну [252, с. 168]. В корейских поверьях «огненные» собаки («пулькэ») пожирают солнце и луну, являются виновниками их затмений [192, с. 454]. Эти сюжеты явно напоминают силуэт волка, пожирающего солнце на петроглифах Центральной Азии (Бага-Заря (Забайкалье), Томская и Шишкинская писаницы, энеолит) [300, section10/text1083/p.3; рис. II, 1, 3, 5]. В китайских легендах имеется мотив о преследовании небесным псом «вредоносной звезды» [192, с. 57].

В аккадо-вавилонском мифе праматерь Тиамат создает для борьбы с богом неба Ану свирепого пса [66, с. 401]. В восточнороманской мифологии вырколаки, демонические персонажи в облике собаки (кошки, змеи), заслоняют, пожирают, разламывают солнце и луну, отчего происходит их затмение. Общеславянским является представление о том, что волкодлаки съедают луну и солнце при затмении [192, с. 128, 135]. По русским поверьям, затмение солнца происходит тогда, когда его заглатывает мифический небесный волк [159, с. 113; 241, с. 584]. Южные русские в созвездии Большой Медведицы видят запряженных коней (воз). Чер-

ная собака каждую ночь силится перегрызть упряжь, чтобы разрушить мироздание, но не успевает — с рассветом упряжь снова срастается [16, с. 168].

В скандинавском мифе «Видение Гюльви» («Младшая Эдда») гигантский волк Фенрир в последней битве чудовищ и великанов с богами уничтожает солнце [198, с. 20, 52, 122]. В «Младшей Эдде» и «Старшей Эдде» имеются сюжеты о том, как жестокие волки Сколь («Обман») и Хати («Ненавистник») постоянно преследуют Солнце (Соль) и Луну (Мани). Время от времени волкам удается нагнать свою добычу, и они даже пытаются проглотить ее, вызывая тем самым затмения двух светил [85, с. 18; 198, с. 20, 59; 274, с. 39].

Мотив собаки, пожирающей солнце, имеется в мифах индейцев Северной Америки. Индейцы племени чикито (Южная Америка) думали, что за луною гонятся по небу огромные собаки, которые хватают и терзают ее, пока свет ее не становится багровым и тусклым от крови, струящейся из ее ран. Индейцы, поднимая страшный вой и плач, стреляли в небо, чтобы отогнать от нее чудовищных собак. Перуанцы при затмении луны поднимали оглушительный шум, стреляли, били собак [282, с. 227, 228], видимо, считая их причастными к лунному затмению.

Как по содержанию, так и по смыслу аналогичны с вышеуказанными космогоническими легендами кетский, монгольский, древнекитайский, древнеиндийский, шумеро-аккадский, абхазский мифы о нападениях время от времени чудовищ (демонов) на луну и солнце, вызывая их затмения [192, с. 36, 41, 493, 595, 597, 640; 197, с. 126].

В то же время в космогонических мифах волк (собака) не всегда фигурирует как хищник, преследователь и пожиратель небесных светил, хтонический персонаж, противостоящий звездам, луне и солнцу: он (она) часто выступает их олицетворением и защитником. В частности, собаки причисляются к небожителям в шорском фольклоре: три собаки богатыря Канн-Ергека превращаются в звезды и теперь находятся на небе [108, с. 283]. В бурятской космогонии есть

группа звезд, называемые «Шоно-дурбэн-нюдэн» («Волчи четыре глаза») [300, section6/text1077/p.5]. Собаки воспринимаются как звезды в мифах мордвы [Пояс Ориона — «собака шайтана» («Пигэ»)] [206, с. 378], финнов (Сириус — «собачья звезда» («Koirantähti»)) [206, с. 380]) и древних греков (созвездие Пса — собака бога Зевса Лайлапс; созвездие Сириус — собака великана Ориона Майра [85, с. 311; 192, с. 309, 333]). Астральная символика была присуща собаке и в грузинской мифопоэтической традиции [138, с. 200].

Согласно верованиям чувашей божество Пихампар (белый волк) раздувает огонь по всему свету [102, с. 106]. В «Огузнаме» сивый волк появляется в луче, подобном солнечному [175, с. 122]. Волк сравнивается с солнцем в мифах бурят [300, section6/text1077/p.5]. В монгольских преданиях отцом Бодончара, одного из предков Чингисхана, было солнечное божество, которое уходило от его матери в облике желтого пса [192, с. 96]. В нанайском фольклоре широко известен персонаж Ерхий // Арха мерген (Красный волк), который управляет восходом и заходом солнца [252, с. 169]. В корейской мифологии имеется образ «огненной собаки» [192, с. 454]. Яо (народ на юге Китая, Севера Лаоса и Вьетнама), когда случается засуха, молятся небесной собаке Паньгу. В книге древнекитайского писателя Сюй Чженя (III в. н.э.) «Исторические записки о трех правителях и пяти императорах» Паньгу изображается как творец Вселенной, отделяющий небо от земли [67, с. 58, 60–61].

Волк (собака) у евразийских народов являлся повелителем или воплощением земного и небесного огня — пожара, грома, молнии и солнца. У энеолитических трипольцев Северного и Северо-Западного Причерноморья собака считалась охранительницей посевов и в трипольской картине мира относилась к верхней небесной зоне [241, с. 207; 307, с. 100]. Римляне в праздник робигалий приносили в честь бога Робига, защищающего урожай, в жертву рыжую собаку, которая воспринималась воплощением солнечного жара. В восточнороманских суевериях вырколаки могут принимать вид

солнечных лучей [192, с. 135, 469]. В скандинавском мифе вышеупомянутый фантастический волк Фенрир выступает не только в образе пожирателя солнца, но и является одновременно символом дикого огня [85, с. 150]. По поверьям болгар, волки могут расплодиться от горячих углей домашнего очага [102, с. 106]. В сербском эпосе присутствует персонаж Змей Огненный Волк [192, с. 223]. По мнению некоторых исследователей, у тюрко-монгольских народов, литовцев, чехов волк ассоциируется с зарницей [228, с. 732]. Связь образа волка с молнией ощущается в бурятском фольклоре. Представители рода бурутхан, ведущие свое происхождение от волка, верили, что они не могли погибнуть от грома и молнии. Во время грозы они воздевали руки к небу, говоря: «Я являюсь внуком волка» или же «у меня волчья кость» [105, с. 104]. В русских легендах рождение Волха сопровождается громом, сотрясающим всю природу, в народе он почитался как громовержец [192, с. 128–129]. По русским поверьям, если собака воеет, подняв морду кверху – к пожару; черная собака в доме спасает от грозы [238, с. 401, 405]. У адыгов собака соотносится с понятиями «бог» и «солнце» [138, с. 157].

У хакасов во время солнечного и лунного затмений мужчины стреляли из ружей в сторону затемненного солнца и луны, стучали в медные тазы и крутили до визга уши собак. Считалось, что солнце и луна могут услышать визг собак [55 а, с. 45, 47]. Как нам представляется, суть магических действий хакасских мужчин во время затмения солнца и луны, раскрывается в аналогичных обрядовых действиях карачаевцев и балкарцев. Они, при затмении солнца и луны, совершали массовый танец – обряд, во время которого мужчины стреляли в небо, а женщины били в тазы, крутили трещотки и т.д., чтобы разбудить небесных собак. Проснувшись от выстрелов и криков, верные стражи должны были отгаскивать от солнца (луны) дракона («желмауз»), якобы пытающего проглотить светило [183, с. 37]. Видимо, и хакасы, крутя до визга уши псам, стремились напугать лаем собак нечистую силу, чтобы

она быстрее отпустила свою жертву — солнце и луну. В русской сказке «Ведьма-сестра» небесные собаки Харама и Хурама каждый раз, когда ведьма накидывается на месяц и начинается затмение, набрасываются на голову ведьмы и оттаскивают ее от луны и она снова сияет [61, с. 253].

В свете рассматриваемой проблемы особый интерес вызывает текст песни-заклинания, обращенной к божеству, патрону волков Аш-Тотуру у балкарцев и карачаевцев:

«...Огня, огня Аш-Тотур...

Если не вспыхнешь — умрем,

Тебя не взлюбим...» [183, с. 70–71].

То есть исполнители обряда просят у Аш-Тотура огня, пытаются пугать его, чтобы он исполнил их волю. В корейской легенде огненная собака Пулькэ пытается украсть солнце для людей страны мрака («камак нара»), находящейся над небесами. В мифе шиллуков (нилотов Восточной Африки) собака в стране богов опускает свой хвост в огонь и приносит его людям [192, с. 186, 454]. По легенде приморских даяков (остров Борнео) собака подсказала первым людям, как добывать огонь: после всемирного потопа спаслись только одна женщина, собака и крыса на вершине высокой горы. Женщина, высматривая, где бы защититься от дождя и холода, заметила, что собака нашла себе место под ползучим растением, которое раскачивалось по ветру и согревалось трением о ствол дерева, вокруг которого оно вилось. Женщина поняла, в чем дело, взяла кусочек дерева и стала тереть его в ползучее растение, пока не появился огонь — впервые на земле [296, с. 103]. В преданиях нутка (Канада) волки охраняют огонь, добывая его трением [51, с. 15]. Несомненно, отголосками таких воззрений является активная роль серого волка при добывании героями жар-птицы или золотой птицы в башкирских («Золотое яблоко») [29, с.192], марийских («Иван-царевич и жар-птица») [186, с. 222–223], коми-пермяцких («Золотая яблоня») [211, с. 32] и в русских («Иван-царевич, жар-птица и серый волк») [17, с. 220–225] сказках, так как у всех вышеназванных народов жар-птица или золо-

тая птица ассоциируются с огнем и светом [28, с. 317–321; 192, с. 215]. Небезынтересно отметить, что в круг повелителей небесного огня входит и сапотекское божество в собачьей наружности Шолотль (Мексика) [180, с. 99–100].

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что первооснову этих мифов, легенд и сказок составляет древнейший космогонический миф, в котором тотем-волк, тотемический предок, демиург и культурный герой участвовал в создании небесных светил и добыл, как Прометей, огонь для людей. А мотивы преследования волком луны и солнца — это не что иное, как отражение в мифах самого процесса добывания (поимки) им для людей света и огня.

Следы взглядов на волка как на существо высшей субстанции обнаруживаются и в других предрассудках и обычаях башкир. О неожиданно разбогатевшем человеке говорят: «Уның буреһе олоған» (досл.: «Выл его волк») [30, с. 183]. Такой же фразеологизм содержится в татарском языке. По данным З. Валидова, у народов Поволжья бытовало суеверие, что вой волка приносит людям счастье [70, с. 70]. Вой волка воспринимался богами и героями как доброе знамение перед началом сражения в германо-скандинавской мифологии («Старшая Эдда») [274, с. 103]. У этой приметы имеются глубокие корни: она формировалась на основе восприятия предками башкир, поволжских и германо-скандинавских народов волка как божественного существа, приносящего успех и богатство. Схожие суждения о волке были присущи в прошлом волжским булгарам: они верили, что волк символизирует богатство и благополучие [97, с. 218]. По поверьям нанайцев, волк помогает своим сородичам (людям, носящим его эпоним): он сгоняет дичь охотникам, приносит убитых животных, снабжает продуктами голодных. Е.В. Шаньшина склонна видеть в этих предрассудках следы возможного влияния на духовный мир нанайцев тюрко-монгольских народов — волкопоклонников [309, с. 159]. Верхнеамурские эвенки волка называют «кутурук» — носитель счастья [215, с. 329]. Русские охотники Восточной Си-

бири верили, что шкуры белых и черных волков приносят их хозяину всевозможные блага: богатство, приплод скота и хороший урожай, «владелец такой драгоценности будет бессмертен» [300, section6/text1077/p.8].

Божественная суть волка проявлялась в обычаях ночных сторожей («карауылсы») оглашать окружающую местность громкими криками «Корайт, Корайт, киу!» (Хайбуллинский район РБ [223, с. 62; 225, с. 2]). Возгласом «Корайт, Корайт!» башкиры обегали свои дома или юрты во время первого весеннего грома (Белорецкий, Бурзянский, Хайбуллинский районы РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [33, с. 129–130]). Этим же словом будят при кошмарном сновидении новорожденного теленка (если теленок во сне вздрагивает и издает звук) (Хайбуллинский район РБ [225, с. 2]). Его употребляли знахари («имсе») при заговоре сильного испуга («кот осоу») (Бурзянский, Абзелиловский районы РБ [33, с. 61]). «Корайт, Корайт!» было заклинанием матерей, произнесенным вслед уходящим на войну сыновьям (Хайбуллинский район РБ [223, с. 80]). Что же означает это магическое слово? Как нам кажется, оно состоит из нескольких частей: «кор+ай+т», где «кор» по-древнетюркски означало «волк»; «ай» < «айы», по аналогии с якутами и долганами, это «добрые божества верхнего и среднего миров» [112, с. 26; 192, с. 26], а «т» — у древних тюрков являлся аффиксом множественного числа [145, с. 172–173]. Восклищия «Корайт!», предки башкир обращались к божеству-волку за помощью, искали защиты и покровительства*. Дан-

* Аналогичная форма сакрального восклицания отмечена и у хакасов [55 а, с. 85], тувинцев, тибетцев [160, с. 142] и монголов. Так, у монголов в первый день праздника Нового года («Цаган сар») все жители хотона рано утром поднимались на священную гору. На вершине горы самый уважаемый житель хотона с благопожеланиями и восклицаниями: «Хурай! Хурай! Хурай!» обходил культовую точку («обо») и оставлял там жертвенное мясо и молочную водку [115, с. 182]. Если принять во внимание закономерность перехода в тюркских языках р в з // з, то башкирский теоним «хозай» («бог») будет производным от монг. слова «хурай» («бог»).

ное предположение подкрепляется и тем фактом, что у древних огузов и уйгуров слово «сивый волк» был их боевым кличем — ураном и призывным словом о помощи при трудных ситуациях [4, с. 348; 300, section6/text1079/p.16].

Об обожествлении древними башкирами волка говорит бытующая и сегодня поговорка: «Эттең хужаһы булһа — буренең тәңреһе бар» («Если у собаки есть хозяин, то у волка есть божество — тенгри») [279, с. 166]. Очевидно, что древние башкиры воспринимали волка как священное животное, находящееся под покровительством верховного небесного божества Тенгри. Эта связь преломляется и в восприятии башкирами воя волка как знак его обращения к богу с просьбой дать ему законную долю пищи («Буре хозайзан хәләл өләшөн һорап олой») (Глушицкий район Самарской области [303, с. 127]).

Образ волка-покровителя прослеживается в почитании башкирами-табынцами и киргизами своего первопредка Коркут-ата как божества и святого духа [36, с. 78–80; 278, с. 100; 302, с. 121]. С такими представлениями перекликается толкование сна о волке как к встрече с высокопоставленным начальством («зур хужа», «түрә»). В то же время на сон о волке существует и иной взгляд — он к встрече со злым «түрә», врагом («дошман») (Бурзянский, Абзелиловский, Хайбуллинский районы РБ, Кувандыкский, Александровский районы Оренбургской области [127, с. 226; 223, с. 7, 13, 26; 224, с. 12, 38; 226, с. 1, 3]). Очевидно, сначала волк во сне рассматривался как предвестник встречи с небесным или земным покровителем. Позднее, в связи с ослаблением древних поверий и обострением социальных противоречий, волка стали ассоциировать с высокопоставленным чиновником, не всегда благодетельным [127, с. 226; 130, с. 177].

Волк выступает в роли священного животного, божества в мифологии урало-алтайских, палеоазиатских, индейских (Северная Америка), китайских, индоевропейских, кавказских и др. народов.

В мусульманской легенде о Юсуфе волк является послушником бога: он по велению всевышнего рассказал отцу Юсуфа о своей невинности в «смерти» его сына [164, с. 55–56]. Согласно религиозным воззрениям чувашей, божество Пихампар в образе белого волка считался вождем, князем волков [102, с. 105–106]. Первопредок тюрков Коркут был доисламским божеством огузов [192, с. 295–296]. У якутов Бөрө Дьэник («волк») являлся небесным божеством [9, с. 162; 273, с. 156], считался сыном верховного небесного божества Улу Тойона [300, section6/text1077/p.4]. У хакасов Пүӱр-хан, покровитель волков, представлялся в виде белого волка-оборотня [55 а, с. 62]. По представлениям алтайцев и якутов волк господствует в среднем, земном мире [159, с. 113–114; 273, с. 153]. В фольклоре гагаузов волк выступает в роли «заместителя» бога на земле. В свете этого положения становится понятным, почему гагаузы еще в 60-е годы XX века клялись именем волка: «Пусть меня покарает волк, если обманываю». Эта клятва признавалась более убедительной, чем традиционная клятва именем Бога. За ложную клятву грозило наказание от волка [144, р. 1].

У коряков волк числится сверхъестественным хозяином тундры и оленей [118, с. 45]. У амгуэмских чукчей волк принимается за младшего брата демиурга Ворона [86, с. 81]. По словам индейцев племени майду (Калифорния, США), «степной волк» был советником некоего Зачинателя при создании им из куска темно-красной земли первочеловека. У папаго (Юго-Западная Аризона, США) «степной волк» выступает в роли друга первочеловека Монтесумы [296, с. 25, 127]. В то же время у тех же калифорнийских индейцев и племен области Скалистых гор и Центрального плато (США) «степной» или «луговой» волк – койот сам часто выступает в роли демиурга и культурного героя [287, с. 122, 125].

Высший дух нанайцев Аями [192, с. 81], китайское божество, приносящее богатство [185, с. 53], дух горы Оками у японцев [67, с. 505], древнегреческий бог малоазийс-

кого происхождения Аполлон (Ликейский), этрусский бог смерти Калу, древнеримские боги Марс и Луперк [138, с. 163; 192, с. 274, 568; 287, с. 388] имели облик волка. Обернуться волчицей могла и богиня Лето [241, с. 363], любовница Зевса, мать близнецов — Апполона и Артемиды. По мнению В.И. Абаева, у алан существовал культ семи богов, в том числе бога — волка [1, с. 11–15].

Есть все основания думать, что волк был патроном инициации (прообразом будущего племенного божества) у русских. Волк в народных русских сказках носит название волка-самоглота; он живет на море-океане; под хвостом у волка — баня, а в заду — море; если в той бане выпариться, а в том море выкупаться, то станешь молодцом и красавцем [16, с. 168], то есть волк перерождает человека. Этот же мотив отражается и в сказке «Морока», где оборотень-медведь, перекувыркнувшись через шкуру волка, обретает свой прежний человеческий облик [17, с. 608–609]. Согласно древнескандинавским песням, волк-великан Фенрир до того, как был прикован богами к скале, жил в Асгарде среди богов [85, с. 90; 198, с. 31].

Древние огузы, средневековые арабы, чувашаи и саамы считали волка божьим созданием [165, с. 129; 175, с. 122; 192, с. 462; 260, с. 157–158]. В русской легенде волка слепил из глины черт, но не смог его оживить, и тогда Бог сам вдохнул в волка жизнь [91, р. 4].

Пихампар у чувашей [245, с. 83], ПүӰр-хан у хакасов [55 а, с. 62], Хиндара Биру у бирхоров (Северо-Восточная Индия) [250, с. 175], Тотур у древних иранцев, аланов, балкаро-карачаевцев [183, с. 72], Тутыр у осетин [124, с. 43; 138, с. 163], Саркис у армян [192, с. 484], св. Трифон у румын и болгар [149, с. 275; 244, с. 297], св. Миколай (Николай) у поляков [81, с. 206], св. Георгий у православных финнов (Карьяла, Финляндия) [311, с. 130] и у русских, Скади у древних скандинавов, Мамбери у сванов и рачинцев Западной Грузии [192, с. 146, 336, 406, 504] были божествами, покровителями, хозяевами или повелителями волков.

У древних тюрков эпитет «күк бүре», как считает Г.М. Давлетшин, означал не столько масть волка («сивый»), сколько его принадлежность к небу, небесному богу Кок Тенгри [97, с. 219]. Культурная сущность волка проявляется в обычаях совершения древними тюрками [175, с. 131], чувашами [102, с. 105–106], азербайджанцами [49, р. 4] и гагаузами [144, р. 2] жертвоприношений волку. Согласно традиционным представлениям чувашей, волк находится во власти верховного бога Туря, питается тем, что он определяет. «Туря не даст – волк не съест», – говорят по этому поводу [246, с. 215]. Волк относится к числу особо почитаемых животных у алтайцев и бурят. Они верят, что волк связан с богом, бог дает ему на пропитание скотину. И, когда волк воеет, люди говорят: «Волк просит у бога еды». Нападение белых волков на стадо считалось у бурят хорошей приметой, знаменующей умножение стада. Поэтому запрещалось выражать неудовольствие по поводу зарезанной скотины, ибо это рассматривали как дар самому Небу [80, с. 58–59; 292, с. 17]. Гагаузы верят, что волкам покровительствует сам Бог, и он же распределяет для них пищу [144, р. 2].

Схожие представления присутствуют у лопарей. Если в рождество на оленя нападает волк, то его не убивают. Лопари верят, что у волка имеется два «рвущих» зуба – «простой» и «огненный». Если волк задерет оленя «огненными» зубами – увеличится поголовье оленей [201, с. 138]. О божественной предопределенности нападения волков на домашний скот содержится в русской поговорке: «Что у волка в зубах, то Егорий дал» [238, с. 352]. В Польше, в деревнях по реке Раба, верующие несли в костел (6 декабря) своеобразную жертву волкам – лен и коноплю [81, с. 206]. Вайнахи верили, что волк идет на промысел якобы только туда, куда укажет бог. По суевериям сванов и различных этнографических групп грузин (мтиулы, гудамарцы), волки являются исполнителями воли богов, наказывая людей за их проступки или помогая в беде [138, с. 158–161]. Волк – священное животное у адыгов: он отказался пить кровь убитого нарта Сосруко [96, с. 53].

По чувашским и бурятским поверьям, волки – божьи собаки [165, с. 129; 246, с. 216; 300, section6/text1077/р. 2, 4]. У восточных славян волки были псами св. Егория [138, с. 165]. В древнехеттской традиции волк причисляется к божественным животным и находится на самой вершине мирового дерева [300, section6/text1077/р.3]. При древнегреческой богине малоазийского происхождения Афродите и Аполлоне постоянно находились их верные псы – волки [192, с. 74; 241, с. 346]. В скандинавских мифах у ног верховного бога Одина всегда находились его небесные волки Гери и Фреки. Они питались вместе с богом [85, с. 26; 198, с. 37]. Волки фигурируют как охотничьи собаки божественного существа Мессу и у племени монтанье (алгонкины, Канада) [296, с. 132].

Волк был ездовым животным шаманов у некоторых родов якутов и бурят. Верхом на волке изображались буддийские божества – восьмирукая Арья-Бало и одно из божеств – спутников Махакалы, защитника и охранителя буддийского учения и каждого буддиста [300, section6/text1077/р.16]. В нивхских преданиях волки причисляются к ездовым животным хозяина Вселенной Курна [192, с. 304]. В русской сказке «Иван-царевич, жар-птица и серый волк» волк верой и правдой служит герою, добровольно соглашается доставить Ивана-царевича на своей спине, куда ему надобно [17, с. 220]. Как замечает Б.А. Рыбаков, этот сюжет является одним «из самых глубоких архаизмов в русском фольклоре» [241, с. 132]. В римской мифологии волки были впряжены в колесницу бога Марса [64, р. 1]. В скандинавском сказании великанша Хюрроккин ездила на волке-великане [85, с. 191]. По некоторым данным, на волке ездил и бог Один (Водан) [208, р. 3]. В христианских апокрифах волк изображается ездовым животным святого Вильгельма Веркельского и ведьм [64, р. 2]. По русским поверьям, ведьмы разъезжают на волках во время праздника летнего солнцестояния – Ивана Купалы [16, с. 387]. По материалам исследователя саг М.И. Стеблин-Каменского, и в германо-скан-

динавской мифологии колдуньи, ведьмы и великанши-тролли ездят верхом на волке [274, с. 49, 83, 236].

Еще в недавнем прошлом австрийцы [177, с. 149], германо-швейцарцы [178, с. 157], немцы [294, с. 132], народы Бельгии и Нидерландов [233, с. 132] и французы [220, с. 29] были убеждены, что каждое зерновое поле имеет своего духа в образе волка (немцы, французы), «хлебного волка» (австрийцы, германо-швейцарцы) или «ржаного волка» (Бельгия и Нидерланды), скрывавшегося в последнем несжатом колосе или снопе зернового поля и приносящего процветание всему хозяйству. Поэтому срезание последнего стебля на зерновом клене, транспортировка, внесение в амбар и хранение последнего снопа хлеба сопровождалось с соблюдением определенных ритуальных действий.

Волки – духи-помощники и посыльные шаманов южных тувинцев [107, с. 114], хакасов, якутов, бурят [10, с. 58, 80–81, 92], ненцев [171, с. 50], верхнезейских эвенков [215, с. 330], нанайцев [253, с. 186], сахалинских айнов [254, с. 205], нивхов и чукчей [263, с. 93], помогали им общаться с духами иных миров и стихий, обнаружить и изгонять демонических или реальных враждебных сил. Волк фигурирует как непримиримый борец с нечистой скверной и в румынских предрассудках: они верили, что в день крещения (6 января) во время водосвятия, когда священник опускает крест в воду, оттуда выскакивают черти и разбегаются во все стороны. Этого никто не видит, за исключением волков, которые якобы пускаются за ними вдогонку и «выпускают у них кишки» [244, с. 296].

Во всех этих проявлениях культа волка четко просматриваются признаки, присущие только сверхъестественным существам, богам или священным животным, находящимся под покровительством или входящим в свиту покровительствующих им богов.

Подобные представления обусловили возникновение табуирования волка. Кроме вышеописанных случаев запрещения называть волка своим настоящим именем, у башкир нельзя

было убивать волчат, находящихся в логове — волчица неминуемо отомстит за своих детенышей и уничтожит скот не только провинившегося человека, но и всей деревни. Поэтому в случае убийства выводка волчат, охотники не возвращались прямо к себе домой (в деревню), а обязательно запутывали свои следы, переходили через реки, плыли по ней и т.д. У башкир также было запрещено употреблять в пищу волчье мясо.

В башкирском фольклоре отчетливо проступает, что за нарушение тотемической табуации может наступить и более суровая кара — смерть виновника. Так, в сказке «Белый волк» за самовольное вторжение во владения Белого волка (тотема, волка-оборотня) и не выполнение его требования покинуть пределы освоенной им территории двое старших сыновей старика со своими спутниками были превращены волком в каменные идолы [28, с. 268–269].

Сказка «Белый волк» зафиксирована и у поволжских татар, содержание которой почти слово в слово совпадает с вышеизложенной под тем же названием башкирской сказкой [293, с. 12–13].

Сходные предрассудки бытовали в прошлом у хакасов-качинцев. Они не позволяли убийство волчат — волчица неизбежно истребит скот и разорит охотника [9, с. 102; 55 а, с. 65]. Возможно, у хакасов волк был вообще табуированным животным: в вышеупомянутой легенде о волчице-девушке говорится, что после убийства охотником оборотня вымер весь его род [55 а, с. 62–63]. У карачаевцев и балкарцев существовал запрет на убийство волчицы [283, р. 2]. Волк не подлежал к истреблению у гагаузов. Он непременно накажет тех, кто не соблюдает древних обычаев [144, р. 1]. У бурят запрещалась охота на волчицу с волчатами, а людям из рода шоно предписывалось не убивать волков вообще, даже в случае если он зарежет во дворе скотину. Это считалось большим грехом. Нарушивший табу мог умереть [80, с. 36; 300, section6/text1077/p. 9].

Как смертный грех воспринималось убийство волка у эвенков [181, с. 48]. Коряки, убив волка, снимали с него

шкуру, накидывали ее на охотника и плясали вокруг него, приговаривая, что не они убили волка, а кто-то другой из чужого рода. Чукчи-оленоводы боялись убивать волков, так как верили, что другие волки обязательно отомстят — истребят всех оленей [263, с. 52, 57; 300, section6/text1077/р. 10]. У тех же эвенков запрещалось употреблять в пищу мясо волка, а у бурят — его глаза [300, section6/text1077/р. 10–11]. Не охотятся на волков многие группы зао (Вьетнам) и яо (Китай). При случайном убийстве волка они хоронили его с плачем и причитаниями, как это бывает при погребении человека [99, с. 63]. В фольклоре лезгин были широко распространены сюжеты о встрече охотников с говорящими по-человечески волками, которые просили не убивать их. Бытовало твердое убеждение, что их нельзя убивать [78, с. 124].

В то же время в мировой мифологии были традиционными сюжеты, в которых волк фигурирует как демонический зверь, непримиримый враг богов и героев, пожиратель людей. Такие мотивы были характерны (правда, в редких случаях) и для башкирского устнопоэтического творчества. В эпосе «Кузыкурпяс и Маянхылу» мать героя, чтобы удержать сына от намерения идти на поиски нареченной невесты, ставит на его пути семь чудовищных волков «семь раз откушу, один раз проглочу» («ете кабын бер йотам»), которые набрасывались на героя, но крылатый конь спасает своего хозяина [26, с. 252]. В сказке «Биранхылу — дочь бире» присутствует образ мифического волка, похитителя батыров и их пожирателя [29, с. 86–90]. В Зилаирском районе РБ записана легенда, в которой бесенок («ен балаһы») иносказательно называется «ак буре» («белый волк») [312, с. 119].

Демонические существа мур, способные обрести вид волка (в числе прочих), по суевериям чувашей, насылают на людей и скот повальную смерть [245, с. 86]. Пережитки аналогичных представлений прослеживаются в алтайском эпосе, где черные волки отнесены к нечистым силам [271, с. 38]. В монгольском эпосе мангусы, оборотни — злокозненные

духи подземного мира в облике волков ночью нападают на людей и табуны лошадей [159, с. 113–114]. По представлениям манси, волки в глубокой старости могут стать страшными чудовищами, заглатывающими людей [114, с. 101]. Вредоносные духи с волчьей наружностью известны эвенкам [12, с. 207]. Волки считаются порождениями дьявола в кетских сказаниях [192, с. 195]. В древнекитайском предании божественного прародителя племени чжоу Хоу-Цзы от разъяренных волков спасают две чудесные птицы [205, с. 494–495]. В «Шахнаме» Гуштасп, иранский царь, провозгласивший зороастризм религией Ирана, и его сын Исфандияр, борец за веру Заратуштры, прославляются своими подвигами, убив чудовищных рогатых волков [192, с. 166, 259]. В карело-финском эпосе «Калевала» Лемминкяйнену в пути встречается огромный волк-людоед, мимо которого ему удастся пройти только хитростью [195, с. 39]. К этим монстрам примыкает и Фенрир, волк-великан, в противостоянии с богами он одолевает верховного бога древних скандинавов Одина. Его убивает Видар, сын бога Одина [85, с. 294; 198, с. 52–53]. В «Младшей Эдде» Лунный пес, он же Фенрир, изображается как демоническое существо, которое в конце света «пожрет трупы всех умерших» [198, с. 20]. Англосакский эпический герой Беовульф, одержав победу над чудовищем-людоедом в облике волка Гренделем, освобождает датчан от кровопийцы [194, с. 107].

В средневековой арабской новелле «Рассказ о Хасибе и царице змей» волк считается праматерью шайтанов и джиннов [260, с. 157–158]. Волк является созданием дьявола (черта) в верованиях восточных и южных славян, в частности, у русских [91, р. 4], болгар [192, с. 487], черногорцев [234, с. 523]. К черту приписывают создание волка в сказках албанцев, эстонцев [16, с. 164].

По суевериям чувашей, некоторые массовые болезни являются в деревню в облике волка [246, с. 217]. Волк считается нечистым и проклятым животным в традиционных воззрениях лопарей (саамов) [287, с. 179]. Злые духи, спо-

собные перевоплощаться в волка и вредящие людям, популярны в поверьях вепсов [62, с. 40], русских [16, с. 170; 158, с. 286], армян (горнапштикнеры и мардагайлы), восточно-романских народов (стригои) [192, с. 160, 344, 513], греков [122, с. 321], эстонцев (метсаваймы), абхазов (агызмалы), грузин (кудиани), а также в христианских религиозно-мифологических апокрифах (бесы) [192, с. 16, 92, 300, 364].

Такие представления о волке обусловили возникновение взгляда на этих животных как на хтонические существа. Согласно суевериям многих народов, в том числе башкир, вой волков предвещал не только счастье, но и беду, падеж скота, покойника в доме и смерть людей на войне [159, с. 113; 277, с. 175]. Так, в башкирском народном стихотворном произведении «Сак менән Сук бәйете» («Беит о Саке и Суке») злая мачеха проклинает пасынков в отсутствии их отца, и они, превратившись в двух птиц сак и сук, улетают в лес. Волки воем извещают задержавшегося на охоте в горах отца о случившейся непоправимой беде [243, с. 162]. Тюрки по волчьему вою гадали об исходе битвы [102, с. 109]. Хакасы-качинцы верили, что если дорогу перебежит волк, с путником случится несчастье [9, с. 102]. В карачаево-балкарской легенде волк воем дает знать герою о пересечении границы враждебными сванами [184, с. 130]. По поверьям бурят, волчий вой был предзнаменованием падежа скота или смерти людей на войне [300, section6/text1077/p. 7]. У амгуэмских чукчей после похорон покойника все присутствующие на похоронах люди обходили вокруг могилы и выли по-волчьи. Тот, кто не делал этого обрядового действия, должен был, по мнению населения, умереть в ближайшее время [86, с. 76]. Согласно русскому поверью, волки воют под жильем — к голоду, мору, войне [16, с. 169; 238, с. 401]. В «Слове о полку Игореве» сопровождение волками войск Игоря («волки грозу поднимают по оврагам») воспринимается как предзнаменование поражения русских в предстоящей битве с половцами [261, с. 55]. Как дурное предвестие интерпретируется сон о волке у чувашей. В част-

ности, они говорят, что если увидишь во сне волка — значит, пристанет враг (скверна) [246, с. 217]. Аналогично трактуется встреча с волком у славян [95, с. 150]. В «Гренландских речах Атли» Глаумвер, жена бургундского короля Гуннара, стремясь уговорить мужа, чтобы он не поехал к гуннскому королю Атли, рассказала, что она во сне слышала вой волка. Сон оказался вещим — по приказу Атли Гуннара бросают в яму со змеями [274, с. 144].

Видимо, описанные явления имеют более позднее происхождение, чем тотемический культ волка. Не вызывает сомнения, что сюжеты борьбы героев с гигантским волком, особенно Гуштаспа, Исфандияра и Беовульфа, отражают реальную борьбу между волкопоклонниками и сторонниками других идеологических воззрений, в первую очередь монотеизма, зороастризма и христианства. Потерпев поражение в этой борьбе, символ старой веры — божественный волк стал в новых религиозно-мифологических системах созданием дьявола, олицетворением демонических сил, пожирателем небесных светил, опустился в подземный мир.

Есть все основания думать, что и негативное восприятие воя волка («к смерти») является результатом переосмысления в новых мировоззренческих условиях древнейших представлений о волке как олицетворение души, с воем покидающей в момент смерти тело покойника. Осколки подобных взглядов на волка сохранились в суевериях карачаевцев и балкарцев, где женщины-оборотни в облике волчиц, а также собак и кошек называются обур — «пожиратель» [138, с. 166–167]. Похожие суждения бытовали у башкир, различных этнических групп татар и мишарей. По их мнению, души колдунов и самоубийц могли принимать облик кровавадных демонических существ — «убыр», способных вселиться в колдуна и по ночам покидать его тело в виде собаки или кошки [192, с. 560]. Представление о связи волка с душами умерших предков существовало у славян. Еще в недавнем прошлом у них говорилось, что встретив волка, нужно назвать три имени своих мертвых сородичей, и тогда

волк не тронет [39, р. 2]. Волк ассоциировался с «душой предка» также в календарной обрядности славян. Это видно, в частности, в ритуале зазывания волка на кутью на святках. Волками-оборотнями становились души умерших в поверьях румын [216, с. 19, 24]. Пережитки убеждений о превращении души мертвых в собак встречаются в религиозных воззрениях тюркских, финно-угорских, палеоазиатских, китайских, индоевропейских и других народов (эта проблема будет более подробно изложена в главе, посвященной собаке). Если принять во внимание, что собака — это прирученный волк, то такие представления о собаке можно экстраполировать (как объект поклонения) и на волка. Волк выдается за хозяина царства мертвых в мифах алгонкинов Северной Америки [121, с. 242].

На формирование взгляда на волка как на людоеда и пожирателя трупов могли оказать воздействие и действительные факты нападения волков на людей, а также древнейший обычай выставления трупов умерших людей на съедение волкам, собакам и воронам [277, с. 175]. И, наконец, они могли оказаться неадекватным отражением в мифологии народов Евразии отдельных элементов древнейших инициационных обрядов под покровительством первопредка, патрона инициации волка, «пожирającego» посвящаемых и «изрыгающего» их из себя в «новом» качестве.

Таким образом, вышеизложенное позволяет сформулировать по этой главе следующие основные выводы:

1. В устном народном творчестве башкир сохранились отголоски суждений их древнейших предков о тождестве и родстве человека и волка, возможности их взаимоперевосложения. В фольклоре обнаруживаются этногенетические легенды о волках-предках и о волчицах-прародительницах, кормилицах и воспитательницах младенцев. Тотемная сущность волка проявляется в волчьих этнонимах и антропонимах, а также в преданиях башкир о волке-путеводителе.

2. В свадебных обрядах и народных играх («Кот алып каршы сығыу», «Күк бүре», «Бүре уйыны»), обычаях зака-

пывания волчьей головы под фундамент дома или подвешивания его черепа над сараем и т.д. просматриваются следы тотемического праздника волка с элементами обряда воскрешения и размножения тотемного животного.

3. В приметах, суевериях и магических обрядах для заговаривания новорожденных и молодых женщин и способах лечения больных башкир волк выступает в роли сверхъестественного родового предка, патрона инициации, способного «переродить» иницилируемых в новом качестве, «доделать» их, оказать благотворное влияние на жизнь и судьбу сородичей.

4. В космогонических легендах башкир четко прослеживается идея о небесной сущности волка. Есть все основания думать, что такие воззрения складывались на базе синкретизации взглядов на волка (волчицу) как на тотемного первопредка (прародительницу), с одной стороны, и суждений о соотносимости Неба с понятиями «отец» и «мать» — с другой.

5. В легендах о преследовании мифическими волками небесных звезд, в активной роли серого волка при добывании героями сказок золотой птицы нашли отражение осколки древнейшего мифа о добывании культурным героем, тотемическим предком — волком огня и света для людей.

6. Функция волка — тотемического предка, покровителя и защитника рода проявляется в приписывании магических свойств изображениям волка на знамени древних башкир и на нагрудных знаках племенных вождей, аппликационным узорам «буре табаны» («волчья лапа») на платях и передниках башкирских женщин, скульптурным фигуркам волка на ручках ковшей для кумыса и т.д.

7. В процессе дальнейшей эволюции воззрений о фантастическом тотемическом волке-прародителе у предков башкир формировались представления о божестве в облике волка. Об этом свидетельствуют почитание башкирами первопредка Коркут-ата как божества и священного духа и обращение за помощью и покровительством к божеству Корайт.

8. Волк, как тотем, тотемный предок, патрон инициации и божество, был у башкир табуированным зверем. Его рудименты обнаруживаются в запрете называть волка настоящим именем, убивать волчат, употреблять в пищу волчье мясо, самовольно вторгаться в освоенную им территорию, за нарушение которых виновнику грозило «сверхъестественное» («волчье») наказание, болезнь или смерть.

9. В башкирском устнопоэтическом творчестве известны также мотивы, в которых волки отнесены к зловредным силам, похитителям и пожирателям батыров, предвестникам смерти и горя. Они говорят о том, что в течение многих тысячелетий процесс формирования многогранного культа волка происходил в условиях борьбы и столкновений между волкопоклонниками и сторонниками других религиозно-мифологических систем. Потерпев поражение в этой борьбе, божественный волк со сменой мировоззрения стал воплощением зла.

В то же время негативное отношение к вою волка («к смерти») и фольклорные сюжеты о волке-людоеде или пожирателе трупов могли формироваться и на основе представлений о волке как олицетворения души, покидающей в момент смерти тело покойника или о волке – переносчике душ мертвых в иной мир (например, как собака) и инициационных обрядов.

10. Обнаружение археологами следов почитания волка у неандертальцев мустьерской эпохи во Франции [256, с. 240] и бытование этого явления в прошлом у афразийских (древние египтяне), аустроазийских (бихоры), аустронезийских (даяки) и палеоазиатских народов, а также у северо-южноамериканских индейцев не позволяют солидаризироваться с гипотезами о происхождении обожествления волка среди народов Центральной Азии [127, с. 228; 163, с. 132; 289, с. 9–10], в первую очередь среди индоевропейских [2, с. 90; 87, с. 315; 109, с. 130] или тюрко-монгольских [273, с. 158] народов. Как нам представляется, корни культа волка у афроазийских, аустроазийских, аустронезийских и евразийских

народов, а также американских индейцев связаны с самим процессом формирования современного человека в Северо-Восточной Африке и на Ближнем Востоке и постепенного расселения их, в том числе далеких предков башкир, за пределы первоначальной ойкумены.

Литература

1. *Абаев В.И.* Дохристианская религия алан // Тезисы XXV Международного конгресса востоковедов. М., 1960.
2. *Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.
3. *Абай Гэсэр-Хубун.* Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант) / пер. М.П. Хомонова. Улан-Удэ, 1961. Ч. 1.
4. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
5. *Абрамзон С.М.* Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
6. *Авдал Амине.* Культы и верования курдов-езидов. Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.
7. *Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г.* Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964.
8. *Албынжи.* Хакасский эпос // Героический эпос народов СССР. М., 1975. Т. 1.
9. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
10. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.
11. *Андреев М.С.* По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927.
12. *Анисимов А.Ф.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
13. *Аннаклычев Ш.* Мотивы выбора имен у туркмен // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
14. *Аполлов А.Г.* Коми-зыряне // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.
15. *Атанова Л.П.* Старинные обрядовые напевы у башкир // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1984. Вып. 11.
16. *Афанасьев А.Н.* Дерево жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982.

17. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 2008.
18. *Ахметшин Б.Г.* К вопросу об изучении этногенетических преданий-легенд башкир // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1976. Вып. 3.
19. *Байбураин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
20. *Баишев М.* Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского отделения Императорского Русского географического общества. 1895. Вып. 7.
21. *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.
22. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
23. Башкирские народные сказки / запись и пер. А.Г. Бессонова. Под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа, 1941.
24. Башкирские шежере / сост. Р.Г. Кузеев. Уфа, 1960.
25. Башкирские родословные / сост. Р.М. Булгаков, М.Х. Надергулов. Уфа, 2002. Вып. 1.
26. Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Эпос. Уфа, 1987. Т. 1.
27. БНТ. Предания и легенды. Уфа, 1987. Т. 2.
28. БНТ. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.
29. БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989. Т. 4.
30. Башкорт теленең һүзлеге. М., 1993. Т. 1.
31. Башкорт теленең һүзлеге. М., 1993. Т. 2.
32. Башкорт халк әкиәттәре / төзәүсене Ф.И. Ишбулатов. Өфө, 1956.
33. Башкорт халык ижады (в дальнейшем – БХИ). Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.
34. БХИ. Риүәйәттәр, легендалар. Өфө, 1997. Т. 2.
35. БХИ. Эпос. Өфө, 1999. Т. 4.
36. БХИ. Язма кисса һәм дастандар. Өфө, 2004. Т. 7.
37. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.
38. *Бгажников Б.Х.* Некоторые особенности культа общения адыгов (ретроспективный взгляд) // Советская этнография. 1979. № 5.
39. *Бедненко Г.Б.* Образ волка у индоевропейцев. Режим доступа: <http://nantis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html> (дата обращения: 18.01.2010).
40. *Бедошвили Г.В.* О грузинских фамилиях // Антропонимика. М., 1970.
41. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
42. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1.
43. *Бижанова М.Р.* Игра «Кыз кыуыу» у башкир и казахов // Восток в исторических судьбах народов России: Материалы V Всероссийского съезда востоковедов. Уфа, 26–27 сентября 2006 г. Уфа, 2006. Кн. 3.

44. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
45. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
46. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 2.
47. Боголюбовский С.Н. Происхождение домашних животных. М., 1956.
48. Богораз-Тан В.Г. Чукчи. Ч. 2. Религия. Л., 1939.
49. Боз Гурд. Материалы из Википедии – свободной энциклопедии. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения 19.01.2010).
50. Большая Советская энциклопедия. М., 1975. Т. 22.
51. Борейко В.Е., Грищенко В.Н. Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. Изд. второе, перераб. и доп. Киев, 1999.
52. Ботвинник М.Н., Коган Б.М., Рабинович М.Б. Мифологический словарь. М., 1985.
53. Брусянин В.В. Белый волк // Башкирия в русской литературе. Изд. второе. Уфа, 1993. Т. 3.
54. Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1990.
55. Бурятский героический эпос. Аламжи-Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон. Новосибирск, 1991.
- 55 а. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
56. Бушмакин С.К. Лексико-семантический анализ древнеудмуртских антропонимов // Антропонимика. М., 1970.
57. Былины / сост. В.И. Чичеров, П.Д. Ухов. М., 1971.
58. Былины. Изд. второе / сост. Ю.Г. Круглов. М., 1993.
59. Вадецкая Э.Б. Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.
60. Васильева Г.П. О некоторых общих элементах в культуре туркмен и башкир в связи с их этногенезом // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
61. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М., 2002.
62. Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.
63. Владимирцев Б.Я. Общинный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
64. Волк. Режим доступа: <http://symbolarium.ru/index.php> (дата обращения 23.01.2010).
65. Волшебные сказки / сост. И. Жукова. М., 2002.
66. Всемирная история. Каменный век. Минск; Москва, 2000. Т. 1.
67. Всемирная история. Становление государств Азии. Минск, 1999. Т. 5.

68. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Башкорт // Ватандаш. 1996. № 1.
69. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 7.
70. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 8.
71. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 11.
72. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Тәрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 2.
73. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Тәрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 4.
74. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Тәрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 5.
75. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Тәрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 11.
76. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган*. Тәрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 12.
77. *Вяткина К.В.* К вопросу о термине «Сибирь» // Советская этнография. 1935. № 1.
78. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.
79. *Гаер Е.А., Березницкий С.В.* Бытовые обряды и обычаи // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
80. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
81. *Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А.* Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
82. *Ганцкая О.А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
83. *Ганцкая О.А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
84. *Гарипов Т.М.* Новые версии происхождения этнонима «башкорт» // Башкирская этнонимия. Уфа, 1987.
85. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М., 2006.
86. *Горбачева В.В.* Похоронно-поминальная обрядность амгуэмских чукчей // Историческая этнография: Межвузовский сборник. Проблемы археологии и этнографии. СПб., 1993. Вып. 4.
87. *Гордеев Ф.И.* О происхождении этнонима «башкир» // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
88. *Гордлевский В.А.* Что такое «босый волк»? // Гордлевский В.А. Избранные произведения. М., 1961. Т. 2.

89. *Грачева Г.Н.* К книге Д.К. Зеленина «Культ онгонов в Сибири» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
90. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
91. *Громова Е.* Развитие культа волка в Древней Руси. Режим доступа: <http://lucantopre.iatp.by/articles/article15.html>.
92. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.
93. *Гумилев Л.Н.* Тысячелетие вокруг Каспия. СПб., 2002.
94. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2007.
95. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
96. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993.
97. *Давлетшин Г.М.* Традиционные верования населения Волжской Булгарии как система (на примере культа животных) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность: Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.
98. *Дардабекова В.П.* Этнографический аспект изучения антропонимов калмыков // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
99. *Дементьева-Лескинен А.Н.* Традиционные верования зао Вьетнама (конец XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
100. *Демидов С.М.* К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований юго-западных туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Серия этнографическая. Ашхабад, 1962. Т. 6.
101. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959.
102. *Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.
103. *Джумагулов А.* Некоторые обычаи и обряды дореволюционной киргизской семьи // Известия АН Киргизской ССР. Серия общественных наук. 1959. Т. 1. Вып. 1 (история).
104. *Долгих Б.О.* Происхождение нгансанов // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
105. *Дугаров Б.С.* К вопросу о происхождении слова чингис // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1996.
106. *Дьяконова В.П.* Цам у тувинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971.
107. *Дьяконова В.П.* Шаманство южных тувинцев (по материалам 1960–1970-х гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.

108. *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
109. *Еремеев Д.Е.* «Тюрк» – этноним иранского происхождения (к проблеме этногенеза древних тюрков) // Советская этнография. 1999. № 3.
110. *Ермолов А.С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 3. Животный мир в воззрениях народа. СПб., 1905.
111. *Есберженов Х.Е.* О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
112. *Ефремов П.Е.* К вопросу об эпических сказаниях долган // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. Вып. 5.
113. *Жанузаков Т.* Социально-бытовые мотивы в казахской антропонимии // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
114. *Жеребцова Е.А.* Образ «мамонта» в металлической пластике народов Прикамья // Вестник Музея археологии и этнографии Пермского Предуралья. Пермь, 2006. Вып. 1.
115. *Жуковская Н.Л.* Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
116. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8.
117. *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Труды Института антропологии и этнографии. Т. 14. Этнографическая серия. М.; Л., 1936. Вып. 3.
118. *Золотарев А.М.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
119. *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
120. *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX вв. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.; Л., 1954. Т. 22.
121. *Иванов В.В.* Волк // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1.
122. *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
123. *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
124. *Иванчик А.И.* Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5.
125. *Игнатьева О.П.* Конь и конское снаряжение в обрядах жизненного цикла южных алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.
126. *Илимбетов Ф.Ф.* Тотемизм у юго-восточных башкир: Дипломная работа. Уфа, 1967. (Рукопись).

127. *Илимбетов Ф.Ф.* Культ волка у башкир (к этимологизации этнонима «башкорт») // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
128. *Илимбетов Ф.Ф.* О некоторых обрядах и поверьях башкирских пчеловодов // Материалы третьей научной конференции молодых ученых Башкирского филиала АН СССР. Уфа, 1972.
129. *Илимбетов Ф.Ф.* Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // Ономастика Поволжья: Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3.
130. *Илимбетова А.Ф.* Культ волка у башкир // Бельские просторы. 1999. № 8.
131. *Илимбетова А.Ф.* О пережитках культа собаки у башкир // Бельские просторы. 1999. № 10.
132. *Инан А.* Бүре-корт һәм хәйер һүззәре хакында // Ватандаш. 1998. № 6.
133. *Инан А.* Якут төркизәре // Ватандаш. 2000. № 6.
134. Казахские народные сказки. Алма-Ата, 1952.
135. *Камалов А.А.* Башкирская топонимия. Уфа, 1994.
136. *Каратеев М.Д.* Волк – оборотень // «Арабески» истории. Русский взгляд. М., 1994. Кн. 1.
137. *Кармышева Б.Х., Губаева С.С.* Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. 5.
138. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
139. *Карпов Г.* Родословные туркмен // Туркменоведение. 1929. № 1.
140. *Карутиц Р.* Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1911.
141. *Каховский В.Ф.* О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
142. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
143. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
144. *Квилинкова Е.Н.* Культ волка у гагаузов. Режим доступа: <http://wolfzone.ru/w.oborot/17.htm> (дата обращения 25.01.2010).
145. *Киекбаев Дж.Г.* Основы исторической грамматики урало-алтайских языков. Уфа, 1996.
146. *Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
147. *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб., 1994.
148. *Кнорозов Ю.В.* К вопросу о генезисе палеолитических изображений // Советская этнография. 1976. № 2.

149. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
150. *Коновалов П.Б.* К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993.
151. *Короглы Х.Г.* Огузский героический эпос. М., 1976.
152. *Короглы Х.Г.* Мифы, легенды и предания народов Сибири // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986.
153. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
154. *Кочешков Н.В.* Декоративное народное искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
155. *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
156. Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
157. *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки. Л., 1949.
158. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.
159. *Кубарев В.Д., Черемисин Д.В.* Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
160. *Кужугет А.К.* Традиционная обрядность тувинцев // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность: Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.
161. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957. Ч. 1.
162. *Кузеев Р.Г.* К установлению этнических связей Башкирии со Средней Азией и Западной Сибирью // Итоговая научная сессия Уфимского ИИЯЛ БФ АН СССР за 1965 г. Уфа, 1966.
163. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
164. *Кул Гали.* Сказание о Йусуфе. Казань, 1985.
165. Культура чувашского края. Чебоксары, 1995. Ч. 1.
166. *Кумахова З.Ю.* О составе исконных личных имен в адыгских языках // Антропонимика. М., 1970.
167. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов-на-Дону, 2000.
168. *Кусимова Т.Х.* Из истории личных имен башкир // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
169. *Кусимова Т.Х.* Древнебашкирские антропонимы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 1975.

170. *Кусимова Т.Х.* Исемдәр доньяһында. Өфө, 1991.
171. *Лар Л.А., Рычагова Н.Е.* Шаманский костюм ненцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.
172. *Латыпов Ф.Р.* Исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частотных методов. Уфа, 1999.
173. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги. М., 1985.
174. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
175. *Липец Р.С.* Лицо волка благословенно... (стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография. 1981. № 1.
176. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
177. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
178. *Листова Н.М.* Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
179. *Лукьянов Д.Л., Архипов Г.А.* Фамилии удмуртов южных районов Удмуртской АССР // Антропонимика. М., 1970.
180. *Льюис Спенс.* Мифы инков и майя. М., 2005.
181. *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984.
182. *Максютова Н.Х.* Башкирские говоры, находящиеся в иноязычном окружении. Уфа, 1996.
183. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.
184. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000. Ч. 1.
185. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
186. Марийские народные сказки. Йошкар-Ола, 1956.
187. *Маркова Л.В.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
188. *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
189. *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979.
190. *Меркулов В.Н.* Кавказско-тюркские фольклорные связи // Фольклор, литература и история Востока. Ташкент, 1984.

191. *Мизиев И.М.* Балкаро-карачаевские и древнетюркские фольклорные параллели в свете этнической истории // *Фольклор народов РСФСР*. Уфа, 1985. Вып. 12.
192. Мифологический словарь. М., 1991.
193. Мифы и легенды народов мира / сост. Н.В. Будур, И.А. Панкеев. М., 2000. Т. 1.
194. Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 2.
195. Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.
196. Мифы и легенды народов мира. Центральная и Южная Европа. М., 2004.
197. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия / А.И. Немировский. М., 2004.
198. Младшая Эдда / изд. подгот. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
199. *Молодин В.И.* Об искусстве племен эпохи неолита и ранней бронзы в лесостепном Обь-Иртыше // *Первобытное искусство*. Новосибирск, 1976.
200. *Мороз Е.Л.* Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси // *Фольклор и этнография*. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
201. *Морозова М.Н.* Скандинавские и финские лопари // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы*. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
202. *Назаров П.С.* Предварительный отчет о поездке в Башкирию // *Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*. Дневник антропологического отдела. 1890. Вып. 2.
203. *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства // *Записки Русского географического общества по отделению этнографии*. СПб., 1880. Т. 6.
204. *Нафиков Ш.* Об исторических связях башкир и индейцев Америки // *Ватандаш*. 2000. № 9.
205. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2000.
206. *Никонов В.А.* Космонимия Поволжья // *Ономастика Поволжья*. Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3.
207. *Новикова К.А.* Иноязычные элементы в тунгусо-маньчжурской лексике, относящиеся к животному миру // *Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков*. Л., 1972.
208. Образ волка в мифологии. Режим доступа: <http://www.arcticwolf.ru/miph/4.htm>.
209. *Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М.* Древнее искусство Башкирии. Уфа, 1985.

210. *Огнева Е.Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
211. *Ожегова М.Н.* Устно-поэтическое творчество коми-пермяцкого народа. Кудымкар, 1961.
212. *Окладников А.П.* О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры // Советская этнография. 1952. № 3.
213. Очерки по истории Башкирской АССР. Уфа, 1956. Т. 1. Ч. 1.
214. *Перищиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982.
215. *Петров А.А.* Табу и эвфемизмы тунгусов (Опыт составления этнолингвистического словаря) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
216. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
217. *Плетнева С.А.* От кочевий к городам. М., 1967.
218. *Плетнева С.А.* Половцы. М., 1990.
219. *Покровская Л.А.* Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
220. *Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
221. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
222. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
223. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
224. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
225. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. № 1.
226. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. № 2.
227. *Попова Т.А.* Императорский дар отделу археологии Кунсткамеры // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
228. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4.
229. *Потанов Л.П.* Героический эпос алтайцев // Советская этнография. 1949. № 1.
230. *Потанов Л.П.* Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1958. Вып. 30.
231. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
232. *Пшеничный А.Х.* Сокровища древних кочевников Южного Урала // Ватандаш. 1998. № 1.

233. *Решина М.И.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
234. *Ровинский П.А.* Мировоззрение черногорского народа // Известия Императорского Русского географического общества. СПб., 1887. Т. 22. Вып. 5.
235. *Руденко С.И.* Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952.
236. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
237. *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
238. Русские пословицы и поговорки / под ред. В.П. Аникина. М., 1988.
239. Русско-курдский словарь. М., 1957.
240. Рухи мираҫ: Свердловск башкорттарының фольклоры. Өфө, 2008.
241. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
242. *Рычков П.И.* Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
243. Сак менән Сук бәйете // Ватандаш. 2002. № 6.
244. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
245. *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
246. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
247. *Самарбаев Р.* Башкортостан и Венгрия: культурно-исторические параллели (этнографические заметки) // Ватандаш. 1999. № 9.
248. *Саттаров Г.Ф.* Сословные титулы и древнетатарские личные имена // Ономастика Поволжья. Материалы I Поволжской конференции по ономастике. Ульяновск, 1969. Т. 1.
249. Сборник молитв и старинных правил по пчеловодству / под ред. Г.А. Кузьмина. Кострома, 1906.
250. *Седловская А.Н.* Праздники народов мунда // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986.
251. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. // Археология СССР. М., 1982.
252. *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
253. *Сем Т.Ю.* Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
254. *Сем Т.Ю.* Образ первопредка-шамана в ритуальных предметах и фольклоре айнов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
255. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966.
256. *Семенов Ю.И.* На заре человеческой истории. М., 1989.

257. *Серебрякова М.Н.* О некоторых представлениях, связанных с семейно-обрядовой практикой сельских турок // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
258. *Сефероглу Ш., Мюдеррисоглу А.* История тюркских государств. (Опыт этнологического исследования) // Ватандаш. 1999. № 10.
259. *Симаков Г.Н.* Киргизские национальные развлечения (конец XIX — начало XX века) // Советская этнография. 1977. № 3.
260. Синбад-мореход. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с араб. М.А. Салье. М., 1988.
261. Слово о полку Игореве / вступ. ст., ред. текста, досл. и объяснит. перевод с древнерусск., примеч. Д.С. Лихачева. М., 1978.
262. Советский энциклопедический словарь. М., 1980.
263. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972.
264. *Соколова З.П.* К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
265. Сокровенное сказание монголов / пер. С.А. Козина. Улан-Удэ, 1990.
266. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1988. Т. 1–2.
267. *Солтангарэева Р.* Арбаузар // Ватандаш. 1999. № 8.
268. *Солтанов Й.* Шота Ырыстаулы — грузиндың бөйөк шагиры // Башкортостан, 23–24-се гинуар. 2001. № 13, 14.
269. *Сөләймәнов Ә.* Әкияттә хәкикәт (Башкорт халкының көнкүреш әкияттәренән жанр составы, сюжет төрлөлөгө, тормош ерлегө). Өфө, 1997.
270. *Сөләймәнов Ә., Солтангарэева Р.* Башкорт халкының йола фольклоры // БХИ. Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.
271. *Сөләймәнов Ә., Рәжәпов Р.* Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө, 2000.
272. *Сөләймәнов Ә.* Халык ижадынан һут алып. Өфө, 2000.
273. *Сөләймәнов Ә.* Мәңгелек тунлыктағы йылылык // Ватандаш. 2002. № 6.
274. *Старшая Эдда.* Древнескандинавские песни о богах и героях / пер. А.И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и коммен. М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.
275. Сто сказок удмуртского народа / сост. Н.П. Кралина. Ижевск, 1961.
276. *Сулейманов А.М.* К проблеме сходства «Манаса» и башкирского эпоса // Повествовательные жанры башкирского фольклора. Уфа, 2000.
277. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
278. *Султангареева Р.А.* Обрядовый фольклор как предмет реконструкции личности, функций и творчества багымсы // Башкорт фольклоры. Тикшеренүзәр һәм материалдар. Өфө, 1999. 3 сығарылыш.

279. *Султангареева Р. К* вопросу о тенгрианстве башкир // Ватандаш. 2006. № 2.
280. *Суперанская А.В.* Языковые и внеязыковые ассоциации собственных имен // Антропонимика. М., 1970.
281. *Тадыхова Н.Н., Кудачина А.К.* К вопросу об образе волка в тюркоязычных легендах и сказаниях, а также в алтайском фольклоре // Алтай и тюрко-монгольский мир: Тезисы, статьи. Горно-Алтайск, 1995.
282. *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
283. *Текеева Л.* Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев. Режим доступа: <http://www.elbrusoid.org>.
284. *Терлецкий А.* Пчеловодство в России в старину (исторический краткий очерк) // Труды Вольного экономического общества. 1885. Т. 2.
285. *Токарев С.А.* Инициации // Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
286. *Токарев С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
287. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
288. *Толстов С.П.* Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. 1931. Т. 1.
289. *Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
290. *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
291. *Туголуков В.А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969.
292. *Тюхтенева С.* Алтайские найманы // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа, 22 декабря 2006 г. Уфа, 2006.
293. *Урманчиев Ф.* По следам Белого волка // Советская тюркология. 1978. № 6.
294. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
295. *Фирдоуси.* Шахнаме. М., 1972.
296. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
297. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у хакасов // Труды Таджикского университета им. В.И. Ленина. Т. 27. Серия исторических наук. Сталинабад, 1959. Вып. 1.
298. *Хамидуллин С.* Племена кай и унгут: история расселения // Ватандаш. 1999. № 6.
299. *Харатьян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // Советская этнография. 1980. № 2.

300. Харитонов М.А. Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles>.
301. Хөсәйенов Ф. Башкорт хан // Ватандаш. 1997. № 11.
302. Хөсәйенов Ф. Коркот-ата. Башкорт халык хикәйәте // Ватандаш. 2000. № 9.
303. Намар, Нарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы. Өфө, 2008.
304. Цинциус В.И. К этимологии алтайских терминов родства // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972.
305. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
306. Черныш Е.К., Массон В.М. Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
307. Чибиров Л.А. Аграрные истоки культа животных у осетин // Советская этнография. 1983. № 1.
308. Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов // Сборник материалов для описания племен и местностей Кавказа. Махачкала, 1929. Вып. 4.
309. Шаньшина Е.В. Представления о происхождении Земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
310. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.
311. Шлыгина Н.В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
312. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы. Өфө, 2006.
313. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.
314. Экспедиция материалдары-2005: Янауыл районы. Өфө, 2009.
315. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.
316. Юсупов Р.М. Этнология башкир на рубеже тысячелетий (демография, история, этнонимия) // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа, 22 декабря 2006 г. Уфа, 2006.



Глава II. О ПЕРЕЖИТКАХ САКРАЛИЗАЦИИ СОБАКИ В ПРЕДРАССУДКАХ БАШКИР

Культ собаки, как считают некоторые исследователи, своими корнями восходит к обожествлению волка. Н.Я. Марр и С.П. Толстов на основании данных лингвистики писали, что турецкое и туркменское названия собаки («it») и волка («kurt») являются различными видоизмененными вариантами одного термина [250, с. 12]. Нерасчлененность этих животных в сознании первобытного человека зафиксирована и в других языках [147, с. 98, 113].

Есть косвенные данные, позволяющие полагать, что в прошлом у башкир и других народов волка и собаку называли одним зоонимом.

У башкир распространен обычай давать собаке кличку «Кашкар». Слово «кашкар» (кашкәр // кашкир // карышкыр // каскыр) у родственных народов (чувашей, казахов, киргизов, каракалпаков, узбеков) означает «волк». «Кашкаром» называют волка также пермские и челябинские башкиры [113, с. 93]. С другой стороны, в башкирском [32, с. 728] и киргизском [3, с. 287] языках бытует собирательное слово «эт-кош» // «ит-куш» — хищники; под словом «эт» // «ит» («собака») здесь подразумеваются волки. Современные алтайские найманы (потомки восточнотюркской конфедерации найманов, имевших в средневековье (XII — начало XIII в.) самые тесные этнокультурные контакты с башкирскими племенами катая (род кара-катай), сальют, миркит-мин, балыксы и игравшие заметную роль в этническом формировании казахов, киргизов, узбеков и ногайцев [150, с. 226–228, 233, 311–312, 351]) волка называют

«кок ийт» («синяя» // «голубая собака») [255, с. 16]. Собаку и волка называют единым зоонимом «хорт» в некоторых русских диалектах [219, с. 584].

Отождествление волка и собаки проявляется и в мифологии чувашей. В их преданиях, например, волк является собакой-служителем Пихамбара, божества-покровителя зверей, князя волков [88, с. 27; 89, с. 105–106]. У нанайцев Арха мэрген, главный персонаж волшебных сказок, известен как пес мэрген, огненная собака и красный волк [228, с. 169]. Волки именуются «Юровыми (Георгий) собаками» у украинцев и литовцев [219, с. 584], собаками осетинского божества Тутыра, властелина волков [276, с. 100] и грузинского верховного бога Гмерти [177, с. 157]. Единый образ пса-волка выступает в роли бога-воителя, покровителя мужских союзов в индоиранских, греческих, латинских, кельтских, германских, скандинавских, а также балто-славянских традициях [110, с. 41]. В «Младшей Эдде» чудовищный волк Фенрир и Лунный пес — один и тот же мифологический персонаж [184, с. 20, 122].

Если принять во внимание, что собака является прирученным волком [58, с. 118; 147, с. 98; 250, с. 12], такое отождествление собаки и волка выглядит вполне логичным. Как известно, следы тотемического культа волка прослеживаются еще у неандертальцев эпохи мустье [231, с. 240], а домашняя собака появилась впервые только в конце верхнего палеолита (12–15 тыс. до н.э.) [47, с. 21; 58, с. 118; 199, с. 92; 219, с. 132; 284, с. 250, 252]. Все это дает возможность сделать вывод, что культ собаки является трансформацией культа волка. Волк, став домашним животным — собакой, не перестал быть объектом поклонения, а продолжал играть ту же роль в религиозно-мифологических системах древних людей, что и раньше, будучи диким зверем. Но с этого времени культ одомашненного волка встал на путь самостоятельного развития в форме культа собаки.

В башкирском фольклоре значительное место занимают мотивы перевоплощения человека в собаку, и наоборот, со-

баки в человека – представления, вытекающие из идеи тождества человека и тотема. В эпосе «Изеүкәй менән Моразым» («Идукай и Мурадым») необыкновенная борзая («бурзай») – заколдованный авлией сын старца-провидца [39, с. 107–108]. В сказке «Змей-батыр» царевна, отправившаяся на поиски мужа-змея, была превращена чародейкой в собаку. Санай-батыр в одноименной сказке преображает двух старших завистливых жен отца, оклеветавших его мать, в собак. В сказке «Генерал Хорха» жена-колдунья трансформирует мужа в кобеля, который становится стражем палаты царицы. За верную службу собака была удостоена звания генерала [28, с. 130, 139–141, 349]. Главным героем сказки «Буз көсөк» («Серый щенок») является богатырь-щенок [176, с. 166–167]. А в сказке «Царь Караганда и его дочь-богатырка» брат и сестра были превращены ведьмой-старухой в щенков. В эпилоге сказки царевна-богатырка одерживает победу над злым отцом и, напоив кровью ведьмы щенят, придает им вид могучего молодца и прекрасной девушки [27, с. 375, 377]. В сказке-легенде курганских башкир повествуется о некоем старике Нухе, имевшем трех дочерей, одна из которых могла войти в образ то собаки, то человека. Оставшись в облике девушки, она, однако, сохранила некоторые звериные черты – во сне лаяла по-собачьи [189, с. 156].

Пережитки убеждения первобытных людей о тождестве человека и собаки отчетливо проступают в том, что башкиры иногда называют одним словом «көсөк» и щенка, и маленьких детей-подростков [31, с. 350], а также в обычае давать при падеже скота или перед выходом в дальнюю дорогу милостыню («хәйер») пожилым людям, а в их отсутствие – собаке (Зилаирский, Янаульский районы РБ [38, с. 57, 138; 287, с. 15; 289, с. 107]). Здесь четко просматривается мнение о равенстве человека и собаки, возможности их взаимозамены.

Эти же идеи присутствуют и в сказке «Богатырь-рыба»: однажды старик на рыбалке выудил рыбу и, пожалев ее, хотел отпустить. Но рыба посоветовала ему отнести ее до-

мой, сварить, мясо отдать старухе, а кости скормить собаке. Старик так и сделал. Через некоторое время старуха родила двух сыновей-богатырей, а собака ошенилась двумя необыкновенными щенками [22, с. 71]. То есть малыши-близнецы и щенки, по существу, являлись сводными братьями.

Подобные взгляды на человека и собаку имели широкое бытование в фольклоре, обрядах и обычаях самых различных народов мира. Этот мотив проявляется в поминальном ритуале чувашей. Этнограф середины XIX в. В.А. Сбоев свидетельствует, что чувашаи во время поминок, бросая собакам куски от разных яств поминального стола, обращались к своим усопшим родичам со словами: «Ешь, пей, батюшка, или матушка, или братец, или сестрица» [89, с. 89; 224, с. 193]. Сюжеты о первоначальной близости человека и собаки, доходящей до идентификации, обнаруживаются в чувашской антропонимии и алтайской мифологии: у чувашей люди и собаки часто носят одни и те же имена — Улай, Хураç, Хураçка [224, с. 191], а в алтайской антропонимической легенде собака (до обольщения ее Эрликом при сотворении женщины) жила и ела вместе с человеком и не имела ни шерсти, ни когтей, понимала человеческую речь и сама могла ясно передавать свои мысли [216, с. 211]. Чувашаи верили, что колдун отправляется на порчу, приняв облик собаки. Отголосок такого же суждения проглядывается в обращении к умершему при его похоронах с просьбой, чтобы он нечасто беспокоил живых, приходя домой и издавая собачий вой [224, с. 191, 195]. У тарских татар (Омская область) святой Казыр-ата представлен в образе собаки [227, с. 151]. Среди хакасов имело широкое хождение притча о том, что некая женщина, разозлившись на своего мужа, схватила веник и со словами: «Выйди, собака!», — ударила его. После этого муж превратился в собаку и начал лаять в доме [47 а, с. 42]. Идея взаимозаменяемости человека и собаки присутствует в киргизской легенде о богатырской деве Налаль-эдже. Ее два брата взяли с собой в поход коня и собаку сестры. Но враги отбили их у них. Тогда братья по возвра-

щении из похода отдали Нааль-эдже вместо коня и собаки двух мальчиков, взятых в плен во время набега. Одного из них, отданного вместо коня, назвали Конгурат (досл. «темно-бурый конь»), другого, возвращенного вместо собаки, назвали Черик. Нааль-эдже воспитала обоих мальчиков. Они стали первопредками одноименных киргизских племен [4, с. 162]. Согласно узбекскому преданию, мусульманский святой Нажмуддин Кубра из Ургенча своим взглядом мог сделать человека богатым. Однажды некая вдова привела к нему своего сына, но тот убежал, а когда Нажмуддин, подняв закрывающие глаза брови, посмотрел на то место, где стоял мальчик, то увидел там сидящую волшебную собаку [237, с. 167]. В туркменской легенде вражеский лазутчик проникает в крепость туркменского султана, превратившись в собаку [21, с. 71].

Такая же идея отражается в поверьях ногайцев о способности принять облик собаки доброжелательных духов пари в образе красивых женщин, вступающие в любовные связи с мужчинами [129, с. 127].

Отождествление человека и собаки было характерно для устного творчества обских угров и коми-пермяков [278, с. 104, 105, 107]. В хантыйском мифе говорится, что собака была одним из двух человек; она неправильно выполнила совет верховного бога Торума об оживлении умершего человека, за это была сброшена с неба и превращена в собаку. Аналогичные фольклорные сюжеты зафиксированы у манси и самодийцев [216, с. 211, 212]. У коми-пермяков поминальная трапеза заканчивалась тем, что остатки пищи отдавали собакам: если они охотно ели, то говорили, что покойники остались довольны ритуальными угощениями [278, с. 105].

В нанайском фольклоре злой шаман Саксио мэргэн обладает способностью оборачиваться собакой [229, с. 183]. Корейцы считают, что человек после смерти может переродиться в собаку [130, р. 5]. Китайцы украшали волосы или одежду ветками ивы во время праздника «Цинмин» («Чистый свет»), проводимого в первые дни третьего лунного

месяца, для того, чтобы после смерти не переродиться в «желтого пса» [169, с. 46]. Женщина преобразуется в собаку в батакском мифе (остров Суматра, Индонезия) [214, с. 33]. В мифе маринд-аним (южный берег Новой Гвинеи) спутник главного героя превращается в собаку [109, с. 133].

В древнеиндийской литературе известен сюжет о женщине, которая в новом перевоплощении родилась собакой. Мотив метаморфозы женщины в собаку содержится в средневековой арабской новелле «Рассказ о царевиче и семи везираях» [234, с. 11, 273]. В собак были трансформированы один из героев в «Сказке о купце и духе» [268, с. 55] и два неблагодарных брата купца из г. Басра (Ирак) в «Рассказе об Абдаллахе ибн Фадиле» [171, с. 461, 482]. В «царских» ритуалах древних хеттов участвовали «звериные», в том числе «собачьи», люди [125, с. 279]. Легенда о говорящей по-человечески собаке, спасительнице народа, присутствует в устном творчестве курдов-езидов (Армения) [5, 3.html/p.3]. В первой половине XIX века у адыгов к мужской половине молодежи применялся эпитет — «охотничьи псы» [125, с. 287]. В осетинском сказании один из нартов (Урызмаг) становится псом [110, с. 41; 125, с. 152]. По поверьям южных болгар, люди, родившиеся в дни проведения обрядов сурваркарского цикла (от Рождества до Крещения), способны ежегодно преобразоваться в данный период в собак или волков. В куцерских (масленичных) обрядах тех же болгар участники обхода селения (кукеры) лаяли по-собачьи. Их называли «песячи» — собаки [125, с. 187, 204]. В сорбской (лужицкие сербы Германии) легенде о Крабате герой может приобретать облик животных и птиц, в том числе собаки [179, с. 801]. Схожая мысль содержится в русской поговорке: «Не бей собаку, и она была человеком» [217, с. 422]. В русской сказке герой обучается у колдуна волшебному искусству перевоплощения, в том числе в собаку [13, с. 175]. В сказке «Счастливого дитя» герой придает коварному приказчику вид собаки [14, с. 384]. Рассказы о превращении колдуньи в собаку были известны русским Сибири [75, р. 2]. В мифе древ-

них германцев дух барона Штольценберга появлялся на месте своего прежнего проживания на белом свете в образе черной собаки [181, с. 188]. В ирландской мифо-эпической традиции Кухулин («пес Куланна»), центральный персонаж многочисленных саг, после убийства чудовищного пса кузнеца Куланна вызвался заменить собой самим же убитую собаку [177, с. 378]. В древнеисландской песне «Прорицание вёльвы» (колдуньи) «солнечная девушка» преобразается в суку [241, с. 24].

Не менее распространенными были сюжеты о неверной жене, околдовавшей мужа и превратившей его в собаку. Они встречаются в сказочном материале хакасов [47 а, с. 42], татар, казахов [28, с. 465], средневековых арабов Месопотамии [268, с. 56], словаков [28, с. 465]. В русской сказке «Диво» жена одного мужика заводит любовника. Когда муж застаёт их вместе, жена ударяет мужа по спине палкой со словами: «Стань черным кобелем!». В тот же миг мужик принимает облик собаки [14, с. 377]. Аналогичная притча зарегистрирована и в устной прозе латышей [28, с. 465]. И, наоборот, в русской былине, когда чародейница Маринка хотела женить на себе богатыря Добрыню Никитича, то его мать превратила Маринку в «суку долгохвостую» [177, с. 194]. На Русском Севере (Архангельская область) еще в 1980-е годы бытовали поверья о перевоплощении в собак проклятых женщин и девушек [285, с. 71, 76]. В греческом мифе Гекуба, жена последнего троянского царя Приама, принимает облик собаки. Такая же судьба постигла божественную красавицу Скиллу (Сциллу), отвергшую любовь морского бога Главка. Главк обращается за помощью к волшебнице, которая, сама влюбленная в бога, из мести преобразует Скиллу в чудовище с шестью собачьими головами [177, с. 144, 504–505].

В устном народном творчестве ряда народов присутствует (правда, реже) и обратный процесс — трансформация собак в человека. В хакасском устном рассказе хозяин горы предлагал герою за услуги в качестве награды золото и се-

ребро, но внутренний голос подсказывал охотнику просить у горного духа подарить ему лежащего в углу серого щенка с обгорелым хвостом, под которого была замаскирована дочь божества. Горный дух был вынужден удовлетворить просьбу батыра. В дальнейшем щенок превращается в писаную красавицу и становится примерной женой [47 а, с. 32]. У узбеков бесплодная женщина перешагивала через новорожденных щенят, если после этого один из щенков умрет, то у нее должен родиться ребенок [213, с. 34]. В этом обрядовом действии присутствуют признаки прежней веры узбеков в перевоплощение души умершего щенка в ребенка и ее реинкарнации в женщину.

В китайской легенде о Муляне, одном из первых учеников Будды, его мать за нарушение обета (не убивать ничего живого, не есть мяса) была превращена в собаку. Мулянь усердными молениями и жертвоприношениями добивается восстановления первичного облика матери [177, с. 378]. Этот же мотив встречается и в другом китайском сказании: пес Паньгу в целях женитьбы на принцессе принимает вид человека [58, с. 59].

В ирано-таджикской поэзии волшебная собака Китмир триста лет охраняла сон семи эфесских юношей, которые скрывались в пещере, спасаясь от казни за отказ от идолопоклонства. За это время собака научилась говорить и сама стала фактически человеком [118, с. 598]. По поверьям курдов-езидов, убийство собаки считается большим грехом. Некий езид убил собаку, которая потом постоянно снилась ему, появлялась в человеческом облике и осыпала его проклятиями [5, 3.html/p.4]. В русской былине «Илья Муромец и Калин-царь» Калин-царь сам себя называет собакой. Собакой называют Калина и его приближенные [49, с. 58, 69].

Отождествление человека и собаки последовательно выражено в зороастризме, где собака приравнивалась к верующему зороастрийцу. При археологических раскопках в Хорезме находили кости собак в оссуариях — глиняных ящиках, костехранилищах умерших людей. Похороны собаки с

теми же почестями, что и людей, описываются в узбекском мифе о святом Нажмуддине: его чудесную собаку, когда она умерла, завернули в саван и поместили в купольном мавзолее [237, с. 166–167]. Хакасы и селькупы умершую собаку хоронили в могиле, подобно человеку [47 а, с. 64; 74, с. 252]. Сказочный белорусский князь Бой приказал отдавать к своим собакам такие же почести, как к приближенным княжеского двора, а после их смерти ввел особые дни поминовения, когда к месту погребения собак приносили пищу и напитки и поминальные пиршества продолжались до ночи [177, с. 181]. Мотив похорон собаки со всеми ритуалами христианского погребального обряда присутствует в русской заветной сказке «Похороны кобеля» [14, с. 734–735].

Преднамеренные захоронения собак с соблюдением определенных обычаев были характерны трипольцам Северного и Северо-Западного Причерноморья (конец V–III тыс. до н.э.) [275, с. 241], андроновцам Западной Сибири, Казахстана и Южного Приуралья (II тыс. до н.э.) [132, с. 207; 225, с. 66], а в исторически обозреваемое время, — тофаларам [7, с. 108; 102, с. 42; 216, с. 214], манси [102, с. 49; 112, с. 482; 278, с. 107], хантам [278, с. 107], юкагирам [92, с. 79]. Ритуальная забота о черепе и костях собаки обнаружена у хантов [103, с. 164], коряков [143 с. 735], североамериканских индейцев [211, с. 139; 262, с. 57–60].

Такие воззрения на взаимоотношения животных и человека послужили основой для формирования представлений о возможном родстве человека и животного, генезисе их друг от друга. Сходные идеи, изначально свойственные тотемическому культу волка, были экстраполированы и на собаку.

Следы аналогичных суждений прослеживаются в башкирской сказке «Конь пустыни». Аклима, молодая жена царя, в отсутствие мужа рождает близнецов — девочку и мальчика. Завистливая старшая жена царя и старуха-повитуха, не показав младенцев роженице, закрывают их в сундуке и бро-

сают в реку, а вместо них подсовывают двух щенят. Царю тотчас же посылают весть, что Аклима родила щенят. Разгневанный царь велит изгнать Аклиму из дома и привязать ее к позорному столбу на перепутье семи дорог [28, с. 323]. Эпизоды подмены зловредными старшими женами в колыбели новорожденных на щенят и изгнании из дома оклеветанной молодой жены содержатся в сказках «Ведьма» [22, с. 126–129], «Юлдыбай-батыр», «Охотник Наурьян», «Черный щенок», «Санай-батыр», «Әмин» («Амин») и др. [28, с. 329, 334, 336–337, 346; 287, с. 235].

Сюжеты башкирской устной словесности имеют соответствия в других этнических традициях. С ними перекликаются казахская сказка «Рябой щенок» [126, с. 252] и тофаларская – «Три мальчика» [157, с. 149]. В монгольском сказании о Буджин-Дава-хане его необыкновенная собака во время прогулки услышала разговор трех сестер о том, что бы они сделали, если бы хан женился на них. Младшая сестра сказала, что она родила бы хану золотого сына и серебряную дочь. Собака рассказала об этом своему хозяину и хан в дополнение к своим пятистам женам, взял в жены трех сестер. Скоро младшая жена в отсутствие хана разрешается мальчиком с золотой и девочкой с серебряной головами. Но малышки, по просьбе коварных старших жен хана, были подменены евнухом двумя щенками. Узнав об этом, хан приказал молодую жену и щенят зарыть на перекрестке трех дорог [180, с. 575–576]. В бурятской сказке к жене хана вместо сына подкладывают щенка, что, мол, она его и родила [20, с. 200]. Мотивы подмены (ведьмами, завистливыми сестрами, ткачихой и т.д.) новорожденных детей щенятами популярны в русском, украинском, белорусском и польском устнопоэтическом творчестве [13, с. 401; 14, с. 444, 452; 176, с. 166–167].

Генетические корни таких сказок восходят к древнейшим мифологическим представлениям о происхождении собак от человека. Отголоски сходных убеждений сохранились в преданиях маринд-аним (южный берег Новой Гви-

неи) о выкармливании женщинами щенят грудью [109, с. 119]. В мифах нгаджу (остров Калимантан, Западная Индонезия) первая женщина, созданная богом, рождает собаку, а потом первопредков — прародителей людей. В аккадском мифе демон Ламашту (по другой версии — дочь бога неба Ана) изображается как женщина, кормящая грудью собаку. В осетинском нартском эпосе Дзерасса, дочь владыки водного царства, родоначальница могущественного осетинского нартского рода Ахсартагката является матерью «старшего из собак» Силама [177, с. 187, 310, 354]. В тибетской версии эпоса «Гэсэр» ханша Гонсон, мать Гэсэра, рождает щенка-самку [280, с. 183].

Не меньшее распространение нашли суждения о возможности сожительства кобеля с женщиной, рождения человека от собаки. В башкирской сказке «Черная собака» кобель, сняв собачью шкуру, оборачивается человеком и женится на девушке. Жена, желая оставить мужа в таком облике, сжигает снятую на ночь собачью шкуру, и муж-собака покидает ее [35, с. 248–250]. В легенде, записанной в 1986 году в дер. Кужаново Абзелиловского района РБ Ф.А. Надришиной от Т.М. Хидиятовой, 1911 г.р., рассказывается, что некая женщина повадилась часто пропадать со своим любимым кобелем неизвестно где. Через некоторое время она родила близнецов, то ли тройню, то ли четвертню. У младенцев только руки и ноги были человеческими, а головы — щенячьими [291, с. 16]. С другой стороны, в башкирской разговорной речи сохранилось выражение «эттэн тыуған» («собачье отродье») [32, с. 727]. Бытование такого порицания свидетельствует, на наш взгляд, о том, что древние башкиры допускали возможность того, что сука способна родиться человеком [26, с. 505; 114, с. 165]. Об этом же говорит и наличие у айлинских башкир трех родовых подразделений «этимгән» («вскормленный собакой») и четырех — «көсөк» («щенок») [122, с. 250; 150, с. 196], у усерган — «эт йыван» («эт» — «собака»; «йыван» — ?) [208, с. 2], «алабай» (кличка собаки) [273, с. 197], у племени кыпсак — «эткөсөк»

(«щенок») [122, с. 258], «этэш» («эт» — «собака») [114, с. 165; 203, с. 58], у бурзян — «эталмаҫ» («собака не возьмет») [114, с. 165; 203, с. 80], «барақ» («собака») [40, с. 566], «көсөк» [114, с. 165; 203, с. 68], у кара-табынцев — «муйнак» (собачья кличка: «муын» — шея+«ак» — белая) [95, с. 74], у бала-катайцев и улу-катайцев — «көсөк» [63, с. 144; 122, с. 165], а также родов и групп «ноғай» (монг. «нохо» — «собака») в составе племен усерган, бурзян, кыпсак, юрматы, ай, мин [23, с. 185, 192, 209; 150, с. 111, 114, 188, 189, 195]; «һарт» («сарт») у тамьянцев, катайцев, айлинцев, табынцев, минцев [150, с. 195, 221, 247, 303] и «һарт-калмак» («сарт-калмак») у зауральских катайцев [23, с. 197]. Этноним «һарт» («сарт») С.П. Толстов выводит от словосочетания «һары эт» («желтая собака») [250, с. 13–14].

Заслуживает внимания этимологическая легенда о названии деревни Этимгән (Абсалямово) Учалинского района РБ. В прежние времена у одной женщины не выживали дети. Ей посоветовали: если родится ребенок, дать ему пососать собачьего молока. Через какое-то время у женщины появился на свет ребенок. Она нашла оценившуюся суку и дала ребенку ее пососать. Ребенок выжил. Его потомки образовали целый аул, которому дали название Этимгән [26, с. 151]. Аналогичный обычай был распространен также среди башкир Абзелиловского района РБ. Информатор Т.М. Хидиятова прямо сообщает, что такой ритуал был совершен над новорожденным сыном ее старшего брата, у которого дети умирали один за другим в младенческом возрасте [291, с. 19]. Похожее по содержанию предание было записано Д.Ж. Валеевым среди башкир Аргаяшского района Челябинской области: у старика Ишмухамета из деревни Исянгильды (Сагитово) не было детей. В один из осенних вечеров к нему в дом зашел странник («мосафир»). Ишмухамет откровенно рассказал ему о своем несчастье. Странник дал ему молитвенник («доға») и сказал, что его жена скоро благополучно разрешится мальчиком, которого сразу же необходимо положить вместе с только что оценившимися щен-

ками одного помета. Жена Ишмухамета действительно родила ребенка, его подложили к собаке и дали имя Көсөк. Так появился воспеваемый в народной песне род Кучуковых [63, с. 144]. Возможно, в прошлом у башкир были и другие предания схожего содержания, объясняющие возникновение таких топонимов, как названия двух деревень Көсөк в Учалинском районе РБ и исчезнувшей в 60-е г. XX в. деревни Карагөсөк (Черный щенок) в Хайбуллинском районе РБ.

Несомненно, в основе башкирских этнонимов и топонимов с корнем «эт», «көсөк», «ногай» и «һарт», а также этимологических легенд лежат древнейшие воззрения о собаке-прародительнице или кормилице.

Подобные умозаключения укоренились в устных рассказах алтайских найманов: во время первотворения их предки родились от собаки или появились из головы черной собаки с белыми надбровными пятнами [255, с. 15]. Несколько вариантов преданий о прародителе-кобеле записано С.М. Абрамзоном у киргизов: в нем повествуется, что во время набега врагов у предков киргизов уцелели лишь дочь хана с сорока подругами и красная собака. Ханская дочь и ее подруги прижили от этого кобеля детей, которые и явились первопредками киргизов [3, с. 287–289; 250, с. 12]. По другой версии, это сказание относится к родословным казахов Большой Орды [10, с. 430]. В гуннских легендах рассказывается, что их вождь Атилла (V в. н.э.) был зачат венгерской принцессой от кобеля [250, с. 13]. Этот сюжет присутствует в германско-скандинавском героическом эпосе, где утверждается, что отцом Атли, исторического Атиллы, короля гуннов, была собака [177, с. 69]. По древним сказаниям, западные монголы относятся к потомству мифического Пса (праотец) и дерева Одун (праматерь) [250, с. 12]. Отцом Бодончара, предка Чингисхана, по монгольским мифам, являлось солнечное божество, которое по ночам приходило к его матери и уходило перед восходом в облике желтого пса [177, с. 96]. У среднепечорских коми сохрани-

лось поверье о порочной связи одной распутной женщины с кобелем [277, с. 11]. Явные следы поклонения к первопредку в облике собаки проступают в ненецком обычае (род Яптик) изготавливать и хранить на почетном месте отлитых из металла фигурок собак как олицетворений духа рода — Яптик-хэсе [278, с. 106]. С этими мотивами созвучны легенды айнов (остров Хоккайдо, Япония) и эскимосов острова Кадьяк (Аляска, США), в которых за их праотца выдается чудесный кобель, сожительствовавший с женщиной [265, с. 113–115]. Антропоморфная эскимосская морская богиня Седна родила от своего мужа-кобеля много детей, ставших прародителями индейцев и белых людей, а также собакообразных монстров [177, с. 492]. Среди корейцев и сегодня существует представление о собаке как о предке [130, р. 5]. У китайцев есть племя под названием «собака», возводящее свои этногенетические корни к браку между кобелем и китайской принцессой [248, с. 247; 250, с. 13]. У тех же китайцев зафиксировано предание о том, что волшебный пес Паньгу женился на дочери правителя, их дети стали родоначальниками четырех основных родов китайцев [59, с. 59–60]. С пятицветной собакой связывали свою генеалогию племена яо, зао и мыонги из Южного Китая, Северного Лаоса и Вьетнама [86, с. 63; 193, с. 67; 243, с. 62]. Образы патронов инициации (первопредков) в облике собаки зафиксированы в мифах тиви, жителей островов Мелвилл и Батерст у северных берегов Австралии и аборигенов Западной пустыни (район Балго Хиллс, Австралия) [41, с. 35, 123, 174]. О живучести таких поверий в Индии свидетельствует газета «Действие», в которой в 2003 г. была опубликована заметка о выдаче замуж за собаку четырехлетней девочки индианки с соблюдением всех ритуалов индийской свадебной обрядности с целью изгнать из ребенка злых духов [85, с. 8]. В осетинском эпосе собака небожителя Уастырджи вступает в половую связь с мертвой Дзерассой, матерью нартов [177 с. 187]. В научной литературе существует мнение, что адыгейская лексика тхээ / тһа означает одно-

временно понятия «бог» и «отец-собака» [125, с. 157]. Это говорит о том, что предки адыгов воспринимали собаку как божественного первопредка.

С другой стороны, в вышеизложенной башкирской легенде-сказке о Нухе самодийцев причисляют к потомству его дочери-суки [189, с. 156]. Якуты верили, что их слабые шаманы имели мать-зверя в образе собаки [232, с. 626]. Хан голубых тюрков Бильге-хан (VIII в.) заявлял, что «Турфань (Тибетское царство) от собак происходит» [3, с. 289; 80, с. 359]. В фольклоре чинов Мьянмы и кьенгов Мьянмы и Бангладеш сын небесного женского божества Хлинеу женится на суке. В сказаниях лепча, одного из гималайских народов (Индия), созданный богом первочеловек Фуронгг-хинг по ночам вступает в сношения с собакой [177, с. 276, 592]. В волшебных восточнославянских сказках есть образы тотемического облика: сын собаки [195, с. 52–53]. В русских сказках имеется персонаж Иван Сученко: фамилия героя недвусмысленно подсказывает на его происхождение от суки — его рождает собака [219, с. 581]. К подобным суждениям восходит своими корнями часто встречающаяся в адыгских нартских сказаниях форма обращения: «О, собакой рожденные!». Это выражение не носит резко негативной нагрузки, как в русском языке [81, с. 122, 173, 188, 194, 195]. Согласно легенде индейцев племени хуичоль (Западная Мексика), после великого потопа люди размножились от оставшегося в живых единственного мужчины и черной собаки, которая спаслась вместе с мужчиной в лодке. Она могла становиться женщиной, сняв с себя шкуру. Мужчина сжигает ее шкуру, и она навсегда остается женщиной. Предание о сожительстве мужчины с сукой зарегистрировано и у индейцев племени кора, соседей хуичоль [263, с. 125–126].

В мифологии ряда народов собака выступает в роли кормилицы их предков. В башкирском народном творчестве подобные сюжеты не выявлены. Но это не означает, что такие мифологические мотивы не были знакомы древним

башкирам. В этом плане заслуживает внимания сказка «Черный щенок», где говорящая собака находит брошенных в реку злоумышленницами близнецов, новорожденных своей хозяйки, и, завернув их в войлок, притаскивает домой [28, с. 342]. В этом сказочном сюжете, как нам кажется, можно усмотреть, по крайней мере, следы суждений башкир о собаке как о спасителе детей. Следы подобных суждений преломляются и в легенде о том, что люди едят ту долю пищи, которую бог предоставил собакам [218, с. 118]. (Более подробно эта легенда будет изложена чуть ниже). Мотив собаки-кормилицы имел бытование у народов, с которыми башкиры имели тесные этногенетические и историко-культурные контакты. В ногайской версии эпоса «Едигей» новорожденного младенца Эдиге выкармливает собака [4, с. 160; 100, с. 383]. По легенде, предок современных хакасов был выкормлен молоком «четырёхглазой» собаки [47 а, с. 64]. Родоначальники казахского рода ители и туркменского племени йомут и рода итемген были вскормлены собакой [53, с. 202–203; 151, с. 10; 264, с. 96]. В комментариях к путевым записям Ибн-Фадлана (X в.) З. Валиди приводит из арабских источников предание о вавилонце, выкормленном собакой. Он рос вместе со щенятами, став юношей, держал себя как собака, бросался на людей и кусал их. От этого собакообразного человека родился сын Сакалиб, который со своим родом переселился сначала на Аму-Дарью, а потом на север, где основал страну Сакалибу. Восточные авторы (Истархи, X в.) размещали эту страну в Среднем Поволжье и имели в виду раннесредневековые тюркские и финские народы региона [61, с. 116–117]. Как нам представляется, следы подобных воззрений на собаку (как на кормильца) обнаруживаются и в древнеиспанском мифе, где голодные, несколько дней ничего не евшие собаки не тронули брошенного им на растерзание младенца [183, с. 172].

В фольклорных традициях многих народов фигурируют существа с телом человека и собачьей головой. Внешний

облик этих мифических персонажей указывает на явную связь их родословий с собакой. В алтайской сказке герой посещает страну, в которой мужьями красивых женщин являются люди с собачьей головой [3, с. 361]. И, наоборот, в хакасском пантеоне имеется божество Сараадай-хан (Желтая собака-царь) с туловищем пса и головой человека [47 а, с. 62]. В туркменском дастане «Сейпельмелек и Медхальд-жемаль» фигурирует псоглавая дочь падишаха джинов [281, с. 164]. Барельефные изображения собакоголовых человеческих фигур сохранились на стенах королевской могилы Чонкым-хаккан в Кёнджу (Корея, IX в.). Фантастические существа, имеющие тело человека и голову собаки, широко представлены в китайской мифологии [130, р. 5]. В китайских источниках V–VII вв. описывается царство женщин, находящееся на востоке от Срединного царства (Китая). Тут же сообщается, что на одном из островов мужчины имели стан человека с собачьей головой. Голос их походил на собачий лай [3, с. 362].

Небезынтересно отметить, что сходство с собакообразными монстрами имели китайские мастера кулачного боя, носившие собачьи маски на лицах и прозвище псоглавых на празднике «Юаньсяо» («Праздник фонарей»), проводимого в Цзянси (Восточный Китай) в первое полнолуние первого месяца [168, с. 73]. В древнерусских книжных легендах и космографических описаниях обитатели далеких сказочных земель, прежде всего Индии, назывались люди ливия – псоглавые уроды [177, с. 329]. В «Записках о Московии» немецкого дипломата XVI века Сигизмунда Герберштейна описывается путь через Уральские горы в низовья Оби, за которыми «говорят, живут люди чудовищного вида: у одних из них... собачьи головы» [73, с. 160]. Древние персы причисляли саков к туранцам и называли их песьеголовыми [180, с. 410]. В христианских религиозно-мифологических воззрениях страна кинокефалов отождествлялась с Ханааном. Один из христианских мучеников из Ханаании Христофор изображается псоглавым [177, с. 596]. В антич-

ной историко-литературной традиции прочно утвердился образ народа — полупсов, обитавших на Северном Кавказе вблизи колхов и неподалеку от массагетов и гипербореев [125, с. 165]. К северу от Кавказа размещал страну чудовищ, людей-псов сирийский автор Захария Ритор (V в. н.э.): в их составе были и племена росов [177, с. 470]. Изображения собакоголовых людей обнаружены в памятниках сарматского искусства Предкавказья [125, с. 165]. «Псами» назывались в древних хрониках скифские воины [110, с. 38—48]. В древнегреческом эпосе об аргонавтах люди с собачьими головами — кинокефалы проживали по берегам р. Истра (Дунай) [256, с. 40]. Кинокефалов напоминали воины древних германцев — они носили шлемы наподобие головы собаки. Древнеисландские тексты изображают воинов в волчьих шкурах, лающих, как собаки [125, с. 165]. А по восточнороманской мифологии вся земля некогда была населена кэпкэунами — псоглавыми людьми [177, с. 307]. Легенда аналогичного содержания обнаружена и у фиджийцев (Океания): во время великого потопа племя, состоящее из людей с собачьими хвостами, погибло до единого человека [247, с. 247].

С этими мотивами перекликаются сообщения древних и средневековых авторов о проживании на просторах Евразии народов, носящих этнонимы «собака». Еще в конце XV в. до н.э. наместник Иерусалима писал своему суверену-фараону Египта Эхнатону (1419 — ок. 1400 гг. до н.э.), что его город угрожают захватить «кальбу-халк» («народ собаки») [68, с. 81]. В VI—VII вв. н.э. большие группы аравийских племен носили название «кальб» («собака») [282, с. 64]. Некоторые исследователи самоназвание саков, кочевых племен Восточного Ирана, Восточного Туркестана и Казахстана I тыс. до н.э. [191, с. 16] этимологизируют как «собака» [68, с. 42, 78; 261, с. 795] (ср. башк. «сәүек» — малорослая порода собак). В китайских хрониках хунны и предшествовавшие им племена кочевников северо-западных окраин Китая именуется «собачьими варварами» [250, с. 12—13]. В

киргизском эпосе «Манас» рассказывается о стране «итаалы», «где мужчины были подобны собакам». Чрезвычайно близкий к этому сюжет имеется у Плано Карпини: татары, возвращаясь через пустыню, пришли в страну, где мужчины походили на собак [3, с. 360, 362]. Средневековые уйгуры (VIII в.) размещали народ «собака» севернее пустынных холмов, который на поверку, по мнению Л.Н. Гумилева, оказался гузами, удержавшими независимость, несмотря на попытки древних тюрков покорить их [80, с. 420]. В дастане «Огуз-наме» имеется сведение о проживании в соседстве с кипчаками западнее Волги (Итиль) народа «эт-барак» («собака»), которых З. Валиди идентифицирует с раннесредневековыми поволжско-финскими племенами [62, с. 137–138]. В этом же устнопоэтическом произведении сообщается, что Огуз-хан во время своего завоевательного похода, получив отпор от некоего северного государства Кыл-Барак, повернулся в сторону. Народ («йорт») Барак упоминается как соседи башкир в эпосе «Һунғы һартай» («Последний из рода Сартай»), посвященном героической борьбе башкир против войск Тимура (1391 г.) [40, с. 110, 185]. «Собаками» называли найманов (представителей одного из родов алтайцев, потомков средневековых найманов Саяно-Алтая и Монголии) [255, с. 15]. В то же время в IX–X вв. огузы причисляли самих печенегов к «ит-бечене» («собаки-печенеги») [100, с. 565–566]. По сообщению турецкого путешественника, географа Эвлии Челеби (1611–1682 гг.), в районе Санужакских гор (Иран) жили воинственные племена ит-тиль («собачий язык») (ср. казахский род ители), которые во время сражения лаяли как собаки [286, с. 159]. В средневековых исторических хрониках содержатся сведения о людях-собаках в регионе Кавказских или Каспийских гор. В исторических преданиях осетин зафиксирован сюжет об Ир-бараре, предводителе некоего мифического племени, который разгромил полчища кудзыхов — «собакоротых» [125, с. 166]. Этноним — «ит» носили кипчаки-половцы южнорусских степей XI–XIII веков. В более поздние эпохи этот термин

уступает монгольскому по своему происхождению этнониму «ногай» («собака»), ставшему самоназванием тюркоязычных объединений на тех же территориях [106, с. 78].

Осколками этих этнических образований следует воспринимать сохранение в родоплеменной номенклатуре ряда народов этнонимов с основой «эт», «көсөк», «һарт» и «ногай». Так, наименования племени «кесек» и рода «кара кесек» зафиксированы у киргизов. По мнению С.М. Абрамзона, эти этнонимы в киргизском и монгольском языках означают: «кусок», «комок» [1, с. 129]. Как нам представляется, они имеют единые корни с башкирскими этнонимами «көсөк» (щенок) и «каракөсөк» (черный щенок). Тем более подобные тотемические родоплеменные этнонимы («итлык», «итлар», «кучук», «ит-барак» — собака, собаки) были характерны также киргизам [106, с. 76]. Они выявлены и у других родственных народов. Название «ит» носили семнадцать родов туркмен [250, с. 5–8], этнонимы «коджук» («щенок») и «көпекли» («пес») встречаются у туркменских племен йомут и приамударьинских салыров [53, с. 202–203]. Структурные подразделения под названием «сарт» зафиксированы в этническом составе казахов, каракалпаков, узбеков и нуратинских туркмен [3, с. 26; 149, с. 237; 186, с. 89]. Группы «ногай» зарегистрированы (кроме ногайцев Астраханской области, Ставропольского и Краснодарского краев, Дагестанской, Чеченской и Карачаево-Черкесской республик) в составе якутов («нохой») [93, с. 101], киргизских племен кытай и солто, конгратов Среднего жуза, рода теле у Младшего жуза казахов, узбекских племен конграт, кесамир и дурмен [186, с. 89], бурятского племени эхирит («шара нохойт» — рыжая собака и «галзуу нохойт» — бешеная собака) [20, с. 88]. Роды под названием «собака» встречаются у корейцев [130, р. 5].

В исторической науке установлено, что на заре человечества, на основе идей тождества людей тотемной группы и тотемного животного, веры в общее происхождение одним и тем же термином назывались первобытные роды и тотемы,

в то же время они были и коллективными антропонимами этнической группы. Это явление было характерно и для башкир. В родословиях («шәжәрә») тех или иных башкирских родов и племен обнаруживаются имена: Эталмас, Этаяк, Этбай, Этекәй, Этембай, Этимгән, Этеймәс, Эткенә, Эткол, Эткужа, Эткусты, Эткөсөк, Эттеймәс, Көсөк, Аккөсөк, Байгөсөк, Карагөсөк, Көсөкбай, Көсөккол, Барак (охотничья собака с длинной шерстью), Шаһибарак, Күбәк (собака, ср. туркм. «көпек» – пес), Аккүбәк, Байгүбәк, Карагүбәк, Ноғай, Һарт и имена, производные от кличек собак: Алабай, Кашкар, Муйнак (мужские имена), Этбикә и Көсөкбикә (женские имена) [23, с. 91, 152, 156, 161, 167; 24, с. 65, 72, 76, 79, 125, 130, 172, 192, 201, 204, 222, 224, 233, 241, 243, 272, 277, 327, 395, 400, 406, 407, 426; 31, с. 115; 113, с. 91; 114, с. 166; 156, с. 13, 14, 18, 20, 47, 50, 96, 170, 186].

Часть вышеуказанных имен была обусловлена стремлением родителей оградить новорожденных детей от преждевременной смерти, прибегая к помощи собаки как первопродка, покровителя и защитника. К ним, в первую очередь, относятся такие имена, как Этаяк, («собачье корыто»), Этимгән («вскормленный собакой»), Эталмас («собака не возьмет»), Этеймәс («собака не сожрет»), Эттеймәс («собака не тронет») и Карагөсөк («Черный щенок»). С наречением имени Эталмас связан следующий обряд: если у родителей не выживали дети, то при появлении на свет ребенка укладывали его в собачью миску («этаяк») и выставляли собаке. Собака никогда не трогала ребенка, и после этой процедуры ему давали имя Эталмас (Бурзянский район РБ [113, с. 92; 156, с. 170; 203, с. 80]). Такие же ритуалы совершались и при наречении именами Этаяк, Этеймәс и Эттеймәс.

В прошлом у башкир бытовало еще одно имя, соотносимое с культом собаки, – Бурнак. По свидетельству одного из вариантов шежере юрматинского племени, башкиры подкладывали новорожденного на выкорм к сосцам собаки. Такой обряд был совершен якобы при рождении хана Бурнака. Хроника сообщает, что «Бурнак значит собачий сын и

такое имя давали потому, что до него много детей умирало и не жило. А потому, когда он родился, то его подложили к сосцам собаки» [161, с. 382]. Перевод имени Бурнак как «собачий сын» непонятен. Может быть, имя Бурнак произошло от слияния слов «морона ак» («Белая морда»). Среди юго-восточных башкир распространен обычай давать собаке кличку «Акморон» («Белая морда»), и Бурнак первоначально могло быть кличкой собаки [113, с. 92].

В легенде «Карагәсөк тауы» («Гора черного щенка») дается объяснение наречению имени Карагәсөк. У одного бая каждый год рождались и умирали дети. Очередному родившемуся сыну с черными волосами он дал имя Кара-кусюк (черный щенок), чтобы отвлечь от него злых духов. Тот вырос, женился, и каждый год ставил свою юрту у подножия одной горы, которую затем и стали называть Кара-кусюк тауы (Белорецкий район РБ [26, с. 44]).

«Собачьи» имена несли магиико-охранительную нагрузку и у других народов. Отголосок мотива о родоначальнике, выкормленном собакой, находит отражение в древнебулгарской ономастике, где встречается имя Этимген [245, с. 353]. По мнению чувашей, такие имена, как Анчак («собака»), Олай//Улай, Пизук и Хорась//Хураç (клички собак), обладают волшебным свойством ограждения детей от смерти [127, с. 53; 163, с. 256; 224, с. 191]. Для защиты ребенка от воздействия злых сил татары, балкарцы и казахи давали новорожденному ребенку такие «собачьи» имена, как Кучюк («Щенок») и Кушикбай [98, с. 195; 134, с. 417; 154, с. 353], сибирские татары — Ит кчук [50, с. 148], киргизы — Ит-аяк («кормушка для собаки») [2, с. 107]*, казахи —

*У киргизов встречается и имя Итэмген («сосавший собаку»). Согласно преданию, у предка рода мюркют племени тейлөс все рождавшиеся сыновья умирали. Когда родился еще один мальчик, родители заставили его сосать грудь собаки и дали ему имя Итэмген [3, с. 287]. Не вызывает сомнения, что в основе этнонимов и антропонимов Этимген // Итэмген // Итемен // Йомут у башкир, киргизов и туркмен, как у древних булгар, лежат древнейшие мифы о собаке-кормилице.

Итбай, Ит («Собака») [98, с. 195; 139, с. 353], алтайцы (теленгиты и телеуты) – Ийт («Собака»), Ийт-баш, Ийт-куйрук, Ийт-кулак, Когюдей-мерген (эпический герой) [7, с. 151, 155; 91, с. 14; 187, с. 193; 271, section7/text1080/p.13], шорцы – Адыяков (фамилия: от «адый» – собака) [139, с. 101], хакасы – Адай («Собака») [47 а, с. 63], якуты – Ыт оҕото («Щенок»), Майтрук, Бургас (клички собак) [7, с. 146; 77, с. 156; 98, с. 195], туркмены и турки – Эталмас, Италмас, Итемен, Йомут [8, с. 202; 98, с. 195; 150, с. 454], буряты, калмыки и монголы – Ноха («Собака»), Нохой, Хара Нохой («Черная собака»), Эмэ Нохой («Самка собаки»), Галзут («Бешеные собаки»), Шарайт («Рыжие собаки»), Гулгээ («Щенок») [84, с. 208; 91, с. 14; 105, с. 18; 269, с. 46; 274, с. 6], мордва – Пиняй, Пиняс («пине» – «собака») [185, с. 63]. В прошлом такие имена встречались среди нганасан [91, с. 14], нанайцев (Куэдиэ – «Собака»; Кэчээн – «Щенок») [66, с. 203], осетин [91, с. 14], адыгов [152, с. 63], кабардинцев [134, с. 417], грузин (Заглика – «Собака») [91, с. 14; 125, с. 152], бхиллов (Северо-Западная Индия) [198, с. 242] и др. У перечисленных народов эти имена выполняли функцию оберегов. В недавнем прошлом люди могли давать «собачьи» имена новорожденным детям в целях утращения нечистых сил. Но их древнейший пласт, прежде всего, связан с тотемическими взглядами первобытных людей об общности человека и тотема, когда название тотема и человека обозначались одним словом. Собачьи имена, преследующие цель уберечь детей от воздействия демонов, могли появиться с формированием представления о тотемических предках, покровителях и защитниках людей.

В культуре и исторической памяти башкирского народа сохранились и другие обычаи, в которых присутствует убеждение, что собака покровительствует формированию семьи. Такое отношение к собаке просматривается в девичьих гаданиях: в доме, где собирались девушки, ставили на пол в один ряд только что обглоданные бараньи бабки («ашык», «сөкәлсәй») и, дав каждой из бабок имена участниц ритуала,

впускали собаку. По тому, какую кость собака первой схватит зубами, определяли, которая из девушек раньше всех выйдет замуж (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [206, с. 6; 207, с. 48]).

Близкие варианты гаданий известны чувашам, хакасам, тувинцам, монголам, нанайцам и русским. Чувашские девушки во время зимнего общесельского молодежного обряда по случаю начала нового года «сурхури» прижимались ушами к земле и «подслушивали землю»: если при этом слышали лай собаки, то это воспринималось как доброе знамение — к счастливой жизни в замужестве [224, с. 195]. Хакасы, обглодав позвоночник овцы, отделяли сочленения и поручали почтенному старцу разложить их на полу юрты по порядку. Каждую отдельную косточку называли именем присутствующих на гадании девушек. Затем в юрту заводили собаку, которая хватала какой-нибудь позвонок. Считалось, что девушка, именем которой названа схваченная косточка, раньше всех выйдет замуж. Аналогичные гадания были известны тувинцам и монголам [47 а, с. 65]. Нанайские шаманы гадали о будущих детях с помощью фигурок собачек [229, с. 190]. Русские девушки на святках выходили на перекресток дорог «снег полоть»: собирали в подол снег, приговаривая: «Полю, полю белый снег, ... Взлай, взлай, собачка, на чужой стороне, у свекра на дворе!» (вариант: «Полю, полю снежок, где мой женишок, там собачка взлай!») [121, с. 132; 145, с. 432; 217, с. 340]. При этом по тональности лая определяли и возраст будущего жениха «Хриплый лай — муж будет старый» [212, с. 108]. Схожие девичьи гадания наблюдались в прошлом у австрийцев. В день св. Томаса (21 декабря) девушки, обращаясь к святому, просили: «Я прошу тебя, Томаснигл. Пусть залает твоя собака, чтобы узнать мне, где живет мое сокровище» [158, с. 169]. А в средненемецких областях в полночь 30 ноября (в день св. Андрея) девушки трясли изгородь у соседнего дома: с той стороны, откуда раздавался лай собаки, следовало ожидать суженого [259, с. 141]. Впол-

не возможно, что в этих девичьих гаданиях отразились отголоски древнейшего тотемического мотива о выборе невесты собакой и их сожителства.

Суть некоторых мифоритуальных сюжетов наталкивает на мысль, что собака в прошлом являлась в глазах башкир не только прародительницей и заступницей людей, но и была животным, способным дать им новую, вторую жизнь. Их пережитки проглядываются в обычае, зарегистрированном среди башкир Янаульского района РБ и Большечерниговского района Самарской области: они бросали выпавший зуб человека (ребенка), закатав в хлеб, собаке [273, с. 141; 289, с. 22]. Параллель этому этнографическому раритету обнаруживается у чувашей, хакасов, бурят и монголов, которые, как и башкиры, подбрасывали собаке первый выпавший зуб ребенка вместе с мякишом хлеба (вариант: завернув в кусок овечьего курдюка) [47 а, с. 64; 224, с. 191]. Подобного рода обычаям относится бросание хакасами, киргизами и узбеками поседа роженицы на съедение собакам. Киргизы таким действием стремились усилить детородную потенцию женщины, а хакасы и узбеки — защитить от преждевременной смерти новорожденных детей. Если принять во внимание, что здесь выпавший зуб является воплощением человека (ребенка) и древние тюрки считали плаценту двойником новорожденного [124, с. 150, 151], то нетрудно увидеть в вышеописанных башкирском, чувашском, хакаском, киргизском и узбекском обычаях рудименты древнего тотемического инкарнационно-инициационного обряда с целью перерождения и перевоплощения неофитов в тотемного животного — в собаку. Несомненно, в этот же круг артефактов относится кормление первыми экскрементами новорожденных младенцев собак у хакасов, а также хакаский и монгольский обычай угощения собак невестами со своего подола с благопожеланиями: «Пусть передний подол топчут дети» [47 а, с. 63]. В последнем ритуале ясно проглядывается мысль, что собака может наделять невест детородными способностями.

В свете анализируемой проблемы определенный интерес вызывает сюжет, содержащийся в башкирской сказке «Алтын сабак» («Золотая рыбка»), где чудеснорожденная собака оживляет своего хозяина, присоединив к его шее отрубленную голову и окропив мертвой и живой водой. Мотив оживления героя при помощи мертвой и живой воды является популярным в сказочном репертуаре башкир («Камыр-батыр», «Искатели лекарства», «Умыс» и др. [27, с. 115, 118, 280; 28, с. 60]).

При сопоставлении сказки «Алтын сабак» с мифологическими представлениями других народов, эпизод оживления человека собакой получает несколько иное звучание. Так, душа по арийским понятиям, изображалась в образе лающей собаки [180, с. 406]. Водяные собаки авестийской богини вод и плодородия Ардвисуры Анахиты являются средоточиями бесчисленного множества душ, предназначенных к новым воплощениям. Поэтому и в XIII главе «Видевдата» особо указывается, что убивший собаку уничтожает собственную душу в десяти последующих поколениях [213, с. 28, 31]. Похожие взгляды бытовали у башкир, чувашей, казанских татар, татар-мишарей, западносибирских татар, карачаевцев и балкарцев. По их мнению, души колдунов и самоубийц способны принимать облик кровожадных демонических существ — «убыр» // «обур» // «вупår»*. Они могли вселиться в человека и он становился «убырлы кеше» или «убырлы карсык» («обжора», «кровосос»). Иногда по ночам «убыр» мог покидать тело колдуна через отверстие под мышкой и превращаться в волка, собаку, кошку или огненный шар [125, с. 166–167; 177, с. 560; 223, с. 109]. Представление о превращении души умершего человека в особое существо «ёёр» преломляется и в суевериях якутов.

* Ср. широко распространенные у народов Евразии образы вампиров и упырей — оборотней — мертвецов, выходящих из могил и сосущих кровь живых. Исследователи связывают происхождение термина вампир // упырь — «пожиратель» с общетюркским корнем «оп» - глотать [125, с. 167; 279, с. 69, 466].

«Уөр» – загробная форма существования человека. Этот «йөр», сам по себе безразлично относящийся к участи живых, мог в некоторых случаях делаться очень зловредным и опасным, а потому стремились установить с ним хорошие отношения; для этого шаман по просьбе человека делал из дерева антропоморфную фигурку, в которую «внедрял» душу умершего, т.е. «йөр», а затем помещал его в берестяную коробочку и вешал в переднем углу. Его одевали, украшали, кормили, к нему обращались с просьбами о помощи [115, с. 2].

Используя эти факты в качестве посылок можно предполагать, что когда-то и предки отдельных групп башкир, по всей видимости, воспринимали душу всякого умершего человека как «убыр» в облике собаки. И только позднее под влиянием страха перед «живым трупом» и «блуждающим духом» умершего или более сильных религиозно-мистических систем они преобразились в зловредные демонические существа.

Такая догадка приобретает еще более весомое обоснование, если принять во внимание бытование в прошлом аналогичных рассуждений не только у индоарийцев, но и у родственных и неродственных, соседних и далеких башкирам народов. Так, по дохристианским верованиям чувашей души покойников во время совершения поминок вселяются в собак [89, с. 89; 224, с. 193]. Поэтому и при выносе умершего из дома остаток пищи, которой угощали на пососшок у двери всех присутствующих, выбрасывали собакам: если они дружно поедали выброшенную пищу, то это означало, что дух умершего принял жертвенную еду [222, с. 18–20; 224, с. 193]. Это одна из ранних форм жертвоприношения духу умершего, водворившегося в собаку (или преобразившегося в собаку), средство его умиловливания. Хакасы верили, что души погибших вдали от родины людей трансформируются в желтых собак [47 а, с. 88]. Пережитки убеждений о превращении душ мертвых в собак встречаются в религиозных воззрениях тувинцев [94, с. 98] и узбеков [236,

с. 114]. У телеутов собака являлась посредником между душами мертвых и человеком. Во время поминальных трапез на могиле они «кормили» юзют (духа умершего): небольшую часть пищи клали у огня для юзют, и ее съедала собака, которую специально брали с собой. В прошлом обязательное кормление собак после похорон покойника наблюдалось почти у всех этнических групп монголов [216, с. 212]. Верхнесосьвинские манси оставшуюся пищу от поминок на кладбище приносили домой и отдавали собакам [257, с. 174]. По поверьям марийцев, во время поминок собаки обладают способностью видеть душу покойного; если собаки дрались из-за поминальных приношений, говорили, что они довели поминание («пий шутка») до покойника [52, с. 100]. Удмурты Уфимского уезда в XVIII в. поминальные кушанья (кашу, блины) после молитвы бросали собакам [221, с. 99]. Коми-зыряне и коми-пермяки остатки поминальной трапезы давали собаке [137, с. 183; 278, с. 105]. Собака связана с духами предков у вепсов [56, с. 35]. В этих обрядах собака выступает как олицетворение души человека. В мифологии нивхов «техн», душа человека, в момент его смерти выходит из тела и временно вселяется в любимую собаку умершего. Они на поминках остатки ритуальной пищи выбрасывали этой собаке, которую во время обряда пускали в дом [144, с. 327]. По суевериям китайцев «гуи», неупокоенные души умерших насильственной смертью или самоубийц, не захороненных на родовых кладбищах, могли принимать облик пса и навредить людям [177, с. 165].

Культ собаки связан с почитанием душ мертвых в верованиях курдов-езидов [5, 3.html/p.4]. По поверьям армян, души умерших иноверцев, самоубийц, злодеев перевоплощались в собаку или кошку. Они по ночам выходили из могилы и пугали людей, которые от страха или сходили с ума или же умирали [177, с. 160; 270, с. 114]. В Белоруссии духов предков («деды») отождествляли с собаками легендарного князя Боя. По поверьям южных славян, души отдельных знаменитых людей могут выйти во время сна и

превратиться в здухачей — собак, коров и лошадей. В суевериях западных славян богинки — души умерших при родах женщин, девушек, избавившихся от плода или убивших своих детей, могли выступать в облике собак или кошек, похищать и подменять детей [177, с. 96, 181, 220]. В чешских предрассудках в образ черной собаки могли войти души самоубийц [55, с. 15]. В мифе древних германцев душа барона Штольценберга появляется на месте, где стоял его замок в образе черной собаки [181, с. 188]. У лезгин (Дагестан) считалось, что в облике собаки показывалась душа плохого, презираемого всеми человека [65, с. 118]. В мифах маринданим души умерших («хаис») через несколько дней после смерти человека превращаются в собаку [109, с. 130].

Итак, в верованиях народов Евразии собака фигурирует как воплощение души или в качестве вместилища для души. Рудименты такого воззрения сохранились в лечебной магии башкир. Так, при болезни детей рахитом («өсйән») знахарки утверждали, что ребенок имеет три души: одну — человеческую и две — собачьи. При лечении такого больного знахарки громко кричали: «Эт йәне, сык; кеше йәне кал!» («Собачья душа, выходи; человечесья душа, оставайся!») (Белорецкий район РБ [30, с. 33]). При болезни ребенка от сильного испуга полагали, что его душа вылетела из тела («кото оскан»). С целью водворения души обратно в тело больного совершали обряд «Кот койоу» («Отливание души»). Вначале определяли, в чьем облике она покинула тело ребенка. Для этого «отливали душу»: ребенка накрывали платком и с заклинаниями, обращенными к душе: «...эттән осһан, эттән кил!...» («...если испугался собаки, приходи от собаки!...»), над головой больного выливали в посуду с холодной водой расплавленное олово* и наблюдали, какую форму принимает застывший металл. Если фигура походила на собаку, считалось, что младенца именно она и напугала. Выяснив

* По данным Ф.Г. Хисамитдиновой, в некоторых районах вместо олова в посуду с холодной водой выливали расплавленный воск [30, с. 46, 93].

причину испуга, малютку трижды окропляли водой, в которую выливали расплавленное олово, и давали ее пить. Оловянную фигурку вшивали в тряпочку и вешали на шею ребенка до его полного выздоровления. После этого «душу» хранили в укромном месте до самой смерти человека (Абзеллиловский район РБ [38, с. 60–61; 45, с. 110–111])*.

Здесь ясно выражена идея, что во время сильного испуга душа может покинуть тело человека и вселиться в собаку (или собака может отобрать душу человека); в результате выполнения обряда «кот койоу» душа «возвращалась» в тело больного в облике оловянной собаки. Такое же поверье о болезни детей от испуга и самый страшный испуг – от собаки, существовало и у русских [285, с. 72].

Изложенные данные говорят о том, что в пережиточном сознании башкиры представляли душу человека в облике собаки, верили в возможность переселения ее в собаку. Поэтому было вполне правомерно, если создатели сказки «Алтын сабак» («Золотая рыбка») наделяли собаку способностью оживить человека.

Отголоски таких взглядов на собаку содержатся и в древнейшем башкирском обычае, согласно которому некогда безнадежно больных старых людей, не дожидаясь их смерти, относили в горы (варианты: отправляли «в степь» или «своей дорогой», посадив спиной к голове коня). Кто-то при

* Расплавленное олово (свинец, воск), вылитое в чашу с холодной водой над головой человека, широко использовалось как средство для установления от чего же испугался человек у тоболо-иртышских татар [19, с. 368], узнавания родится ли ребенок или нет, много ли будет детей и скота у бурят [67, с. 44], для определения профессии своего суженого в святочных гаданиях у восточных [212, с. 108], западных [71, с. 205], южных [128, с. 252, 258, 260] славян, итальянцев [141, с. 27] и финнов [283, с. 133], а также в день св. Андрея (30 ноября) у словаков [71, с. 205], австрийцев [158, с. 165] и немцев [259, с. 140]. Но у них отлитые фигурки не выполняли апотропейные функции. Только у киргизов идол («кут»), вылитый из олова (свинца) и обернутый в тряпку употреблялся в качестве оберега, охраняющий человека и скот; водой, в которой застывал металл, окропляли человека и скот [3, с. 311–312].

этом выздоравливал, а кто не мог избавиться от болезни, — умирал в одиночестве. Но выжившим было запрещено возвращаться домой. Трупы умерших не хоронили; если они были истерзаны хищниками или птицами, считалось, что покойник, оказывается, при жизни был хорошим человеком (варианты: его душа попала в рай или ее взял к себе Худай-бог) [38, с. 358; 244, с. 139, 175]. Отголосок подобного похоронного ритуала преломляется в сказке «Таз төшө» («Сон плешивого»), где царь приказывает казнить плешивого и выбросить его тело собакам за отказ рассказать ему свой сон [34, с. 116]. Этот мотив встречается и в сказках «Старая мать», «Ярык ялғаш» («Разбитое корыто») и др. [29, с. 314; 37, с. 311]. Он прослеживается в инонациональных традициях: татар, чукчей, эскимосов, китайцев, японцев, пампангов (Филиппины), амхаров (Эфиопия), ассирийцев (Сирия), русских, поляков, латышей [29, с. 471; 123, с. 77; 239, с. 147–149].

Для исследуемой проблемы важное значение имеет мотив оставления предками башкир трупов умерших на поедание хищников и птиц. Такая практика была в мире распространенным явлением. Согласно библейскому мифу, царь Соломон (X в. до н.э.) отказался хоронить своего отца (за склонность «к иным богам») и велел бросить его труп на растерзание собакам. Древнегреческий историк и географ Страбон (63 г. до н.э. — 24 г. н.э.) сообщает, что каспии, скотоводческие племена Восточного Азербайджана I тыс. до н. э., воспринимали умершего блаженным, если его выставленный труп терзали птицы; радовались меньше, если это были собаки, считали несчастьем, если ни собаки, ни птицы не приближались [242, с. 491]. Знатные гирканцы (народность, обитавшая на юго-восточном побережье Каспийского моря в I тыс. до н.э.) заранее готовили для себя собак-погребателей «благородной породы». В сасанидском Иране (224–651 гг.) о судьбе умершего судили по тому, как быстро птицы или собаки объедали труп: душу растерзанного считали «богоподобной и отправившейся в рай»; в

ином случае рассматривали как обреченную на гибель и находящуюся во власти злого божества [213, с. 27]. Роль погребателя отводилась собаке у племен сако-массагетского круга [147, с. 113]. «Видевдат» предписывает выставлять умерших собакам и птицам. У зороастрийцев существовал обряд «сагдид»: к постели умирающего или уже умершего немедленно подвели собаку с целью прогнать демона смерти Насу, который, овладев трупом, мог навредить окружающим. Этот обряд, по мнению исследователей, являлся имитацией пожирания и заменял выставление трупа собаке [213, с. 28–31]. В прошлом к постели умирающего приводили собаку коми-пермяки. Лапы собаки клали на грудь умирающего, чтобы с последним вздохом его душа перешла в собаку [278, с. 106]. Обычай выставления трупов собакам зафиксирован и у народов Средней Азии и Сибири. До 1970-х годов тувинцы Тере-Хольского кожууна тело покойного заворачивали в шкуры, некрепко привязывали к седлу оленя и уводили навьюченное животное вглубь тайги в труднопроходимые места. Через некоторое время тюк с покойником отвязывался и падал на землю, после чего провожатый, не оборачиваясь, возвращался назад [133, с. 151]. В туркменском дастане «Касым-оглан» герой, попав во время поиска возлюбленной в окружение девушек, говорит: «Или помогите мне, или убейте и бросьте собакам!» [281, с. 212]. В Монголии существовали долины смерти, куда вывозились трупы умерших людей на съедение хищникам (волкам) [271, section6/text1077/p.6]. В Корее даже в XIX в. «поедание трупа собакой считалось наиболее желательной формой его уничтожения» [147, с. 113]. Этот обычай нашел отражение в буддийской живописи. В «Колесе бытия» («Бхавачакра») среди прочих сюжетов изображались долины смерти, где хищники (волки) терзали обнаженные трупы [271, section6/text1077/p.6].

Как считает Ю.А. Рапопорт, первоначально выставление трупов на съедение собакам и птицам у восточноиранских племен основывалось на вере в перевоплощение души умер-

шего человека в собаку: чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им, надо быть съеденным этим животным, — суждение, характерное для первобытного общества [213, с. 28–29]. Осколки схожих воззрений сохранились до наших дней в предрассудках бурятских ламаистов: они верят в перерождение человека после смерти в собаку [67, с. 99]. По верованиям набалои (остров Лусон, Филиппинский архипелаг) жители подземного мира имеют собачьи хвосты [210, с. 110].

Похожие умозаключения, видимо, были присущи в прошлом и башкирам. Оставление трупа умершего на съедение хищникам и птицам преследовало ту же цель, что и при выставлении зороастрийцами тела покойника собакам — отогнать злого духа, стремящегося овладеть душами, и обеспечить достойное перевоплощение души (более древнее представление) — она скорее бы стала почитаемой собакой.

Идея борьбы за души умерших людей между собаками и силами тьмы преломляется в похоронных обрядах древних тюрков (ухуаньцев): по сообщению Н.Я. Бичурина (Иакинфа), они вели за телом покойника специально откормленного пса, чтобы он охранял душу умершего до горы Чи-Шань [46, с. 143–144]. В шорской героической поэме «Кан Кес» черная собака, выскочившая из-под земли, уносит двух богатырей под землю [216, с. 213]. Возможно, этот эпизод является отражением в шорском фольклоре древнего мифологического мотива о поимке собаками тех людей, которым судьбою предопределено умереть и препровождения ими их душ в иной мир. Вышеупомянутое собако-человекообразное сверхъестественное существо Сараадай-хан выступает в хакасских верованиях в роли божества — судьи в царстве умерших душ [47 а, с. 62]. Собака как сакральное животное участвует в похоронном обряде манси. Люди при возвращении с похорон по очереди бросали собаку через плечо, чтобы умерший не возвратился из мира мертвых. По всей видимости, это суеверие связано с верой мансийцев в то, что смерть человека наступает из-за похищения его души

собакой [278, с. 105], и она до конца сопровождает души покойников в страну мертвых, не позволяя им вернуться назад. У тунгусо-маньчжурских народов собака содействует шаману в проводах души покойного в загробный мир («буни») [177, с. 521]. У эскимосов в могилу ребенка клали голову собаки, чтобы душа собаки могла вести беспомощного ребенка в страну духов. По убеждениям туземцев Канады, душа собаки отправляется служить своему хозяину в другой мир [247, с. 285, 287]. В ацтекских (Мексика) теологических легендах в потустороннем мире покойник переплывает широкую реку на спине красной собаки [177, с. 365]. По представлениям науа (Мексика), душа после смерти человека путешествует в подземном мире в сопровождении духа собаки [240, с. 47]. По поверьям кхъенгов Мьянмы и Бангладеш, на том свете собаки ловят души плохих людей, убегающих от судьбы умерших Нгатхейна, чтобы не попасть в котел с кипящей водой [177, с. 392]. С такими взглядами перекликаются мифы о розыске двумя четырехглазыми собаками ведийского бога смерти Ямы тех, кто должен умереть, и доставлении ими их душ в царство мертвых и в авестийской мифологии о переводе душ праведников в рай в сопровождении двух собак [59, с. 420–421; 177, с. 649; 213, с. 28–31]. У русских собака, наряду с кошкой и петухом, признавалась необходимой спутницей тени усопшего, призванная сопровождать ее на тот свет [13, с. 398]. В верованиях абхазов собака помогает душе («нарцва») достигнуть рая [177, с. 389].

Этих же целей преследовали древние чуваша, принеся в жертву собаку при похоронах покойника [89, с. 89]. Собака была основным жертвенным животным в погребальном ритуале раннесредневековых хазар [200, с. 97]. В раннем средневековье жертвоприношение собак и тризны с вкушением их мяса имело место у вепсов [56, с. 34]. Собака была жертвенным животным во многих старинных обрядах корейцев [130, р. 5]. В XI–III вв. до н.э. собаку приносили в жертву западные и юго-восточные праславяне (белогрудов-

ская культура) [219, с. 308, 309, 334, 584]. Согласно русским преданиям, в отдаленной языческой древности вместе с трупом покойника сжигалась собака. Рудиментом подобного похоронного ритуала является широко распространенная на Руси практика наказания колдуний во время эпидемий: их завязывали в мешок вместе с собакой, черной кошкой и петухом и зарывали в землю или топили в реке. В соответствии со статьями русского «Судебника» (1497 г.) за убийство отца или матери тело виновника рвали клещами и топили его в воде вместе с собакой, котом, ужом и петухом. Литовцы за потерю своей девственности жрицу огня зарывали в землю или топили в воде вместе с собакой, кошкой и змеей. Такое же наказание предусматривалось за отцеубийство в «Литовском статуте» (XVI в.), сборнике законов Литовского Великого княжества [13, с. 399]. Подобную идеологическую нагрузку несли жертвоприношение собак при похоронах Лина, сына бога Аполлона [177, с. 318] и возложение трупов двух собак на погребальный костер героя Троянской войны Патрокла [153, с. 335]. Наиболее древние следы захоронения умерших вместе с собакой установлены в погребениях убедейцев (конец VI – первая половина IV тыс. до н.э., Месопотамия), на костяках которых обнаружены скелеты собак [9, с. 84].

Аналогичные погребальные ритуалы и воззрения были присущи индейцам Северной, Центральной и Южной Америки. У ацтеков одним из главных обрядов при погребении было умерщвление собаки. Ее сжигали или зарывали вместе с покойником, и обязанность жертвенной собаки заключалась в том, чтобы перевезти умершего через глубокие воды Хиухнахуапан по пути к стране мертвых [247, с. 287]. Возможно, с той же целью в Центральной Америке в II–I тыс. до н.э. при погребении покойника приносили в жертву собаку и хоронили ее рядом с умершим, чтобы она сопровождала его в ином мире [238, с. 72]. Караибы (Южная Америка), полагая, что после смерти душа человека отправляется в мир мертвых, приносили в жертву собак (хоронили вместе

с умершим), чтобы они могли служить ему в новой жизни [247, с. 294]. Обычай жертвоприношения собак зафиксирован у полинезийцев [248, с. 86].

Не вызывает сомнения, что к этой же категории сказочных персонажей относятся черные собаки, стражи дворцов глав злых духов нижнего мира у шорцев [216, с. 213], два страшных пса, прикованные цепями к корню (на границе между верхним и нижним мирами) стовольного семиколленного вечного тополя (мирового дерева) в легендах алтайцев [162, с. 252–254], чудовищные черные собаки величиной с теленка Игер и Кизер, привязанные на железную цепь у дверей юрты владыки царства мертвых Ирлик-хана в религиозных мифах хакасов, Эзер и Казар, охранники мира мертвых в монгольском эпосе «Гэсэр» [47 а, с. 106], собакоподобные монстры преисподней, уничтожающие человеческие трупы, пожирая их, у манси [278, с. 105], адские собаки, охраняющие границу потустороннего мира («кия-мат»), у марийцев [177, с. 291], мифические собаки, стражи на пути в потусторонний мир, проводники мертвых через подземную реку у коми [278, с. 106], демонические псы, поджидающие умерших на другом берегу подземной реки Маналы на том свете («туонела»), у финнов [177, с. 337], свирепый пес Гарм, прикованный цепями у входа в пещеру Гнипа в мире мрака («Нифльхейм»), у древних скандинавов, трехглавый пес, страж ада Цербер у древних греков [72, с. 168; 241, с. 158, 163, 218, 250], два чудовищных пса Шарбара, охраняющие страну предков в древнеиндийской мифологии [182, с. 116], грозная сторожевая собака у ворот Мира мертвых в фольклоре угаритов (II тыс. до н.э., Ближний Восток) [9, с. 102], огромная собака, стоящая на другом берегу подземной реки, стража селения мертвых у алгонкинов Канады и США [247, с. 320]. Все вышеназванные фантастические собаки, прежде чем стать «стражами» или «покровителями» мира мертвых, первоначально были, видимо, «переносчиками» и «проводятыми» душ умерших в нижний мир, а еще древнее — «охотниками» за душами лю-

дей, их «поглотителями» [213, с. 28–31], т.е. «вместилищами» для душ; представления, вытекающие из тотемической идеи ревоплощения человека в собаку.

Есть косвенные данные, свидетельствующие о том, что подобные взгляды на собаку не были чужды и древним башкирам. В сознании первобытных людей пещера являлась олицетворением потустороннего мира или входом в него. В башкирских сказках «Исмай», «Гайнизар и Етимьяр», «Камыр-батыр и убырлы-карсык», «Сын волка Сынтимер-пехлеван» и др. герои спускаются в нижний мир через входы в пещеры [27, с. 101, 122, 156, 166]. Такое представление присутствует в эпосе «Идукай и Мурадым»: батыр спускается в пещеру и попадает в мир мрака, где необыкновенная собака сопровождает его и переправляет на лодке через озеро, то есть собака выступает в роли проводника в подземном мире и перевозчика Идукая через подземную водную преграду [39, с. 105]. Вполне допустимо, что стражей того света была и каменная собака, охраняющая, по башкирским поверьям, вход в пещеру (иной мир) Шульган-Таш (Каповая пещера) [83, с. 213], точно так же как божественная собака Китмир, стерегущая, согласно мусульманскому преданию, в пещере сон молодых людей, усыпленных богом на 309 лет [177, с. 68].

Имеются веские доводы думать, что аналогичные функциональные нагрузки несли и обряды захоронения собак на территории могильников или в могилах у трипольцев [275, с. 244], древних поселенцев Кюльтепе I около Нахичевани начала IV тыс. до н.э. в Южном Азербайджане [188, с. 101], рядом с усыпальницей вельможи середины III тыс. до н.э. в нижнеегипетском городе Мемфисе [58, с. 260–261] и андроновцев Западной Сибири, Казахстана и Южного Урала [132, с. 207].

Реликты веры в ревоплощение души человека в момент его смерти в собаку ярко выражены в народных приметах башкир: вой собаки — к покойнику (Зилаирский, Хайбуллинский районы РБ, Новосергиевский район Оренбург-

ской области, Бардымский район Пермского края [38, с. 149; 207, с. 39; 209, с. 14; 254, с. 295; 287, с. 34]); нельзя слушать вой собаки — жизнь укорачивается [38, с. 150]; вой собаки во дворе — плохое предзнаменование; услышав его, надо сказать: «Вой на свою голову!». Люди старались избавиться от такой собаки (Альшеевский, Бураевский, Зилаирский, Хайбуллинский районы РБ, Большечерниговский район Самарской области [36, с. 124; 206, с. 64; 273, с. 107; 287, с. 194; 288, с. 121; 290, с. 162]) и т.д. Вой собаки воспринимается как предвестие несчастья, горя и смерти у казанских татар [192, с. 23], чувашей [224, с. 195] и коми [137, с. 183]. С вышеуказанными суевериями перекликается монгольское предание о Шидургу-кагане, последнем тангутском государе, владевшем волшебной собакой, которая заранее сообщала ему о наступлении вражеских войск, предупреждала своего хозяина о приближении несчастья, горя и смерти [177, с. 624]. По поверьям кхами (Юго-Западная Мьянма и Бангладеш), когда умирает человек, начинают выть собаки [263, с. 22].

В древнеиндийской поэме «Махабхарата» чудесная собака своим воем предупреждает пандавов (главных героев) о смертельной опасности, которая ожидает их при подъеме на Хималаи: из пятерых братьев в живых остался только один, остальные умерли [194, с. 456–459]. Евреи и мусульмане, услышав вой собак, говорили, что они увидели ангела смерти, вышедшего на свое страшное дело [247, с. 389]. Курды-езиды верили, что когда к дому умирающего человека приближается ангел смерти Азраил, собака этого дома начинает жалобно скулить [5, 3.html/p.3–4]. У армян существовало поверье, что вой собаки означало смерть. Она воеет потому, что видит Гроха — демона смерти [270, с. 114]. У лезгин собаке приписывалась способность предчувствовать чью-либо кончину, поэтому говорили, что собака воеет «к покойнику» [65, с. 118]. По предрассудкам осетин, вой собаки — к покойнику или к несчастью [276, с. 100]. В середине XIX в. сходные суждения бытовали у немецких кре-

стьян: они уверяли, что, если собака воет, глядя в землю, это предзнаменование смерти. Мысль, что печальный вой собаки предвещает смерть человека где-нибудь поблизости, зафиксирована также у англичан [247, с. 69, 389]. В «Гренландской речи Атли» («Старшая Эдда») громкий лай псов воспринимается как «копий полет... предвещает», то есть к битве, смерти [241, с. 248]. Эти стихотворные строки вытекают из суеверий древних скандинавов о том, что собаки могут видеть Гелу, богиню смерти [247, с. 389]. По убеждениям южных и восточных славян, собака одарена чрезвычайно тонким чутьем и зрением; она чувствует и видит приближение демона смерти и кидается на него [13, с. 338–339]. По русским поверьям, ночной собачий вой – к покойнику. «Коли собака ночью воет, то надо перевернуть под головой подушку, сказав: «На свою голову!», и она замолкнет» [217, с. 401]. Восточным славянам была известна и другая печальная примета, связанная с собакой: «Коли собака крох не ест после больного, то он скоро умрет» [18, с. 103].

В этих предубеждениях и сказаниях проявляются следы тотемического мотива перевоплощения в лающую собаку души, покидающей в момент смерти тело человека. Такие суждения могли сформироваться и на основе представлений о собаке как об «охотнике» за душами (которых она видит) и их «пожирателе», а также «погребателе» мертвецов.

В фольклорной памяти башкирского народа сохранилась еще одна примета по случаю смерти человека: «Лай собаки во дворе – к тяжелой дороге души умершего в рай» (Хайбуллинский, Баймакский районы РБ [244, с. 146]). Здесь чувствуется связь башкирского устного творчества с зороастризмом, утверждавшего сопровождение собакой души мертвого в рай в борьбе с демоническими силами.

В башкирских обрядах и обычаях присутствует и образ собаки – источника жизнеутверждающей силы и целителя. При частой смерти детей в раннем возрасте, чтобы обезопасить жизнь новорожденного ребенка, его протаскивали под брюхом собаки (Бурзянский район РБ [113, с. 92; 203, с. 27]).

Если дитя не мог ходить до двух-трехлетнего возраста, говорили, что во время беременности мать, вероятно, пнула собаку, и такого младенца протаскивали под брюхом собаки, заставляли его перешагнуть через щенка и, наоборот, щенка через ребенка [38, с. 71] или пропускали щенка между ногами малыша (Туймазинский район РБ [244, с. 63]). В этих традициях отчетливо проступает тотемная сущность собаки: она, по мнению верующих, способна передавать ребенку свое здоровье и качество быстро бегать (Хайбуллинский район РБ [206, с. 4]). Их можно истолковать и как пережитки инициационных обрядов. Хрестоматийным для аборигенов Австралии является вера в то, что во время инициации патроны инициации (первопредки) «доделывают», «перерождают», «превращают» неофитов в полноценного человека. В частности, в мифах племени тиви (острова Мелвил и Батерст у северных берегов Австралии) первыми учредителями и исполнителями инициационных церемоний выступают нингауи — первопредки, человекообразные существа с собачьими ступнями [41, с. 112–113, 123]. Возможно, такие представления были характерны и предкам башкир: они верили, что собака (первопредок, патрон инициации), перешагнув через физически неразвитого ребенка, «перерождает» его, устрняя «недоделки», то есть недуги.

В мистическом мышлении древних людей всякие бедствия, несчастия и болезни объяснялись как происки демонических сил, не воспринимаемые человеческими органами чувств. Их присутствие могли ощущать только неординарные люди (например, ясновидцы, шаманы) и необыкновенные животные, в том числе собаки. Поэтому и в религиозно-мифологических воззрениях многих народов мира собака фигурирует как тотемный покровитель, предстает последовательным защитником своих поклонников от «козней» вредоносной скверны, способным изгонять, отпугнуть и уничтожить их [215, с. 67; 216, с. 212; 247, с. 289, 389; 278, с. 105].

Согласно верованиям башкир, «четыреглазые» собаки, то есть собаки, имеющие надглазные черные пятна, спо-

собны видеть нечистую силу, духов болезней и отгонять их от человека и их жилища (Абзелиловский район РБ [272, с. 84; 291, с. 18]).

Эти сюжеты находят соответствия в традициях урало-алтайских, индоевропейских, афразийских, кавказских, тибето-китайских, японских, палеоазиатских, австроазиатских, австронезийских и других народов. Так, по сведениям Н.Д. Конакова, аналогичные суеверия существовали у алтайских тюрков [137, с. 183]. Тюркские народы Сибири верили, что собака способна видеть зловредных духов и отпугнуть их. Поэтому хакасы и киргизы перед тем, как положить в колыбель новорожденного, клали туда щенка [47 а, с. 63; 216, с. 212–213]. В семьях алтайцев и якутов, где не выживали дети, очередного новорожденного «выкрадывали» и заменяли его щенком [7, с. 153–155]. Киргизские знахари при заклинании болезни обращались к собаке со следующими словами: «Моя собака, обрати в бегство своим лаем беду, отгони несчастье, будь достоин хвалы!» [117, с. 152]. В суевериях чувашей проглядывается идея о способности собаки войти в таинственную связь с божествами и охранять человека от нападения нечистых сил [89, с. 90]. Они верят, что «четырёхглазые» собаки чувят и видят усалов и муров, воплощений злых духов и болезней, лесных духов, духов умерших людей и отгоняют их [224, с. 191, 192, 194]. У бурят [67, с. 53], обских угров и коми считалось, что собаки, имеющие светлые пятна над глазами, «четырёхглазые», способны видеть всевозможных злокозненных духов и оберегать человека от них [137, с. 183; 216, с. 212; 278, с. 105]. В бурятском улигере «Аламжи Мэргэн» герой с помощью божественных собак уничтожает мангадхая — 600-головое чудовище [280, с. 62]. Защитную силу приписывают собаке вепсы [56, с. 35]. В корякской сказке «Сказка про старика, отдавшего детей» вредоносное существо кэле не мог подойти даже к спящему герою, так как рядом с ним лежали его верные псы [157, с. 305–311]. Близкие суеверия о собаке были характерны нганасанам [137, с. 183]. У нанайцев джу-

лины — духи-охранители дома и семьи — имели не только человеческий облик, но и вид собаки, тотемного животного [228, с. 172].

Такую же смысловую нагрузку несли фигурки собак в шаманской атрибутике агинских бурят [67, с. 41], изображения собак на спинах женских свадебных халатов и на столбах больших общинных домов нанайцев [140, с. 233, 243], а также орнаментальный образ собаки на женской одежде у яо (Китай) и зао (Вьетнам) [86, с. 63]. Татары, удмурты и славяне закапывали у въездных ворот по обеим сторонам очистительных костров трупы убитых собак с целью усиления эффекта очищения и охраны деревни от эпизоотий [224, с. 192]. В Центральном Тибете «заклинатели» погоды для предотвращения града закапывали на вершине горы, находящейся на пути движения грозовых туч, череп собаки [197, с. 276], а китайцы защищались от вредоносной скверны, вывешивая на воротах городов разрезанные собачьи туши [169, с. 71].

В «Видевдате» две главы посвящены собаке, животному, обладающему необыкновенной силой в борьбе против мрачного божества Ангро-Майнью и его демонов. Там, где находится собака, злые силы отсутствуют [237, с. 166–167]. Взгляда четырехглазой собаки (с пятнами над глазами) боится даже демон смерти Насу [177, с. 390]. По представлениям курдов-езидов, стоит только черной собаке залаять, как злые духи в ужасе разбегаются [5, 3.html/p.3]. Собака — антагонист вредоносных сил (каджков и вишапов) у армян. Они верят, что в тот дом, где есть черная собака, зловредные существа («чары») не входят [270, с. 113–114]. Согласно русскому поверью, черная собака в доме спасает от грозы [217, с. 405], то есть в таком жилище нет чертей для удара молнией Ильей-громовержцем. В сказке «Царь-медведь» дивная собака, верный помощник Ивана-царевича, разорвала на клочки шестиглавого змея, похитившего Марию-царевну, а в сказке «Притворная болезнь» две собаки Ивана-царевича растерзали на куски Огненного царя [14,

с. 275–276, 281]. Осетины использовали собачью шерсть, как оберег, отгоняющий демонических сил [276, с. 100]. Собака считалась защитницей от нечистых сил в предрассудках лезгин [65, с. 118], адыгов, древних греков, скандинавов, англичан и евреев [137, с. 183].

Наиболее древние следы суждений о собаке как о защитнице от зла достаточно четко прослеживаются в обряде захоронения собак на площадях трипольских поселений [275, с. 241]. Такие же предназначения имели, по мнению исследователей, изображения собак на стенах святилища неолитического поселения Чатал Хююка в Южной Турции (середина VII тыс. до н.э.) [9, с. 199], энеолитические терракотовые фигурки собак с Карадепе (Туркмения) (IV – начало III тыс. до н.э.) [173, с. 43], контуры собак на расписной керамике Сузы I (Элам) (начало IV тыс. – середина IV тыс. до н.э.) [172, с. 376–377] и трипольцев [275, с. 244], волкообразных хищников, занимавших преобладающее положение в искусстве кочевых племен Центральной Азии эпохи поздней бронзы [147, с. 28], рисунки собак в памятниках носителей кобанской культуры (Центральный и Северо-Восточный Кавказ, XI–VIII вв. до н.э.) [125, с. 153], нагрудные привески-амулеты, носимые на шнурках или цепочках в виде пластинчатой собачки, обнаруженные в курганах женских захоронений смоленско-полоцких кривичей и в Сарагожских курганах словен Новгородской земли [226, с. 163, 290], а также при раскопках болгарских (поволжских), хазарских и древнебашкирских (Старо-Халиловский курган) археологических памятников раннего средневековья [89, с. 89; 165, с. 190; 196, с. 108; 200, с. 172].

Такая традиция в недавнем прошлом была устойчивым элементом магических обрядов ербогаченских эвенков: шаманы, занимаясь исцелением больных, делали из дерева фигурки собак и водружали их на высоких шестах [253, с. 31]. В уезде Фэнжунь (провинция Хэбэй, Северный Китай) в первый день пятого месяца в праздник «Дуаньбу» («Истинная середина») матери прикрепляли к одежде своих де-

тей фигурку собаки, которая должна была перенять на себя все будущие несчастья ребенка [169, с. 57]. В Японии в середине первого месяца отмечался обряд постройки снежных хижин («камакура»), во время которого дети клали на алтарь маленькие фигурки собак («инуко») для изгнания злых духов [170, с. 228].

Дериваты подобных рассуждений наблюдаются и в обычаях и обрядах башкир. Так, если у башкир дети умирали в раннем возрасте, то, чтобы сохранить новорожденного, на него надевали «собачью рубашку» («эт күлдәк» // «көсөк күлдәге»), у которой не подшивались подол и рукава, сшивались только бока (Абзелиловский, Зилаирский, Хайбуллинский районы РБ [38, с. 328; 156, с. 169; 206, с. 4; 272, с. 368; 291, с. 18]). Самым лучшим материалом для «собачьей рубашки» считалась старая рубаха отца или матери (Хайбуллинский район РБ [206, с. 4, 71]). Обычай требовал соблюдения определенных ритуалов: первоначально рубаха надевалась на собаку, оттого и получила название «собачьей» (Хайбуллинский район РБ [45, с. 103; 206, с. 71]). От собаки она приобретала апотропейные свойства: демонические силы, по мнению верующих, не могли даже приблизиться к ребенку (Зилаирский район РБ [38, с. 328; 45, с. 103]). В Бурзянском районе РБ, надевая «собачью рубашку» на ребенка, говорили: «Эт ғүмерле булһын, ауырыуын эт алып китһен» («Пусть будет живучим, как собака, пусть болезни его заберет собака») [45, с. 103]. Обычно ребенок носил рубашку в течение недели (Абзелиловский район РБ [292, с. 165]), десяти или, чаще, сорока дней (Бурзянский, Зилаирский, Хайбуллинский районы РБ, Александровский, Красногвардейский районы Оренбургской области [45, с. 103; 206, с. 4, 71; 209, с. 4, 11; 287, с. 19]). Затем ее надевали на собаку или привязывали на ее шею, приговаривая: «Пусть наш малыш будет здоровым, неприворотливым, как эта собака» (Абзелиловский, Зилаирский, Хайбуллинский, Кармаскалинский районы РБ, Перелюбский район Саратовской области [26, с. 504; 206, с. 4, 71; 273, с. 251; 287,

с. 19; 291, с. 18]). По сообщению информаторов, эта рубашка находилась на собаке до тех пор, пока она не раздерет ее в ключья (Александровский район Оренбургской области [209, с. 4]). А в Кувандыкском районе Оренбургской области через некоторое время ее снимали с собаки и, выстирав, хранили в укромном месте: верили, что она будет способствовать рождению следующего ребенка («икенселәренә теләк теләй») [207, с. 19, 47]*. Обращает на себя внимание бытование в башкирской разговорной речи фразеологизма «ЭТ АЛҒЫҢЫЗ» («собака не возьмет»): «ӘСТӨ ЭТ АЛҒЫҢЫЗ ТУЗҒАН» («одежда так изнашивалась, что даже собака не позарится») [32, с. 727]. Наличие такого выражения наводит на мысль о возможности существования в прошлом у башкир обычая накидывания на собаку изношенной одежды с плеча взрослого человека.

Такие же идеи обнаруживаются в обычаях татар, казахов, хакасов, киргизов, каракалпаков, узбеков и таджиков, которые, чтобы обезопасить новорожденного от нечисти и сглаза, шили ему, как и башкиры, так называемую «собачью рубашку» («көчек күлмәге» // «ит койлак» // «ит кәйнәк» // «ит куйлак» // «kurta sagak» // «адай көгенегі») [3, с. 265; 47 а, с. 63–64; 97, с. 39; 120, с. 228; 146, с. 160; 213, с. 34; 216, с. 214; 237, с. 169; 245, с. 353; 246, с. 357; 252, с. 116]. У таджиков такую рубашку шили из платья матери или женщины, имеющей много детей [252, с. 116]. Хакасы, киргизы, узбеки и таджики, прежде чем надеть рубашку на ребенка, накидывали ее на собаку [47 а, с. 63; 124, с. 155; 146, с. 160; 252, с. 122]. У татар, каракалпаков и таджиков младенцы были в ней до отпадения пуповины [246, с. 357; 252, с. 122] или до сорокового дня [237, с. 169; 245, с. 353].

* Вполне допустимо, что в древности, до появления тканых изделий, в действительности первым нательным бельем ребенка могла быть собачья шкура, которой, как олицетворению тотемного предка, приписывали способности, как было отмечено выше, «переродить» младенцев в полноценных людей и «наделить» женщин репродукционными качествами с целью воспроизводства рода.

По истечении этого срока каракалпаки снимали «ит койлак» с ребенка и повязывали ее на шею собаки [97, с. 39; 237, с. 169], а татары берегли ее до следующего ребенка, «чтобы дети были дружными между собой» [246, с. 357].

Взгляд на собаку как на защитника младенцев содержится и в башкирской сказке «Әбелсәғит» («Абулсагит»), где человек-собака спасает новорожденного от нечистых сил («ен»), которые хотели его украсть [33, с. 195]. Сходный сюжет имеется также в сказке «Генерал Хорха» [28, с. 141].

Осколки воззрений на собаку как на заступника малолетних детей прослеживаются в народной медицине башкир: при тяжелых родах и заболевании детей эпилепсией («быума») роженице давали молоко в собачьей миске (Абзелиловский, Кумертауский районы РБ [244, с. 19]), а больного ребенка купали в собачьем корыте (Хайбуллинский район РБ [113, с. 92]). Если ребенок много плакал, то его несли во двор и катали в собачьей конуре, после чего уносили домой (Бардымский район Пермского края [254, с. 152]). Верили, что к собачьей шерсти не пристанет никакая зараза. Поэтому ношение варежек и носков из собачьей шерсти считалось наиболее надежным защитным средством против болезней (Абзелиловский район РБ [291, с. 19]). Башкирам был известен и такой способ лечения больных детей: если заболел мальчик, его окуривали дымом от шерсти суки («кәнтәй эт»), если девочка — дымом от шерсти кобеля («арлан эт») (Абзелиловский район РБ [113, с. 92]). Окуривание дымом от шерсти собаки применялось и при лечении больного малярией («бизгәк») (Кигинский район РБ [204, с. 9]). Такой магический способ лечения больного человека зафиксирован также среди башкир Глушицкого района Самарской области [273, с. 135]. Для избавления от болезни бешенством («которок») пекли на сковороде без масла маленькие лепешки из теста, замешенного на собачьем молоке, обходили с этими хлебцами сорок домов, в каждом доме прикладывали их к ушку котла («қазан қолағына») для варки пищи, а потом угощали ими больного (Абзелиловский

район РБ [291, с. 19]). При появлении фурункула под мышкой («эт имсәге») к больному месту прикладывали свежее печенный хлеб, а затем бросали его собаке (Бураевский район РБ [290, с. 149]). К ребенку, больному рахитом («өс йән»), подпускали собаку, чтобы она облизала его живот (Абзелиловский район РБ [38, с. 77; 291, с. 19]). Башкиры верили, что злокачественная опухоль («сикан») рассосется, если дать черной собаке облизать ее (Перелюбский район Саратовской области [273, с. 229]). При гнойном заболевании горла («тамак шеше») шею окутывают шкурой щенка. При болезни легких больному давали есть мясо собаки (Стерлибашевский район РБ [193, с. 31–32]). При сильном сглазе («күз тейеу») грудь ребенка накрывали тонким слоем теста, намазанным маслом, и, продержав примерно полчаса, выбрасывали его (тесто) собаке [30, с. 37]. В основе таких магических приемов лечения больных лежат поверья башкир о том, что собака может перенять на себя болезни детей.

Почитание собаки, как животного, способного вылечить больные части тела, проявляется у чувашей: золотушным намазывали голову маслом, затем призывали собаку облизать ее; для излечения шишки на голове, знахарки, произнося заговоры, слегка прикасались к больному месту костью собачьей головы, а потом забрасывали ее подальше [89, с. 90; 163, с. 138–139]. У тех же чувашей выявлен интересный обряд, направленный на излечение ребенка от худосочия, известного под названием «собачья старость». Лицо ребенка покрывали слоем теста. Тут подходила собака и слизывала тесто. При этом знахарь приговаривал: «Ешь, собачья старость» [224, с. 192]. У хакасов (качинцев, сагайцев), шорцев, тувинцев-тоджинцев, якутов собаки воспринимаются как духи-помощники шаманов при лечении болезней или изгнании зловредных духов [216, с. 212]. Хакасы при стоматите в качестве лекарственного средства применяли тестикулы кастрированного кобеля [47 а, с. 99]. Южные алтайцы для излечения от болезни в уши младенцев вдевали серьги из собачьей шерсти [131, с. 48]. При сильном испуге

ребенка от собаки тоболо-иртышские татары давали ему нюхать дым собачьей шерсти [19, с. 369]. У хакасов роженица сначала давала грудь щенку [216, с. 214]. Киргизы для лечения больного ребенка рахитом, «найдя» дохлую собаку, заворачивали малыша в платок и катали его на собаке. Потом снимали с него всю одежду и вместе с платком бросали в пустырь [3, с. 265]. У каратегинских киргизов, если в семье не выживали дети, то при появлении на свет очередного ребенка роженица сначала кормила грудью щенка, а потом младенца [124, с. 153]. Вода из кормушки необычайной собаки святого Нажмуддина, по мнению верующих узбеков, обладала чудодейственными свойствами – паломницы пили из нее, омывались, уносили воду с собой [213, с. 34; 237, с. 166–167]. Туркмены ребенка, заболевшего от воздействия «чиле» (роженица и новорожденный, по поверьям туркмен, в период табуированного времени – «чиле», считались «нечистыми» и могли быть источниками всякого рода несчастий), укладывали в решето и привязывали к хвосту щенка, который должен был взять на себя болезнь [87, с. 205]. Турки от сглаза на шею детей вешали «собачий амулет» – все, что носила на шее собака [76, с. 323]. Узбеки в качестве амулета пришивали к тубетейке или вешали на шею ребенка собачьи клыки [237, с. 169].

Собака наделена исцеляющей силой в верованиях вепсов [56, с. 35]. Нганасаны «дезинфицировали» себя от нечисти, перешагивая через тлеющий костер, куда бросали собачью шерсть [233, с. 170]. Шаманы ербогаченских эвенков, занимаясь исцелением больных, приносили в жертву собаку [253, с. 31]. У корейцев суп из собачьего мяса считался эффективным лекарством против желудочных заболеваний [90, с. 144]. Коряки во время чумы и моровой язвы убивали собаку, подвешивали ее кишки к двум столбам и проходили под ними. У чинов северо-восточной Индии и Мьянмы при эпидемии холеры разрезали собаку пополам, не задевая кишок и клали переднюю часть на одну сторону дороги, а заднюю – по другую, так чтобы обе части были

связаны кишками, протянутыми поперек дороги. Это делалось для того, чтобы укротить дух холеры и отвлечь ее от дальнейшего преследования людей [263, с. 183]. У зао (Вьетнам), когда ребенку исполнялся год, к его шапочке пришивали собачьи клыки как магическое средство против болезней и несчастья [86, с. 60]. У малых народов Индонезии (кали, коро, сизи и др.) для обеспечения здоровья детей всего селения устраивали обряд жертвоприношения собаки. Руководитель обряда (барабанщик) обращался к собаке и поручал ей унести все болезни детей к сильным духам или духам мертвых (рате). Затем барабанщик разрубал собаку пополам и бросал их по направлениям, где, по мнению аборигенов, обитали вышеназванные духи. В некоторых селениях отрезали собаке ухо и ее кровью наносили ребенку точку на лбу [251, с. 189]. У батаков (остров Суматра, Индонезия) деревянные фигурки собак использовались как для устрашения демонических сил, так и реальных врагов [214, с. 33–34]. Меланезийцы острова Адмиралтейства (Тихий океан) в качестве оберегов носили на шее ожерелья из собачьих зубов [48, с. 119].

В «Авесте» утверждается, что мясо и жир собаки являются наиболее действенными средствами для уничтожения в человеке страдания и боли [17, с. 21]. У горных таджиков, в целях обезопасить жизнь новорожденного, роженица в течение первых дней давала грудь щенку, чтобы тот с ее молоком принял на себя болезнь [124, с. 153; 249, с. 359]. У ваханцев (памирцы), когда родиться младенец, его лицо смазывают тестом, чтобы оно не стало волосатым. Это тесто замешивают на материнском молоке, а потом его прикрепляют к столбам дома. Со столбов его соскребают и кидают собакам [224, с. 193]. Шугнанцы (памирцы) при заболевании ребенка от отрицательного воздействия на него покойника окуривали его шерстью черной собаки [54, с. 104]. Курды при болезни человека приглашают к нему колдунью. Она берет кусок лепешки, заворачивает в нее соль, затем обходит несколько раз вокруг больного и что-то читает; потом хлеб отдает собаке. После

такой церемонии больной должен выздороветь [69, с. 126]. Приписывание собаке сверхъестественных способностей оказывать воздействие на жизнь и здоровье людей наблюдается в фольклоре армян, где аралезы, духи, происходящие от собаки, спускаются с неба, чтобы зализать раны павших в сражении воинов и воскресить их. Они верили, что если беременная женщина перешагнет через собаку, ребенок родится здоровым [270, с. 112–113]. Лезгины для защиты «от сглаза» к одежде ребенка пришивали зуб собаки [65, с. 118].

В Древней Македонии при очищении воинов собаку разрезали пополам: голова и передняя половина тела клались в одну сторону, а задняя часть и внутренности — в другую сторону; воины проходили между обеими половинами собаки. Подобная форма коллективного очищения зафиксирована и у древних греков (в Беотии) [263, с. 182]. Во Фракии (Болгария) в понедельник на сырной неделе (песий, чистый понедельник) наиболее характерным обычаем было качание собак на веревке. Местами в Северной Болгарии вместо этого собак гоняли по селу с привязанной к хвосту тыквочкой, наполненной золой. Эти обычаи предохраняли, по народным верованиям, людей и скот (в т.ч. и собак) от заболеваний [136, с. 281]. Чехи для излечения детей от сухотки (от сильной болезненной худобы) купали их в ключевой воде вместе с собакой [13, с. 399]. Русские Пермской губернии в начале XX в. при лечении детской дистрофии («собачья старость») парили младенца в бане вместе с собакой: при этом «налагают веником раз по младенцу, а два по собаке, говоря: «сойди, собачья старость» и повторяют это несколько раз» [285, с. 75]. А при массовом падеже скота женщины опахивали деревню и приносили в жертву первую встречную собаку, которую часто закапывали живьем (Курская и Орловская губернии) [145, с. 105; 177, с. 296]. В лезгинской легенде говорится о собаке, которая принесла слепому хозяину голубиные перья, чтобы он обвел ими вокруг глаз и этим вернул себе зрение [65, с. 119].

Такие суждения о собаке имеют древние исторические корни. Они наиболее близко ассоциируются с собакоголовым древнеегипетским богом, владыкой великих чар и целителем Тотом [58, с. 322] и аккадской богиней-врачевательницей в облике собаки Нинкаррак. Собаки были священными животными шумерских богинь-целительниц Гулы и Нинтинуггы, а также древнеримского бога врачевания Эскулапа [177, с. 165, 400, 641]. У чувашей в прошлом был распространен культ Ашапатмана – мифического лекаря, постоянным спутником которого была белая собака [89, с. 111]. Согласно мифам батаков острова Суматра (Западная Индонезия), бога Мангалабулана, одного из триады верховных богов, следящего за здоровьем людей, постоянно сопровождала пятнистая собака [177, с. 338].

По-видимому, образы собак-целительниц в сказках и обрядовых действиях евразийских народов и богов-врачевателей в мифологии афразийских народов имеют общие генетические истоки. Но в религиозно-мифологической системе большинства народов Европы и Азии, включая башкир, культ собаки в своем развитии остановился на уровне низших духов, не смог подняться до положения высших небесных богов.

В башкирских преданиях собака – тотем-покровитель фигурирует и как предводитель предков. В одной из легенд говорится, что в незапамятные времена башкиры были поработены очень сильным киргизским ханом (вариант: туркменским ханом, «могущественным Огуз-ханом»). Хан взял в жены четырех башкирских девушек, но лишь пятая забеременела. Хан сказал: «Если родится сын, то возвращу башкирам свободу». Ханская жена-башкирка родила сразу двух сыновей. Ушли башкиры из-под власти хана, но потеряли дорогу и заблудились. Тогда-то перед ними явилось удивительное животное: не то волк, не то собака. Шли башкиры за животным три месяца, вышли к большой реке; тут зверь и пропал [150, с. 131; 190, с. 165]. В сказке «Һонтай егете» («Юноша из Хунтая») волшебная собака выступает путево-

дителем героя, подсказывает хозяину, как переправиться через безбрежное море, доводит его до дворца тестя [34, с. 170–171].

Отзвуки этого сюжета обнаружены и в фольклоре туркмен: Т.А. Жданко записала сказание о переселении туркмен с низовьев Сырдарьи, их гнала свирепая собака. Один из джигитов выстрелил из лука в собаку. Умирая, собака с упреком сказала джигиту, что он напрасно ее убил — ведь она вела туркмен в благодатные и богатые края, где даже собачьи кормушки делают из золота. «Жаль мне тебя, — заключила собака, — если б ты не стрелял — и ты дошел бы до тех мест» [99, с. 162–163].

В туркменском варианте мифа обращает на себя внимание, что собака выступает не только в роли путевода, но и существа, имеющего отношение к земле изобилия, способного облагодетельствовать людей счастьем и богатством; проступают следы суеверного отношения к собаке — при встрече в пути с ней нельзя ее обижать, тем более убивать.

В башкирских материалах просматриваются пережитки идей, будто бы собака покровительствует путешественникам, приносит радость, счастье и богатство людям, обеспечивает изобилие зерна и плодovitость скота. Считалось, что если перед выходом в дальнюю дорогу бросить собаке кусочек хлеба — путешествие будет удачным (Кувандыкский район Оренбургской области, Бардымский район Пермского края, Нижнесергиевский район Свердловской области [38, с. 138; 175, с. 134; 218, с. 239]). Этот же ритуал, но уже как благодарственный, совершался у башкир-гайнинцев Пермского края по случаю благополучного возвращения солдата из армии [175, с. 134]*. В народе говорят, что нельзя оби-

* В Бардымском районе Пермского края во время проводов в армию мать подносила сыну каравай хлеба и просила откусить от него. Надкушенный каравай оставался в доме, его хранили до возвращения солдата. Когда он возвращался со службы, этим хлебом обводили вокруг его головы, а затем скармливали собакам [175, с. 134].

жать собаку, пересекающую дорогу (Кувандыкский район Оренбургской области [207, с. 46]) – башкиры воспринимают встречу с собакой в пути как доброе предзнаменование (Глушицкий район Самарской области [273, с. 127], Бардымский район Пермского края [254, с. 293]). О забредшей во двор собаке говорили, что она входит со своим добром («кото менэн килеп керә») (Большечерниговский район Самарской области [273, с. 167]). Сходный мотив отражается в интерпретации сна о собаке – он к удачной дороге (Салаватский район РБ, Красногвардейский район Оренбургской области [204, с. 35; 209, с. 21]); к встрече с другом (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [206, с. 1; 207, с. 16]); к радости («кыуаныс») (Кигинский район РБ, Кувандыкский, Александровский районы Оренбургской области, Бардымский район Пермского края [204, с. 13; 207, с. 45; 209, с. 8; 254, с. 287]).

По поверьям башкир, зарытый в землю клад со временем обретает душу («йән инә») и может предстать в образе человека, ягненка или собаки. Идя по следу такой собаки, можно отыскать местонахождение сокровища и откопать его (Давлекановский район РБ [38, с. 57]). В легенде, опубликованной П.М. Кудряшевым в 1821 г., рассказывается о том, что сокровище болгарского хана, зарытое в подземелье, охраняется черной собакой, прикованной цепями у его входа. Люди, пытавшиеся завладеть этим сокровищем, испугавшись этой собаки, сходили с ума. По этой причине сокровище болгарского хана якобы до сих пор находится в подземелье, и никто не смеет завладеть им [148, с. 130]. В беляевской версии эпоса «Куз-Курпяч» имеется описание необычайной собаки, из шерсти которой сыплется белая пшеница. Хозяйка собаки, собрав зерна, готовит угощение для Куз-Курпяча [42, с. 386]. Башкиры почитали собаку и как животное, содействующее скотоводству. Эта роль собаки проглядывается в народной примете: «В год собаки скот расплодится» [36, с. 13, 427] и в поверье: если при отеле коровы бычком плаценту («сыуын») бросить на съедение суке, то в следующем году корова оте-

лится телочкой («орғасы бызау») (Кувандыкский район Оренбургской области [207, с. 19]).

Подобные умозаключения были характерны авестийской мифологии, где сэнмурв, фантастическое крылатое существо с головой и лапами пса и в рыбьей чешуе обитает на мировом древе (древе всех семян) [177, с. 501]. Этот образ наделен чертами посредника между божествами неба и земли. Он стряхивает семена с чудесного дерева, от которого постоянно произрастают все виды растений [276, с. 100].

Нечто подобное сэнмурву фантастический крылатый зверь, ростом с быка, с головой хищной птицы с кривым клювом, четырьмя когтистыми лапами и длинным хвостом описывается в башкирском эпосе «Алдар и Зухра» [25, с. 425]. Сказочный персонаж «комай эт» («крылатая собака») был знаком татарам Поволжья [15, с. 43]. Представление о мифической птице – крылатой собаке Хубай-хус, рожденной из самого первого яйца турпана (вид утки), бытовало у хакасов [47 а, с. 74]. Башкирским тюркологом, фольклористом и этнографом А.А. Диваевым в начале XX в. записано казахское поверье о том, что чудесные собаки «кумай» вылупляются из яиц мифической птицы «ит-ала каз» («собака-пестрый гусь»). Легенда о том, что снежный гриф («кумай») (вариант: «ала каз») выводит из своих яиц необычайных щенят обнаружена у киргизов [3, с. 361; 47 а, с. 74]. «Летающую собаку» святого Нажмуддина Кубра из Куня-Ургенча Г.П. Снесарев сопоставляет с авестийским сэнмурвом [236, с. 319–322; 237, с. 166–167]. У китайцев провинции Хунань (Центральный Китай) бытовало поверье, что «собака своим хвостом посеет пять видов зерна». Зерно нового урожая прежде всего давали есть собакам [169, с. 71]. Согласно «Видевдату», убийство водяной собаки может привести к гибели всего живого и растительности в той местности, где совершено такое святотатство [213, с. 30–31]. В суевериях китайцев и древних иранцев о собаке проступают черты авестийского сэнмурва, символа плодородия и жизни. Отголоски мифа о Сэнмурве есть у армян, курдов, сла-

вян, молдаван. По мнению Б.А. Рыбакова, с сэнмурвом сближается славянское божество Смаргл — священный крылатый пес, охраняющий семена и посевы [219, с. 208, 435].

Изображения крылатого пса характерны для «звериного стиля» Прикамья [196, с. 111]. Два рисунка крылатых собак (одна с изогнутым клювом, другая — с павлиньим хвостом) на поясных накладках из Больше-Тиганского могильника в левобережье Камы напоминают сэнмурва [267, с. 171]. По мнению Н.А. Мажитова, этот могильник «во всем является почти копией башкирских курганов IX—X вв.» [165, с. 221]. Существует также гипотеза об этнической принадлежности этого памятника мадьярам второй половины VIII — первой половины IX вв. [266, с. 67—78]. На территории Башкортостана изображение крылатого пса обнаружено и на бронзовой пронизке из Манякского могильника VII—VIII вв. [164, с. 6; 196, с. 111], имеющего прямое отношение к истории раннебашкирских племен [11, с. 77]. О таком же персонаже имели представления древние скифы I тыс. до н.э. [276, с. 100]. Крылатые собаки в иранском искусстве сасанидского времени (III—VII вв.) являлись охранителями растений семян. Изображения «небесных собак» были устойчивыми элементами в росписи керамики трипольцев, которые воспринимали их как божественные существа, стерегущие посевы и урожай от зверей, птиц и злых сил [219, с. 207]. Как считают Е.К. Черныш и В.М. Массон, эта традиция у трипольцев восходит к доземледельческой эпохе [275, с. 244, 251]. То есть авестийский сэнмурв на несколько тысячелетий моложе, чем «небесные псы» у неолитических племен степной зоны Восточно-Европейской равнины.

В эпосе «Алдар и Зухра» присутствует и другой тип крылатого демонического существа со звериным обликом, похожим на сэнмурва, но отличающийся от него тем, что имел только две передние лапы, а задняя половина тела завершалась мощным змеиным хвостом, покрытым чешуей [25,

с. 366]. Такие слитные собако-змееобразные персонажи зафиксированы в тибетской мифологии и изобразительном искусстве некоторых раннесредневековых племен Прикамья и Среднего Поволжья. В тибетских мифах содержатся сведения об «одиноким черной собаке» Сабдаке, существе с черным телом, с головой собаки, железными крыльями, птичьими когтями и змеей вместо хвоста [177, с. 197]. Наиболее близкие сходства с башкирским песьеголовым змеехвостым пярдем и тибетским Сабдаком имеют изображения крылатых существ с собачьими головами, лапами хищника и огромным змеиным хвостом на костяных пластинках и поясных накладках из погребения второй половины VII в. н.э. в Ульяновской области и из Шиловского кургана той же области и эпохи, которых исследователи относят к протоболгарам и мадьярам [16, с. 183–190; 266, с. 67–68]. Очевидно, этот синкретический образ сложился в результате тесных этнокультурных контактов между змеепоклонниками и племенами – почитателями тотемического культа собаки. Этот процесс нашел отражение в формировании демонологии прикамских и поволжских племен второй половины I тыс. н.э., древних башкир и тибетцев.

Отголоски древних суждений о собаке как о покровителе плодородия и урожая проявляются также в одной из болгарских легенд о том, как бог, рассердившись за осквернение людьми хлеба, хотел лишиться их хлеба. Но по просьбе собаки он оставил для нее маленький колосок. Люди и сегодня едят хлеб, предназначенный богом собаке [89, с. 90]. Близкие по содержанию реликты устного творчества известны башкирам (Нижнесергиевский район Свердловской области, Бардымский район Пермского края [218, с. 118; 254, с. 316–317]) и чувашам [89, с. 90]. Тулвинские башкиры рассказывают, что некогда на хлебных стеблях было много колосьев. Однажды некая женщина пекла блины, а ее ребенок обкакался. Женщина убрал кал блинами. Аллах рассердился и, решив забрать у человека хлеба, начал срывать колосья. Но собака и кошка попросили Бога: «Лучше

забери у нас, чем у человека его кусок. Ведь он кормит нас». И Аллах оставил на стебле лишь один колос [254, с. 316–317]. В чувашском варианте этого сказания повествуется, что когда бог Туря давал человеку рожь, то колос шел от самого корня. Но одна женщина стала роптать, что избытие колосьев мешает жать, из-за чего случаются частые порезы руки. Тут явился Туря и начал срывать со стебля колосья и спрашивать: «Достаточно ли оставить на верхушке столько колосьев?» Женщина молчала, а Туря продолжал срывать колосья. Наконец, на соломинке остался всего один колос. А женщина продолжала молчать. Тогда находившаяся рядом собака завывала жалобным голосом, и Туря оставил последний колос. Поэтому говорят, что одноколосные хлебные растения оставлены ради собаки [224, с. 190].

Почти идентичная по содержанию притча была распространена среди хакасов. Ах-Худай создал злаковые растения, состоявшие из колоса, который покрывал стебель от основания до верхушки. Люди жили припеваючи. Но однажды, когда женщина пекла блины, ее ребенок обмарался. Женщина, недолго думая, блином подтерла зад своему чаду. Ах-Худай, увидев такое кощунство, в гневе решил уничтожить злаковые, ибо человек зажрался. «Пусть отныне ради куска хлеба человек работает до черного пота!», — сказал бог. Но в этот момент собака, предугадав намерение Ах-Худая, взмолилась: «Если уберешь хлебные растения, то я буду голодать, ибо живу с людьми. Оставь хотя бы один колосок на злаковых стеблях». Ах-Худай пожалел собаку и оставил на стебле один колос. Народ был спасен от голода собакой. Поэтому хакасы говорят, что люди едят «собачью долю» («адай үлүзі»). По хакасским обычаям собаку кормят досыта, иначе не будет хорошей жизни [47 а, с. 111–112].

В коми-зырянской версии предания сообщается, что некогда хлебные злаки имели колосья по всей длине стебля до самой земли. Однажды женщина, пекшая блины, вытерла зад своего ребенка блином. Оскорбленный этим поступком, бог-демиург Ён спустился на землю и, начиная снизу,

стал обрывать колосья с хлебного стебля. К нему подбежала собака, схватила в пасть колос на верхушке стебля и попросила Ёна оставить ей эту часть. Бог согласился. С тех пор на пропитание людям остался лишь собачий пай («пон пай»). Мифы аналогичного содержания имеются в фольклоре коми-пермяков, удмуртов и марийцев [137, с. 183].

Почему бог оставил часть зерновых колосьев только собаке? В вышеизложенных мифах нет прямого ответа на этот вопрос. Возможно, в них отразились осколки древних воззрений о собаке как персонификации умирающего и воскрешающего вегетативного божества или духа. Пережитки аналогичных суждений прослеживаются в поверьях и обычаях тюркских, индоевропейских и кавказских народов.

В свете вышесказанного вызывает определенный интерес рассказ, записанный в 2005 г. в дер. Ахтиял Янаульского района РБ Ф.Ф. Гайсиной от З.Н. Гарифуллиной, 1931 г.р.: «Мы с двумя соседями ездили за прошлогодней соломой возле с. Иткинеево (Эткенэ). По дороге за нами увязалась какая-то непрерывно лающая собака. Мы, подумав, что это дух соломы («һалам эйһе»), прочитали молитву и провели черту вилами поперек дороги. Только после этого собака отстала от нас» [289, с. 165].

Подобные легенды были популярны у австрийцев: у них с полевыми уборочными работами было связано представление о духе растительности, который постепенно отступал от жнецов все дальше и дальше и скрывался в последнем пучке несрезанных колосьев. Распространены были его зооморфные образы, в том числе «хлебная собака». При срезании последнего колоса жнецы говорили: «убить собаку» (Верхняя Австрия), то есть совершали ритуальное умерщвление «хлебного духа» с тем, чтобы он в будущем году возродился вновь [159, с. 149]. Схожие поверья и ритуальные действия имели в прошлом широкое бытование у немцев [260, с. 132], швейцарцев, французов и англичан. У швейцарцев этот вегетативный дух во время сенокоса назывался «сенной собакой» [160, с. 157]. В некоторых провинциях

Франции (Лотарингия, Шампань) [202, с. 28–29] и у англичан «собакой» называли последний сноп. В Оркнейских и Шетландских островах (Великобритания) к повозке человека, последним закончившего жатву, на котором он вез последние снопы, привязывали специальную соломенную «собачку» [78, с. 85–86]. Образ собаки, умирающего и воскрешающего сверхъестественного существа, возрождающего природу, проглядывается в поверьях французов о том, что похороненная под увядающим деревом собака восстанавливает и оживляет его [211, с. 149]. Связь собаки с аграрным культом проявляется и в практике изображения собаки древними насельниками Кавказа эпохи раннего железного века с аграрной символикой — с хвостом в виде хлебного колоса («хлебный дух» — ?) [125, с. 157, 158, 200].

К этим сюжетам примыкают приметы волжских булгар. По свидетельству Ибн-Фадлана (X в.), «они считают хорошим предзнаменованием для себя вой собаки, радуются ему и говорят, что этот год будет годом изобилия, счастья и благополучия» [60, с. 70]. Следы схожих суеверий обнаруживаются у тарских татар (Омская область): если кому-то встретится белая собака, то это к добру [227, с. 151]. Сходные поверья бытовали в прошлом у манси и русских. Мансийцы считали, что собаки лесных духов дают охотничье и рыбацкое счастье [278, с. 105]. Согласно русским приметам, коли в Крещение (6 января // 19 января) собаки много лают, будет много зверя и дичи [145, с. 82]; если на дороге встретишь собаку — хорошо: повезет на охоте, хорошо ляжет путь [285, с. 72].

Собака ассоциируется со счастьем, достатком и богатством в фольклоре бурят. В улигере «Абай Гэсэр» Абай превратил двух чудесных собак в серебро и золото [101, с. 111]. Во многих местностях Китая во время новогодней трапезы часть еды со стола давали собаке: то, что она съедала в первую очередь, ожидалось в новом году в достатке [168, с. 49]. Согласно сказаниям тех же китайцев, после смерти божественной собаки с телом человека Паньгу его зубы и кости

превратились в драгоценные металлы и камни [59, с. 62], а другой персонаж Тяньгоу («небесная собака»), одна из звезд в созвездии Корабль, будто бы охраняет богатства. Вышеописанный бог батаков Мангалабулан следил за умножением скота и полевыми работами [177, с. 338, 557]. У меланезийцев острова Адмиралтейства (Тихий океан) собачьи зубы использовались как средства оплаты за услуги [48, с. 122]. В римской мифологии бог лесов Сильван, постоянным спутником которого являлась собака, выступает в роли хранителя дома, усадьбы и имения. По поверьям восточнороманских народов стафия, привидения в облике собаки, кошки или коня охраняли дом, стерегли клады [177, с. 499, 512], а по чешским преданиям, клады охраняют черти в облике черной или огненной собаки [13, с. 232]. По верованиям древних германцев, громадная собака сторожит зарытый клад барона Штольценберга [181, с. 188]. По русским поверьям, клады могут обрести облик живого существа. Когда исполнится срок «заклятия» или подземного пребывания кладов, они бродят по земле и показываются счастливым то ягненком, то собакой [13, с. 152, 232–233].

Собака считалась покровителем богатства (скота) у древних болгар [82, с. 218]. В Северной и Западной Болгарии в Игнатиев день (20 декабря) собаку заводили в дом как первого посетителя («полазник»). Животного кормили, чтобы его «посещение» принесло добро [135, с. 269]. Белую собаку вводили в дом и угощали пахлавой (халвой) в качестве первого посетителя в Новом году жители острова Карпатос (архипелаг Додеканез, Греция) [108, с. 320]. В курпевских деревнях Польши к Новому году и ко Дню трех королей (последний праздник из рождественского цикла) пекли ритуальные зооморфные хлебцы: среди них довольно часто встречались фигурки собак. Магическое назначение фигурного печения подтверждается тем, что их давали не только колядующим детям, но и кормили ими домашних животных, «чтобы скот лучше плодился» [71, с. 221–222]. Такой же обычай был известен и немцам (Бранденбург) [259, с. 158].

В древних верованиях литовцев прослеживается образ божества плодородия Самбариса, которому ежегодно на пасху подносили на белом платке три горсти семян и три куска от каждого блюда; еда пожиралась собаками, а семена разбрасывались по земле. В этом обряде явно проглядывается, что собака олицетворяла божество Самбариса. С собакой связан и латышский бог полей и злаков Цероклис. В его честь пекли хлебные изделия в форме собаки и свиньи и приносили их к дубу [177, с. 477, 605]. Как представляется, этот обычай является рудиментом древнейшего обряда жертвоприношения собаки вегетативному божеству Цероклису.

Все это позволяет сделать вывод, что культу собаки у народов Евразии, в том числе башкир, были присущи черты покровителя плодородия, богатства, счастья и благополучия.

В мировой фольклорной традиции укоренилась идея, что собака является порождением водной стихии. У эскимосов морское божество Седна порождает собакообразных монстров [177, с. 492]. Согласно «Видевдату», души умерших собак попадают в водный источник, где из тысячи псов возникает одна водяная собака богини вод и плодородия Ардвисуры Анахиты, которая сама, по мнению некоторых исследователей, возникла на базе обожествления тотемического культа «водяной собаки» [213, с. 28, 30–31]. В аккадско-вавилонской мифологии праматерь всего живого, персонафикация первозданных вод Тиамат является матерью Лахму, первого божества, владыки вод в облике получеловека-полусобаки [177, с. 312, 539; 194, с. 51]. В мифах лунда (Центральная Африка) первопредок, демиург Нзамби творит собак в реке [177, с. 406].

Эти «водяные собаки» позже превратились в богов и духов, стали властелинами вод. Несомненно, к этому кругу относились способные принять облик собаки водяные демоны кули у манси [278, с. 105], Сибер у бурят [64, с. 92–93], псоглавое китайское божество, творец небесных и земных вод Паньгу [59, с. 62; 194, с. 489], полубожественная

собака, первопредок австралийских аборигенов (Западная пустыня, район Балго Хиллс), образовавшая соук (водный источник), нырнув в землю [41, с. 35], собакообразные морские чудовища Хашхавило у адыгов и Скилла у древних греков, сицилийский речной бог Кримис и южнославянский водяной демон Караконджалы [177, с. 277, 298, 504–505, 586].

Есть основания думать, что аналогичные мифологические типы были известны и древним башкирам. Так, в сказке «Алтын ашык» («Золотая бабка») (вариант: «Шагали») имеются образы водяных собак Накколак («Чуткая») и Сукколак («Вислоухая») (в сказке «Шагали» фигурирует и третья собака Ташйөрәк – «Каменное сердце»), которые спасают мальчика от преследующей его старухи-людоедки («мәскәй»). Когда мяскай, испугавшись приближавшихся собак, ныряет в озеро, вслед за ней бросаются в воду и собаки, под водой вступают с нечистой силой в смертельную схватку и убивают ее, растерзав на части [28, с. 100–107; 206, с. 57–61]. Связь собаки с земными и небесными водами прослеживается в поверьях о том, что они способны вызвать или остановить дождь. В состав рассказа В.И. Даля «Башкирская русалка» (1843 г.) включено башкирское поверье о превращении в пещере Шульган-Таш (Бурзянский район РБ) дива в каменную собаку, которой подвластны дождевые облака: если ударить ее плеткой сто раз – она издаст глухой вой, и начнется в окрестностях ливень [83, с. 213].

Собаки выступали в роли заклинателей дождя у чувашей, нанайцев, китайцев и тибетцев. Чувашские женщины при засухе приносят в жертву собаку, относят ее голову к озеру и, привязав веревкой к забитому колу, бросают в воду. С началом проливных дождей ее вытаскивают из воды [224, с. 192]. По суевериям нанайцев, если собаки воют, поднося морду кверху – к непогоде [201, с. 219]. Всякий раз, когда случалась засуха, южные китайцы (яо) выходили с изображениями Паньгу на поля и обходили посевы [59, с. 60]. А в

уезде Цюй (провинция Сычуань, Юго-Западный Китай) в шестом месяце года люди надевали на собак шляпу и женские туфли и в таком виде водили их на прогулку. Популярная в тех местах поговорка гласила: «Если посмеяться над собакой, пойдет дождь» [169, с. 71]. Как было отмечено выше, в Центральном Тибете «заклинатели погоды» в целях предотвращения града закапывали на вершинах гор на пути движения грозовых туч череп собаки. Собака в глазах верующих выступала как повелительница дождевых облаков. При длительной засухе те же лица исполняли на вершине горы у водных источников обряд вызывания дождя. При этом было особенно важным, чтобы источники не были «осквернены» собаками [197, с. 276–277]. Такое отрицательное отношение тибетских жрецов к собаке вполне объяснимо: в свое время служители новой религии – ламаизма стремились жесткими табу искоренить из памяти народа все, что было связано с почитанием собаки, в том числе и представлений о собаке – повелителе и хозяине небесных вод.

Возможно, и древнеримский бог Фавн, покровитель стад, центральная фигура луперкальских (волчьих) обрядов, которому посвящали собаку [178, с. 118], имел какие-то отношения с небесными водами, так как ему приписывали способность отвращать молнии и громы Юпитера. Вышеупомянутый здухач, обладающий даром перевоплощения в собаку, в фольклоре южных славян наделяется способностями пригонять и отгонять тучи и град [177, с. 220, 568]. Мотив «собака – небесные воды» присутствует и в русских приметах: собака катается – к дождю или снегу; собака траву ест – к дождю [217, с. 389, 393].

В башкирском народном творчестве обращает на себя внимание еще один сюжет о причастности собаки к водной стихии. В легенде «Йылкысыкканкул» («Озеро, из которого вышли кони») (Бурзянский район РБ) одному охотнику в окрестностях озера Шульган встретился удивительный странник, который попросил его отдать ему свою собаку взамен на табун лошадей. Охотник согласился. Странник

взял собаку и нырнул в озеро, оттуда вышли косяки чудесных лошадей [26, с. 72]. Предания такого же содержания приводятся в статьях П.И. Рычкова «Описание пещеры, находящейся в Оренбургской губернии при реке Белой, которая из всех пещер, в Башкирии находящихся, за славную и наибольшую почитается» (1760 г.) и А.Л. Игнатовича «Башкирская Бурзянская волость» (1862 г.): водяной владыка за свою собаку, пойманную охотником, отдал башкиру табун прекрасных кобылиц и жеребцов [111, с. 23; 220, с. 23].

Вероятно, этот сюжет является рудиментом жертвоприношения древними башкирами собаки водяному божееству или духу, был частью умиловительного обряда. Такая традиция имела широкую аналогию в обрядовых действиях самых различных народов мира.

Следы жертвоприношения собак водяному прослеживаются у крещеных татар [104, с. 29; 166, с. 15]. Северные коми-оленеводы приносили в жертву собаку водяному духу, чтобы при переправе через реку в ней не тонули домашние олени [137, с. 183]. Нганасаны во время праздника «Аны' о-дялы» приносили жертву Матери воды («Быдя-нямы»): для этого они душили собаку и бросали ее труп в прорубь. При этом высказывались пожелания, чтобы было много рыбы и еды [233, с. 173]. Эскимосы во время обряда «Аттыгак», посвященного началу охотничьего сезона на китов и моржей и праздника «Наскуныхкылык» в честь успешного завершения сезона охоты, приносили в жертву собаку. Хозяин вельбота убивал ее, и мясо разбрасывал в море и в воздух [57, с. 322, 324]. Североамериканские индейцы в качестве жертвоприношения бросали в воду собаку со связанными ногами с целью умиловления разгневанного буреносного божеества, когда буря застигала их на озерах [247, с. 480]. Оджибве Северной Америки (алгонкины, район восточного побережья оз. Верхнее), чтобы задобрить водное божеество Мичигичи при рыбной ловле приносили ему в жертву собаку, бросая ее в воду. Могауки (ирокезы Северной Америки и Канады) во время новогодней церемонии Таронхайавагону, де-

миургу, ассоциировавшемуся с громом, приносили в жертву белую собаку [177, с. 371, 532]. У индейцев племени чероки (ирокезы, США) существовало предание о том, что во время великого потопа единственный человек спасся не только из-за того, что чудесная собака предупредила его о предстоящем потопе и посоветовала ему сделать лодку, но и благодаря тому, что собака просила своего хозяина бросить ее в воду как жертву водной стихии [263, с. 126].

Бесспорно, указанный несколько выше тибетский обычай закапывания черепа собаки на вершинах гор для предотвращения града [197, с. 276] первоначально был обрядом жертвоприношения собаки божеству – хозяину небесных вод. В Северном Китае (уезд Фэнжунь, провинция Хэбэй) дети в первый день пятого месяца в праздник «Дуань» бросали в ближайшую реку или в пруд фигурки собак. Как далекие отзвуки принесения собак в жертву водяному божеству следует рассматривать, на наш взгляд, и обычай купания собак по всему Китаю в шестой день шестого месяца в праздник чествования небес («Тянь чжу цзе»), проводимого накануне начала уборки нового урожая [169, с. 57, 71]. В Древнем Риме в праздник Луперкалий (15 февраля) жрецы приносили в жертву собаку в честь божества Фавна, отвратителя грома [177, с. 568]. Обряд жертвоприношения собак водному духу был знаком и русским (Ярославская, Смоленская губернии) [285, с. 75].

Таким образом, культ собаки в устном народном творчестве, обычаях и обрядах башкир, как и у других народов мира, имеет древние исторические корни и изначально связан с тотемическим мировоззрением. Оно настолько глубоко укоренилось в исторической памяти людей, что его не смогли вытравить, уничтожить последующие религиозно-мифологические системы. Несмотря на отрицательное отношение шарията к собаке и утверждения, что ее дыхание на расстоянии шестидесяти шагов может осквернить пищу [236, с. 319–322], собака оставалась в сознании мусульман почитаемым и священным животным.

К вышеизложенным этнографическим, фольклорным, лингвистическим и археологическим материалам, подтверждающим этот тезис, добавим, что в родословной айлинцев, составленной в начале XIX в. башкирским писателем суфистского толка Таджетдином Ялсыгуловым (1767–1838 гг.), встречается человек по имени Тахлаиш, который поклонялся собаке [70, с. 158].

У башкир собака, как священное существо, была табуированным животным. Ее нельзя было бить, пинать. В противном случае у беременных женщин ребенок мог родиться неполноценным (Туймазинский район РБ [38, с. 71]) или у человека могла появиться болезнь живота (Перелюбский район Саратовской области [273, с. 253]). В Бардымском районе Пермского края говорят, что если беременная женщина толкнет ногой собаку, то она будет рожать тяжело, а ребенок родится с собачьей шеей и будет постоянно плакать и вить как собака [254, с. 142]. Видимо, в прошлом не одобряли и убийство собаки. Человека, убившего собаку, окружающие люди воспринимали как живодера, жестокого, бездушного человека, его не приглашали на забой скота — мясо будет жестким, не вкусным (Бураевский район РБ [290, с. 23]).

По обычаю башкир, прежде чем есть самим, полагалось кормить собак. По этому поводу имеется следующая притча. В ней говорится, что раньше небо и солнце стояли очень низко. Бог спускал с неба пищу людям, сколько им требуется. Однако люди никак не могли умерить свою алчность («нәпсе»), утолить чувство голода. Уязвленный этим бог разгневался и начал перемещать небо и солнце ввысь. Пока небо и солнце восходили все выше и выше, переполошились собаки и кошки, прося бога, чтобы он остановил подъем неба и солнца, оставил их долю пищи. Бог прислушался к мольбам собак и кошек. Вот почему сначала надо кормить собаку и кошку, так как мы едим их долю (Нижнесергиевский район Свердловской области [218, с. 118]).

Есть основание думать, что древним башкирам был известен и обычай погребения священной тотемной собаки с

соблюдением всех ритуалов похоронного обряда умершего человека, надеясь на ее новое воскрешение. В частности, об этом свидетельствует башкирская сказка «Алебай и его жена», где хозяин похоронил свою любимую собаку Кашкар с почестями на вершине заветного холма, как знаменитых батыров и святых [26, с. 352].

Подобные представления о собаке имеют широкие этнографические параллели во всех частях света и носят общечеловеческий характер. Так, в чувашской поговорке: «Внешность собаки не чиста, но внутренность ее чиста» отразился взгляд на собак как на священных животных [89, с. 90]. У них собаки не проходят обряд очищения, так как к ним, по их мнению, не пристает зараза [224, с. 192]. Узбеки держали собак как божественных существ при мазарах [213, с. 34]. У туркмен и протомонголов собака была наиболее распространенным тотемом [20, с. 88; 250, с. 12]. Таджики относили собаку к чистым животным и держали ее дома [249, с. 335]. Желтая «четыреглазая» собака являлась священным животным у последователей маздаясны [177, с. 390]. Собака была объектом поклонения у венгров [278, с. 104]. В Иберии (Испания) имелось святилище пса Гаргеттия [177, с. 418]. В «Младшей Эдде» боги-асы прославляют пса Гарма как лучшего пса [184, с. 38]. Цезы (Дагестан) поклонялись черной, не имеющей пятен собаке [125, с. 201]. Отголоски почитания собаки зарегистрированы у аборигенов Меланезии и североамериканских индейцев квакиютль, исполнявших тотемический танец собаки [6, с. 72–73].

В преданиях многих народов мира собака является божественным созданием и его слугой. В чувашской антропогонической легенде говорится, что верховный бог Туря лепил людей из глины. Пока он ходил за душой человека, оставил собаку сторожить фигуру человека. Тут подошел злой дух Шуйтан и кинул собаке кость, а сам начал «безобразить» человека. Вернулся Туря, увидел это и сказал: «Пусть люди дадут тебе кушать только кости» [224, с. 190]. Согласно сказаниям узбеков, собака сотворена из плоти Адама

[213, с. 34]. Сходные представления имеются в предрассудках алтайцев, хакасов и якутов [137, с. 182]. В алтайском мифе собака считается посланником хозяина верхнего мира Ульгения к первочеловеку Майдере, который попросил ее охранять еще не до конца сотворенную женщину. Но собака, соблазнившись на обещание хозяина подземного мира Эрлика подарить ей теплую шубу, позволила ему вложить в женщину душу и ум. В наказание за это бог оставил собаку на земле [216, с. 211]. В хакасском мифе Ах-Худай сотворил из глины человека и отправился за душой для него, оставив сторожить свое создание собаке и кошке. В те времена собака была голая. Божество подземного мира Ирлик-хан, антипод Ах-Худая, подошел к стражам человека и попросил посмотреть божье творение. Собака не подпускала его. Тогда Ирлик-хан создал мороз. Собака затряслась от холода. Ирлик-хан обещал собаке подарить шубу, если она подпустит его к человеку. Поневоле собака согласилась. За эту услугу Ирлик-хан подарил ей теплую шерсть. Но собака предупредила Ирлик-хана не трогать руками человека. Тогда Ирлик-хан плюнул на человека. Подбежавшая кошка начала слизывать плевки, а собака бросилась своим телом прикрывать человека. С тех пор хакасы считают, что у кошки рот грязный, а шерсть чистая, и поэтому ее можно гладить. У собаки же рот чистый, но шерсть грязная, ибо она досталась ей от Ирлик-хана [47 а, с. 110–111]. В бурятском улигере «Аламжи Мэргэн» герой получает двух щенят-помощников от Эсэгэ Малан-Тенгри, главы всех 99 Тенгри [280, с. 62].

Аналогичные сюжеты можно найти в фольклоре манси [216, с. 211]. В мансийской сказке «Как солнце и месяц достали, как птицы и звери на земле появились» собака была создана внуком Верховного духа [157, с. 109]. У них же известны мифы о прежнем проживании собак на небе [278, с. 104]. В самодийском фольклоре собака во время отлучки верховного бога Нума, позарившись на обещание теплой одежды, позволила злему богу Нга (антиподу Нумы) съесть

человека. Она получила шерсть и заслужила гнев верховного бога [216, с. 212]. По коми-зырянскому и коми-пермяцкому мифам собака была создана богом Еном для охраны еще не завершенного главного своего творения, первочеловека [137, с. 182; 278, с. 104]. Схожие мотивы проявляются в устном творчестве марийцев [224, с. 190] и удмуртов. По поверьям саамов, собаку человеку дала богиня пастбищ и оленей Разиайке [177, с. 247, 300, 462]. Этот сюжет имеет соответствия в фольклоре ненцев, эвенков и нивхов [137, с. 182]. В роли дарителя собаки людям выступает культурный герой Хадау // Ходай у орочей [177, с. 579].

К этим легендам примыкает, как нам представляется, включенное в «Даодэцзин» Лаоцзы (VI в. до н.э.) предание об изготовлении Небом-Землей из «мириада существ» соломенной собаки, которую китайцы применяли в магических обрядах для концентрации внимания и реципиента энергии [59, с. 81, 118]. По легенде племени кхами (Юго-Западная Мьянма и Бангладеш), бог создал из глины два человеческих тела — мужское и женское, но в ту же ночь, когда он закончил свою работу, явилась большая змея и, пока бог спал, сожрала оба тела. Так случилось два или три раза. Тогда бог начал с того, что сделал собаку и поставил ее на ночь сторожить вновь изготовленные человеческие тела. Когда ночью пришла змея, то собака залаяла и прогнала ее прочь [263, с. 22]. В притчах карачари (Северо-Восточная Индия) говорится, что бог Алоу из глины сделал первых людей, но, устав, решил оживить их на следующий день. Но за ночь эти фигурки людей были разломаны братьями Алоу. Тогда бог вылепил фигуры людей и для их охраны сотворил двух собак. Испугавшись собак, братья не посмели ломать фигуры, и благодаря этому люди были оживлены следующим утром [177, с. 33]. Подобный рассказ можно услышать в племени кхаси в Ассаме (Северо-Восточная Индия): бог создал человека и поместил его на земле, но, вернувшись к нему, чтобы посмотреть на свое творение, увидел, что оно уничтожено злым духом. Это повторялось

дважды. И тогда божество сделало сначала собаку, а потом человека; собака охраняла недоделанного человека и не давала дьяволу уничтожить его. Тот же рассказ встречается у племени корку в центральных провинциях Индии. Бог Магадео сделал из красной глины два человеческих изображения — мужчину и женщину. Но не успел он еще завершить свою работу, как два огненных коня выскочили из-под земли и растоптали их. Так повторялось дважды. Наконец бог сделал собаку, вдохнул в нее жизнь и поставил сторожить человеческие фигуры. Она не подпускала огненных коней близко к человеческим изображениям. Так богу удалось, благодаря собакам, завершить свою пару человеческих изображений и одарить их жизнью [263, с. 22–23]. В мифах полинезийцев созданию собаки способствует культурный герой Мауи [174, с. 184]. В шумеро-аккадской мифологии собаки являются малыми внутренностями верховного бога Мардука. По поверьям абхазов, верные собаки спускаются с неба к людям по воле небесного божества. В древнегреческом мифе божественная собака Зевса Лайлапс была выкована богом огня и кузнечного дела Гефестом. О божественном творении собак упоминается в апокрифах болгар и восточных славян. В сказаниях бушменов хадзапи (Танзания, Восточная Африка) и лунда (банту, Центральная Африка) первых собак людям дали культурные герои Хайнэ и Нзамби [177, с. 34, 309, 344, 406, 487, 581]. В легенде науа (Мексика) говорится, что бог сотворил собак из рыб, переделав их задние части и поменяв им головы [240, с. 128].

Собака считалась животным, находящимся под покровительством и защитой богов или часто сама выполняла их функции. О некоторых необычайных и священных собаках, их покровителях и богах в облике собак уже велся разговор несколько выше, в связи с теми или иными проявлениями культа собаки у башкир и других народов. Кроме них, среди башкир бытовало суеверное представление о том, что домовый («эй эйәһе») и хозяин бани («мунса хужаһы»)

могут показаться людям в образе собаки (Янаульский район РБ, Бардымский район Пермского края [254, с. 218, 347; 289, с. 13]). С этой точки зрения интересен рассказ Мустаевой В., 1929 г.р., из дер. Ишимово Бардымского района Пермского края: их дом находился у пруда. Когда она подходила к мосту у пруда, то ее часто встречала там черная собака. Но при приближении к ней она всегда неожиданно исчезала. Оказывается, это был хозяин дома [254, с. 340]. В пантеоне якутов имелось божество Норулуйа, способствовавшее размножению собак [177, с. 58]. В роли покровителя, предка («тёрё») собак выступала у киргизов легендарная собака кумайын [3, с. 361]. У нганасанов эту же функцию выполнял собачий бог Бана-нгу [92, с. 79]. У нанайцев небесная собака — сын хозяина Вселенной Ка участвует в установлении стабильного миропорядка, устранении лишних солнц (из трех), по воле могущественного божественного отца женится на дочери земли [230, с. 165]. В другом нанайском мифе огненная собака управляет восходом и заходом солнца [228, с. 169]. По рассказам ительменов, собаки являются ездовыми животными подземного бога Туиле и, когда они стряхивают с себя снег или блох, тогда происходит землетрясение [247, с. 240]. Корейские шаманы ручки своих ритуальных колокольчиков обтягивали собачьей шкурой. Они верили, что во время камлания в колокольчики вселяется дух их покровителя и помощника [116, с. 20], которого, видимо, представляли в облике сверхъестественной собаки. Тем более в корейском пандемониуме духи с собачьей внешностью не были редкостью: один из двенадцати сибиджисинов, духов-защитников могил также имел облик человека с головой собаки. В китайских мифах содержится образ пса, следовавшего за своим хозяином, могущественным героем Сюй-Чжэньцзюном, на небо [177, с. 497, 552]. По легенде приморских даяков (остров Борнео, Малайский архипелаг), божественная собака подсказала первым людям, как добывать огонь трением [263, с. 103]. Божество в собачьем облике было известно пантеону самоанцев (По-

линезия) [247, с. 402]. Собаки постоянно сопровождали в качестве подручных и вестников древнеиндийского верховного бога Индру [182, с. 116] и владыку царства мертвых Яму, аккадскую богиню-целительницу Гулу [177, с. 312, 648], угаритского верховного бога Илу и финикийскую богиню судьбы Гад [183, с. 83, 102]. В древнеегипетской религиозно-мифологической системе боги-покровители умерших Инпу (греч. Анубис) и Хентиamenti почитались в образе собаки или человека с собачьей головой [177, с. 49–50, 589; 248, с. 299, 301]. Псоглавым выступает в христианских апокрифах один из духов-мироправителей архонт Ератаоф [177, с. 63]. В контексте вышесказанного обращает на себя внимание следующие строки из мусульманского хадиса:

«Янда – козок.

Тик кем белер

Элһерәгән эттен хәлен?

Туктап калды азгын

катын, ...

Козоктан ул һыу алды ла

Һуғарзы шул байғош этте.

Эт һуғарыу хатта сауап!

Азгын катындың гонаһын

Аллаһ шул сак ғәфу итте»

[119, с. 84; 293, с. 58].

«Рядом – колодец.

Но кто знает

Состояние обессилевшей

от жажды собаки?

Остановилась распутная

женщина,...

Она взяла воду из колодца

И напоила бедную собаку.

Напоить собаку богоугодное дело!

Распутной женщине грехи

Бог в тот же миг отпустил».

Данный текст хадиса не оставляет места для двусмысленных умозаключений — собака была священным животным, находящимся под покровительством бога у арабов, в том числе пророка Мухаммада и его приближенных.

У хевсуров (Грузия) собаки считались подручными божеств («мтцеварни»), к которым обращались за покровительством перед отправлением в дальнюю дорогу или в другие опасные для жизни моменты. В их честь устраивались

специальные праздники [125, с. 160]. В абхазском пантеоне имелось божество покровитель собак Алышкентыр [177, с. 34]. Песьи черты имели домовые у восточных славян [107, с. 392], лары, божества-покровители римских общин и фамилий, а также Таронхайвагон, покровитель охоты у североамериканских ирокезов. Они изображались в собачьих шкурах [177, с. 312, 532]. В виде собаки выглядело сапотекское божество, повелитель небесного огня Шолотль (Мексика) [240, с. 99–100].

Святой Антоний у итальянцев [142, с. 13], св. Губерт у католиков Бельгии и Нидерландов [215, с. 67–68], св. Сильвестр у немцев [259, с. 158], св. Томас у австрийцев [158, с. 169] воспринимались как покровители животных, в том числе и собак. Некоторые из них, например, св. Томас, могли предстать как в образе человека, так и собаки. В дни, посвященные этим святым, собак приводили к церквям, где священники обрызгивали их «святой» водой. В Бельгии (Лимбурге, Фландрии) и Германии (Бранденбурге) собак кормили ритуальными «хлебцами», специально выпеченными по случаю этих знаменательных событий.

На собаку как на священное божественное существо распространялась система запретов с религиозно-магическими санкциями за их нарушение. Согласно суевериям найманов-алтайцев, собак нельзя бить, даже ругать их и выгонять из юрты, если они случайно вбежали в нее. Они считали собаку божественным животным. Гранитную стелу с высеченными на ней тамгой рода и фигуркой собаки всегда помещали в центре обо – каменной насыпи, служащей жертвенником во время общественных молений [255, с. 15]. Беременным хакаскам запрещалось бить, пинать собак. В противном случае на спине у новорожденного младенца появится собачья шерсть – «адай кирези». По обычным взглядам хакасов, собаку можно было убить только в ритуальных целях [47 а, с. 64–65]. Бурятские ламаисты принимали убийство собаки за большой грех, равносильный убийству человека. Когда собака умирала, ее хоронили в укромном месте [67, с. 99].

Запрет обижать собаку существовал у вепсов [56, с. 35]. У хантов убийца собаки вызывал у окружающих презрение. В случае убийства собаки они приносили в священные места отлитые из свинца фигурки собак. А в легенде богатырь, убивший собаку, был наказан смертью [278, с. 106]. Мордовским беременным женщинам не полагалось пинать собаку, иначе ребенок родится израненным [258, с. 81]. Возбранялось убийство собаки и в обычном праве коми, в противном случае три поколения собак откажутся служить совершившему это человеку [137, с. 184]. Более того, убитая собака натравит хищных зверей на скот злополучного человека [278, с. 106–107].

Народы яо (Китай) и зао (Вьетнам), принимая собаку за тотемического предка, не ели ее мясо [86, с. 63]. У тораджи (остров Сулавеси, Индонезия) бытует поверье, что никому не проходит безнаказанно насмешка над собакой [263, с. 434]. У племени алава (Австралия) при подготовке мальчиков к инициации внушались правила поведения, в том числе не бросать копий в собак [248, с. 60]. Самоанцы (Полинезия) запрещали убивать собаку и есть ее мясо; по их суевериям, даже за малейшую обиду, нанесенную собакам, божество строго наказывает [247, с. 402].

В «Видевдате» собака считается наиболее чистым животным. За убийство «водяной собаки» от ее кары можно спасти край (местность, народ) только уничтожением самого убийцы и многодневными молениями «святой душе собаки» [213, с. 30–31]. По всей вероятности, корни этого обряда восходят к древним человеческим жертвоприношениям водяной собаке или ее антропоморфному двойнику богине Ардвисуре Анахите. Зороастрийцам предписывалось кормить собак до их естественной смерти [237, с. 166–167]. Курдыезиды и лезгины признавали убийство священной собаки непростительным грехом [5, 3.html/p.3–4]. Лезгинский обычай предписывал обязательно накормить голодную собаку [65, с. 118]. В древнегреческом мифе любимый сын Зевса Тантал за укрывательство похищенной из храма Зевса на

Крите золотой собаки (то есть за неуважительное отношение к почитаемой собаке) был наказан богами на вечные муки [153, с. 106–107]. По русским суевериям не допускалось, как и у башкир, пинать собаку — судорога потянет [217, с. 422].

Древние египтяне за убийство собаки, как и человека, виновного привлекали к смертной казни [55, с. 16]. У некоторых берберских племен Северной Африки существует вето собственноручно принести жертву во время «великого праздника» человеку, убившему собаку. Тоголезцы (Западная Африка) рассказывают, что некогда люди отправили богу собаку с поручением выпросить у него, чтобы они после смерти смогли снова вернуться к жизни. Но в дороге собака проголодалась и зашла в один дом, где человек долго не давал ей пищу. Тем временем лягушка добровольно отправилась к богу и раньше собаки сказала, что люди предпочитают не возвращаться к жизни после смерти. Если бы человек своевременно накормил собаку, люди были бы бессмертны. Схожая легенда существует и у племени нанди (Восточная Африка). Когда первые люди жили на земле, к ним подошла собака и сказала: «Все люди будут умирать подобно луне, но в отличие от луны, вы не будете возвращаться к жизни, если не дадите мне выпить молока из вашей тыквенной чашки». Люди посмеялись над собакой и дали ей молока из ночного горшка. Собака рассердилась и, уходя, объявила: «Все люди будут умирать, одна лишь луна будет возвращаться к жизни» [263, с. 36, 37, 52].

Со священным трепетом относились к собаке дакоты США: они тщательно собирали ее кости, мыли и погребали их в землю с соответствующими ритуалами в надежде на возрождение костей и превращение их в новую собаку [211, с. 139]*.

* Факты преднамеренного захоронения собак (их костей) в инациональных традициях и археологических культурах более подробно изложены выше при анализе вопроса отождествления человека и собаки в воззрениях первобытных людей.

Вполне вероятно, истоки всех этих мифов, поверий и обычаев вытекают из системы табуации собаки у первобытных людей, которые признавали ее тотемом, равноправным членом своего коллектива. Отсутствие должного присмотра за ней, тем более убийство, было равносильно разрушению основ их морали: проявлять заботу о своих сородичах, не отказывать им в пище, не убивать и не есть своих соплеменников. С этими же моральными нормами связаны и «забота» о костях и трупах собаки, захоронение их с соблюдением ритуалов погребения умершего сородича.

Как священное животное, собака была желанной жертвой для богов. В ходе исследования настоящей проблемы несколько выше были проанализированы ряд мотивов принесения в жертву собак некоторым богам и духам. Аналогичные обрядовые действия совершались и при других обстоятельствах. Так, в 1968 г. в дер. Ишимбаево Салаватского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым записана информация от Л.А. Зиганшина (1894 г.р.) о том, что в прошлом башкиры под фундамент строящегося дома закапывали собаку, чтобы кто-либо из домочадцев не пострадал от беды или несчастья [204, с. 30]. Собака была строительной жертвой у волжских болгар. Скелеты собаки или ее черепа были обнаружены под валами и фундаментами построек Билярского и Тигашевского городищ [82, с. 218; 89, с. 88; 235, с. 144, 145, 167]. По преданию татар, при закладке Казани в основание города была зарыта живая собака [245, с. 353]. Казанские татары прежде при закладке мельницы приносили в жертву водяному поросенка или щенка [104, с. 29; 166, с. 15]. Чувашские крестьяне в XIX в. при основании деревни и под фундамент новостроящегося дома погребали труп собаки [89, с. 90]. Существует легенда, что городу Ядрину (Чувашия) уготована недобрая судьба, ибо город основан на голове собаки [224, с. 196]. Секлеры (этнографическая группа венгров) закладывали в фундамент нового строения черепа коня или собаки. Карелы в старину при постройке жилого дома зарывали в фундамент живую собаку. Добро-

совестные украинские мастера при строительстве нового дома перекладывали предстоящие несчастья на голову пса или кота. В Холмщине поляки при начале строительства дома убивали собаку, кота или курицу, чтобы во время постройки не убило человека [104, с. 26, 27, 35]. В Смоленской губернии, чтобы мельничная плотина устояла напору воды, в ее основание зарывали собаку [285, с. 75]. Нивхи по завершению строительства зимнего жилища душили собаку и кровью из ее сердца мазали два верхних столба жилья [104, с. 29].

В разряд пережитков «строительной жертвы» нужно отнести и польское поверье о том, что прежде чем перешагнуть порог нового дома, необходимо впустить туда кошку или собаку. То же самое суеверие было распространено среди сербов Словении [104, с. 33, 34] и у немцев [247, с. 61]. В Ярославской губернии в конце XIX в. наблюдалась практика: прежде чем войти в новый дом, бросать в омут собаку или кошку [285, с. 75].

Э. Тейлор интерпретирует подобные обряды как умиловительную жертву духу земли или как стремление получить покровительство от души самой жертвенной собаки, перевоплощающуюся в демоническое существо [247, с. 61]. Д.К. Зеленин еще в 30-е годы XX в., отвергая эту гипотезу, на базе привлечения широких аналогий убедительно доказал, что «строительная жертва» была связана со стремлением древних людей избежать наказания со стороны тотемов-деревьев за нарушение строителями жилья тотемической табуации [104, с. 4–5].

Ханты при жертвоприношении духам и богам использовали деревянные фигурки собак, которые, по их поверьям, заменяют любых других жертвенных животных. Собаку приносили в качестве кровавой жертвы самодийцы [278, с. 106–107]. Она была преимущественным жертвенным животным хозяину тайги (вариант: хозяину огня) у орочских, удэгейских, ульчских и нивхских охотников [43, с. 119, 120, 121; 44, с. 145].

Еще в XIX в. жители Гуандуна (провинция Южного Китая) в день летнего солнцестояния резали собак, чтобы противостоять темному началу «инь». На Тайване во время празднования дня зимнего солнцестояния важнейшей обрядовой едой были фигурки собак, свиней и уток из сладкого рисового теста. Обычай требовал присутствия во время трапезы всех членов семьи, особенно жены главы семейства. В противном случае ее роду, согласно поверью, суждено было захиреть [169, с. 71, 98]. В этом ритуале обнаруживаются не только признаки жертвоприношения собаки, но и проглядываются следы обряда интичиумы – коллективного причащения мясом тотема всеми членами первобытного коллектива материнского рода во главе с женщиной-матерью.

В Древней Греции бытовал обычай собачьего жертвоприношения на распутье трех дорог богине теней и колдовства малоазиатского происхождения Гекате [153, с. 16; 177, с. 144]. Сведения о жертвоприношении собак имеется у кубачинцев (Дагестан) [125, с. 164].

В Западной Африке племена йоруба приносили в жертву собаку покровителю воинов и охотников Огуну [177, с. 410]. Жертвоприношение собак в честь предков наблюдалось и у догон Мали (Западная Африка) во время праздника, посвященного прародителю Сиги [138, с. 28]. Среди некоторых племен Верхнего Сенегала (Западная Африка), в стране племени бобо, убийца отдавал старейшине деревни собаку, который приносил ее в жертву земле [263, с. 53].

У оджибве (алгонкины, США) в жертву Солнцу приносили белую собаку, мясо которой ели все участники обряда [247, с. 488]. Согласно преданию североамериканских индейцев тине, собака инициирует создание вселенной: великан принес ее в жертву и из растерзанных частей ее тела возникли элементы космоса [96, с. 74].

Тотемическую окраску имеет еще одна группа обрядов, связанная с ритуалом жертвоприношения собаки. В 1627 г. енисейские кыргызы принесли клятву верности русскому царю, «убив собаку и выточа кровь тое свежею собачью кровь

пили». Полную аналогию представляла собой клятва у бурят и якутов XVII в., которые разрубали собаку саблей и облизывали окровавленный клинок [47 а, с. 64]*. Средневековые болгары при заключении мирных договоров с соседями или с другими государствами совершали следующую церемонию: зажигали костер, затем приносили в жертву собаку и давали клятву [89, с. 85]. Клятва на собаке зафиксирована у венгров [278, с. 104].

В путевые записи немецкого дипломата Избранта Идеса, руководителя русского посольства в Китай (1692–1695 гг.) включен рассказ об одном из способов решения бытовых споров у эвенков. Некий эвенк обвинил другого, будто бы он волшебством сжил со света несколько его братьев. С этой жалобой он обратился к нерчинским воеводам. Воеводы предложили решить этот спор по обычаю эвенков. Обвиняемый взял в руки живую собаку и убил ее ударом ножа под левую лопатку. «Затем он присосался к ране,пил кровь из нее и наконец поднял собаку вверх, чтобы высосать оставшуюся кровь... Это является у них высшей формой клятвы и подтверждением истины, жалобщик был наказан за ложное обвинение» [112, с. 517]. Аналогичный обычай существовал у айнов: если человек совершил тяжкое преступление, то он должен был заколоть самую ценную свою собаку, используемую как коренную в санной упряжке, и принести ее в жертву богам [12, с. 124].

Тибетцы в 731 г. заключили мирный договор с китайцами, скрепив его клятвой над трупом заколотой белой собаки, дух которой должен был хранить нерушимость взятых обязательств [80, с. 399]. Роль собаки значительна при заключении мира у каренов (Мьянма). После встречи представителей враждующих сторон, изготовляли «миротворческую

* Видимо, клятва на крови бытовало в прошлом и у башкир. Дети для подкрепления верности своих слов еще недавно говорили: «Ант-сант, ике эстэкән кан эсәм!» («Ант-сант (сакральные слова) выпью два стакана крови») (Хайбуллинский район РБ).

воду, в составе которой, кроме воды, была кровь специально убитой для этой цели собаки... Затем череп собаки расщекали пополам; представитель одной стороны брал нижнюю часть челюсти и привешивал его веревкой к своей шее, а представитель другой стороны надевал на шею верхнюю часть челюсти. Вслед за тем оба давали торжественную клятву о мире и дружбе и пили миротворческую воду, произнеся заклинание: «Если теперь кто-нибудь нарушит договор, пусть собака пожрет его». У нага (Ассам, Северо-Восточная Индия) наиболее обычная и самая священная клятва состояла в том, что обе стороны держали в руках собаку, один за голову, а другой — за хвост; третьим человеком собака разрубалась ударом ножа — аллегорическое изображение участи, ожидающей клятвопреступника [263, с. 177, 181].

У кавирондо (Восточная Африка) при заключении мира по окончании войны побежденная сторона убивала собаку и резали ее пополам, после чего делегаты обеих воевавших сторон брали в руки соответственно передние и задние конечности убитой собаки и произносили над ними клятву мира и дружбы. Такая же церемония соблюдалась при заключении мира у племени нанди (Восточная Африка). У племени багишу (Восточная Африка) труп расчлененной пополам собаки при заключении мирного договора бросали в кусты. После этого члены обоих кланов могли свободно вступать в сношения друг с другом [263, с. 175, 176].

Как нам представляется, корни этих ритуальных действий восходят к древнейшим рассуждениям первобытных людей о том, что, во-первых, подобными магическими манипуляциями можно обрести новые качества, патрон инициации (в данном случае собака) «переродит», «переделает» их из врагов в друзей (а преступников — в законопослушных людей), и, во-вторых, нарушение клятвы, данной над трупом собаки — тотемического предка (полубога), навлечет на клятвоотступника неминуемую кару со стороны последнего.

Вместе с тем в фольклорных традициях ряда народов, в том числе и башкир, сохранились отзвуки предвзятого от-

рицательного отношения людей к собаке. Беда в одноименной башкирской сказке и в приметах фигурирует в облике собаки [28, с. 376; 36, с. 434]. В легендах в образе собаки могут быть дью-пярии (великаны-демоны) [83, с. 212, 214], лесные духи («шурэле») (Салаватский район РБ [204, с. 36]), черти («ен») (Бураевский район РБ [290, с. 27]) и бесы («шайтан») (Бардымский район Пермского края [254, с. 351, 359, 365]). Считалось нежелательным пересечение дороги собакой (Кувандыкский район Оренбургской области [207, с. 39]). Как к «встрече с врагом» интерпретируют некоторые информаторы сон о собаке (Бураевский, Салаватский, Хайбуллинский районы РБ, Александровский, Кувандыкский районы Оренбургской области [204, с. 19, 22; 206, с. 13; 207, с. 16, 38; 209, с. 1; 290, с. 166]).

Похожие взгляды на собаку прослеживаются у чувашей: пристанет собака во сне – кто-либо придерется; встреча собаки в начале пути или ее перебегание перед путником – к неудаче в предпринимаемом деле. При такой ситуации чувашки возвращались назад и откладывали дело на завтра [224, с. 191, 195]. В фольклорной памяти туркмен зафиксированы смутные предания о собаках как об олицетворении беды [87, с. 188]. Теленгиты, качинцы, бельтиры, совершая очистительные обряды во время первого грома, выгоняли из юрты собак, полагая, что за ними могли спрятаться враждебные человеку духи [216, с. 212]. В карачаево-балкарской песне о знаменитом охотнике Боташе один из героев ассоциируется с символом зла в образе «эгера» – охотничьей собаки, которая хочет убить охотника и овладеть его богатством и женой [167, с. 24].

Собака связана с миром мертвых, преисподней в верованиях вепсов [56, с. 35]. Манси полагали, что злые духи насылают болезнь, превратив ее в черную собаку [216, с. 213]. По поверьям русских, грешно кликать собаку человеческим именем [217, с. 422]. На острове Делос в Эгейском море древним грекам было запрещено держать собак якобы за то, что ими был растерзан третий сын Аполлона [177, с. 46].

Облик собаки могли принимать айны – злокозненные твари, загрызающие людей в суевериях хакасов [47 а, с. 94], алмасты – вредоносные демонические существа, вредящие женщинам, матерям и детям у народов Средней Азии [9, с. 245–246], муры и усалы – нечистые духи, распространяющие болезни, повальную смерть на людей и на скот у чувашей [223, с. 86, 94], оджу // мекир – демоны, пугающие ночных путников у турков [177, с. 410], кули – злые духи, населяющие леса и источники у манси [278, с. 105], насылающие ужасные болезни шесть собакоголовых богинь в свите тибетского бога, судьи человеческих душ Циумарпо [177, с. 608], ракшасы – злокозненные персонажи [194, с. 416], бог смерти Яма в «Махабхарате» [182, с. 233] и заражающий людей «собачьей болезнью» (род эпилепсии) предводитель демонов Куркура [198, с. 240] у индийцев, высасывающие кровь у людей водяные духи с собачьей головой у племени минтира (Малайзия) [247, с. 386], пайрики – зловредные лесные духи женского пола у иранцев [177, с. 428], горнапштики (горнапштикнеры) – выходящие из могил и насмерть пугающие людей духи смерти у армян [270, с. 114], квалы // кварцы – нечистая сила у лезгин Дагестана, босоркане и роганы – ведьмы у венгров, литовцев и латышей [177, с. 98, 461, 519], «коровья смерть» и лешие у русских [177, с. 296; 285, с. 71–72], клудде – лесные духи у фламандцев и брабантцев (Бельгия), бесы и черти в христианских апокрифах [177, с. 92, 292], и др.

В устной словесности ряда народов собаки фигурируют как силы, противостоящие с богами. Так, у древних угаритов богиня плодородия Анату сражается с собакой верховного бога Илу и убивает ее. У древних финикийцев бог Мелькарт вступает в бой со страшным псом и одолевает его [183, с. 102, 149]. В «Младшей Эдде» в последней битве богов с чудовищами бог войны Тюр вступает в бой с вырвавшимся на свободу псом Гармом, и они поражают друг друга насмерть [72, с. 294; 184, с. 53].

Наличие в мифологии этих вредоносных существ еще раз подтверждает существование в прошлом у вышеназванных народов развитого культа собаки. Они превратились в отрицательные персонажи в ходе становления и утверждения новых религиозно-мистических систем.

Обобщая вышеизложенное, можно сказать, что культ собаки не был локальным явлением, характерным только для башкир и других народов Евразии, его реликты выявлены на более широком ареале, включающем в себя также Африку, Северную, Южную Америку и Океанию.

Первоначальной родиной столь широко распространенного явления – культа собаки, по-видимому, является район, охватывающий Северо-Восточную Африку, Ближний Восток и Переднюю Азию (территорию современного Ирана). К такому выводу подводит факт приручения собаки, по мнению С.Н. Боголюбского, в Северо-Восточной Африке в конце позднего палеолита XII–XV тыс. лет до н.э. [47, с. 21] и развитый культ домашних животных, в том числе собаки, у бадарийцев Верхнего Египта VI–V тыс. до н.э. [58, с. 203]. Собака была единственным прирученным животным натуфийцев XI–X тыс. до н.э. (пещера Эль-Вад на горе Кармел, Северная Палестина), у наследников культуры зарзи в горах Загроса XI–IX тыс. до н.э. (Ирак) и у охотников пещеры Гар-и Камарбанд XI тыс. до н.э. (Северный Иран) [58, с. 197, 207; 284, с. 250, 252]. В пережитках культа собаки ярко проявляется его связь с водной стихией, что наводит на мысль о возможности его первоначального формирования в древнеегипетской и месопотамской этнической среде, где вода провозглашалась первоосновой жизни и природы [194, с. 6, 40, 51, 54, 153 и др.]. Все это вместе взятое дает достаточно оснований для предположения, что культ собаки, восходящий корнями к тотемическому культу волка, сложился в пределах вышеозначенной зоны.

Из этого региона в мезолите произошло распространение одомашнивания собаки [199, с. 92] и его культа на другие области Европы и Азии. Не позднее середины X тыс. до

н.э. собака проникла в Северную Америку вместе с последними переселенцами из Сибири, когда еще не была прервана сухопутная связь между Азией и Северной Америкой по огромному естественному мосту Берингии [51, с. 55, 67; 79, с. 10; 199, с. 80–81, 132].

Изучение культа собаки у башкир с привлечением данных по другим народам позволяют резюмировать:

1. Культ собаки в башкирской мифологии, обрядах и обычаях является трансформацией подобных воззрений и убеждений предков башкир о волке.

2. В башкирских сказках были популярны сюжеты взаимного перевоплощения человека и собаки друг в друга — образа мышления, вытекающего из идеи тождества человека и собаки.

3. На базе этих умозаключений в устном творчестве башкир сложились мотивы о сожительстве женщины с кобелем. В сказочном фольклоре и разговорной речи башкир содержатся сведения о возможности разрешения женщины от такого брака ребенком или щенком.

4. Наличие в родоплеменной номенклатуре башкир этнонимов «эт», «көсөк», «ноғай», «һарт» с соответствующими этимологическими легендами, а также антропонимов с основой «эт», «көсөк», «барак», «кубәк», «ноғай», «һарт» наводит на мысль, что у древних башкир бытовали мифы о происхождении родоначальников отдельных групп людей от суки — прародительницы или кормилицы.

5. В приметах, поверьях и девичьих гаданиях башкир отчетливо проступают реликты веры, что собака как мифологический родовой предок способствует продолжению рода, покровительствует семье и семейным отношениям, путешественникам, символизирует плодородие, приносит счастье и благополучие.

6. В сказочных мотивах оживления собакой героев и обычаях выставления новорожденных к собаке или подкладывания их к ее сосцам, надевания на младенцев «собачьей» рубашки, протаскивания физически недоразвитых детей под

брюхом собаки или перешагивания ими через щенка, бросания выпавшего зуба ребенка собаке и т.п. нашли отражение древнейшие тотемические инициационно-реинкарнационные обряды, направленные на «доделывание», «перерождение», «превращение» их в полноценного человека, «наделение» ребенка желаемыми качествами, присущими тотемной собаке.

7. В мифологических сюжетах и магических обрядах («кот койоу») обнаруживаются отголоски воззрений о собаке как олицетворении души или вместилища для нее, о ее способности защищать от нечистых сил младенцев, охранять жизнь и души новорожденных.

8. В мифологических сюжетах («Старая мать», «Разбитое корыто» и др.) об оставлении безнадежно больных старых людей в горах или в степи на съедение (в случае смерти) хищным зверям и птицам прослеживаются пережитки тотемических идей о перевоплощении души умерших в священную собаку — тотема предков башкир.

9. Фольклорные материалы (эпос «Идукай и Мурадым», легенда о Шульган-Таше и др.) позволяют делать вывод о том, что древнейшие башкиры были знакомы с взглядами на собаку как стража потустороннего мира, сопровождаителя и перевозчика душ мертвых во время их путешествия в подземном мире.

10. В поверьях и фольклоре присутствуют рудименты суждений о связи мифической собаки с земными и небесными водами, о ее даре вызывать или останавливать дождь обнаруживаются реминисценции жертвоприношения древними башкирами собаки водяному духу или божеству.

11. В башкирских легендах и родословных («шәжәрә») собака фигурирует как священное табуированное животное и объект поклонения. В то же время в сказках имеются отзвуки отрицательного отношения людей к собаке — она ассоциируется с бедой, нечистой силой. Это еще раз свидетельствует о сложном и противоречивом пути развития тотемического культа собаки в религиозно-мифологической системе древних башкир.

12. Археологические, палеозоологические, этнографические и фольклорные материалы позволяют более или менее точно определить ареал и время складывания обожествления собаки – это район, охватывающий Северо-Восточную Африку и Ближний Восток, где XV–XII тыс. лет до н.э. племенами ностратической этнокультурной общности была приручена собака. Из этого региона в последующие эпохи культ собаки распространился по всему миру, в том числе и у предков башкир.

13. Длительной живучести культа собаки у народов Передней, Средней и Центральной Азии, а также Восточной Европы, в том числе и у древних башкир, способствовали древнейшие религии, как ведизм, брахманизм, зороастризм и их различные течения, в учениях которых большое место отводилось сверхъестественной собаке.

Литература

1. *Абрамзон С.М.* К семантике киргизских этнонимов // Советская этнография. 1946. № 3.
2. *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка. (Из обычаев и обрядов тянь-шаньских киргизов) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1949. Т. 12.
3. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
4. *Абрамзон С.М.* Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
5. *Авдал Амине.* Культы и верования курдов-езидов. Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.
6. *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959.
7. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
8. *Аннаклычев Ш.* Мотивы выбора имен у туркмен // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
9. *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
10. *Аристов Н.* Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и кара-киргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и родовых тамгах, а также

исторических данных и начинающихся антропологических исследований // Живая старина. 1894. Вып. 3, 4.

11. Археологическая карта Башкирии. М., 1976.

12. Арутюнов С.А., Шебеньков В.С. Древнейший народ Японии: Судьбы племен айнов. М., 1992.

13. Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982.

14. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М., 2008.

15. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.

16. Багаутдинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э. Праболгары на Средней Волге (у истоков истории татар Волго-Камья). Самара, 1998.

17. Баимов Р.Н. Зороастризм и зороастрийская литература // Ядкар. 2001. № 4.

18. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

19. Бакиева Г.Т. О народной медицине у тобольско-иртышских татар (по материалам полевых исследований на юге Тюменской области) // Полевые этнографические исследования: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009.

20. Баранникова Е.В. Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.

21. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

22. Башкирские народные сказки / запись и перевод А.Г. Бессонова. Под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа, 1941.

23. Башкирские шежере / сост. Р.Г. Кузеев. Уфа, 1960.

24. Башкирские родословные / сост. Р.М. Булгаков, М.Х. Надергулов. Уфа, 2002. Вып. 1.

25. Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Эпос. Уфа, 1987. Т. 1.

26. БНТ. Предания и легенды. Уфа, 1987. Т. 2.

27. БНТ. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.

28. БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989. Т. 4.

29. БНТ. Бытовые сказки. Уфа, 1990. Т. 5.

30. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаҡлау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.

31. Башкорт теленен һүзлеге. М., 1993. Т. 1.

32. Башкорт теленен һүзлеге. М., 1993. Т. 2.

33. Башкорт фольклоры. Тикшеренүзәр һәм материалдар. Өфө, 1995. 2 сығарылыш.

34. Башкорт халк әкиәттәре / төзөүсене Ф.И. Ишбулатов. Өфө, 1956.

35. Башкорт халык ижады (в дальнейшем – БХИ). Әкиәттәр. Беренсе китап. Өфө, 1976.

36. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр. Өфө, 1980.

37. БХИ. Экиэттәр. Бишенсе китап. Өфө, 1983.
38. БХИ. Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.
39. БХИ. Тарихи кобайырзар, хикәйттәр (иртәктәр). Өфө, 2000. Т. 5.
40. БХИ. Язма кисса һәм дастандар. Өфө, 2004. Т. 7.
41. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
42. *Беляев Т.С.* Куз-Курпяч, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на русский в долинах гор Рифейских, 1809 года // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
43. *Березницкий С.В.* Реконструкция этнокультурных связей коренных народов Нижнего Амура и Сахалина на основе изучения промысловых обрядов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
44. *Березницкий С.В.* Параллельные сюжеты в духовной культуре корейцев и народов Амура // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 1.
45. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
46. *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
47. *Боголюбский С.Н.* Происхождение домашних животных. М., 1956.
- 47 а. *Бутанев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
48. *Бутинова М.С.* О роли религии и традиций в современной Меланезии. (На примере острова Адмиралтейства) // Советская этнография. 1978. № 6.
49. Былины / сост. В.И. Чичеров, П.Д. Ухов. М., 1971.
50. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань, 1993.
51. *Варшавский А.С.* Колумбы каменного века. М., 1985.
52. *Васильев В.М.* Материалы для изучения верований и обрядов мари. Краснококшайск, 1927.
53. *Васильева Г.П.* О некоторых общих элементах в культуре туркмен и башкир в связи с их этногенезом // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
54. *Васильцов К.С.* Цвет в культуре народов Центральной Азии // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. СПб., 2007.
55. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
56. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.
57. *Воблов И.К.* Эскимосские праздники // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.

58. Всемирная история. Каменный век. Минск; Москва, 2000. Т. 1.
59. Всемирная история. Становление государств Азии. Минск, 1999. Т. 5.
60. *Әхмәтзәки Вәлиди Туған*. Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 8.
61. *Әхмәтзәки Вәлиди Туған*. Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 12.
62. *Әхмәтзәки Вәлиди Туған*. Төрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 12.
63. *Вәлиев Д.* Арғаяш башкорттарының ауыз-тел ижады комарткылары // Ватандаш. 2001. № 5.
64. *Вяткина К.В.* К вопросу о термине «Сибирь» // Советская этнография. 1935. № 1.
65. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.
66. *Гаер Е.А., Березницкий С.В.* Бытовые обряды и обычаи // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
67. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
68. *Галлямов С.А.* Башкорды от Гильгамеша до Заратустры. Уфа, 1999.
69. *Галлямов С.А.* Башкордская философия. Этика. Уфа. 2005. Т. 3.
70. *Галаятудинов И.Г.* «Тарих нама- и булгар» Таджетдина Ялсыгулова (лингво-текстологический анализ списков памятника. Грамматический очерк, лексика, сводный текст и перевод). Уфа, 1998.
71. *Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А.* Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
72. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М., 2006.
73. *Герберштейн Сигизмунд.* Записки о Московии. М., 1988.
74. *Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
75. *Голубкова О.В.* Ведьма и вещица в народных представлениях восточных славян Сибири и европейской России (опыт сравнительной характеристики). Режим доступа: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/sev17/?html>.
76. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 3. Из османской демонологии. М., 1962.
77. *Гриценко К.Ф.* Личные имена и прозвища у якутов // Антропонирика. М., 1970.
78. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
79. *Гуляев В.И.* Предисловие к книге Д. Соди. «Великие культуры Месоамерики». М., 1985.
80. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2007.
81. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993.

82. *Давлетшин Г.М.* Традиционные верования населения Волжской Булгарии как система (на примере культа животных) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность: Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.

83. *Даль В.И.* Башкирская русалка // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.

84. *Дарбеева А.А.* Параллельные формы личных имен у бурят // Антропонимика. М., 1970.

85. Действие. Еженедельник Федерации профсоюзов Республики Башкортостан. 16 октября 2003 г. № 40.

86. *Дементьева-Лескинен А.Н.* Традиционные верования зао Вьетнама (конец XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

87. *Демидов С.М.* К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований юго-западных туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Серия этнографическая. Ашхабад, 1962. Т. 6.

88. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959.

89. *Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

90. *Джарылгасинова Р.Ш., Ионова Ю.В.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.

91. *Дмитриев С.В.* Мотивы подмены младенцев в сказках, легендах, преданиях // Фольклор народов РСФСР. Фольклор и этнография. Общее и особенное в фольклоре разных народов. Уфа, 1990.

92. *Долгих Б.О.* Происхождение нганасанов // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.

93. *Дугаров Р.Н.* Саха (якутские) и хори (бурятские) этнопонимические параллели // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.

94. *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

95. Дәүләкән ынйылары. Өфө, 2008.

96. *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988.

97. *Есбергенов Х.* К вопросу о борьбе с устаревшими обычаями и обрядами // Советская этнография. 1963. № 5.

98. *Жанузакоев Т.* Социально-бытовые мотивы в казахской антропонимии // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.

99. *Жданко Т.А.* О близости некоторых исторических традиций у каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.

100. *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.

101. Жуковская Н.Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
102. Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8.
103. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Труды Института антропологии и этнографии. Т. 14. Этнографическая серия. М.; Л., 1936. Вып. 3.
104. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
105. Зимин Ж.А. Имена и фамилии аларских бурят // Бурятские антропони-мы и топонимы. Улан-Удэ, 1981.
106. Зуев Ю.А. Киргиз-буруты (К вопросу о тотемизме и принципах этнонимообразования) // Советская этнография. 1970. № 4.
107. Иванов В.В., Топорков В.Н. Домовой // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 2.
108. Иванова Ю.В. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
109. Иванова Л.А. Охота за головами у маринд-аним и время ее возникновения // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
110. Иванчик А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5.
111. Игнатович А.Л. Башкирская Бурзянская волость // Оренбургские губернские ведомости. 1862. № 6–9, 12.
112. Из «Записок о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.)» Избранта Идеса // Встречь Солнцу. (История Отечества в романах, повестях, документах. Век XVI–XVII) / сост., предисл., коммент. В.С. Шульгина. М., 1987.
113. Илимбетов Ф.Ф. Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // Ономастика Поволжья: Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3.
114. Илимбетова А.Ф. О пережитках культа собаки у башкир // Бельские просторы. 1999. № 10.
115. Ионов В.М. Орел по воззрениям якутов // Сборник Музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб., 1913. Т. 1. Вып. 16.
116. Ионова Ю.В. Шаманство в Корее (XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
117. Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998.
118. Ирано-таджикская поэзия. М., 1974.
119. Йёз зә бер хәзис. Рауил Бикбаев тәржемәһе // Ватандаш. 2006. № 5.
120. Казахские сказки о животных (легенды, предания, бытовые рассказы, сказки и басни). Алма-Ата, 1979.

121. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.
122. Камалов А.А. Башкирская топонимия. Уфа, 1994.
123. Карамзин Н.М. История государства Российского. В четырех книгах. Ростов-на-Дону, 1994. Кн. 1.
124. Кармышева Б.Х., Губаева С.С. Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. 5.
125. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
126. Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.
127. Каховский В.Ф. О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
128. Кашуба М.С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
129. Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. 1980. № 2.
130. Ким Г.Н. Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/Articles/Articleinfo.aspx?id> (дата обращения 04.08.2010).
131. Киреев А.Н. Башкирское народное устнопоэтическое творчество. Уфа, 1981.
132. Кисилев С.В. Андроновские памятники близ с. Усть-Ерба в Хакасии // Советская этнография. 1935. № 4–5.
133. Кисель В.А., Торгоев А.И. Тере-Хольский вариант погребального обряда южных тувинцев // Радловские чтения-2005: Тезисы докладов. СПб., 2005.
134. Коков Дж. Несколько поволжских и других параллелей к адыгской ономастике // Ономастика Поволжья: Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3.
135. Колева Т.А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
136. Колева Т.А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
137. Конаков Н.Д. О братьях наших меньших // Родники пармы: Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 2001. Вып. 6.
138. Корочанцев В.А. Африка под покровом обычая. Континент, расстающийся с прошлым. М., 1978.
139. Косточаков Г.В. О семантике шорских фамилий // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность: Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. Казань, 1992. Т. 1.
140. Кочешков Н.В. Декоративное народное искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
141. Краснославская Н.А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

142. *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
143. *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки. М.; Л., 1949.
144. *Крейнович Е.А.* Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
145. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.
146. *Кубаков К.К.* Традиционные верования и обряды узбеков-кырк, связанные с рождением и воспитанием ребенка // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978–1979 гг.: Тезисы докладов. Уфа, 1980.
147. *Кубарев В.Д., Черемисин Д.В.* Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
148. *Кудряшев П.М.* Предрассудки и суеверия башкирцев // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
149. *Кузеев Р.Г.* К этнической истории башкир в конце I – начале II тыс. н.э. // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.
150. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
151. *Кузеев Р.Г.* Этнические связи тюркских народов Южного Урала и Средней Азии в эпоху средневековья // Этническая история народов Урала и Поволжья. Уфа, 1976.
152. *Кумахова З.Ю.* О составе исконных личных имен в адыгских языках // Антропонимика. М., 1970.
153. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов-на-Дону, 2000.
154. *Курумбаев Н.Ш.* Семиотическая интерпретация казахских поверий // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа, 2005.
155. *Кусимова Т.Х.* Из истории личных имен башкир // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
156. *Кусимова Т.Х.* Исемдәр доньяһында. Өфө, 1991.
157. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги. М., 1985.
158. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
159. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
160. *Листова Н.М.* Швейцарцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
161. *Лоссиевский М.В.* Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа, 1883.

162. *Маадай-Кара*. Алтайский героический эпос. М., 1973.
163. *Магнитский В.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. СПб., 1881.
164. *Мажитов Н.А.* Курганы Южного Урала VIII–XII вв. М., 1981.
165. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994.
166. *Максимов С.* Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. Казань, 1876.
167. *Малкондурев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000. Ч. 1.
168. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
169. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
170. *Маркарьян С.Б., Молодякова Э.В.* Японцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
171. Маруф-башмачник. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с араб. М.А. Салье. М., 1988.
172. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М., Л., 1964.
173. *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
174. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
175. *Мигранова Э.В.* Традиции питания башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края: история, этнография, антропология, этногеномика. Уфа, 2008.
176. *Мингажетдинов М.Х.* Сказки Мавзифы Магафуровны Мингажетдиновой // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974. Вып. 1.
177. Мифологический словарь. М., 1991.
178. Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 1.
179. Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 2.
180. Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.
181. Мифы и легенды народов мира. Центральная и Южная Европа. Сборник. М., 2004.
182. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия / А.И. Немировский. М., 2004.
183. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М., 2004.
184. Младшая Эдда / изд. подгот. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
185. *Мокшин Н.Ф.* Мордовская дохристианская антропонимика // Ономастика Поволжья: Материалы I Поволжской конференции по ономастике. Ульяновск, 1969. Вып. 1.

186. Молдобаев И.Б. Башкирско-киргизские параллели в этнонимике эпоса «Манас» // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
187. Молчанова О.Т. Мотивированные личные имена у алтайцев // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
188. Мунчаев Р.М. Энеолит Кавказа // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
189. Надршина Ф.А., Ураксин З.Г. Фольклор // Курганские башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.
190. Назаров П.С. К этнографии башкир // Этнографическое обозрение. 1890. № 1.
191. Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.
192. Насыров К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1880. Т. 6.
193. Нго Дык Тхинь. Традиционная пища народов Восточного Индокитая // Советская этнография. 1980. № 5.
194. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2000.
195. Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
196. Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М. Древнее искусство Башкирии. Уфа, 1985.
197. Огнева Е.Д. Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
198. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / пер. с англ. А.А. Вигасина. М., 1990
199. Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М., 1982.
200. Плетнева С.А. От кочевий к городам. Салтово-Маяцкая культура. М., 1967.
201. Подмаскин В.В. Народные знания // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
202. Покровская Л.В. Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
203. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
204. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
205. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
206. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
207. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
208. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 1.
209. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.

210. *Почагина О.В.* Похоронная обрядность и связанные с ней верования горных народов Северного Лусона // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.

211. *Пропт В.Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки. (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. 1934. № 1–2.

212. *Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

213. *Рапопорт Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссурии). М., 1971.

214. *Ревуненкова Е.В.* Миф о батакском жреческом жезле // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

215. *Решина М.И.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

216. *Романова С.В.* Собака в обрядах и представлениях тюркоязычных народов Сибири // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.

217. Русские пословицы и поговорки // под ред. В.П. Аникина. М., 1988.

218. Рухи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры. Өфө, 2008.

219. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.

220. *Рычков П.И.* Описание пещеры, находящейся в Оренбургской губернии при реке Белой, которая из всех пещер, в Башкирии находящихся, за славную и наибольшую почитается // Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII век / сост., предисл., коммент. В.В. Сидорова. Уфа, 2007.

221. *Рычков П.И.* Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.

222. *Салмин А.К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998.

223. *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.

224. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.

225. *Сальников К.В.* Андроновский курганный могильник у с. Федоровки Челябинской области // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1940. № 1.

226. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР. М., 1982.

227. *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Культурные персонажи в традициях народного ислама Сибири: к изучению религиозного синкретизма в малых локальных культурных комплексах // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 1.

228. *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура найцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.

229. Сем Т.Ю. Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
230. Сем Т.Ю. Модель мира // История и культура нанайцев. Историко-культурные очерки. СПб., 2003.
231. Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. М., 1989.
232. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1.
233. Симченко Ю.Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 84. Сибирский этнографический сборник. М., 1963. Вып. 5.
234. Синбад-мореход. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с араб. М.А. Салье. М., 1988.
235. Смирнов А.П. Железный век Чувашского Поволжья // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1961. № 95.
236. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
237. Снесарев Г.П. Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. 1972. № 1.
238. Деметрио Соди. Великие культуры Месоамерики. М., 1985.
239. Сөлэймәнов Ә. Әкиәттә хәкикәт. (Башкорт халкының көнкүреш әкиәттәренәң жанр составы, сюжет төрлөлөгө, тормош ерлеге). Өфө, 1997.
240. Спенс Л. Мифы инков и майя. М., 2005.
241. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.
242. Страбон. География: в 17 книгах. М., 1964.
243. Стратанович Г.Г. К вопросу о ранних верованиях древних китайцев (тотемизм) // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М., 1963. Т. 61.
244. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
245. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.
246. Татары. М., 2001.
247. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
248. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986.
249. Толстов С.П. Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. 1931. Т. 1.
250. Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
251. Трисман В.Г. Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
252. Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // Советская этнография. 1935. № 6.

253. *Туголуков В.А.* Хантайские эвенки (очерк истории, хозяйства и культуры) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 84. Сибирский этнографический сборник. М., 1963. Вып. 5.

254. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.

255. *Тюхтенева С.* Алтайские найманы // Проблема этногенеза и этнической истории башкирского народа: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа, 22 декабря 2006 г. Уфа, 2006.

256. *Успенские В. и Л.* Мифы Древней Греции. Л., 1977.

257. *Федорова Е.Г.* Материалы по погребальному обряду верхнесосвинских манси // Радловские чтения-2005: Тезисы докладов. СПб., 2005.

258. *Федянович Т.П.* Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-е годы XX в.) // Советская этнография. 1979. № 2.

259. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

260. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

261. *Фирдоуси.* Шахнаме. М., 1972.

262. *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 4.

263. *Фрэзер Джеймс Джордж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

264. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.

265. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.

266. *Халиков А.Х.* Новые данные о пребывании древних венгров между Камой и Уралом // Проблемы древних угров на Южном Урале. Уфа, 1988.

267. Халикова Е.А. Больше-Тиганский могильник // Советская археология. 1976. № 2.

268. Халиф на час. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / перевод с араб. М.А. Салье. М., 1988.

269. *Хамаева А.А.* К семантике антропонимов бурятских личных имен // Бурятские антропонимы и топонимы. Улан-Удэ, 1981.

270. *Харатян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // Советская этнография. 1980. № 2.

271. *Харитонов М.А.* Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles> (дата обращения 18.01.2010).

272. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.
273. *Һамар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы.* Өфө, 2008.
274. *Цыдендамбаев Ц.Б.* Родословные таблицы бурят на письменном монгольском языке как источник изучения антропонимов // Бурятские антропонимы и топонимы. Улан-Удэ, 1981.
275. *Черныш Е.К., Массон В.М.* Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
276. *Чибиров Л.А.* Аграрные истоки культа животных у осетин // Советская этнография. 1983. № 1.
277. *Чувьуров А.А.* Фольклор современного коми старообрядского населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.
278. *Шайдурова Е.В.* Сущность и истоки культа собаки у финно-угорских народов // Вестник Музея археологии и этнографии Пермского Предуралья. Пермь, 2006. Вып. 1.
279. *Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1975.
280. *Шаракишинова Н.О.* Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.
281. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / перевод с туркмен. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой. М., 1991.
282. *Шидфар Р.К.* Пережитки тотемизма и табуирование у аравийских племен в VI–VII вв. (по «Жизнеописанию посланца Аллаха» Ибн Хишам) // Советская этнография. 1990. № 2.
283. *Шлыгина Н.В.* Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
284. *Шнирельман В.А.* Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.
285. *Щепанская Т.Б.* Собака-проводник на грани миров // Этнографическое обозрение. 1993. № 1.
286. *Эвлия Челеби.* Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 3. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. М., 1983.
287. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы. Өфө, 2006.
288. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.
289. Экспедиция материалдары-2005. Янауыл районы. Өфө, 2009.
290. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.
291. Әбйәлил дәфтәре (фольклор язмалары) / төзөүсәһе, инеш һүз һәм аңлатмалар авторы Ф.А. Нәҙершина. Өфө, 2010.
292. Солтанмәхмүт Котлоәхмәт улы Юлдашизын анкетаға яуаптары // Ватандаш. 2000. № 8.
293. 1001 хәдис. Казан, 2003.



Глава III. КОШКА В МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ БАШКИР

В башкирской фольклористике постулируется мнение, что кошка в религиозно-мифологических воззрениях башкир несет отрицательную семантическую нагрузку [113, с. 159]. Однако данное суждение, на наш взгляд, не имеет достаточной аргументации. Наоборот, в устном творчестве, обычаях и поверьях башкир кошка фигурирует в большинстве случаев как животное, равное человеку, почитаемое существо, более того, она выступает в качестве священной, божественной субстанции.

Так, в предрассудках башкир дошли до наших дней пережитки отождествления человека с кошкой. В частности, об этом свидетельствует существующая практика давать милостыню («хэйер») уважаемым пожилым людям, а при их отсутствие – собаке или кошке (Миякинский район РБ [19, с. 57], Нижнесергиевский район Свердловской области [92, с. 180]). В сказке «Умный кот и плешивый» плутоватый кот наделен всеми человеческими качествами и достоинствами [18, с. 187]. Кошка выступает в роли ритуального двойника человека, его дублера в обычае запускать первым в новый дом кошку (Бураевский [118, с. 22], Хайбуллинский [83, с. 21, 34; 85, с. 2], Янаульский [117, с. 196] районы РБ, Александровский, Красногвардейский [86, с. 1, 9, 13], Кувандыкский [84, с. 20, 47] районы Оренбургской области, Глушицкий район Самарской области [114, с. 203], Бардымский район Пермского края [109, с. 179]). В сказке «Кутлубика и Кутлуяр» лесной кот, попавший навстречу отправившемуся в лес по дрова старику, требует от него выдать

за него замуж одну из трех дочерей. Выйти замуж за кота соглашается только младшая дочь Кутлубика. В лесу кот, сняв пушистую шкурку, превращается в прекрасного молодца. Его звали Кутлюяр, которого заколдовала в кота злая мачеха-чародейка [18, с. 132–133].

Как видим, башкиры в прошлом не только отождествляли человека и кота, верили в их способности взаимного перевоплощения друг в друга, но и допускали возможность их сожителства как мужа и жены.

Есть веские основания думать, что на базе таких умозаключений у башкир сложились представления о разрешении женщин котятами и происхождении отдельных групп людей от кошек.

По всей вероятности, именно подобные рассуждения лежат в основе сказочного сюжета о подмене зловредными старшими женами царя новорожденных близнецов — дочь и сына молодой царицы щенком и котенком («Ведьма» [15, с. 126–129]). Как известно, с идеей о происхождении отдельных групп людей от тотемного животного связаны родоплеменные этнонимы, производные от названий тотемов. Несомненно, к их числу относятся родовые подразделения «бесэй» («кошка») у бурзянцев (Бурзянский, Баймакский районы РБ [51, с. 25–28; 56, с. 48–57; 79, с. 49]), усерганцев (Хайбуллинский район РБ [83, с. 81], Гайский район Оренбургской области [1, с. 8]), бушмас-кыпсаков (Тоцкий район Оренбургской области [47, с. 261]), кесе-табынцев [56, с. 48–57], кубеляк-табынцев (Абзелиловский район РБ [45, с. 86]), кошсинцев (Красноуфимский район Свердловской области [47, с. 268; 92, с. 107])* и др. О генезисе определенных общностей

* При этом вполне возможно, что часть вышеперечисленных этнонимов могут быть просто прозвищами обособленных патронимических групп башкир. Но даже при таком допуске их генетические корни все-таки восходят к тотемическим воззрениям возможности происхождения отдельных сообществ людей от кошки.

людей от кошки сообщается и в антропогоническом мифе, записанном в 1964 г. в дер. Малоарслангулово Хайбуллинского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым от М.Г. Суриной, 1905 г.р., в котором повествуется, что человек сотворен из семи сущностей: из огня — легко возбудимый, горячий человек; из воды — уравновешенный, спокойный человек; от собаки — кошки — злонравный человек и т.д. [119, с. 75]. Очевидно, тотемический характер носил и сказочный мотив единовременного рождения героя сказки и его верных помощников — коня, собаки и кошки* («Незнай» [18, с. 41–51]).

Аналогии этим этнографическим и фольклорным артефактам башкир обнаруживаются в приписывании кошкам человеческих качеств в устных и бытовых традициях казанских татар, казахов, турков [13, с. 172], бурят [25, № 46, 47], удмуртов [14, с. 195], вепсов [28, с. 35], русских [14, с. 195], памирских народов [101, № 63], осетин [75, № 24], латышей [8, с. 91], французов [76, с. 43–52], народов Дагестана [41, № 4; 100, № 40, 88], чеченцев, ингушей [102, № 49], абхазов [2, № 3]. Кошка замещает человека в обрядах перехода в новый дом у чувашей [95, с. 8], мишарей Нижегородской области [30, с. 198], барабинских татар Западной Сибири [73, с. 358], хакасов [108, с. 259], русских [11, с. 82; 40, с. 36], украинцев [40, с. 36], белорусов [42, с. 150], сербов, поляков [40, с. 33, 34], немцев [105, с. 61] и других народов.

В поверьях вепсов кошке приписывают сходство с человеком [28, с. 35]. В устных рассказах удмуртов и русских присутствует сказочный герой Котофей Иванович [14, с. 195]. По суевериям украинцев, мертвая кошка может приобрести

* В сказках рожденные в одно и то же время у одного и того же человека ребенок (будущий сказочный герой) и его любимые животные (сверхъестественные помощники героя) оказываются или молочными, или сводными, или родными братьями-близнецами. Данный мотив более подробно анализируется в главе, посвященной культуре коня.

вид женщины [35, р. 2]. Персонаж французской сказки «Кот в сапогах» разговаривает и одевается по-человечески, ходит на двух ногах [76, с. 43–52]. А в мифологии древних египтян богиню плодородия Бастет изображали как женщину с кошачьей головой [4, с. 319; 107, с. 299].

И, напротив, по предубеждениям чувашей, колдуны, будучи человеком, отправляются на порчу, войдя в образ кошки [97, с. 191]. В ногайских аулах рассказывают о случаях, когда женщины становились кошками [49, с. 122]. Украинцы верили, что женщины-ведьмы могли принимать облик кошки [35, р. 2]. В русской сказке «Иван крестьянский сын и мужичок сам с перст, усы на семь верст» Иван оборачивается котом [10, с. 146]. Образ Ивана Попялова, обладающего даром трансформироваться в кота, был распространен в восточнославянской устной прозе [68, с. 446]. В английской сказке «Зеленый уж и Белая кошка» королева была заколдована злым волшебником в белую кошку [38, с. 172–181].

По существу, рудиментами древних поверий о способности человека переродиться в тотема является ряжение участников различных календарных праздников и шествий под культовое животное. Так, ряженный персонаж Хабергайс – дух с головой кошки (дух урожая) участвовал в весенних и зимних карнавальных процессиях австрийцев [61, с. 149]. У боснийцев накануне праздника св. Николая (6 декабря), покровителя земледелия и скотоводства, компания ряженных парней, в том числе «котом», ходили по домам и собирали подношения – продукты для коллективного потребления [94, с. 287]. В Цзянси (Восточный Китай) при проведении праздника фонарей (1-ое полнолуние 1-го месяца), относящийся к обрядам новогоднего цикла, были популярными состязания двух команд мастеров кулачного боя, носивших маски животных, включая маски кота [65, с. 73].

В этногенетических легендах самых различных народов мира отчетливо проступают следы древних мировоззрений о коте (кошке) как о тотемическом первопредке или праро-

дательнице. Например, представители легендарного польского княжеского рода Котышка связывали свою генеалогию с божественным котом [68, с. 446]. С другой стороны, в русских сказках царица рождает ненаглядного сына, но завистливые слуги (сестра, ткачиха, повариха) подменяют его котенком и объявляют царю, что царица действительно разрешилась котенком [9, с. 401; 10, с. 449]. Кошку признавали своим тотемом курды-езиды Ирака, Турции и Армении [3, р. 1]. В мифах западных аранда // арунта (Западная Австралия) тотемный предок дикий кот завершает творение людей: выступает в роли оператора подрезания подростков, «доделывает» неофитов в полноценных людей. Он провозглашается первопредком, из тела которого возникло множество сыновей [23, с. 112–113, 136; 67, с. 179–180].

Итак, во всех вышеизложенных материалах кошка (кот) предстает необычайным, тождественным (несмотря на все имеющиеся биологические различия) человеку животным, тотемом и тотемическим предком отдельных сообществ людей.

И в этой ипостаси кошка (кот) воспринималась в общественном сознании башкир как сверхъестественное существо, покровительница семьи, детей, дарительница жизни новорожденным, символ плодородия. Заступническая функция кошки семье и семейным отношениям ярко проявляется в вышеупомянутой сказке «Умный кот и плешивый», где необыкновенный кот сватает за своего хозяина (плешивого) дочь царя, выдает его за очень богатого человека, платит за нее (невесту) выкуп («калым»), добывает ему нарядную одежду и, в конце концов, женит плешивого на царевне. При этом обращает на себя внимание то, что кот за свои добродетельные поступки не получает никакой выгоды [18, с. 187–190].

У башкир зафиксировано поверье, что если в семье не выживали новорожденные дети, то при появлении на свет очередного ребенка с целью обеспечения его жизнеспособности нужно было протаскивать младенца под брюхом кошки (Бурзянский район РБ [79, с. 27]). Когда у ребенка

долго не появлялась речь, предполагали, что во время беременности его мать обидела кошку. Чтобы получить «благословение» кошки на появление у ребенка способности говорить, пропускали ее (кошку) по плечам малыша (Альшеевский район РБ [104, с. 61–62]). Башкиры верили, что для обеспечения безопасности жизни ребенка от отрицательного воздействия злокозненных сил достаточно присутствие в доме кошки (дер. Шарамы Свердловской области [92, с. 126]).

Сказки о волшебном коте, ловко сватающем царевну или байскую дочь за бедняка, выявлены у казанских татар, казахов, турок [13, с. 172], бурят [25, № 46, 47], народов Памира [101, № 63], осетин [75, № 24], русских [13, с. 172], латышей [8, с. 91], французов [76, с. 43–52], народов Дагестана [41, № 4; 100, № 40, 88], чеченцев, ингушей [102, № 49], абхазов [2, № 3] и др.

В традиционных воззрениях вепсов кошка мыслится как продуцирующая сила [28, с. 35]. У марийцев орнаментальный мотив «след кошки» на свадебных халатах считается образом живой природы, дающей жизнь всему окружающему миру [103, р. 1].

В подблюдных песнях сибиряков (новогодние обрядовые песни), исполняемых при святочных гаданиях, кот и кошка принимаются за символы брака [46, с. 105, 110]. В тех же обрядовых песнях, кот, зовущий кошку к себе на печь спать, расценивалось как скорое замужество девушки [88, с. 110]. А в поговорке: «Кто кошек любит, будет жену любить» [91, с. 422] кошка выглядит как воплощение будущей любимой жены. У чехов следы представлений о кошке как о силе, способной даровать жизнь, сохранились в магическом обряде лечения детей от сухотки (сильной болезненной худобы), — их купали в ключевой воде вместе с кошкой [9, с. 339].

В скандинавских сагах кошка служила ездовым животным богини плодородия и любви Фрейи [9, с. 339; 70, с. 29]. У армян с кошкой ассоциируется идея замужества,

зачатия и плодородия. Она проявляется в следующих обрядах: девушка, которая хотела выйти замуж, тайком поднималась на кровлю дома, где жил ее избранник и, как кошка, мяукала у надочажного отверстия. Поэтому о молодых девушках армяне говорили: «Она мяукает, как кошка: видимо, хочет выйти замуж». В Галинском районе Армении полагали, что если беременная женщина перешагнет через кошку, — ребенок родится здоровым [112, с. 108, 112].

Схожий взгляд на кошку был присущ древним египтянам, которые описывали вышеупомянутую богиню плодovitости и деторождения Бастет в облике женщины с головой кошки [4, с. 319]. А у австралийской народности аранда // арунта, согласно их легендам, дикий кот — тотемный предок и культурный герой — устанавливал брачные правила [67, с. 179–180].

У башкир кошка числилась не только покровительницей плодородия, детства и материнства. Она входила в круг сакральных существ, патронов рода, будущих племенных божеств. Информаторы и сегодня называют кошку священным, почитаемым животным (Абзелиловский [20, с. 45; 120, с. 8], Янаульский [117, с. 22] районы РБ, Бардымский район Пермского края [109, с. 179, 220]). По суевериям башкир Янаульского района РБ кошка может быть воплощением домового, охраняющего жилище от всяческих бед [117, с. 12, 13]. В притчах башкир кошка выступает также как божественное существо, заступница и попечительница посланников богов. Ее признавали спасительницей жизни некоего пророка (Нуха ? — И.А., И.Ф.): во время всемирного потопа кошка уничтожила мышку, попытавшуюся прогрызть лодку божьего посланника (Кувандыкский район Оренбургской области [84, с. 46]). Поэтому и кошка стала любимицей пророка.

В другой легенде кошка изображается как покровительница пророка Юнуса, который якобы обратился с просьбой к Аллаху, чтобы он дал ему защитника от диких зверей.

Аллах дал ему кошку, и она охраняла его. Однажды, когда Юнус совершал намаз (молитву), кошка устала и уснула на подоле его жилища (халат). Пророк не стал ее будить, просто разрезал халат сзади и сказал: «Пусть твое место будет мягкое, как пух». С тех пор кошка прыгает на постель, подушку, она неженка (Бардымский район Пермского края [109, с. 324]).

Более широкую популярность среди башкир имеет со-звучная притча, связанная с именем пророка Мухаммада: когда его любимая кошка задремала на подоле (вариант: рукаве) верхней одежды пророка, он, не желая прервать сон кошки, будто бы тихонько отрезал подол (вариант: рукав) халата (Абзелиловский, Хайбуллинский [20, с. 45; 85, с. 4; 120, с. 8] районы РБ, Бардымский район Пермского края [109, с. 318]).

В устной прозе башкир («Һоросай менән Карасай» («Серенький и Черненький»), «Шаян бесәй» («Шаловливый кот»), «Батыр бесәй» («Храбрый кот»), «Мырау батыр» («Мырау-батыр»)) кошка выдает себя за всемогущее существо, царя зверей и запугивает всех лесных животных (медведя, волка, лису, зайца) [21, с. 77–91]. В этиологической легенде «Ни өсөн бесәйзәр өйзә йәшәй?» («Почему кошки живут дома?») кошка фигурирует в амплу спасителя человека: однажды на шею некоего святого набросилась змея и начала душить его. Пробежавшая мимо в этот момент собака ничего не сделала, чтобы вызволить своего хозяина из беды, а кошка, увидев человека в безвыходном положении, выручила его – разорвала змею на куски. И святой сказал: «Пусть кошки всегда живут дома в тепле и спят на перинах!» [21, с. 29]. В устном рассказе «Незнай» верные спутники героя конь, собака и кошка наравне с батыром сражаются с войсками трех-, шести- и двенадцатиголовых дэвов; кошка охраняет сон своего хозяина и добывает для него волшебную скатерть-самобранку. В сказках «Волшебное кольцо» и «Яшма» кошки помогают своим хозяевам вернуть украденные их

неверными женами-царицами волшебные предметы (кольцо, яшма), исполняющие любые желания своих владельцев [18, с. 42–50, 217–222, 222–224].

Параллели этим фольклорным мотивам зарегистрированы у народов Евразии, Северной Африки и Австралии. В русской устной словесности известен образ божественного кота-баюна, передвигающегося вверх и вниз по мировому дереву, то есть существа, способного проникать во все три мира: верхнее, среднее и нижнее. «Его голос раздаётся на несколько верст; сила его громадная: своих врагов он поражает насмерть или песнями напускает на них неодолимый сон» [9, с. 156; 39, с. 144–145]. В восточнославянских и литовских сказках кот объявляет себя грозным царем и запугивает зверей [21, с. 183–184]. В скандинавских песнях о богах и героях громовержец Тор во время похода в страну великанов (Утгард) был подвергнут испытанию — поднять с земли громадного кота, но не смог оторвать его от земли, — кот оказался перевоплощенным мировым змеем Ермунгандом, окружающим или поддерживающим землю в мировом океане [70, с. 46].

В древнеегипетском пантеоне бог солнца Ра, как и его супруга, богиня Бастет, часто изображался в виде кошки или с кошачьей головой [4, с. 340]. У аборигенов Австралии (аранда // арунта) кот представляется как демиург и культурный герой: он участвует в творении человека, учит людей готовить пищу, дает им копыя и бумеранги [67, с. 179–180].

В латышской мифологии дух зерна (рунгис) мог принимать кошачью внешность и принести людям богатый урожай [68, с. 472]. Среди германо-швейцарцев, австрийцев и французов широко бытовало представление о том, что каждый вид зернового поля имеет своего «хозяина», который воплощался в различные животные, в том числе в «хлебного кота» [61, с. 149; 62, с. 157; 78, с. 29]. Возможно, к ним примыкает и центральная фигура маскарадных шествий

испанцев и португальцев Карнавал, двойником которого считался кот [99, с. 56].

Безусловно, в этот же круг этнографических раритетов относятся календарные обряды с ритуальным «избиением» кошек. В Вестфалии (Германия) во время праздника урожая была распространена игра «бросать кошку». На шесте укрепляли ящик, в который сажали кошку, и бросали в него камнями до тех пор, пока ящик не разваливался, и испуганная кошка не выпрыгивала из него [110, с. 137]. В Нидерландах до сих пор остается излюбленной потехой битье («knuppelen»), которое происходит осенью на «кошачьей ярмарке» («katieskermis»): на деревьях закрепляют веревкой бочонок, в котором находится деревянный чурбан (раньше сажали кота). Участники забавы с определенного расстояния бросают тяжелые дубинки, пытаясь попасть в бочонок. Главный приз достается разбившему бочонок и добывшему чурбан (кошку) [89, с. 63–64]. В Дании и южной Швеции в прошлом в масленицу играли в «кошку»: ее сажали в бочку, подвешенную на веревке, на перекладине между двумя столбами. Снаружи бочку украшали изображениями кошек. Молодые парни верхом на лошадях должны были проскатать через ворота и при этом сильно ударить палкой по бочке. Кто выгонял кошку из бочки или разбивал бочку, тот выбирал королеву бала, который начинался после игр [71, с. 113].

Все эти веселья напоминают развлечения поляков, лужичан, немцев, венгров, испанцев, англичан и других народов с избиением (умерщвлением) во время различных календарных праздников петуха. На наш взгляд, их следует рассматривать как обряды и ритуалы, посвященные почитанию ежегодно умирающего и воскрешающего вегетативного божества (духа) с кошачьей наружностью, которые сопровождались жертвоприношениями и мольбами о ниспослании божеством всяческих благ.

В рунах и сагах финнов и датчан подземные духи маахисы и гномы, обладающие даром преображаться в кошку, подносят дары добродетельным людям [38, с. 38–41; 68, с. 331].

По поверьям сибирских татар Казыр-ата, добрый дух, покровитель домашних животных, показывался людям в облике белой кошки [98, с. 151]. Согласно суевериям поморов, домовые в кошачьем обличье помогают трудолюбивой, дружной семье [55, с. 96]. В восточнославянской демонологии домовые в образе кошки приносят хозяевам достаток и благополучие [43, с. 392; 68, с. 295]. У лакцев, дидойцев, даргинцев, рутульцев и татов «кини» — добрые духи с кошачьей внешностью, покровители рода и семейного очага, могут обеспечивать в доме изобилие [68, с. 289].

Рудименты взгляда на кошку как на святое существо проявляются в чувашском обычае исключения ее из списка животных, подлежащих ежегодному прохождению через общесельский обряд очищения, так как, по их умозаключению, к кошкам не пристаёт никакая нечистая сила и зараза [97, с. 192]. Дериваты обожествления кошки обнаруживаются в тюрко-монгольской легенде о всемирном потопе, где мышь, созданная шайтаном (дьяволом), вредит пророку Нуху. Посланник бога в ответ поглаживает спину льва, и лев изрыгает кошку, которая уничтожает мышью [5, с. 27]. В долганской сказке «Царь Эксёкю» у сестры царя птиц Эксёкю был волшебный кот, способный добыть несметное количество серебра [59, с. 170].

Верования, связанные с почтительным отношением к кошке сохранились у вепсов [28, с. 35]. В сербских суеверных рассказах кошка называется божьим созданием (св. Савы) [68, с. 474]. Иметь кошку считалось роскошью в Древней Греции и Римской империи [4, с. 320]. Итальянцы в день св. Антония (17 января) проводили к храмам в числе прочих животных кошек, и священник благословлял их [54, с. 13].

Кошка была почитаемым животным у арабов. Легенда рассказывает, что пророк Мухаммад очень любил кошек. Когда одна из них спала на его рукаве, а ему нужно было встать и уйти, он, чтобы не беспокоить любимую кошку, будто бы тихонько отрезал рукав. Благоговейно относились к кошке раннесредневековые христиане. В монастырях кошка была единственной домашней тварью, которую разрешалось держать [4, с. 320]. Кошку воспринимали как священное существо финикийцы [69, с. 69, 290]. Она была тотемом жителей нома (область) Бубастис Древнего Египта [107, с. 298–299]. Культ кошки был весьма популярен в дельте Нила, где при археологических раскопках найдено много ее статуэток из глины, бронзы, серебра и золота. Когда умирала кошка, древние египтяне бальзамировали ее с особой тщательностью и хоронили в отдельном кладбище. День похорон кошки объявлялся большим трауром для семьи. Египтяне при пожаре первым делом спасали кошек, только потом выносили из горящего дома имущество [4, с. 319–320].

У тораджи (жители центральной части острова Сулавеси, Индонезия) бытует поверье, что никому никогда не проходит безнаказанно насмешка над кошкой [111, с. 434].

В поверьях башкир кошка причисляется к ярым противникам нечистых сил. Они подчеркивали, что шайтан (дьявол) боится кошек (Янаульский район РБ [117, с. 253], Бардымский район Пермского края [109, с. 365]). Среди них широко распространено предубеждение, что там, где лежит кошка – самое спокойное чистое место, нет зловредных духов (Зилаирский район РБ [115, с. 35], Бардымский район Пермского края [109, с. 365]).

Очистительная функция кошки преломляется и в обычае впускать ее первой в новый дом (Хайбуллинский [83, с. 21, 34], Бураевский [118, с. 22], Янаульский [117, с. 196] районы РБ, Кувандыкский [84, с. 20], Александровский, Красногвардейский [86, с. 1, 9, 13] районы Оренбургской области, Глушицкий район Самарской области [114, с. 203],

Бардымский район Пермского края [109, с. 179]): думали, что она изгоняет из необжитого дома всякую вредоносную скверну* (Бураевский район РБ [118, с. 22]). Если кошка пройдет вглубь дома и ляжет — это хороший признак, а если она замыкает и сразу же выбежит обратно из дома на улицу — не к добру, дом нечистый, беспокойный (Хайбуллинский район РБ [83, с. 21; 85, с. 2], Кувандыкский район Оренбургской области [84, с. 47]). В Бардымском районе Пермского края, где ляжет кошка в новом доме, там и ставили кровать [109, с. 291].

В прошлом башкиры принимали кошку за своего благодетеля. Она являлась символом благополучия, достатка и счастья. Так, уход кошки из дома расценивался как плохое предзнаменование, — вместе с ней уйдет из дома и благосостояние («ырыс»). И, наоборот, если в дом прибьется чужая кошка — к счастью (Зилаирский [115, с. 194], Янаульский [117, с. 22, 150] районы РБ, Бардымский район Пермского края [109, с. 318]). Вот почему башкиры при переезде в новый дом всегда перевозили на новое место жительства и кошку (Абзелиловский [20, с. 45; 120, с. 8], Бураевский [118, с. 26] районы РБ).

Рудименты похожих суеверий просматриваются и в других приметах и предрассудках: если кошка ест траву во дворе, — у хозяина умножится благосостояние [19, с. 151]; если девушка любит кошку — будет счастливой [114, с. 225]; каждое сокровище («хазина») имеет своего хозяина. Близким или приглянувшимся людям оно может предстать в облике овцы или кошки [16, с. 428–429] и т.д.

В мистических воззрениях башкир кошка, как заступница, наделялась даром целительницы. Они были убеждены в том, что кошка располагается подремать только на больном месте тела человека и постепенно вбирает в себя его болезнь

* В то же время мы не упускаем из виду, что корни данного ритуала восходят к древним умиловительным обрядам тотема-дерева, то есть был «строительной жертвой».

(Бураевский район РБ [118, с. 82]). Подобные суждения о кошке были свойственны и башкирам Хайбуллинского района РБ. При появлении карбункула на бедре («һум шеш») больное место поглаживали хвостом кошки [22, с. 126]. Если не проходила опухоль от укуса змеи, то разрезали живот котенка и прикладывали его на воспаленное место. Верили, что распластанная туша еще трепыхавшегося котенка высосет весь змеиный яд (Бураевский район РБ [118, с. 87]). При болезни от сглаза кошку принуждали царапать спину больного (Миякинский район РБ [81, с. 18]).

Эти башкирские магико-ритуальные сюжеты имеют самую широкую известность. Чуваши «выводят» змеиный яд царапанием укушенного места кошачьими когтями, ибо, по их суевериям, змеи боятся кошек [97, с. 210]. Казахи, чтобы обезопасить жизнь ребенка от вредоносных сил, нарекали его именем Мышык (Кошка) [57, с. 353]. Карачаевцы и балкарцы при первом пеленании ребенка в колыбель новорожденного укладывали кошку, исполняя песню: «Пусть будет сонливым, как ты... —, / Пусть будет зорким, как ты, / Пусть жизнь этого ребенка будет долгой». В колыбельных песнях содержались также пожелания ребенку, чтобы у него было три шубы из кошачьей шкуры, которые должны были спасать младенца от болезней [64, с. 35].

Очищающую силу приписывали кошке вепсы [28, с. 35]. У нанайцев стремление родителей оградить жизнь новорожденного от опасности привело к появлению имен-оберегов. Такие имена, как Кэксэ (Кошка), по их суждениям, отпугивали, или вызывали страх у злых духов [32, с. 203].

Кошка наделялась апотропейными качествами в системе восточнославянских традиций [11, с. 82]. Поэтому неудивительно, что в русских колыбельных песнях родители обращались к кошке с просьбой дать их ребенку крепкого сна [66, с. 108]. У украинцев после крещения новорожденного ребенка повитуха укладывала его в колыбельку, куда

перед этим помещали кота, и говорила: «На кота дремота, а на дитя ростота» [12, с. 50]. У болгар в день богоявления (6 января) священник в сопровождении нескольких мужчин — «коток» («котов») обходил дома и кропил святой водой продукты, шерсть, лен, пшеницу и т.д. [52, с. 278]. У них же прослеживаются осколки предубеждений о неприимимой борьбе кошек с демоническими существами, чумой. Аналогичные рассуждения о кошке существовали у скандинавов, поскольку она была ездовым животным богини Фрей, поборницы дьяволов [9, с. 339]. Они же мыслили, что бумажные изображения кошек являются самыми надежными оберегами жилищ и амбаров от нашествия нечистых духов в великий четверг и в страстную пятницу [71, с. 116]. Армяне были убеждены, что злого домашнего духа («швот») видят только кошки. По их мяуканью люди выгоняли из дома эту нечисть, говоря: «Швот, вон!» [112, с. 106]. Обращение к кошке в обряде усыпления ребенка встречается в адыгских колыбельных песнях [63, с. 122].

Как отмечает И.И. Акимушкин, по всей Европе — от Гибралтара до Англии и Швеции был распространен обычай замуровывать кошек в стены и фундаменты домов с целью отпугивания скверны [4, с. 321]. В мифах ганда (Уганда, Восточная Африка) шкурка кошки защищает от чумы: ею прикрывают яму, где «заточен» бог чумы [68, с. 280].

Этими же соображениями обусловлено возникновение обычая пускать первыми в новый дом кошек. Согласно верованиям чувашей, людям запрещается первые три ночи ночевать в новом доме, ибо этим человек подвергает свою жизнь смертельной опасности. У них принято в первые три ночи пускать туда кошку или курицу [95, с. 8]. Мишаре Нижегородской области и сибирские татары при переходе в новый дом первой запускали кошку [30, с. 198; 73, с. 358]. Хакасы, пуская первой в новый дом кошку, уповали, что она сможет добиться согласия домового на мирное сожительство с новыми домочадцами [108, с. 259].

Русские полагали, что всякий, вошедший первым в новый дом, погибнет в течение года, так как необжитый дом считался нечистым. Поэтому первым в новый дом пускали кота, а потом переходили старики [11, с. 82; 12, с. 169; 40, с. 32, 36; 53, с. 266; 83, с. 2; 84, с. 36; 91, с. 415; 114, с. 181 и др.]. По их мнению, кошка может определить чистый ли дом. Если в доме нет всякой дьявольщины, то кошка ложится спать или начинает мыться. Самое спокойное место в новом доме там, где ложится кошка. На то место, как обычно, ставили кровать [72, с. 219]. Украинцы и белорусы сначала оставляли ночевать в новой хате черного петуха и курицу, а на следующую ночь — черного кота и кошку; если эти животные благополучно проводили ночь, — переселялись люди [40, с. 36; 42, с. 150]. Сербь в новый дом, прежде всего, кидали, не переходя порога, кошку. Тот же ритуал соблюдали поляки и немцы [40, с. 31, 33, 34; 105, с. 61].

Кошка выступает в качестве покровителя и благодетеля в мифологии нанайцев. В сказке «Волшебный кисет» кошка находит украденный у хозяина чудный кошелек, приносящий богатство, и возвращает его [59, с. 218]. Кошка символизирует благополучие и материальный достаток в семье в умозрениях китайцев [65, с. 23].

В русских сказках кошка спасает жизнь Ивану-дураку [68, с. 228], предохраняет героя от козней недругов [4, с. 321], помогает своему хозяину похитить царевну из заморского царства («Семь Семионов») [26, с. 169–177], возвращает хозяину похищенное неверной женой чудесное кольцо, выполняющее любые желания («Волшебное кольцо»). В сказках «Мудрая жена» и «Три копеечки», продав кошек, дурак стал королем, а сирота — купцом [10, с. 259–263, 298–303, 305]. Русским был знаком обычай обязательно дарить на новоселье кошку как хранительницу домашнего очага [106, с. 126]. По поверьям тех же русских, трехцветная кошка приносит счастье [4, с. 321]; кладь могут показываться счастливым в виде кошки, ударив которую чем попало, можно

стать обладателем сокровища. По устным рассказам чехов, старые коты исчезают из дома и превращаются в сторожей подземных кладов [9, с. 232–233]. В предубеждениях восточнороманских народов привидения («стафия») охраняют дома, стерегут клады, приняв наружность кошки [68, с. 512]. Кошка представляется олицетворением изобилия в предрасудках скандинавов [33, с. 128].

Древнейшие следы представлений о кошке как о хранительнице добра, имущества обнаруживаются в религиозных воззрениях носителей энеолитических земледельческих культур Центральной и Южной Европы, в частности, об этом свидетельствует, по мнению академика Б.А. Рыбакова, оформление первобытными гончарами вышеназванного региона крышек больших глиняных сосудов для хранения продуктов в виде голов или даже целых фигур животных, в том числе кошки, с целью обеспечения сохранности положенных в сосуд припасов [121, с. 157].

Кот как тотем, тотемический предок, защитник и благодетель людей, священное существо был табуированным животным. Согласно суевериям башкир, нельзя было трогать (Зилаирский район РБ [115, с. 19]), будить (Абзелиловский район РБ [120, с. 8], Кувандыкский район Оренбургской области [84, с. 46], Бардымский район Пермского края [109, с. 318, 324]) спящую кошку. В обычаях башкир запрещалось бить, обижать и убивать кошку. По поверьям гайнинских башкир, неправомерное битие кошек может привести к «божьему» наказанию: это к несчастью, заболет скот, либо виновник нарушения табу (Бардымский район Пермского края [109, с. 318]).

Человека, убившего кошку, признавали бездушным. Такого человека не приглашали на забой скота: говорили, что мясо будет не вкусным, жестким (Бураевский район РБ [118, с. 23]). Башкиры боялись проклятия кошки за ненадлежащий уход за ней или неблагоприятный поступок в отношении к ней. Они подчеркивали, что от проклятия кошки остерегались даже пророки (Абзелиловский [20, с. 45; 120, с. 8],

Зилаирский [115, с. 19], Учалинский [19, с. 155] районы РБ). Поэтому во время беременности женщинам воспрещалось пинать кошку, — ребенок родится рахитичным («өсйән»), или с хрипами, или у него на спине появятся щетинки (Альшеевский [104, с. 61], Зилаирский [115, с. 129], Илишевский [22, с. 36] районы РБ, Перелюбский район Саратовской области [114, с. 253], Бардымский район Пермского края [109, с. 142]).

Кошку нельзя держать голодной. По башкирскому народному этикету, прежде чем есть самому, нужно накормить в первую очередь кошку (Абзелиловский, Хайбуллинский [20, с. 45; 120, с. 8], Янаульский [117, с. 21, 255] районы РБ, Нижнесергиевский район Свердловской области [92, с. 118], Бардымский район Пермского края [109, с. 316–317]).

По данному поводу у башкир записаны несколько вариантов легенд. В одной из них говорится, что в далекие времена солнце и небо висели очень низко. Бог постоянно спускал оттуда людям все необходимые яства, но только один раз в неделю. Люди возроптали на Бога и просили его почаще ниспосылать кушанья. Бог благосклонно принял мольбы людей и начал спускать с неба снедь два раза в неделю. Однако люди проявили недовольство и на двухразовое кормление в неделю. Тогда Бог установил трехразовое питание в день. Но людям казалось все мало, они не могли обуздать свою похоть («нәфсе»). Тогда Бог в сердцах сказал людям: «Насыщайтесь сколько хотите!» и, увидев неумеренное обжорство людей, стал поднимать солнце и небо все выше и выше. На это первыми обратили внимание собаки и кошки. Они подняли мяуканье и лай с просьбой к Богу остановить подъем солнца и неба, даровать им, как и раньше, оттуда пищу. Бог удовлетворил мольбы этих божьих тварей. Мы на этом свете едим, оказывается, лишь долю собак и кошек. Вот почему их надо кормить первыми (Нижнесергиевский район Свердловской области [92, с. 118]).

А в варианте этой же легенды, пользующейся широкой известностью у башкир Бардымского района Пермского края, сообщается нижеследующее: «Нельзя обижать кошек [109, с. 297]. Одна женщина пекла блины, а ее ребенок обкакался. Она взяла и блинами убрала. Аллах рассердился. А раньше на хлебных стеблях было много колосьев, и Аллах решил забрать их все, чтобы у человека не было хлеба. Но собака и кошка попросили: «Лучше заberi у нас, чем у человека его кусок». И Аллах оставил лишь один колос для человека» [109, с. 316–317].

В мифах башкир есть и ответ на вопрос, почему же собаки и кошки заступились за человека. Оказывается, они не могли существовать без человека: «Мы у человека живем, он нас кормит». И сегодня старики утверждают, что мы питаемся слезами кошки и собаки, потому что они вымолили у Аллаха оставить их долю. «И вот Аллах сказал человеку, чтобы он не обижал кошку с собакой, потому что человек живет за счет них» (Бардымский район Пермского края [109, с. 316]).

Следы табуации кошки проглядываются и в сказочном фольклоре башкир. В сказке «Килтяй Мэргэн и его сестра» (вариант: «Киряй-Мэргэн») батыр жил вместе с сестрой. Однажды перед уходом на охоту Килтяй Мэргэн предупредил сестру: «Не обидь ненароком кошку, а то беды не оберешься». А сестра тут же забыла о словах брата, отчего-то рассердилась и ударила кошку. А та назло ей опрокинула кувшин с водой и залила огонь в очаге. Девушка в поисках огня попадает в дом старухи — ведьмы-людоедки. Она повадилась в отсутствие батыра приходить в дом к девушке и сосать из ее жил кровь и мозг из костей. В борьбе со старухой-ведьмой погибает Килтяй Мэргэн... [17, с. 372; 115, с. 32]. В сказке «Кырагай хайуандарзың килеп сығышы» («О происхождении диких животных») повествуется о том, что однажды очень богатым башкирам зашли ночевать некие люди, которые оказались святыми («әулиә»). Хозяева дома, пожалев забить гостям хотя бы одного барана или

бычка из тысячи голов коров, молодняка и овец, зарезали кошку, сварили ее мясо и поставили перед ними. Гости попросили их показать голову животного, сваренного в пищу. Хозяева были вынуждены показать им голову кошки. Святые проклинали жадного бая, и его многочисленный скот превратился в диких животных (Абзелиловский район РБ [21, с. 21, 173]).

Кошка занимала привилегированное положение в традициях чувашей, ибо за этим, по их поверьям, ежедневно следит сама верховная фигура чувашского пантеона бог Турă. Возможно, именно поэтому чувашаи перед отправлением на сев угощали кошку лакомой пищей. При этом говорили: «Дай Турă, на долю кошки, на долю собаки» [97, с. 210]. Есть все основания думать, что в этой мольбе отчетливо проступает осколок древнего убеждения в том, что бог дарует (ниспосылает) пищу в первую очередь кошке и собаке.

Кошка была табуирована в обычае вепсов. Например, у них запрещалось бить и убивать ее [28, с. 35]. Предубежденно относились к кошке русские. По их мнению, кто убьет кота, тому семь лет ни в чем не будет удачи [9, с. 156]. Нравоучительная притча о пророке Мухаммаде, отрезавшем полу своего одеяния, чтобы не разбудить спящую там кошку, была популярна не только среди башкир или арабов, но и среди лезгинов [4, с. 320; 31, с. 119]. У них же не дозволялось убийство кошки. Оно считалось большим грехом. Такие же отношения к кошке отмечены у азербайджанцев и иранцев [31, с. 119].

В Древнем Египте без пощады карали всех, кто причинял вред кошке. За ее убийство назначалась смертная казнь. Даже после завоевания Римом (I в. до н.э.) были случаи, когда разъяренная толпа учиняла самосуд над римлянами и другими иностранцами, нечаянно убившими кошку [4, с. 320].

В традициях ряда народов, включая башкир, кошка воспринимается как вещунья. Если кошка путается под ногами человека – к наговору [19, с. 150]. По поверьям гайнин-

ских башкир, «кошка знает, когда беда придет, когда умирать. Кошка чувствует, а сказать не может, и когда она катается по постели — значит, будет горе» (Бардымский район Пермского края [109, с. 294]). Когда кошка моется, башкиры говорили, что это — к гостю [19, с. 148], и со словами: «Бесәй битен йыуа, колак арты кап кара» («Кошка моется, а за ушками осталась грязь») сажали ее у двери, затем открывали ее: если кошка сразу же выходила на улицу — гость долго не задержится; по направлению движения кошки на улице определяли с какой стороны придет гость; если кошка не выходила из дома — гость придет с ночевкой, на длительное время; если кошка пройдет на кухню («түрбаш») — в гости придет женщина, а если кошка пройдет в гостевую сторону дома («урьяк») — придет мужчина (Альшеевский [116, с. 222, 225–226], Янаульский [117, с. 19, 151], Бураевский [118, с. 82], Зилаирский [115, с. 194], Хайбуллинский районы РБ, Большечерниговский район Самарской области [114, с. 167], Бардымский район Пермского края [109, с. 293]).

Как к приезду гостя трактовали, если кошка снаружи смотрела через окно в дом (Зилаирский район РБ [115, с. 232]). Добрым знамением интерпретировался сон о кошке (Зилаирский [115, с. 124], Кигинский, Салаватский [80, с. 13, 22] районы РБ). На благо истолковывалась и встреча в пути с белой кошкой: она возьмет на себя все дорожные трудности и тяготы (Зилаирский район РБ [115, с. 127]). Если нечерная кошка перебежит дорогу перед путником, то это надо принимать как благоприятное предзнаменование (Альшеевский район РБ [116, с. 75]). При пересечении дороги кошкой нельзя обижать ее (Кувандыкский район Оренбургской области [84, с. 46]).

Экстрасенсорными качествами наделяли кошку сибирские татары. По их поверьям, встреча с белой кошкой предвещала удачу, успех в предпринятом деле [98, с. 151]. Кош-

ка фигурировала в роли предсказательницы в суевериях корейцев [50, р. 8]. Согласно русской примете, кошка моется – гостей зазывает [91, с. 412]. В сказке «Волшебное кольцо» кот заранее угадывает все мысли своей хозяйки [10, с. 262], а в сказке «Финист-ясный сокол» кот, вышедший в темном лесу навстречу Марье, подсказывает ей дорогу и предрекает, что ее ожидают еще более страшные события [91, с. 412].

Таким образом, в рассмотренных выше фольклорных и этнографических материалах ясно проглядываются рудименты почитания древними людьми, в том числе предками башкир, кошки как тотема, тотемического предка, могучего покровителя, патрона рода, зоантропоморфного божественного существа, культурного героя и демиурга.

Вместе с тем в религиозно-мифологических представлениях, обычаях и обрядах многих народов мира, включая башкир, кошка ассоциируется с темными силами, врагами человеческого рода, сеятелями смерти, болезней и всякой скверны.

В мистических воззрениях башкир демоническое существо «албасты»* могло войти в дом в виде черной кошки и нанести вред спящим, роженицам и новорожденным (Баймакский район РБ [119, с. 15]). По рассказу Мамбетова М.С. (1900 г.р.) из дер. Старомусятово Бурзянского района РБ, однажды в дер. Ишдаветово муж пригласил к тяжело больной жене знахаря по имени Алмет (Әлмәт күрәзә). Как только курязя вошел в дом, откуда ни взявшаяся черная кошка выпрыгнула через разбитое окно из дома. Знахарь выбежал вслед за ней на улицу и погнался

* «Албасты» – сверхъестественное вредоносное существо в образе женщины с длинными грудями, которые она могла перекидывать через плечо. По ночам она наваливалась на спящих, клала им в рот свою грудь и давила их [90, с. 320].

кошку по деревне, а потом — вниз по реке. Только к вечеру он вернулся обратно. Сказал, что прогнал далеко болезнь, принявшую облик черной кошки. А к этому времени безнадежно больная женщина пошла на поправку — она сидела и пила горячую воду, разбавленную маслом и курутом [79, с. 22–23]. Подобные рассказы записаны также в Бураевском и Зилаирском районах РБ [115, с. 119; 118, с. 27]. По предрассудкам башкир, в кошачьей внешности (черного цвета) мог показаться людям и «убыр» — вампир*, питающийся кровью людей [113, с. 320].

Кошка была воплощением нечистой силы в религиозных мировоззрениях различных этнографических групп татар («убыр») [68, с. 560], чувашей («мур», «усал», «сив чир», «вупар») [96, с. 86, 94, 101; 97, с. 86, 210], народов Средней Азии («алмасты») [7, с. 245–246], ногайцев («обур») [49, с. 122] и турков («оджу» // «мекир») [68, с. 410].

Дьявольская природа приписывалась кошке в верованиях вепсов [28, с. 40]. У венгров «босоркане» (ведьмы), обладающие способностью перевоплощаться в черных кошек, насылали порчу на людей, животных и на урожай [36, с. 195; 68, с. 98]. Сходные умозаключения о кошке были характерны мистическим взглядам литовцев и латышей («рагана») [68, с. 461], русских (ведьмы, лешие, чума) [9, с. 224, 338; 34, р. 2], украинцев [35, р. 2] и белорусов [9, с. 403–404].

По поверьям русских крестьян, черти бывают особенно злы в пасхальную ночь. «С заходом солнца мужики и бабы в каждой собаке и кошке видели оборотня, черта, прикинувшегося животным» [55, с. 459]. Они верили, что в Ильин день (2 августа) зловредные духи, спасаясь от огненных стрел пророка, обращаются в различных зверей, в том числе в кошек. В этот день крестьяне не пускали в

* «Убыр» может быть и душой умершего человека. Данная проблема более подробно будет рассмотрена чуть ниже.

дом кошек, «чтобы не навести на избу грозу и молнию» [55, с. 286]. Рассказы об обладающих даром трансформироваться в кошек вредоносных старых безобразных женщинах широко распространены среди западных славян [68, с. 96]. Притчи о вселении в старых черных кошек злых духов зафиксированы у чехов [9, с. 232].

В суевериях армян нечистые духи горнапштики кошачьей внешности выходили из могил и пугали людей, а шводы, обернувшись кошкой, беспрепятственно заходили в дома и вносили с собой мороз [112, с. 105, 114]. В предубеждениях восточнороманских народов тени человека, умершего от колдовства («стафия»), могут принимать вид кошки и пожирать людей [68, с. 512].

В средневековье по всей католической Европе во все христианские праздники живьем сжигали и закапывали в землю кошек, жарили их на железных прутах и в клетках, бросали с высоких башен, провозглашая их исчадиями ада, пособницами ведьм и колдунов, воплощениями дьявола [4, с. 320; 37, с. 82; 78, с. 23]. Вера в метаморфозу черта в кошку была присуща древним кельтам Британии [4, с. 321]. У народов Северной Европы даже в настоящее время ведьм всегда изображают рядом с черными кошками [33, с. 130].

Злые духи имели вид кошки в демонологии рутульцев («ал паб»), лезгинов («квал» // «кварц»), адыгов («уд»), абхазов («агызмал») и грузин («кудиани») [68, с. 16, 33, 300, 519, 561]. Суждение о даре колдунов переродиться в кошек зафиксировано в далекой Америке — у индейцев зуни (штат Нью-Мексико, США) [58, с. 152].

Имеются факты негативной интерпретации некоторых описанных несколько выше суеверий о кошке. По свидетельству Х.К. Юнысбаева (1894 г.р.) из с. Юмашево Баймакского района РБ, когда кошка перебежит дорогу — дурной знак, нужно вернуться обратно («юлга тейә») [119, с. 74]. Такие же приметы записаны в Стерлибашевском [81, с. 29], Кугарчинском [82, с. 41–42], Хайбуллинском [83, с. 2]

районах РБ, Кувандыкском [84, с. 4], Александровском, Новосергиевском [86, с. 1, 3, 10, 14, 15] районах Оренбургской области, Бардымском районе Пермского края [109, с. 293]. При пересечении дороги кошкой, чтобы отвлечь неблагоприятные последствия, мужчина должен был снять кепку и обратно надеть ее козырьком назад, а женщина — снять с головы платок, стряхнуть три раза и повязать его снова на голову (Хайбуллинский район РБ [83, с. 26]) или сплунуть три раза вслед за кошкой [19, с. 149]. Как плохое знамение трактовался сон о кошке (Салаватский район РБ [80, с. 19, 35]). Из-за боязни неприятных последствий у башкир бытовало предубеждение о нежелательности дарить кошку родственникам или взять ее в дар от них (Кувандыкский район Оренбургской области [84, с. 6]).

Аналогичные предрассудки зарегистрированы у чувашей: сон о кошке — не к добру (Бижбулякский район РБ [81, с. 40]). По поверьям тех же чувашей [97, с. 210] и азербайджанцев, человека, встретившегося с черной кошкой, ожидают неприятности [24, р. 1]. Русские были склонны думать, коли черная кошка перебежит дорогу — к худу [4, с. 321].

Возникновение таких умозаключений о кошке связано, как нам представляется, с процессами дальнейшей эволюции тотемико-анимистических воззрений о кошке, с одной стороны, и «охотой на ведьм» XV–XVIII вв., организованной христианской церковью — с другой. Если на ранних стадиях становления религиозно-мифологических мировоззрений первобытные люди смотрели на кошку как на своего тотема и тотемическую прародительницу, то с формированием суждений о мифических зооантропоморфных предках ее стали воспринимать (в условиях матриархата) как сверхъестественное существо, покровительницу рода, оператора инициаций, духа и богиню-матерь. Так сложился культ кошки с соответствующими обрядами-жертвоприношениями и их исполнительницами — жрицами.

Как известно, согласно образу мышления древних людей, зооантропоморфные боги благосклонно относились в первую очередь к жертвам себе подобным*. Поэтому и неудивительно, что кошка была желательной жертвой некоторым кошкообразным духам и богам.

Видимо, как рудименты жертвоприношения кошек следует рассматривать вышеприведенные календарные обряды европейских народов с «избиением» кошек, посвященные ежегодно умирающим и воскрешающим вегетативным духам, в том числе «хлебным котам».

В Древнем Египте глиняные, бронзовые, серебряные и золотые статуэтки кошек, приносимые к храму Бастет, были своеобразной жертвой этой богине. Они заменяли живых кошек [4, с. 319].

У народности нага (Ассам, Сев.-Вост. Индия) существует следующий обычай мирного разрешения споров: представители каждой из спорящих сторон держатся за края тростниковой корзины, внутри которой помещается кошка. Третье лицо, по сигналу, рассекает пополам кошку, а затем стороны разрезают ее своими ножами на более мелкие части. Такая церемония является формой примирения и заключения договора. Убийство кошки порождает известные договорные отношения [111, с. 178]. В данном ритуальном действии видно, что люди из племени нага давали клятву перед богами о нерушимости достигнутой договоренности, зарок тому служила принесенная в жертву божественная кошка.

В обрядах жертвоприношения у некоторых народов кошка выступает в качестве ритуального дублера человека. Например, у поляков, чтобы во время постройки нового дома не убило человека, умерщвляли кошек. Украинские плот-

* Сравните: В Древнем Египте, Двуречье, Древней Индии, Древнем Иране, Средней Азии, у древних славян наиболее желанными жертвенными животными богам в облике быков (коров) были быки (коровы) [97, с. 202].

ники при сооружении деревянного дома закладывали предстоящие несчастья на голову кота [40, с. 26, 35]. А.К. Байбурин относит к рудиментам «строительной жертвы» и русский обычай запускать первой кошку при переходе в новый дом [12, с. 170].

В религиозно-этнографической литературе существует гипотеза, что почитаемые животные в обрядах их ритуального заклания мыслятся «посланцами» на тот свет к духам-покровителям с мольбами о помощи и заступничестве при чрезвычайных ситуациях [27, с. 204]. В число таких жертвоприношений можно включить ритуальное убийство кошки чувашами при смерти в семье в течение года двух человек [97, с. 210] и обряды опахивания деревень женщинами с закапыванием в землю кошек у тех же чувашей при эпидемии холеры [81, с. 40–41] и у русских при массовом падеже скота («коровья смерть») и против тифа [55, с. 105; 87, с. 28]. Отголоски древних жертвоприношений кошки домашним духам сохранились в австрийских бытовых традициях [60, с. 172–173]. В мифах жителей острова Роти (Малые Зондские острова) кошка объявляется первой жертвой морю, когда оно начало топить всю землю. Море отступило только тогда, когда спасшиеся от великого потопа муж и жена с детьми бросили в море кошку [111, с. 105].

Несомненно, все эти жертвоприношения проходили в древности под руководством жриц-носительниц сакральных знаний, предводительниц матриархальных родов, считавшихся посредниками между людьми и духами (богами). Позднее они одновременно становились знахарками, прорицательницами, ведьмами. А в средневековье в связи с внутренним кризисом христианской церкви в эпоху складывания идей гуманизма эти женщины, хранительницы древней мудрости, были объявлены обладательницами черной магии и с конца XV в. стали объектами массового преследования специальных карательных органов — судов католической, протестантской и православной церковью. В этих

условиях вполне понятно, что гонениям подвергались не только организаторы ритуалов, связанных с почитанием кошки (жрицы, знахарки), но и сами объекты культа — кошки, которые были провозглашены порождениями дьявола, воплощениями нечистой силы и т.п.

В некоторых предрассудках башкир кошка изображается как неблагодарное животное. Это суеверие наиболее красочно описано народным поэтом Башкортостана Мустаем Каримом. Однажды его отец, налив молока в блюдо, поставил перед кошкой. Только кошка, зажмурившись, разок язычком лизнула, он повернул ее за шкурку и щелкнул по лбу. Когда Мустай спросил: «Зачем кошку щелкнул, отец? Что она сделала?», — отец рассказал, что каждого человека, «когда он на тот свет является, его ангел со счетами встречает, все хорошие и все дурные дела того человека одни за другими подсчитывает. Родню его, соседей, друзей-приятелей, которые раньше прибыли сюда, расспрашивает, в общем, всех, кто его видел и знал, а потом подводит итог... куда человека отправить: в рай или в преисподнюю. Если же грехов и добрых дел у того одинаково..., тогда ангел домашних тварей, которые у того человека жили, в свидетели зовет. «Как хозяин за тобой смотрел?» — спрашивает ангел у лошади. «Не бил, не стегал, лишней клади не клал, в дальний путь не гонял, в голоде не держал», — отвечает та. Тот же вопрос собаке. «В тепле жила, сыта была, уважали меня», — отвечает та. Доходит очередь до кошки. «Сыта была, душа в довольстве жила?» — спрашивает ангел. «Душа унижена была, всю зиму на печи держали, и, чтобы хоть какую еду передо мной положили, такого не видела», — отвечает на это кошка.

— Вот почему я ее по лбу щелкнул: пусть видит, какую пищу ест. Чтобы потом напраслину не говорила, — закончил рассказ отец (Чишминский район РБ [48, с. 40]). Схожие притчи записаны также в Альшеевском [116, с. 226], Зилаирском [115, с. 16], Хайбуллинском [83, с. 62] и Янаульском [117, с. 21, 255] районах РБ.

Кошка недружелюбно встречает в загробном мире души умерших людей и в другом предубеждении башкир. Согласно их суеверным рассказам, в потустороннем мире кошка будто бы таскает своим хвостом огонь, чтобы сильнее возгоралось пламя огня в пучине ада, тем самым затрудняя переход человека в день страшного суда через мост Сират, переброшенный над преисподней, который тоньше волоса и острее сабли [113, с. 59, 265; 114, с. 167; 121, с. 223].

Эти сюжеты башкирской мифологии имеют соответствия в верованиях аваров, лезгинов и абхазов. У них было популярно поверье, что в царстве мертвых кошка оказывается в роли недоброжелательницы человека: якобы она мажет маслом (салом) тонкий как волос мост, чтобы человек, переправлявшийся по нему в рай, упал с него и очутился в аду [31, с. 119; 68, с. 389].

Между тем, эти действия кошки не противоречат, как нам кажется, «божьим помыслам», создавшему мост Аль-Серат (тонкого, как волос, и острого, как меч Азраила [ангела смерти]) через чистилище с целью недопущения в «мир вечного блаженства» неверных людей. Во всех вышеизложенных эпизодах кошка выполняет функцию помощника или послушника бога, стража рая, создавая дополнительные препятствия для недопущения грешников в «сады Эдема» (например, очищать их языком пламени всепожирающего огня), то есть она, фактически исполняет обязанности ангела Ридвана, стерегущего джанну [68, с. 184, 335]. Ведь согласно мусульманским мифам, правверные могут последовать в «сады вечности» и на спине жертвенного животного (вариант: ухватившись за жертвенное животное), минуя мост Сират [74, с. 319] или «при лучезарном свете перейдут его вслед за Магометом с быстротою птиц» [44, с. 287–288].

С другой стороны, башкирский мотив о таскании кошкой огня на своем хвосте может быть интерпретирован и как осколок древнего мифа об участии кошки в добывании огня. Связь кошки с культом огня и солнца проскальзывает и в упомянутой несколько выше легенде о

том, что бог прекратил подъем солнца только по мяуканью кошек, то есть в данной мифе кошки фактически фигурируют как сподвижники бога в установлении солнца на небосводе.

В инонациональных традициях реминисценции схожих суждений о кошке ощущаются в австрийском обычае печь к рождеству хлебцы под названием «ofenkater» («печной кот»). Можно предполагать, что эти ритуальные хлебцы являются субститутами древних жертвоприношений кошки [60, с. 172–173] домашнему очагу, огню и солнцу в период зимнего солнцестояния. По предрассудкам русских, трехцветная кошка бережет дом от пожара [4, с. 321]. У тех же русских в загадке «Белая кошка лезет в окошко» утренний рассвет сравнивается с белой кошкой [9, с. 155]. Кошка выдавалась за воплощение божества домашнего очага Цзаошениа // Цзаована в верованиях китайцев [65, с. 23]. В древнеегипетском пантеоне обожествленное солнце Ра могло предстать в облике огромного кота [107, с. 312–313]. В мифе австралийской народности аранда дикий кот – тотемический предок – научил людей добывать огонь трением [67, с. 179–180]. Все эти артефакты подкрепляют вышесказанный тезис о связи кошки с культурами огня и солнца в мифологиях различных народов мира, в том числе и предков башкир.

В некоторых предубеждениях башкир кошка ассоциируется с идеей о душе человека. В частности, об этом свидетельствует поверье о том, что «убыр» – душа умершего человека, проданная им еще при жизни шайтану (дьяволу), может обрести вид кошки и бродить по ночам по белому свету (Бардымский район Пермского края [90, с. 321; 109, с. 368; 113, с. 320]).

Созвучные взгляды были характерны татарам и мишарям: они верили, что душа самоубийцы может превратиться в «убыр», принять облик кошки, похитить детей из утробы беременной женщины [68, с. 560]. У народов Средней Азии «алмасты» – существа женского пола, близки к духам умер-

ших, могут воплощаться в кошек [7, с. 245–246]. Ногайцы считали, что «обыр» — это душа умершего злого человека, показываемая людям в виде кошки. Поэтому если кто-нибудь умирал, то в ауле запирали всех кошек [49, с. 122]. В чешских преданиях повествуется о том, что духи умерших трансформируются в кошек [27, с. 15]. Согласно суевериям армян, духи умерших иноверцев, самоубийц и злодеев могли преображаться в кошек и пугать людей [68, с. 160]. Если лезгин встречал ночью или рано утром кошку в местах, где не ожидал их увидеть (сарай, хлев, заброшенный дом, мельница), он думал, что ему явилась чья-то душа. Причем в виде кошки показывалась душа хорошего, уважаемого человека [31, с. 119]. По предрассудкам акикуйю // агикуйю (Кения, Восточная Африка), душа умершего человека приходит на свои поминки в образе дикой кошки и съедает оставленную для нее поминальную жертвенную пищу [111, с. 54].

Кошка тяготеет к потусторонним силам в башкирских суевериях: ей запрещается находиться у покойника (Перелюбский район Саратовской области [114, с. 223, 251]). Попадание на одежду человека кошачьей мочи воспринимается как дурное знамение — к смерти. При таких случаях кошку обязательно убивали (Бураевский [118, с. 162], Хайбуллинский [83, с. 64] районы РБ, Глушицкий район Самарской области [114, с. 127], Бардымский район Пермского края [109, с. 294]).

Вполне допустимо, что в этих предрассудках башкир нашли отражения рудименты древних представлений о кошке как о духе (ангеле) смерти, отнимающем у людей в момент смерти их души и сопровождающем их в рай. Кошка олицетворяет смерть и в следующем суеверии башкир: смерть кошки в доме — к несчастью (Янаульский район РБ [117, с. 150]). Похожие рассуждения о кошке бытовали в недавнем прошлом у славянских народов. Украинцы и чехи были убеждены в том, что смерть, принимая вид кошки, царапается в окно, и тот, кто увидит ее и впустит в дом, должен умереть в самое короткое время [9, с. 338]. Русские верили,

что кошка не только сопровождает души умерших людей на тот свет [9, с. 398], но и первой встречает там своего хозяина [11, с. 82]. Им же была известна следующая примета: «Кошка мяукает – к смерти» [53, с. 276]. Резко негативную нагрузку несло мяуканье кошки в первые дни нового года и у китайцев [65, с. 47].

Таким образом, культ кошки в прошлом был устойчивым элементом традиционных верований самого широкого круга народов Европы, Азии, Африки и Австралии. Обнаружение его следов в религиозных воззрениях, мифологии, обычаях и обрядах афразийских и евразийских народов, с одной стороны, аустронезийских и австралийских народов – с другой, говорят о том, что исследуемый феномен имеет глубочайшие исторические корни, восходящие к эпохе, когда далекие предки вышеперечисленных народов, верхнепалеолитические охотники и собиратели, имели тесные этнокультурные контакты друг с другом в районе северо-восточной Африки и Ближнего Востока – в начальном центре их иррадиации. К данной мысли наталкивает и выдвигаемая некоторыми учеными гипотеза о приручении кошки в доисторическое время, примерно 9 тысяч лет назад, в долине р. Нила [4, с. 319]. Кот (кошка) фигурировал(а) как великий(ая) бог (богиня) в древнеегипетском пантеоне.

Историко-сравнительное и ретроспективное исследование рудиментов культа кошки в мифоритуальных традициях башкир позволяют сделать следующие основные выводы:

1. В фольклорной прозе башкир присутствуют сюжеты антропоморфизации кошки, перевоплощения кота в человека, его сожительства с земной девушкой, мотивы разрешения женщины от бремени котенком, творения человека и происхождения отдельных родовых подразделений от кошки, которые бесспорно относятся к наиболее существенным элементам тотемических мировоззрений первобытных людей о кошке.

2. В сказочных эпизодах выступления кота (кошки) в качестве помощника или покровителя батыров, заступни-

ков людей проявляются рудименты представлений предков башкир о кошке как о тотемическом предке.

3. Реликты древних суждений о кошке как о зооантропоморфном предке преломляются в легендах, преданиях и поверьях башкир, в которых она фигурирует в ипостаси дарительницы жизни, спасительницы, целительницы и благодетельницы людей, в первую очередь, детей.

4. В суевериях башкир кошка фигурирует как непримиримый враг нечистых сил, охранительница людей, прежде всего детей, от происков злокозненных духов.

5. На базе дальнейшей эволюции тотемико-анимистических воззрений о кошке произошло ее обожествление: она стала оракулом, почитаемым существом не только простых людей, но и пророков, посланников бога, вошла в круг царственных, божественных животных.

6. В башкирских преданиях прослеживаются следы соотносительности культа кошки с религиозным почитанием огня и солнца.

7. Кошка как тотемная, священная, божественная фигура была у башкир табуированным животным. Ее запрещалось бить и будить. Обычаи требовали проявления о ней должной заботы, кормить ее досыта и т.д.

8. В суевериях башкир присутствуют косвенные свидетельства о существовании в прошлом у их предков умозрений о кошке как о воплощении души человека или ангела смерти, отбирающего у умирающего человека душу. В некоторых неблагоприятных поступках кошки на том свете ощущаются дериваты древних рассуждений башкир о кошке как об ангеле, страже рая.

9. Восприятие кошки как исчадия ада, порождения дьявола, воплощения темных сил сложилось в XV—XVIII вв. в процессе внутреннего кризиса христианской религии и ее непримиримой борьбы как с проявлениями старых традиционных верований, так и с идеями гуманизма.

10. Весь анализированный материал наводит на мысль, что корни культа кошки у предков башкир восходят к тотем-

мическим воззрениям верхнепалеолитических охотников и собирателей Северо-Восточной Африки и Ближнего Востока, откуда не позднее 30–35 тысячи лет от современности произошла иррадиация в Африку, Европу, Азию и Австралию носителей европеоидных, негроидных и австралоидных рас [6, с. 61; 77, с. 82].

Литература

1. *Абсалямова Ю.А.* Названия родоплеменных подразделений как источник по этнической истории башкир (на примере Восточного Оренбуржья) // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность: Материалы межрегиональной научно-практической конференции молодых ученых. Уфа, 30 ноября 2007 г. Уфа, 2007.
2. *Абхазские народные сказки* / сост. К.С. Шакрыл. М., 1975.
3. *Авдал Амине.* Культы и верования курдov-езидов. Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.
4. *Акимушкин И.И.* Мир животных. Насекомые. Пауки. Домашние животные. М., 1990.
5. *Аккубеков Р.Ю.* О сюжете одной башкирской сказки // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы IV Всероссийской научной конференции, посвященной III Всемирному курултаю башкир. Уфа, 25–27 марта 2010 г. Уфа, 2010. Т. 1.
6. *Алексеев В.П.* Завершение процесса антропогенеза и формирования человеческих рас // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.
7. *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
8. *Арайс К., Менде А.* Указатель типов латышских сказок. Рига, 1977.
9. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подготовка текста и коммент. Ю.М. Медведева; вступ. статья Б.П. Кирдана. М., 1982.
10. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 2008.
11. *Байбурин А.К.* Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX – начало XX в.) // Советская этнография. 1976. № 5.
12. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
13. *Бараг Л.Г.* Об отношении башкирского сюжетного репертуара сказок о животных к русскому // Повествовательные жанры башкирского фольклора. Уфа, 2000.
14. *Бараг Л.Г.* Межнациональные отношения прозаических жанров фольклора народов СССР // Повествовательные жанры башкирского фольклора. Уфа, 2000.

15. Башкирские народные сказки / запись и пер. А.Г. Бессонова. Под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа, 1941.
16. Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Предания и легенды. Уфа, 1987. Т. 2.
17. БНТ. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.
18. БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989. Т. 4.
19. Башкорт халык ижады (в дальнейшем – БХИ). Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.
20. БХИ. Риүәйәттәр, легендалар. Өфө, 1997. Т. 2.
21. БХИ. Хайуандар тураһында әкиәттәр. Өфө, 2009, Т. 13.
22. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.
23. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
24. *Боз Гурд.* Материалы из Википедии – свободной энциклопедии. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения 18.01.2010).
25. Бурятские народные сказки: Волшебно-фантастические / сост.: Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгарова. Улан-Удэ, 1973.
26. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М., 2002.
27. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
28. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.
29. Волшебные сказки / сост. И. Жукова. М., 2002.
30. *Вятчина М.В., Кушаев Р.Р., Титова Т.А.* Татары-мишари Нижегородской области: о результатах полевой работы в экспедиции 2008 года // Полевые этнографические исследования: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009.
31. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.
32. *Гаер Е.А., Березницкий С.В.* Бытовые обряды и обычаи // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
33. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М., 2006.
34. *Голубкова О.В.* Ведьма и вещица в народных представлениях восточных славян Сибири и европейской России (опыт сравнительной характеристики). Режим доступа: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/sev17/?/html> (дата обращения 27.07.2010).
35. *Гришина Н.* О ведьмах и бесовщине (размышления вслух) // «Время Z» – журнал для интеллектуальной элиты общества. 2004. № 1–2. Режим доступа: <http://www.ytime.com.ua/ru> (дата обращения 29.07.2010).
36. *Гроздова И.Н.* Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

37. Гроздова И.Н. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
38. Домашние тапочки принцессы. Сказки народов Европы. Киев, 1992.
39. Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988.
40. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Труды Института антропологии и этнографии. Л., 1937. Т. 15. Вып. 2.
41. Золотой сундук: Сказки татов Дагестана / сост., пер. и примеч. Амалдана Кукуллу. М., 1974.
42. Иванов В.В. О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
43. Иванов В.В., Топорков В.Н. Домовой // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 2.
44. Ирвинг В. Жизнь Магомета / пер. Л.П. Никифорова. М., 1849.
45. Исламов И.Л. Әбйәлил күбәләктәре. Өфө, 2009.
46. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.
47. Камалов А.А. Башкирская топонимия. Уфа, 1994.
48. Карим Мустай. Узелки судьбы // Бельские просторы. 2002. № 9.
49. Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. 1980. № 2.
50. Ким Т.Н. Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/articles/articleinfo.aspx?id> (дата обращения 04.08.2010).
51. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
52. Колева Т.А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
53. Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
54. Красновская Н.А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
55. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.
56. Кузеев Р.Г. Очерк исторической этнографии башкир. Уфа, 1957. Ч. 1.
57. Курумбаев Н.Ш. Семиотическая интерпретация казахских поверий // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа, 2005.
58. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.
59. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги. М., 1985.
60. Листова Н.М. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

61. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
62. *Листова Н.М.* Швейцарцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
63. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.
64. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000. Ч. 1.
65. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
66. *Мартынова А.Н.* Опыт классификации русских колыбельных песен // Советская этнография. 1974. № 4.
67. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
68. Мифологический словарь. М., 1991.
69. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М., 2004.
70. Младшая Эдда / издание подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
71. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
72. *Мөхәмәтйәнова Ә.М.* Йорт-өйгә бәйле башкорт ышанызулары // Литературное наследие. Фольклор. Текстология: Межвузовский сборник научных статей. Уфа, 2009. Вып. 4.
73. *Мышегреб А.М.* Религиозные представления как часть культурного наследия барабинских татар // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузевские чтения: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Р.Г. Кузеева. Уфа, 17–19 апреля 2009 г. Уфа, 2009.
74. Настольная книга атеиста. М., 1968.
75. Осетинские народные сказки / собрал Г.А. Дзагуров. М., 1973.
76. *Перро Шарль.* Сказки. М., 2004.
77. *Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982.
78. *Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
79. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
80. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
81. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
82. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1970 г.

83. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
84. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
85. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 1.
86. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
87. *Помераницева Э.В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
88. *Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
89. *Решина М.И.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
90. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
91. Русские пословицы и поговорки / под ред. В.П. Аникина. М., 1988.
92. Рухи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры. Өфө, 2008.
93. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
94. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
95. *Салмин А.К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998.
96. *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
97. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
98. *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Культовые персонажи в традициях народного ислама Сибири: к изучению религиозного синкретизма в малых локальных культурных комплексах // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 1.
99. *Серов С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
100. Сказки народов Дагестана / сост. и примеч. Х. Халилова. М., 1965.
101. Сказки народов Памира / сост. и коммент. А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского. М., 1976.
102. Сказки и легенды ингушей и чеченцев / сост., примеч., пер., предисл. А.С. Мальсагова. М., 1983.
103. *Соловьева Г.И.* Религиозная символика в орнаменте марийской народной вышивки. Режим доступа: http://mari.ter12.ru/article_detail.htm?news-start (дата обращения 07.08.2010).
104. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
105. *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
106. *Тихонов А.* Про собак и кошек. Моя первая книга о животных. М., 2007.
107. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.

108. Торокова Е.С. Обряды перехода в новый дом у башкир и хакасов // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы IV Всероссийской научной конференции, посвященной III Всемирному курултаю башкир. Уфа, 25–27 марта 2010 г. Уфа, 2010. Т. 2.

109. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.

110. Филимонова Т.Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

111. Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

112. Харатян З.В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // Советская этнография. 1980. № 2.

113. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.

114. Намар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы. Өфө, 2008.

115. Экспедиция материалдары- 2003: Йылайыр районы. Өфө, 2006.

116. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.

117. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы. Өфө, 2009.

118. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.

119. Этнографический отчет студента III курса исторического факультета Башгосуниверситета Илимбетова Ф. 1964 г. (Рукопись).

120. Әбйәлил дәфтәре (фольклор язмалары) / төзәүсәһе, инеш һүз һәм аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. Өфө, 2010.

121. Юлдыбаева Г.В. Намар, Һарытау өлкәһендә йәшәүсә башкорттарҙың фольклорын өйрәнеүгә карата // Литературное наследие. Фольклор. Текстология: Межвузовский сборник научных статей. Уфа, 2009. Вып. 4.



Глава IV.

РУДИМЕНТЫ ТОТЕМИЧЕСКОГО ПОЧИТАНИЯ МЕДВЕДЯ У БАШКИР

В башкирской мифологии содержится много сюжетов, связанных с развитым культом медведя. Некоторые роды («аймак» // «ырыу») и родовые подразделения («ара» // «нәсел») башкир носят «медвежьи» этнонимы. Так, в составе башкирских племен бурзян, кыпсак и усерган имеются роды «Айыу» («Медведь»). Под тем же названием известны родовые подразделения у усерган, бурзян, кара (карый)-кыпсаков, тангауров, тамьянцев, ирэктинцев, кайпанцев, гайнинцев, айлинцев, шайтан-кудейцев, улу-катайцев, кузгун-катайцев, кубалаяк-табынцев и сынрянцев [2, с. 226; 98, с. 290; 104, с. 133; 117, с. 48–57; 118, с. 113, 196; 121, с. 165; 133, с. 241; 156, с. 54; 157, с. 7, 8]. В этногенетических преданиях часть этих родов и родовых подразделений объясняют свое происхождение тем, что они якобы являются потомками тех мифических первопредков, которые родились от сожительства девушки или женщины с медведем, обладавшим человеческими качествами.

В 1960 г. в дер. Кутусово Александровского района Оренбургской области фольклористом А.Н. Киреевым записана легенда о возникновении родового подразделения «Айыу араһы» у бурзян. Один охотник принес в свой аул из леса медвежонка, который заговорил по-человечески — это был медведь-человек. Когда он подрос, решили женить его, но долго не могли подыскать подходящую невесту. Сила у него была слишком большая. В долине р. Ток (Оренбургская область) нашлась все-таки девушка-богатырка, способная вступить в единоборство с ним. Ее и сосватали. От

этого брака произошло родовое подразделение «Айыу араһы» [23, с. 111; 104, с. 134].

Рассказ аналогичного содержания о происхождении родового подразделения «Айыу» у кыпчаков был записан в 1966 г. в дер. Семеново Баймакского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым. По сообщению 64-летнего информатора А.С. Шарипова, в дер. Тагирово Баймакского района РБ есть родовое подразделение «Айыу араһы». Однажды в лесу медведь схватил девушку и унес ее в берлогу, где они начали жить как муж и жена. Уходя на охоту, медведь заваливал вход берлоги огромным камнем, чтобы жена не смогла убежать домой. Он приносил в берлогу мясо диких животных, но запрещал жене варить его, так как боялся огня. Через некоторое время девушке удалось спастись бегством. По возвращении домой она разрешилась сыном, тело которого было покрыто медвежьей шерстью. Впоследствии он стал родоначальником подразделения «Айыу араһы» у кыпсаков [156, с. 53–54].

В 1986 г. известный фольклорист Ф.А. Надршина записала в дер. Кужаново Абзелиловского района РБ от Т.М. Хидиятовой, 1911 г.р., легенду, распространенную среди башкир-тамьянцев о похищении медведем некоей башкирской женщины, сожительстве с ней в своей берлоге и рождении у женщины медведеподобного ребенка [236, с. 16].

В дер. Биктимирово Кунашакского района Челябинской области А.Н. Киреевым записана легенда о происхождении жителей от священного медведя, от которого пошло родовое подразделение «Айыу һенрәне» («Медвежьи сынрянцы») [104, с. 133].

Этот мотив проявляется и в сказочном фольклоре. В сказке «Айыуқобәк» («Медвежонок»), записанной в 1966 г. в дер. Новосубхангулово Бурзянского района РБ от Т.Х. Юмагуловой (1900 г.р.), говорится, что у одного старика было три дочери. В хозяйстве у них имелась только одна черная корова. Однажды к вечеру она не вернулась во двор. Старшая дочь была вынуждена пойти в лес на ее поиски. Там ее схватил медведь и запер в своем жилище, где стояли два

сундука, наполненные золотом и серебром. Перед выходом из дома медведь строго наказал девушке не открывать сундуки. Позже медведь привел к себе и других дочерей старика, поочередно, одна за другой ушедших искать корову. Всем девушкам медведь наказывал не смотреть в сундуки. Однако старшие сестры, не сумев преодолеть любопытства, открыли сундуки. В наказание за нарушение запрета медведь их съел, а младшую взял в жены. Через некоторое время медведь решил сделать подарок отцу жены. Он велел ей испечь гостинцев и положить в мешок. Пользуясь несообразительностью мужа-медведя, девушка сама спряталась в мешке, а медведь, ничего не подозревая, взял мешок и отправился к отцу девушки. Там он оставил мешок и вернулся в лес. Вскоре по возвращении домой у девушки родился сын, которому дали имя Айыүкөбәк. Он рос не по дням, а по часам. Скоро стал силачом, во время игры со сверстниками изувечивал их. Дед по требованию односельчан был вынужден отправить его в дальний путь. Во время странствия Айыүкөбәк попадает в подземное царство, где убивает старика-карлика ростом с вершок, с бородой — с тысячу вершков, берет трех его дочерей, а потом, после различных приключений, выбирается при помощи Самригуша на белый свет и женится на трех сестрах, потомство от которых составляет родовое подразделение «Айыу араһы» [156, с. 13–17].

Сходные сказки зафиксированы в конце 30-х годов XX века фольклористом А.Г. Бессоновым [20, с. 103–106] и башкирским писателем Г. Амири [24, с. 171–178]. Они отличаются от вышеизложенного текста именем героя — Айыуғолак: у него были медвежьи уши (Г. Амири) или уши были покрыты шерстью, как у медведя (А.Г. Бессонов). В изложении Г. Амири, в сказке медведь сожительствоует не с дочерьми старика, а с его старухой, которая в сильный буран заблудилась в лесу и попала в медвежью берлогу. Там у нее родился сын. Старухе удается убежать в деревню... То есть во всех версиях сказки четко отражается мотив рождения человека от медведя, но в варианте «Айыуғолак» мед-

вежий сын не увязывается как первопредок с конкретным родом или родовым подразделением.

В сказке «Айыу егет» («Медведь-парень»), записанной в Бурзянском районе РБ, повествуется, как медведь поймал девушку, которая пошла в лес за ягодами, и унес к себе в берлогу. Став женой медведя, девушка родила полумедведя-получеловека, его прозвали в народе «Айыу егет». Он обладал силой медведя и умом человека, прогнал всех врагов рода, уничтожил вокруг нечистую силу и основал царство [104, с. 134]. Близкая по содержанию легенда «Сын медведя» записана фольклористом Ф.А. Надршиной в Абзелиловском районе РБ [23, с. 96]. В сказке «Фатима» рассерженная невестка сталкивает героиню в воду. Ее спасает говорящий по-человечески медведь, уносит в берлогу и женится на ней. В мифе «Езтырнак» («Медный коготь») фантастический говорящий медведь, способный за сутки обойти землю, женится на одной из трех сестер и ведет человеческий образ жизни [25, с. 64–65, 202–207].

Подобные сказочные сюжеты настолько глубоко укоренились в памяти народа, что среди некоторых башкир (в частности, усерган) они распространены как быль. По рассказам Ф.Д. Габдуллиной (1934 г.р.) из с. Ибрагимово Кувандыкского района Оренбургской области, в 20-е годы прошлого века во время сенокоса младшая сестра ее отца Зайтуна пошла за водой и потерялась. Долго искали девушку, но не нашли, — она пропала, как будто сквозь землю провалилась. Оказывается, ее унес медведь и сожительствовал с ней. Через несколько лет люди увидели на вершине горы медведя, который вел за руку ребенка и махал лапой, словно зазывая людей. Когда люди поднялись на гору, медведь повел их за собой. Он привел их к шалашу под высокой отвесной скалой, где лежала женщина в тяжелых родовых потугах. Это была исчезнувшая Зайтуна. При родах она умерла; не выжила и новорожденная девочка. Первенцем у Зайтуны был мальчик. Лицо у него было гладким, а остальные части тела покрывала медвежья шерсть. Мальчика люди

в медведя, другой недобрый человек, заметив это, бросил его нож в воду. Медведь-человек долго искал нож, но не нашел. Не имея возможности принять человеческий облик, он навсегда остался медведем. Медведи являются потомками этого человека [23, с. 95].

У гайнинских башкир (Пермский край) записано предание о медведе, который защитил домашних животных и отомстил зверям, причинившим людям зло. Оказывается, медведь этот произошел от людей [104, с. 134].

Согласно легенде «Айыу олатай» («Дедушка-медведь»), записанной у кубалаяк-табынцев, вначале на земле жили только люди. От них произошли все звери. И в настоящее время, говорят, что они, входя в свои норы и берлоги, снимают шкуру и обретают человеческий вид [121, с. 165].

Взгляд, что медведь — это человек, но в другой внешности, прослеживается в сказочном варианте эпоса «Урал-батыр»: один из главных персонажей Шульган (старший брат Урал-батыра), несмотря на запрет отца, по настоянию юхи (змеи-оборотня в образе красивой женщины) попробовал выпить кровь хищника и в тот же миг обернулся медведем [24, с. 34].

Пережитки мнения, что медведь — по своему происхождению из человеческой породы, встречаются и в других поверьях и предрассудках. Бывалые бурзянские охотники и сегодня утверждают, что если снять шкуру с убитого медведя и положить тушу на спину — она выглядит как женщина с длинными грудями, а если опрокинуть навзничь — как мужчина без головы [156, с. 19, 77].

О существовании в прошлом у башкир поверий, что медведь обладает человеческими качествами, свидетельствуют некоторые охотничьи обычаи и суеверия. До недавнего времени башкиры готовились к охоте на медведя без широкой огласки, старались держать в секрете сборы на охоту [31, с. 205, 250]. При выходе на охоту и во время охоты не называли громко медведя по имени — «айыу», а говорили в иносказательной форме: «лап-лоп» (звук, издаваемый при ходьбе грузного человека или животного), «алпан-толпан»

(досл. «вразвалку»), «думбай» («неповоротливый»), «урман эйэһе» («хозяин леса»), «урман кото» («лесной дух»), «ола-тай» («дедушка»), «алып» («великан») и т.д. [31, с. 23; 104, с. 134–137]. Возвращались с охоты другой дорогой и, если охота была удачной, избегали встречи с людьми и ответов на вопросы о добыче [31, с. 250]. В основе этих предосторожностей и запретов лежали вера в то, что медведь не только слышит человеческую речь, но и понимает ее, что дух убитого медведя или другие медведи могут отомстить охотникам.

Сюжеты башкирской мифологии о тождестве и родстве человека и медведя, происхождении их друг от друга имеют широкие параллели в фольклорных произведениях других народов. Мифы о перевоплощении героев (шаманов) в медведей зарегистрированы у тюркских (у чувашей, казанских татар, турков, киргизов, алтайцев, тувинцев, тофаларов, различных групп хакасов, шорцев и якутов) [1, с. 126; 7, с. 118–120, 124–125; 42, с. 219; 77, с. 113; 82, с. 12, 18, 19, 61, 100; 164, с. 43; 180, с. 218; 220, с. 131; 226, с. 80], монгольских (у бурят) [19, с. 82–83; 54, с. 31, 33; 82, с. 100], финно-угорских (у эстонцев, саамов (лопарей), вепсов, удмуртов, мордвы, коми-зырян, коми-пермяков, хантов и манси) [48, с. 25; 82, с. 18, 100; 108, с. 168–169; 124, с. 10–12; 146, с. 143; 198, с. 19, 21, 22], самодийских (у селькупов) [198, с. 19; 203, с. 209–210, 214], тунгусо-маньчжурских (у негидальцев, эвенков, эвенов, нанайцев, ульчей и орочей) [82, с. 12, 100; 124, с. 236–241; 222, с. 204; 223, с. 54; 227, с. 191; 230, с. 155], палеоазиатских (у кетов, нивхов и чукчей) [82, с. 100; 135, с. 424; 150, с. 178; 195, с. 67–68] народов, айнов [82, с. 100], североамериканских индейцев [5, с. 147–148; 208, с. 304; 211, с. 131; 219, с. 128], корейцев [95, с. 216; 103, р. 5], китайцев [135, с. 166; 145, с. 517], индоевропейских (у древних хеттов, курдов, осетин, армян, греков, итальянцев, скандинавов, русских, в том числе у кубанских и донских казаков, белорусов, украинцев, поляков, болгар, сербов-хорватов) [3, 3.html/p.6; 15, с. 70–72, 426, 608; 29, с. 324; 38, с. 49–50; 49, с. 510; 76, с. 129; 82, с. 12, 100; 99, с. 174, 202; 119,

с. 63; 135, с. 59; 154, с. 18; 172, с. 423; 175, с. 106, 428–429] и кавказских (у аварцев, грузин, ингушей, лезгин) [52, с. 124; 82, с. 100; 99, с. 195, 198] народов. И, наоборот, еще в прошлом веке среди русских была жива вера в возможность медведя обрести вид человека. По утверждению В.И. Даля, они не подпускали к себе ночевать путника, принимая его за оборотня-медведя [69, с. 311]. Мотивы превращения медведей в людей были популярны в фольклоре селькупов [203, с. 209], ульчей, нивхов [124, с. 236–241, 288–291], орочей [227, с. 191], корейцев [103, р. 2, 7], чукчей [124, с. 346–352], тлинкитов Аляски [82, с. 20] и др.

Отголоски древнейших убеждений, что медведь – это человек, принявший звериную внешность, проявляются во многих охотничьих обрядах и суевериях. Если в разговорной речи хакасов медведь иносказательно называется «чир кизизи» – земной человек, то в легендах медведь фигурирует как человек-оборотень в зверином обличье: некогда хакасский колдун, воткнув нож в бревно, перешагивал его и, превратившись в медведя, уходил в тайгу. Однажды, в его отсутствие, какой-то человек выдернул нож. Колдун после этого не смог принять прежний человеческий облик и остался навсегда медведем. Этот сюжет полностью совпадает с изложенной несколько выше башкирской сказкой («Айыу токомо»). Подобные поверья зафиксированы в предрассудках бурят и русских крестьян [43, с. 50, 67]. Балкарцы и карачаевцы считали, что медведь понимает человеческую речь, видит сны, горюет, страдает, плачет. Эти антропоморфные черты медведя ярко проявляются в народной песне-причитании «Плач медведицы» [130, с. 74–80]. Охотники на медведей у алтайцев (телеутов) [7, с. 118], якутов [82, с. 50], бурят [54, с. 33], русских, саамов [82, с. 17, 102], коми [108, с. 170], хантов, манси [82, с. 18], кетов [9, с. 95], айнов, чукчей, тлинкитов [82, с. 19–20], кабардинцев [33, с. 105], лезгин [52, с. 124] и др. уверены, что медведь понимает человеческую речь. Поэтому при сборах на охоту на медведя и во время охоты они не говорят о нем дурно и не

произносят громко его имя. Они считают, что дух убитого медведя или другие медведи могут отомстить за это недоброжелателям и убийцам.

При разделке туши убитого медведя хакасы [7, с. 119–120; 42, с. 219; 43, с. 68], тувинцы, якуты [82, с. 43], тофалары [19, с. 86], буряты [54, с. 33], саамы [82, с. 42], коми [108, с. 170; 146, с. 143], ханты [82, с. 43; 91, с. 495], ненцы [208, с. 284], эвенки [19, с. 86; 82, с. 43], кеты [9, с. 95], юкагиры [82, с. 43], айны [208, с. 284, 402], тлинкиты, квакиютль [5, с. 143–144], шеванезе (Северная Канада) [182, с. 27], русские [237, с. 126] и др. совершали различные умиловительные обряды, во время которых они извинялись перед убитым медведем, стремились убедить, что мол, не они убили его, а убили чужие, или убили случайно, просили, чтобы он не сердился на них.

Хакаские (качинцы) и бурятские охотники уверяют, что если ободранную тушу медведя положить на спину, она имеет поразительное сходство с телом человека [19, с. 84; 54, с. 33; 82, с. 100]. По мнению якутов, освежеванная туша медведицы походит на голую женщину [82, с. 100]. Селькупские охотники убежденно говорят, что освежеванную тушу медведя с первого взгляда не отличить от человеческого тела. Они считают медведя и себя «одним народом», отличающимся друг от друга лишь наличием или отсутствием густого шерстяного покрова [203, с. 210–211]. Такой взгляд был присущ в прошлом нанайцам, орочам и ульчам [135, с. 201]. Тушу медведицы уподобляли женщине русские и эстонцы [82, с. 100]. Так, по свидетельству А.Н. Афанасьева, русские крестьяне уверяли, «что в старые годы случалось, снимая шкуру убитой медведицы, находить под нею бабу в сарафане» [14, с. 405].

Следы отождествления медведя с человеком обнаруживаются в отказе калифорнийских индейцев вину употреблять в пищу мясо медведя, которое ассоциировалось у них с канибализмом [5, с. 142]. Эвенские и эвенкийские женщины не участвовали в поедании определенных частей туши мед-

ведя, считая, что матери не могут есть своего ребенка [46, с. 155; 124, с. 204–209]. Аналогичную смысловую нагрузку нес и отказ женщин у саамов, кетов [8, с. 97] и айнов есть лапу, голову, сердце, легкие и глаза медведя [82, с. 33]. Бесспорно, к ним примыкают обычаи воздержания некоторых групп (особенно носящих медвежьи родовые этнонимы) тувинцев [220, с. 132], манси [85, с. 225], коми [108, с. 169], селькупов [163, с. 97], нивхов [211, с. 174] и тлинкитов [5, с. 143–144] от охоты на медведей и поедания его мяса. С ними перекликаются запрещение женщинам у хантов, манси [196, с. 119; 214, с. 32, 36], орочей [82, с. 33] и монтаньенаскапи (Северная Америка) [5, с. 146] присутствовать при поедании медвежатины на медвежьем празднике.

Необходимо отметить, что, по некоторым источникам, табу на охоту на медведя и на поедание его мяса бытовало в прошлом и у татар и башкир. Так, в 1966 году в дер. Старомусятово Бурзянского района РБ от М.С. Мамбетова (1901 г.р.) и в с. Большеабишево Хайбуллинского района РБ от М.И. Абдульменовой (1897 г.р.) записаны информации, что в древности башкиры не ели медвежатину, так как медведя относили к человеческому роду («әзәми зат») [156, с. 19, 77]. Точно такое же отношение к медведю было распространено и среди башкир Абзелиловского района РБ [236, с. 16].

Подобные сведения содержатся в легенде «Айыу олатай» («Дедушка медведь»). В ней высказывается мнение, что если человек принадлежит роду «Айыу», то он не должен был охотиться на медведя и есть его мясо. Другие охотники перед выходом на охоту обращались к медведю с просьбой: «Айыу олотай, балаларым ас интегә, бер ғәйебе булмаған, йола тотмаған, зат-ырыузы уларға тәмләргә рөхсәт ит» («Дедушка медведь, мои дети страдают от голода, безвинные, не соблюдающие никаких обычаев, разреши им отведать (мясо – И.А., И.Ф.) соплеменника») [121, с. 165]. У тоболоиртышских татар, если жена охотника была беременной, то ей запрещалось есть мясо медведя, иначе не будет удачи в охоте [18, с. 370].

Естественно, на базе таких воззрений на медведя у многих народов мира формировались суждения о возможности совместной жизни медведей с женщинами и мужчин с медведицами. В преданиях чувашей [179, с. 195], казахов [100, с. 96; 225, с. 193], тувинцев [7, с. 122–123], хакасов [42, с. 219], шорцев [78, с. 277–281], якутов [43, с. 67; 220, с. 127], бурят [19, с. 78–79; 54, с. 33], мордвы [139, с. 5], коми-зырян [12, с. 230–231], селькупов [203, с. 210], негидальцев [222, с. 204; 223, с. 54, 55, 56] нанайцев, удэгейцев [230, с. 152, 154], ульчей [135, с. 201], орочей [227, с. 191; 230, с. 152], эвенков [124, с. 200–204; 223, с. 60], кетов [9, с. 30], чинов Мьянмы и кьенгов Мьянмы и Бангладеш [135, с. 562], тлинкитов [82, с. 100] и др. медведи заманивают девушек в лес, оставляют их у себя и обращают в жен. В русских сказках «Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня-богатыри», «Маша и медведь» и «Кот – золотой хвост» медведи вступают в брак с девушками [15, с. 153; 47, с. 221–226; 173, с. 118–121]. Подобные сюжеты зафиксированы в устных рассказах болгар [180, с. 218], белорусов, украинцев [175, с. 103], чеченцев и ингушей [71, с. 143]. От таких семейных отношений рождались дети или медвежата.

Рудименты идей о рождении детей (героев) от сожителства женщины с медведем последовательно выражены в легендах чувашей [179, с. 195], казахов [100, с. 96], хакасов (сагайцев) [7, с. 120; 42, с. 219], шорцев [78, с. 277–281], бурят [19, с. 78–79], калмыков [39, с. 73], финнов, эстонцев [29, с. 324], удмуртов [132, с. 7], коми-пермяков (Кудым-Ош) [108, с. 169; 146, с. 143], селькупов [203, с. 210], эвенков [46, с. 155; 124, с. 200–204], нанайцев, удэгейцев, орочей, негидальцев [230, с. 152, 154], в древнескандинавской саге о Бэре и Бьорне [29, с. 324], мифологии шведов, датчан, немцев, русских, украинцев, белорусов (Ведмідь, Медведович, Медведюк) [15, с. 153; 29, с. 324; 175, с. 103], болгар [180, с. 218], чеченцев, ингушей [71, с. 143] и др.

В то же время в устном творчестве ряда народов отчетливо проступает мысль об их происхождении от брака мужчи-

ны с медведицей. В чувашской сказке медведица затаскивает попа в свою берлогу. У них рождается сын, который становится паттӑром («богатырем») [179, с. 195]. В легендах хантов и манси первые женщины — их праматери — были рождены медведицами [196, с. 119]. Культурный герой Ича у селькупов женится на трех дочерях лесного духа (медведя — *И.А., И.Ф.*), то есть на медведицах, одна из которых родила первопредка селькупов из рода Медведя с рек Тым* и Кеть [135, с. 262; 163, с. 90; 203, с. 210]. Рассказы о браке медведицы и мужчины были записаны у нанайцев, удэгейцев и негидальцев [230, с. 152]. Мифы о сожительстве мужчины и медведицы имеются у ульчей и нивхов [223, с. 56, 57]. В образе Койотбыля, сына охотника и медведицы, просматриваются черты прародителя одной из фратрий кетов [135, с. 293]. В чукотской сказке «Белая медведица» герой вступает в супружеские отношения с белой медведицей, обернувшейся красавицей, которая родила ему сына [124, с. 346–352]. Матерью Тангуна, основателя древнекорейского государства Чосон, была медведица, а отцом — сын небесного государя [95, с. 216]. Как считают некоторые исследователи, ее образ (прародительницы-медведицы) изображен также на фресках гробницы эпохи древнекорейского государства Когуре (IV–V вв.) [103, р. 5]. Индейцы квакиютль (Канада) гордились тем, что вели свое происхождение от медведицы, состоявшей в замужестве с первопредком-мужчиной [49, с. 511].

Несомненно, к этой же категории фольклорной прозы относятся также рожденные от медведицы персонажи русских богатырских сказок Медведко, Медвежье Ушко [175, с. 583], славянское народное сказание о волчице и медведице, вскормивших двух сверхъестественных близнецов: Валигору,двигающего горы, и Вырвидуба, вырывавшего дубы с корнями [208, с. 205] и нганасанское предание о воспитании медведями оставшегося в живых после набега врагов един-

* Предания о происхождении представителей рода Медведя у тымских селькупов от медведя до сих пор не выявлены [163, с. 97].

ственного мальчика, будущего родоначальника одной из групп нганасанов [75, с. 67]. Сюжет о воспитании детей медведем встречается и в абхазском нартском эпосе [99, с. 286].

С такими представлениями созвучны древнегреческие мифы о том, что Аркесий, сын Зевса, сошелся с медведицей и с нею положил начало роду; Аталанта, единственная участница похода аргонавтов, и Парис, сын последнего троянского царя Приама, были вскормлены медведицами [119, с. 251; 135, с. 59, 69].

С другой стороны, в устном творчестве якутов [65, с. 156], бурят [54, с. 33], коми-зырян [108, с. 168], эвенков [46, с. 155; 223, с. 54], эвенов [124, с. 200–204; 223, с. 60], негидальцев [222, с. 204; 223, с. 54, 55, 56], нанайцев, орочей, ульчей, кетов [135, с. 201], белорусов [17, с. 93], русских [15, с. 444] и в древнескандинавских сагах [29, с. 324] выявлены осколки веры в разрешении женщин медвежатами от соития с медведями, а в фольклоре селькупов, кетов [135, с. 262, 292], чукчей [124, с. 347] и в мифологии древних ведических индийцев [135, с. 44] сохранились мотивы происхождения медведей от половых связей мужчин с медведицами.

По этой причине и в этногенетических мифах медведи выступают в роли тотемов-первопредков, кроме вышеперечисленных народов, у древних огузов (во внешности их пра-родителя Огуз-хана присутствуют медвежьи черты: «грудь-медведя») [135, с. 409], северных алтайцев (тубаларов) [7, с. 113; 162, с. 17], рода «аба» у хакасов [43, с. 66], тофаларов [19, с. 87], якутов [199, с. 153], фратрии Пор у манси [85, с. 225; 211, с. 174; 214, с. 31], вепсов [48, с. 25, 37], эвенков [10, с. 205], орочей, удэгейцев [11, с. 117], нанайцев (Хадумафа) [185, с. 168], ульчей [135, с. 338], айнов [11, с. 117], древних хеттов [49, с. 510] и лезгин [52, с. 124].

В пользу бытования в прошлом представлений о происхождении отдельных групп людей от медведя (медведицы) свидетельствует наличие в родоплеменной номенклатуре сибирских татар [45, с. 182], шорцев, хакасов [220, с. 130–131], марийцев [55, с. 7], удмуртов [193, с. 110], селькупов

[163, с. 97–98], эвенков [46, с. 154], корейцев [103, р. 5], а также у многочисленных племен североамериканских индейцев – алгонкинов [208, с. 403], атапасков, гуронов, ирокезов, моначе, монтанье-наскапи, оджибве, отохопи, оттава, понка, потаватоти, тлинкитов [5, с. 143–147; 136, с. 754; 152, с. 143] и др. этнонимов «Медведь».

Этот вывод подкрепляется и другими лингвистическими материалами. Так, в разговорной речи тувинцы, якуты [6, с. 204–207], хакасы, шорцы [7, с. 119–120, 122; 42, с. 219; 43, с. 67], тофалары [19, с. 87] монголы, саамы, ханты, ненцы, энцы, нганасаны, селькупы [82, с. 103, 107; 203, с. 210], эвенки [82, с. 110], нанайцы [230, с. 157], кеты [8, с. 91], юкагиры [82, с. 111], монтанье-наскапи [5, с. 145–146], шведы, русские [82, с. 103] медведя называют, как и башкиры, «прадедом», «дедом», «дедушкой».

Тофалары [19, с. 87], якуты, енисейские эвенки [228, с. 33–35, 69] и монтанье-наскапи [5, с. 145–146] к медведице обращаются со словами «прабабушка» и «бабушка».

У якутов [147, с. 122], хакасов [42, с. 219], турков, эвенков, нанайцев [82, с. 102, 110; 230, с. 157], негидальцев [222, с. 207], кетов [8, с. 91], русских, шведов, финнов [82, с. 102, 106] для обозначения медведя употребляются слова «старик», «старейшина».

В древнетюркском языке, у хакасов (сагайцев и койбалов), бурят и монголов понятия «медведь» и «отец» обозначались одним и тем же термином [42, с. 219; 43, с. 67; 51, с. 51; 54, с. 34; 84, с. 18; 228, с. 33, 34, 68]. Медведь называется «татычка» и в календарно-обрядовой песне русских Новосибирской области [97, с. 270]. В Сербии медведя иносказательно называли «тета» [101, с. 236].

Вариант применения термина «мать», «матуха», «матычка» в значении «медведица» зафиксирован в древнетюркском, негидальском и русском языках [82, с. 103; 94, с. 64; 97, с. 270; 222, с. 207; 228, с. 33, 34].

Алтайцы (теленгиты) [7, с. 118; 228, с. 34], шорцы [7, с. 118, 122; 78, с. 281; 228, с. 34], манси [196, с. 119], эвенки, кеты

[8, с. 91; 11, с. 117; 220, с. 126], черногорцы, гуцулы (Западная Украина) [82, с. 103] и др. в иносказательном разговоре вместо настоящего имени медведя использовали слово «дядя».

В диалектах бурятского языка [228, с. 33], у селькупов [163, с. 97] и нанайцев [208, с. 284] встречаются названия медведя или медведицы в форме «старший брат» и «старшая сестра», у илимпийских эвенков [228, с. 35] — «свекровь», у анатолийских турков [94, с. 82], нанайцев [208, с. 284], кетов [8, с. 92] — «сын», у айнов [82, с. 19–20] — «внук». Медведя считали своим сородичем нивхи [211, с. 174] и т.д.

В свете рассматриваемой проблемы определенный интерес представляет сравнительный анализ некоторых терминов родства башкир. В башкирском языке бытуют термины «баба», «бабай», «апа» в значении «дед», «дедушка»; «абый», «абзый» — старший брат, дядя; «абышка» — вдовец; «абыз» — образованный, просвещенный человек [26, с. 20–21, 66, 68, 103; 36, с. 45–46, 79, 100].

По мнению исследователей, термины родства с корнем апа // аба охватывают в тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских и корейском языках понятия «старик», «предок», «прадед», «дед», «отец», «дядя» и т.п. [36, с. 86, 100; 51, с. 51; 82, с. 108; 228, с. 32–36]. В то же время слова «аба» в древнетюркском языке, а также у алтайцев, хакасов, тувинцев, шорцев и тофаларов, «абаай», «абагай» — у алтайцев и шорцев, «абышка», «апшыйак» — у алтайцев, хакасов, шорцев, «баавгай», «баабгай» — у монголов и бурят означают «медведь» [51, с. 51; 82, с. 108; 228, с. 33–44].

Из этого же корня образованы женские термины башкир «апа», «апай», «апый» (диал.) — старшая сестра, тетя; «апһын» — жены родных братьев по отношению друг к другу и «абыстай» — грамотная женщина, жена духовного лица [26, с. 21, 66, 68]. Их мягкорядными разновидностями являются «әбей» — бабка, бабушка и «әпсәй» (диал.) — мать [27, с. 733, 750]. В якутском языке «аба́», «а́бигэ́» и эвенкийском «эбэй», «эбэ-кэ», «эбэчи» — «бабка», «бабушка» одновременно дают понятие «медведица» [51, с. 52; 82, с. 107, 110; 228, с. 33–35].

Башк. «ата», «атай» («отец»), «ата-баба» («предки») созвучны с древнетюркским «ата» («отец», «медведь»), удмуртским «песатай» («дед», «медведь»), удэгейским «атига» («жена») и «ат'а буи» («медведица») [82, с. 106; 228, с. 37, 68].

Башк. «әсә», «әсәй» («мать»), «инәй» (диал.) («мать», «бабушка») [26, с. 389; 27, с. 757] имеют соответствия у якутов («äcä», «эсэ» — родной дед), монгольских народов («äcäkä» — дед) и эвенков («эһэкэ» — дед; «энэкэн» — бабушка), которые используются также для обозначения медведя и лесного духа (медведя — *И.А., И.Ф.*) [82, с. 107; 228, с. 39, 63].

В этих совмещениях терминов родства и названия медведя еще раз проявляются пережитки веры в тождество и родство людей и определенных видов животных, в их происхождение друг от друга и то, что они составляют единую общность. По всей вероятности, и вышеприведенные термины родства башкир генетически восходят к таким тотемическим убеждениям древних людей на заре истории человечества.

Пережитки древнейших тотемических идей о тождестве и родстве медведя и отдельных групп людей прослеживаются и в башкирской антропонимии. Оберегательно-охранительные функции от воздействия вредоносных демонических сил на жизнь новорожденного у башкир выполняли имена с основой «айыу» («медведь»): Айыухан, Айыусы, Айыукай, Айыукас, Айыубай [120, с. 169], Айыукара [156, с. 69], Аюкя [21, с. 103, 401].

Медвежьи антропонимы в прошлом были распространены у якутов: если в семье не выживали дети, то очередного новорожденного ребенка заворачивали в медвежью шкуру и называли «медвежонком» — Эһэ оҕото [6, с. 204–207; 65, с. 156]. При таких обстоятельствах чувашаи нарекали ребенка именем Упа («Медведь») [180, с. 218], казахи давали имя Аюбай [79, с.196], буряты — Баабгай («Медведь»), Аба-кан («Медведь-хан») [51, с. 53; 84, с. 18], удмурты — Гондыр («медведь») [73, с. 23; 193, с. 110]. От слова «корг» — медведь — произошли селькупские фамилии Каргалиных и Каргачевых [203, с. 210]. Эпитет «Хосрава» // «Хусроу» авестий-

ского героя Кави и иранского эпоса Кая означал «медведь арийских стран» [135, с. 599]. Обережную функцию выполняли грузинское имя Дато («медведь») [34, с. 132] и хевсурское — Датвиа («медведь») [99, с. 152]. Как уже было отмечено выше, у русских, украинцев и белорусов встречаются антропонимы Медвежье Ушко, Медведко, Ведмідь, Медведюк [175, с. 103, 583] и производные от них фамилии Медведь, Медведович, Медведкин и т.п. У древних славян имя Медведь символизировало силу и долгую жизнь [207, с. 9]. В древнескандинавских сагах мальчик получает имя Бьярки («медвежонок») [29, с. 324]. Беовульф («пчелиный волк», то есть медведь) является главным персонажем англо-саксонского эпического произведения, имя героя кельтских сказаний Артур обозначает «медведь» [135, с. 61, 91]. У молдаван, западноевропейских народов, народов Латинской Америки широко распространено имя Урсула (от «урсул» — медведь) [96, с. 110]. Изначальная суть всех этих антропонимов наиболее отчетливо сохранилась у североамериканских индейцев: алгонкины каждого отдельного человека, принадлежащего к клану тотема медведя, называли медведем [208, с. 403].

Как известно, важнейшими составными элементами тотемизма были праздники в честь тотемов, которые впоследствии трансформировались в промысловые обряды. В этнографической литературе накоплен богатый материал по данной проблеме у самых различных народов мира. Их реликтовые остатки прослеживаются и в башкирских обычаях и обрядах.

Еще в конце XIX — начале XX вв. башкиры Учалинского и Абзелиловского районов Башкортостана, Пермского края и Свердловской области справляли после удачной охоты на медведя праздник «Айыу туйы» («Медвежий праздник») [31, с. 205; 104, с. 134; 121, с. 165]. Согласно источникам, он проводился в двух вариантах, отличающихся друг от друга деталями.

Ритуалы первого варианта содержатся в статье А.Н. Киреева [104, с. 134—137] и в информации, записанной в 1986 г. в с. Амангильдино Абзелиловского района РБ от М. Юлмухаметовой: охотники привозили убитого медведя на летов-

ку («йэйлэу»), снимали с него шкуру цельной (вместе с головой, лапами и хвостом). Затем набивали шкуру травой и ставили это чучело в центре площадки, где проводился праздник; он продолжался до 15 дней (?) [31, с. 205]. Охотники поочередно или группой исполняли вокруг чучела ритуальный танец, сопровождаемый ритмическими возгласами и пением. Исполнитель танца набрасывал на себя медвежью шубу, вывернутую наизнанку, и, уподобившись медведю, воспроизводил его походку и движения. На празднике произносились заклинания («арбау») следующего содержания:

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1. <u>Киләлер Алып</u> | <u>Идет Алып</u> (медведь – <i>И.А., И.Ф.</i>), |
| Колактарын һалып, | Свесив уши, |
| Алпан-толпан атлаған, | Шагая вразвалку, |
| <u>Усаллығын ташлаған,</u> | <u>Умерив грозность,</u> |
| Хайуандарзың кеүәте, | Мощь животных, |
| <u>Бер хозайзың көзрәте.</u> | <u>Всешилие божье.</u> |
| 2. Алып килә, Алып килә, | Идет Алып, идет Алып, |
| Алды-арты янып килә, | Вокруг него все горит, |
| <u>Алдин каны тамып килә,</u> | <u>Капает розовая кровь,</u> |
| <u>Илгә котон алып килә.</u> | <u>Несет миру благополучие.</u> |
| Котон ташлама, | Не роняй счастье, |
| Илде таптама! | Не топчи страну! |
- [104, с. 134–137]

Судя по тексту, это хвалебное слово, обращенное к медведю – дарителю благополучия и счастья, и одновременно мольба: не ввергать народ в беду, произносилось, вероятно, как и у других народов, при разделке туши медведя. В тексте проскальзывает мысль, что медведь добровольно идет на заклинание ради благополучия людей.

Второй вариант праздника, записанный М.С. Гиззатуллиной у кубалаяк-табынцев Учалинского района РБ, отличается от вышеописанного варианта тем, что охотники привозили тушу медведя в стойбище («йорт»). При сдирании шкуры отдельно брали голову и осыпали ее птичьим пухом. Смыв с головы кровь, насаживали ее на специальный столб. А сохранившиеся на столбе от прошлогоднего праздника череп и кости медведя относили в горы или в лес. Праздник продолжался три дня. Уважаемый в округе человек, накинув медвежью шкуру, исполнял традиционный танец, припевая: «Дедушка медведь, дай нам благополучия, пусть от нас убегают прочь всякие болезни!». Женщины восклицали: «Дедушка медведь, дай нам благополучия, пусть мой сын будет как ты!» [121, с. 166]. По-видимому, во время праздника его участники угощались мясом убитого медведя. Это предположение подкрепляется сообщением фольклориста М.М. Сагитова о бытовании в прошлом у башкирских охотников обычая совместного поедания медвежатины, чтобы сила и лучшие качества медведя перешли к ним [176, с. 77].

В прошлом существование подобного рода обрядов, связанных с почитанием медведя, отмечено у тюркских (чувашей [179, с. 196], казахов [225, с. 193], шорцев [78, с. 275–277], хакасов, тофаларов [7, с. 120, 124–125, 289; 19, с. 86; 42, с. 219], алтайцев, тувинцев, якутов, долган [6, с. 204–207; 189, с. 420]), монгольских (у бурят [19, с. 86; 54, с. 33–34]), финно-угорских (хантов, манси [60, с. 268; 91, с. 495; 189, с. 425; 194, с. 215; 214, с. 32, 36], коми [108, с. 171], вепсов [48, с. 25], саамов [82, с. 48], карелов, финнов [189, с. 420]), самодийских (нганасанов [81, с. 331–332], ненцев [195, с. 67], селькупов [203, с. 210–211]), тунгусо-маньчжурских (эвенков [124, с. 204–209], эвенков [10, с. 214; 19, с. 86], негидальцев, ульчей, орочей, ороков, нанайцев, удэгейцев [183, с. 224; 187, с. 181; 189, с. 420]), палеоазиатских (кетов [8, с. 97–103], ительменов, юкагиров, коряков, чукчей [189, с. 420], нивхов) народов, айнов [82, с. 45–47, 52], корейцев [103, р. 5; 135, с. 294], у народов туцзя (Юго-Вос-

точный Китай), мяо, гэлао (Южный Китай, Индокитай) [169, с. 54, 56] и североамериканских индейцев — алгонкинов, квакиютль, тлинкитов, нутка [189, с. 343, 420], сиу [211, с. 129], оджибве, меномини, монтанье-наскапи, команчи, хопи, гуронов, ирокезов, атапасков, моначе, помо [5, с. 143—145, 147—148] и др.

В этнографической литературе сравнительно редко встречаются сведения о тех или иных проявлениях медвежьих праздников у народов индоевропейской и иберо-кавказской языковых общностей. Средневековые авторы сообщают о бытовании у древних хеттов и византийцев ритуальных «медвежьих» танцев, исполняемых «медвежьими» людьми во время новогодних игр [99, с. 188, 279]. В Древней Греции жрицы («медведицы») богини Артемиды — Бравронии — ежегодно в марте отмечали праздник медведя — «Комоедия» (от «комос» — медведь), на котором исполняли ритуальные танцы в медвежьих шкурах. Аналогичный праздник существовал у белорусов Полесья еще в XIX в. Он назывался «Комоедица» и был посвящен весеннему пробуждению медведя (24 марта). Крестьяне готовили специальные кушанья и, одевшись в шубы шерстью вверх, плясали ритуальный танец, подражая движениям просыпающегося медведя [175, с. 40, 106, 363].

В то же время в многочисленных исследованиях имеются разрозненные материалы о подворном обходе ряжеными под медведя людьми (которые выдавали себя за «медведей» и танцевали, имитируя повадки и движения зверя) с благопожеланиями, сбором пожертвований (даров) и последующим их коллективным поеданием на святках и на масленицу у восточных славян, в том числе у русских, белорусов и украинцев [38, с. 49—59; 114, с. 421; 175, с. 40, 105, 363]; сурваркарских и кукерских обрядах болгар [99, с. 202; 106, с. 279; 175, с. 429], на новогоднем молдаванском обряде «Нутка» [96, с. 110], на церемониях встречи весны у лужичан [210, с. 238], французов [155, с. 33—34], осетин, народов Центрального и Южного Дагестана, аварцев и грузин [99, с. 173, 174,

195, 198]. Маска медведя, как акт перевоплощения в тотемического предка [35, с. 28, 162–165; 123, с. 238], была одной из самых популярных персонажей на рождественско-новогодних и масленично-весенних карнавальных шествиях у поляков [56, с. 220; 57, с. 203], словаков, чехов [56, с. 206; 62, с. 223], словенцев [102, с. 247], румын [177, с. 291], греков [89, с. 326; 90, с. 326], испанцев (Астурия), португальцев [191, с. 55; 209, с. 56], австрийцев [125, с. 165], швейцарцев [126, с. 187], немцев (Бранденбург) [56, с. 227; 217, с. 154], венгров [72, с. 193], народов Прибалтики, Скандинавии [56, с. 227] и Шотландии [66, с. 92–93].

У некоторых народов, например, у русских Сибири [97, с. 68], поляков [57, с. 203], чехов, словаков [62, с. 224], греков [90, с. 326], басков (Испания) [191, с. 55] и др. на карнавальных шествиях водили «медведя». В Чехии и Словакии женщины старались танцевать с ним, так как медведь был символом плодovitости и силы [62, с. 224]. У чехов, словаков, поляков (Краковское воеводство) [56, с. 227; 57, с. 212], австрийцев (Каринтия) [125, с. 166] разыгрывались сцены смерти и оживания «медведя».

В Эстонии в день св. Маргариты (13 июля) отмечался медвежий праздник с жертвоприношением почитаемому зверю [233, с. 112]. В день св. Андрея (30 ноября) праздники медведя устраивались в Западной Болгарии [106, с. 217] и Сербии (Болевац, Хомолье) [101, с. 236]. Сретенье (2 февраля) считался «медвежьим днем» в Венгрии [72, с. 191], Румынии (Буковина) [178, с. 296], Италии [112, с. 13–14], Франции [155, с. 31]. В сочельник Нового года жители Южной Албании выпекали из пшеничной муки специальный каравай, арушке – «медведица», которым «кормили» не только медведицу, выставляя хлеб на несколько минут на улицу. Затем этот хлеб вносили в дом, ломали его на части и раздавали всем присутствующим [88, с. 305], то есть все причащались ритуальным караваем, олицетворяющим медведицу – тотемного животного.

На наш взгляд, все эти обряды ничем не отличаются (как, по сути, так и по содержанию), например, от ритуала

подворного вождения с плясками и пантомимой медведя с пожеланиями здоровья и благополучия домочадцам, со сбором пожертвований, с обрядами умилоствления, воскрешения и размножения тотемного зверя на медвежьих праздниках у амурских народов, нивхов и айнов [82, с. 45–47; 183, с. 224; 211, с. 108, 174]. Поэтому нельзя не согласиться с выводом Ю.И. Семенова о том, что подобные явления относятся к пережиткам тотемического праздника медведя [189, с. 440–442].

У разных народов эти праздники проводились по-разному, но при этом соблюдались общие для всех определенные действия и ритуалы.

Перед разделкой туши медведя и коллективным поеданием мяса люди извинялись перед медведем, стремились убедить его, что не они его убили, не они едят его мясо, а убили и едят его мясо чужие люди, просили, чтобы он не мстил им [43, с. 68; 46, с. 162; 164, с. 8, 43; 194, с. 72, 214; 208, с. 284; 227, с. 198]. Тувинцы [7, с. 123–124], якуты [82, с. 50], тофалары [19, с. 86], буряты [54, с. 33–34], ханты [82, с. 50], русские старообрядцы Сибири [237, с. 126] и эвенки [19, с. 86; 46, с. 160], чтобы заставить медведя поверить в то, что не они убили его, не они сдирают его шкуру и не они едят его мясо, кричали по-вороньи*, а шорцы [78, с. 275–277], хакасы [7, с. 119–120; 42, с. 219], буряты [54, с. 33] и айны [82, с. 54] сопровождали свои извинительные речи плачем. У хакасов один из охотников, сев на убитого медведя верхом и поглаживая его голову, причитал, что он мол, погиб случайно, оторвавшись с крутой скалы [43, с. 68]. Селькупы утверждали, что они не в силах убить медведя, если тот сам этого не захочет для последующего возрождения в облике человека [203, с. 210]. Ульчи, нивхи, ороки [183, с. 224], айны [82, с. 45–46] успокаивали медведя, что

* Лингвистические материалы позволяют думать, что подобный обычай, видимо, был присущ в прошлом и башкирам: в разговорной речи башкир имеется фразеологизм «ғарк булыу» – «наестся досыта» [26, с. 245], где слово «ғарк» напоминает каркающий вороний звук.

он теперь пойдет дорогой умерших к себе домой, к своим прародителям или матери. А нивхи, устраивая медвежий праздник, сами не участвовали ни в убийстве жертвенного зверя, ни в поедании его мяса, — это делали члены другого рода, связанные с первыми по браку [211, с. 174]. Кеты в Сибири [8, с. 100–101] и индейцы Америки (помо) [5, с. 147–148] просили медведя о даровании благополучия жителям всего селения и избавлении их от болезней. Тофалары, желая отвести от себя гнев медведя за его убийство, произносили слова, что им медведя дали боги-горы [19, с. 86]. Буряты [54, с. 34], квакиютли и оджибве выражали сожаление, что медведь сам вышел на их путь, и они убили его случайно. Монтанье-наскапи и атапаски говорили, что медведь сам добровольно принес себя в жертву. Тлинкит сетовал, что убить медведя заставила бедность и голод [5, с. 143–146].

Обязательным атрибутом медвежьих праздников было чучело из набитой травой шкуры медведя (ханты, коряки) [189, с. 425], отрубленная медвежья голова (кеты) [8, с. 96–97] на неободранных лапах (селькупы) [203, с. 211], или медвежья шкура с неободранной головой* (обские угры) [175, с. 107; 194, с. 72, 214; 198, с. 20], положенная в центре круга (или на столе), как воплощение медведя. У восточных славян** [175, с. 107], хакасов [43, с. 69], бурят [19, с. 86; 54, с. 34], хантов

* По мнению ученых, следы использования на медвежьих праздниках шкуры медведя с неотделенными лапами и головой обнаруживаются с эпохи раннего железа (первая половина I тыс. до н.э.). В частности, к ним относят достаточно широко распространенный сюжет «медведь в жертвенной позе» (голова зверя, уложенная на передние лапы) в металлической пластике фоминской, усть-полуйской и релкинской культур Западной Сибири и Приобья. Исследователи относят их к числу священных узоров, которые, с одной стороны, были олицетворениями медведя, духа хранителя рода и, с другой стороны, символизировали перевоплощение носителей этих изображений в медведя-первопредка [198, с. 18, 20–22].

** При раскопках городища Тушемля на Смоленщине (VII–VIII вв.) внутри двора святилища обнаружен вертикально врытый столб, увенчанный сверху черепом медведя. «Значит, — как считает Б.А. Рыбаков, — главным персонажем в священном месте... была голова медведя» [175, с. 107].

[91, с. 495] и монтанье-наскапи [5, с. 146] отрубленную голову медведя водружали на дерево или насаживали на столб в центре стойбища. Вокруг этих олицетворений медведя исполнялись песни тотемического содержания и танцы с имитацией голоса и движений зверя. У некоторых народов (казахов [225, с. 193], бурят [19, с. 86], саамов [124, с. 10–12], хантов [91, с. 495; 198, с. 19], манси (в масках) [60, с. 268], коряков [208, с. 284], корейцев [135, с. 294], атапасков, помо [5, с. 147–148]) пляски исполнялись в накинутаой на плечи медвежьей шкуре. У хантов шкуру медведя заменяли рукавицы с изображением медведя [87, с. 54], у кетов – приложенная к лицу танцора маска – отрезанная мордочка медведя [8, с. 100–101].

Повсеместно важное значение придавалось коллективному поеданию мяса убитого медведя участниками праздника. Оно начиналось с угощения медведя. Хакасы «кормили» душу медведя сжиганием пищи в огне [43, с. 69]. Буряты кропили голову медведя молоком [54, с. 33]. Саамы клали в пасть головы медведя кусок соленой рыбы [82, с. 54–55]. Манси [214, с. 32], кеты [9, с. 29–30] и нивхи [5, с. 144] ставили перед его головой лучшие свои блюда, айны начинали пасть головы медведя клубнями растений [82, с. 54–55]. Оджибве «кормили» голову медведя ягодами, монтанье-наскапи – угощали трубкой мира. При этом нивхи посыпали голову медведя белыми тонкими стружками, квакиютли и нутка – белым орлиным пухом [5, с. 143–150]*.

* Обсыпание птичьим пухом головы жертвы (как акт умилоствления духа убитого медведя) было присуще в прошлом не только башкирам или вакашским индейцам Канады. Русские Вологодской губернии при встрече жениха с невестой в доме родителей жениха обсыпали их зерном, хмелем или птичьими перьями с пожеланиями, чтобы они жили богато [67, с. 78]. Мексиканские ацтеки во время человеческих жертвоприношений богу Солнца обсыпали голову и плечи обреченного белыми орлиными перьями, чтобы он мог подняться в небо [200, с. 105]. Диагеты в Тукумане (Бразилия), поклоняясь солнцу, приносили ему в дар птичьи перья [208, с. 433]. Как известно, некоторые тюркские, монгольские, угорские, тунгусо-маньчжурские и др. народы первоначально медведя относили к небесной сфере (более подробно данная проблема будет рассмотрена чуть ниже).

У тофаларов мясо делилось на все семьи, живущие в данной местности. Шорские охотники считали обязательным угощать мясом медведя любого встречного человека [7, с. 288–289]. Хакасы медвежье сало разрезали на кусочки и делили между всеми жителями села [43, с. 69]. У кетов во время праздника участники должны были попробовать от всех частей сваренного мяса медведя. Часть мяса оставлялась хозяином для своих родственников, как бы те далеко не жили [8, с. 97]. У нивхов и айнов Сахалина старейшина оделял каждого человека медвежьей кровью и кусочком сердца, твердо веря, что в результате такого причащения к ним перейдут качества медведя – его сила, смелость и выносливость. Подобные предрассудки бытовали у якутов, хакасов и коми. Якутские охотники пили кровь и ели сырую печень, сердце и жир медведя, чтобы его сила перешла на них [82, с. 51–52]. Некоторые хакасские охотники глотали сырыми медвежьими глазами. Они верили, что

С другой стороны, у амурских народов и айнов сохранились представления о «путешествии» или «возвращении» жертвенных медведей к своим «небесным» прародителям. Возможно, аналогичные воззрения были характерны и предкам башкир и канадским индейцам. Они, обсыпая голову жертвенного медведя орлиным пухом, стремились «дать» ему крылья, помочь «подняться» в небо, «возвратиться» к своим прародителям; то есть обряд связан с идеей возрождения жертвенного тотемического зверя в новом качестве – небожителя. В то же время в данном обычае, как нам представляется, преломляются также пережитки воззрений о том, что птичий (орлиный) пух содействует не только возрождению почитаемого животного, но и относится к источникам жизни, способствует воспроизведению людей и животных тотемного вида. К такому предположению нас подталкивают аналогии из жизни аборигенов Австралии, где птичий пух ассоциируется с понятиями «нгатя» – элементарные частицы жизненной силы людей и тотемов (у западных аранда, район Германнсбурга) и «гурувари» – безличная животворная сущность, производящая из себя индивидуальные жизни (у валбири, район Западной пустыни) [35, с. 87, 91]. Видимо, подобные взгляды на птичий пух были знакомы и предкам башкир, русских, квакиютль и нутка. Они, обсыпая голову жертвенного медведя или молодого животного птичьим пухом стремились наделять молодых людей способностями к деторождению и размножить тотемное животное, то есть по своей сути обсыпание птичьим пухом, является, как и у аборигенов Австралии, реинкарнационным обрядом.

медведь не решится прямо смотреть на такого охотника и будет бояться его взгляда [43, с. 69]. Сердце первого убитого охотником медведя, съеденное в сыром виде, наделяло, по поверьям коми-пермяков, отвагой, мужеством и силой при последующих охотах [108, с. 170; 146, с. 143].

Праздник завершался ритуалом захоронения костей и черепа медведя. Тофалары, собрав все кости медведя, клали их в дупло дерева [7, с. 124–125]. Якуты и эвены во время праздника не раздробляли костей медведя, а разъединяли их по суставам. После съедения мяса они тщательно собирали костяк и, завернув в рогожу или бересту, помещали в лесу на специальном помосте, соответствующем старинному погребальному обряду людей. При этом еще раз напоминали медведю, что «не мы тебя убили, а твои косточки нашли и прибрали» [6, с. 204–207; 82, с. 47]. Обские угры [196, с. 119], коми [108, с. 171], саамы и нивхи [82, с. 47–48] относили кости медведя в тайгу и зарывали в землю; селькупы [203, с. 211], эвенки, нанайцы и юкагиры вешали их на дерево [82, с. 47]; «низовские» нанайцы хоронили на специальном лабазе [187, с. 181]; негидальцы складывали кости в срубе [224, с. 182–183]; кеты хоронили в дупле дерева или закапывали в землю [8, с. 101]; айны оставляли их в определенном месте [82, с. 47].

Не менее разнообразными были и способы захоронения головы (черепа) медведя. Алтайцы (кумандинцы), сняв с убитого медведя шкуру, отрезали ему голову и перевязывали бечевкой челюсти. Старший из охотников произносил заклинания («алган») над головой медведя и вставлял ее в развилку дерева [7, с. 119]. Шорцы после сдирания шкуры с медведя отделяли голову от тела и насаживали на рябиновую палку [162, с. 18]. Похожий метод установки черепа медведя был знаком и кетам [8, с. 101]. Тувинцы (тоджинцы) запекали на костре медвежью голову. Съев мясо с головы, наиболее уважаемый из охотников зачернял углем череп, пропускал бечевку через глазницы и подвешивал к дереву у дороги. Каждый проезжий останавливался у черепа и молился [7, с. 123–

124; 82, с. 49]. Буряты голову медведя вместе с горлом и легкими обертывали травой или ветками и с извинительными речами («не мы тебя убили» и т.п.) водружали на дерево или на палку, повернув мордой в сторону, где зверь был убит [19, с. 86; 54, с. 34]. Обычай подвешивания черепа к дереву наблюдался также у хакасов, тофаларов [7, с. 120, 124–125], якутов [82, с. 47], манси [58, с. 326], селькупов [203, с. 211], нанайцев и эвенков [82, с. 47, 50]. Охотники коми во время разделки туши медведя разъединяли голову, а потом хоронили ее в яме [108, с. 171]. Ульчи и нивхи череп медведя оставляли на пнях [82, с. 47]. Монтанье-наскапи череп медведя украшали охрой, бисером, затем укрепляли на высоком столбе или на дереве в летнем стойбище [5, с. 146].

По археологическим данным, наиболее древние рудименты преднамеренного погребения черепа (головы — ?) медведя наблюдаются с позднего ашеля (до 100 тыс. лет до н.э.) в пещерах Лазарь (Южная Франция) и Кударо I (Южная Осетия). Массовые захоронения черепов медведя обнаружены в мустьерских слоях (100–40 тыс. лет до н.э.) пещер Ключи, Ле Фортен и Регурду (Франция), Драхенлох и Вильденманнлислох (Швейцария), Зальцфен (Австрия), Петерсхел (Германия), Ильинка (Одесская область, Украина), Цуцхватская (Грузия) и др. [182, с. 32; 189, с. 414, 418; 190, с. 237–239]. В последние годы такие захоронения открыты и в пещере Заповедная (Белорецкий район, Башкортостан), где найдены около двухсот черепов пещерных медведей со следами преднамеренного погребения, датируемые примерно 30 тыс. лет до н.э. [110, с. 19].

Подводя итоги вышеизложенному, можно сказать, что основные эпизоды башкирского праздника «Айыу туйы» имеют соответствия (они подчеркнуты) в тотемических и промысловых праздниках медведя тех или иных народов Евразии и Северной Америки. В них присутствуют мотивы чествования, возвеличивания тотема-медведя, избегания взять на себя вину за убийство божественного прародителя и покровителя и стремления умилоствовать его. В обрядовых танцах

с имитацией поведения жертвенного зверя*, действиях коллективного поедания мяса медведя и ритуальной заботы о его голове (черепе) и костях преломляются идеи причащения тотемом, возрождения и размножения тотемного животного.

Как далекие отзвуки медвежьих праздников следует воспринимать и отдельные элементы башкирского свадебного обряда. Так, у башкир Баймакского района РБ в последний день свадьбы на стороне родителей невесты во время трапезы появлялся «кнотовщик» («сыбырткысы») — старший брат невесты или ее близкий родственник в шубе, вывернутой наизнанку, перетянутой кушаком, шапкой на голове и с кнутом, сплетенным из соломы или травы и завязанным в конце тремя красными лентами. Он, размахивая кнутом над головой и приплясывая, заявлял: «Лошади запряжены, хвосты их завязаны в узел, медвежья шуба надета, можете трогаться с места. До свидания! До свидания!» Потом, подойдя к главному свату, отцу жениха, слегка ударял его кнутом по спине. В ответ сват привязывал к ленточке на конце кнута деньги. Таким образом кнотовщик обращался к каждому из сватов и сватий, которые должны были откупиться деньгами (мужчины) или подарками (женщины), привязав их к ленточкам на конце кнута. Собранные деньги и подарки кнотовщик отдавал снохам невесты («енгәләр»), а те в свою очередь выставляли на стол прощальное угощение «сыбырткы ашы» (досл. «пища кнута»), купленное якобы на собранные деньги [31, с. 398; 37, с. 51].

У юго-восточных башкир ряженный под медведя персонаж появлялся во время завершения свадебного обряда «сеңләү» («причитание») при проводах невесты из родительского дома [143, с. 38].

Сцены одевания в медвежьи маскарадные костюмы на свадьбе были характерны в прошлом шведским, русским,

* По мнению П.Л. Белкова, у аборигенов Австралии тотемические танцы с имитацией поведения животных имеют «силу, то есть значение обряда размножения» [35, с. 43].

украинским, белорусским [189, с. 442], мордовским [216, с. 253] традициям. Его следы установлены в марийском празднике «Шорык йол» («Овечья нога») – любимыми нарядами молодежи были медвежьи маски [70, с. 62]. Ряженный медведем персонаж участвовал в новогодних обрядовых действиях чувашей: он надевал перевернутую шубу, брал в руки палку и танцевал, имитируя повадки медведя [180, с. 218].

Авторам этих строк несколько раз приходилось бывать участниками в Хайбуллинском районе РБ на церемонии показа невесте водного источника («һыуға башлау»), проводимой в день ее переезда к мужу. Ведет невесту к источнику, в основном, молодежь. При этом обязательным участником является человек, одетый в перевернутую наизнанку шубу, с замазанным сажей лицом, который, изображая повадки медведя, пританцовывал и «нападал» на людей. При заборе воды он стоял у источника как хозяин и хранитель воды и разрешал набирать ее только при выплате определенной суммы денег. Этот персонаж как хозяин воды в вышеуказанном эпизоде не является случайным: ведь и Шульган, превратившийся в эпосе «Урал-батыр» в медведя и затонувший в озере [24, с. 34], в эпосе «Акбузат» фигурирует в образе водяного царя озера Шульган [22, с. 141].

Весьма возможно, что и в суевериях холмогорских рыбаков, избегавших употреблять на рыбалке слово «медведь», поверьях каспийских рыбаков, если на море произнести слово «медведь» – поднимется буря, а по утверждениям белозерских рыболовов – якорь не поднимешь [82, с. 74], нашли отражения пережитки аналогичных воззрений – табу на произношение всуе имя тотемного животного, владыки воды, морских животных и рыб.

С такими суждениями перекликаются, по-видимому, запрещение у нивхов варить медвежье мясо в воде (вместо воды они используют снег), а у айнов – мыть водой посуду после медвежьего мяса. В этих запретах Д.К. Зеленин видит вражду между водяным и лешим: «медведь особенно близок к леше-

му и иногда даже сливается с ним» [82, с. 72]. В то же время имеет право на существование и другое предположение, что эти запреты генетически связаны с табуированием употребления в пищу мяса тотема-медведя: медведь, владыка воды, может узнать через воду о приготовлении нивхами и айнами еды из медвежатины.

Исходя из представлений, что медведь является священным животным, покровителем и защитником людей, у предков башкир возникла вера в способность медведя оказать благотворное влияние на их жизнь и судьбу. Отголоски таких умозаключений проглядываются в многочисленных сказках и легендах. В них благодарные звери, в том числе и медведи, оживляют героя, зализав его раны («Два брата»), спасают от неминуемой гибели, убив демоническую птицу с медными когтями («Езтырнак») или дэва («Два брата»), освобождают из заточения жену хозяина («Езтырнак») или самого батыра («Хылубика и Яркей»), помогают собрать разбежавшихся в разные стороны в лесу волшебных коней колдуньи («Майсарвар») или колдуна («Девушка, егет и дэв») [25, с. 83–84, 197, 207–209, 257–258, 314].

В сказке «Ак келэт» («Белая клеть») разбойники похищают двух байских дочерей. Старшей из них удается убежать от преследовавших разбойников благодаря вышедшему навстречу медведю, которому она помогла избавиться от занозы в лапах [30, с. 283]. У гайнинских башкир (Пермский край) записан устный рассказ о медведе, защитившем ребенка от нападения орлов [104, с. 134]. В сказке «Малай менән кыз» («Мальчик и девочка»), записанной у башкир Красноуфимского района Свердловской области, говорящий по-человечески медведь выводит заблудившихся мальчика и девочку через дремучий лес. В другой раз он спасает мальчика от преследовавших его змей. В третий раз медведь вместе со львом и лисой оживляют его, погибшего при неясных обстоятельствах [174, с. 22–23].

Эти сюжеты явно напоминают божественных медведей, выступающих в мифологии вепсов [48, с. 37], обских угров

[85, с. 226] и ненцев в роли дарителей людям животворного огня [49, с. 511] или оживляющих умерших людей, как в селькупском устном рассказе о пещерном медведе-великани [203, с. 209], нанайской сказке о двух братьях [124, с. 226] и кетской легенде о Койотбыле [135, с. 293]. С ними перекликаются образы волшебных медведей, действовавшие как сверхъестественные духи-помощники шаманов у тувинцев («адыг ээрэн») [197, с. 40], эвенков [10, с. 212; 153, с. 330], нанайцев [187, с. 175] и айнов [188, с. 205]; медведей, ведающих душами, жизнью и смертью в преданиях селькупов [203, с. 209] и спасающих детей, убив зловредного духа («кэле») в фольклорной прозе коряков [124, с. 311–314]; медведи, воевавшие на стороне древнекитайского культурного героя Хуан-ди [135, с. 597] и древнеиндийского эпического героя Рамы [145, с. 469] или помогавшие русскому сказочному герою Ивану-царевичу одолеть Кошеля Бессмертного (в сказке «Царевна-лягушка») и шестиглавого змея («Царь-медведь») [15, с. 276, 413].

На базе древнейших убеждений о тождестве медведя и человека, происхождении их друг от друга и о способности повлиять взаимному размножению у предков башкир формировалось мнение о том, что медведь, как прародитель, может воздействовать на плодovitость женщин и охранять жизнь новорожденных детей. У бурзянских башкир в прошлом существовал обычай при бесплодности женщины пропускать ее через медвежью губу [92, с. 94]. Медвежьи когти и лапа, прибитые над дверью, способствовали, по поверьям башкир Белорецкого и Зилаирского районов РБ, благополучному внутриутробному развитию ребенка. Медвежьи когти, растягивающиеся при опускании в теплую воду, должны были имитировать раскрытие матки и ускорить рождение ребенка. Вот почему каждая женщина должна была иметь эти когти и хранить их как талисман (Баймакский район РБ [206, с. 19, 22–23]). В Бурзянском районе РБ для облегчения родов три раза проводили по пояснице роженицы когтями медведя, читая при этом изречения из Корана.

Не исключена возможность, что в прошлом при этом произносили какое-то заклинание [28, с. 12; 37, с. 92].

Для того чтобы уберечь жизнь ребенка, не допустить его подмены злыми духами и от сглаза в Белорецком, Бурзянском, Абзелиловском и Хайбуллинском районах Башкортостана на шею ребенка или к его колыбели подвешивали медвежьи когти и клыки [156, с. 1, 19, 45; 158, с. 29; 159, с. 11; 171, с. 320, 323]. С этой же целью в доме, где находился новорожденный, сжигали клочок медвежьей шерсти и клали под подушку кусочек шкуры медведя [104, с. 134].

Если ребенок плохо спал, бредил во сне, плакал, в Бурзянском районе РБ ему давали нюхать тлевшую кость медведя [92, с. 94], в Хайбуллинском районе РБ несколько раз проводили по его спине медвежьим когтем или лапой [159, с. 11]. При болезни краснухой («кызамыкты») ребенку давали пить разбавленную водой медвежьей желчью (Бурзянский район РБ [31, с. 113]), при грыже («бүсер») – принимали ее, разбавляя с грудным молоком матери (Нижнесергиевский район Свердловской области [174, с. 191, 235]), а при кашле («көмбә») – мазали желчью шею и грудь (Бурзянский район РБ [156, с. 6]).

Медвежья желчь была средством лечения не только детей, но и взрослых. Ею пользовались при болезни эпилепсией («зыяндаш», «быума»), легочные больные (Бурзянский, Абзелиловский районы РБ [156, с. 1, 8, 23; 236, с. 19]), при болях в желудке (Салаватский район РБ [157, с. 4]) и печени (Красногвардейский район Оренбургской области [161, с. 23]), появлении бельма на глазу (Белорецкий район РБ [158, с. 29]). Медвежатина считалась эффективным лекарством для лечения ноющих болей в теле («тән һызлау») (Бурзянский, Абзелиловский районы РБ). В Баймакском районе РБ рекомендовали есть мясо той части туши медведя, в какой части тела человек ощущал ломоту [156, с. 1, 57, 72]. Во время эпилепсии практиковалось окуривание больного дымом от когтей или костей медведя (Бурзянский район

РБ [31, с. 87]). При болезни малярией («бизгәк») больного закутывали в медвежью шкуру: считали, что болезнь, испугавшись ее, покинет тело больного [28, с. 111].

Когти и голова медведя, закопанные под порог избы (Хайбуллинский район РБ [159, с. 69]), череп медведя, брошенный под крышу дома (Кувандыкский район Оренбургской области [160, с. 10]) или насаженный на столб ограды [104, с. 134; 176, с. 77] (генетически связанные с пережитками строительной жертвы), являлись оберегами от наговоров, порчи и злокозненных действий. В качестве апомропея от вредоносной скверны использовалась медвежья шкура [110, с. 19].

Части тела медведя (когти, лапы, клыки, кости, череп, шкура, шерсть и т.д.) были олицетворениями тотемного предка, способного «доделать», «переродить» младенцев, обеспечить «переход» рожениц и больных людей в иное, нормальное состояние, то есть все вышеописанные магические манипуляции башкирских знахарок могут быть сведены к древнейшим инициационным обрядам под покровительством патрона инициации медведя, праобраза племенного бога предков башкир.

Обрядовые действия башкир имеют широкие этнографические параллели в быту других народов.

У амурских народов («низовских» нанайцев, орочей, ороков и ульчей), а также у нивхов и айнов выращенный в селении зверь для медвежьего праздника считался могучим охраняющим духом всего рода [211, с. 108, 174; 222, с. 203]. В суевериях корейцев медведь входил в число зверей, способных отвращать болезни [103, р. 5].

По мнению тюркоязычных народов Саяно-Алтая, медвежьи клыки и когти оказывают действенное влияние на репродуктивную сферу в целом, способствуют нормальному протеканию беременности, благополучному исходу родов, здоровью младенца и кормящей матери. Тувинский шаман, если в юрте умирали дети, то перед последующими родами хозяйки вешал свой амулет — адыг-ээрен (медве-

жий коготь или лапа, пришитые к полоске черной ткани) к изголовью ее кровати и уносил его только после родов женщины. Такой же талисман (адыг холуг) использовался при трудных родах у рожениц. Шаманы Саяно-Алтая «убирали» грудницу, массируя медвежьим когтем грудь пациентки [197, с. 41, 44, 45]. У хакасов беременным женщинам предлагали съесть матку медведицы, дабы стали легкими роды [43, с. 69]. Медведь наделялся семантикой брака, плодородия и плодовитости в семейно-бытовой обрядности вепсов [48, с. 25]. У корейцев роженице и новорожденному младенцу давали пить отвар из печени медведя. Считалось, что он быстро восстанавливает силы матери и приносит здоровье ребенку [103, р. 5].

Медвежьи лапы, когти и клыки были самыми надежными оберегами от злых духов у казахов [225, с. 193], киргизов [221, с. 99], западносибирских татар [45, с. 190–191], тувинцев [197, с. 41, 43], шорцев, хакасов, тофаларов, якутов [7, с. 117, 120, 122, 124–125; 82, с. 57, 71; 197, с. 43; 226, с. 99], бурят [54, с. 34], финно-угров [146, с. 142], хантов [87, с. 55], русских [109, с. 284], лезгин [52, с. 121] и чейенов Северной Америки [107, с. 77]. С этой целью их пришивали (прибивали) над входными дверьми жилищ, прикрепляли к детской колыбели, пришивали к одежде или носили на поясе или на шее. По поверьям вилюйских якутов, бросив коготь медведя в огонь, можно наслать порчу на своего врага [7, с. 44]. У алтайцев, коми и корейцев клыки медведя слыли действенными апотропеями от болезней [7, с. 48; 108, с. 169; 135, с. 294]. Шорцы во время болезни коров и телят привязывали им на шею коготь медведя. У тюркоязычных народов Саяно-Алтая медвежий коготь использовался как противоядие при воспалении вымени коровы – им «царапали» вымя коровы [197, с. 43, 45]. Хакасы прибивали медвежью лапу у дверей, чтобы оградить дом от нечистых сил [43, с. 69]. У бурят лапа медведя считалась панацеей против колдовства, а также при опухоли вымени у домашних животных [54, с. 34]. У коми-

пермяков одним из наиболее распространенных фетишей, носимых на шее, был медвежий коготь, который должен был приносить удачу на охоте [146, с. 142–143]. Селькупы прибывали к углу или на фронтон дома медвежьей лапой для защиты жилища от пожара, воров и вредоносных духов [203, с. 213]. Хантайские эвенки подвешивали когти и клыки медведя к оленям, чтобы предохранить их от хищников [213, с. 29]. Русские заговаривали грыжу медвежьим когтем [109, с. 284]. Медвежья лапа вывешивалась еще в начале XX в. подмосковными крестьянами во дворах для охраны скота [175, с. 102]. Лезгины медвежьей лапой вешали на пасеке, чтобы к ней не могли приблизиться «злые духи». Медвежий клык был самым действенным магическим средством лезгинского знахаря при изгнании всякой вредоносной скверны. Поэтому они всегда носили их при себе. У них же медвежий клык, пришитый к одежде ребенка, считался действенным амулетом «от сглаза» [52, с. 119, 121]. Воины чейенов (алгонкинов) США и Канады крепили на свои боевые щиты клыки медведя как самые надежные талисманы, придающие им силу и отвагу, охраняющие их жизнь в бою [107, с. 77].

К этому же ряду предрассудков относится фетишизация у коми клыков медведя как эффективного оберега против порчи, и, напротив, бросив кости медведя, под остов строящегося дома, можно навести порчу на его хозяина [108, с. 169]. Ханты в качестве клятвы целовали или грызли медвежий зуб или ухо [82, с. 100–101; 203, с. 213], то есть слово, данное от имени тотема-медведя, было нерушимо, свято. У тех же хантов медвежья шерсть служила мерилем беспорочности, невинности человека. По сообщению Избранта Идеса (конец XVII в.), когда хант подозревал свою жену в измене с другим мужчиной, то он срезал с медвежьей шкуры клочок шерсти и нес его тому, кто, по его предположению, являлся любовником его жены. Если тот виновен, то он должен был не прикасаться руками к шерсти и признаться в том, что было. В противном случае, по их мне-

нию, медвежья шкура превратиться в медведя и разорвет клятвopреступника на части [91, с. 497]. Селькупы для охраны имущества клали в амбар кость медведя. Полагали, что вора, укравшего что-либо из такого хранилища, обязательно задерет медведь [203, с. 213].

Как нам представляется, такую же смысловую нагрузку нес в себе в прошлом и башкирский фразеологизм «айыу майы һөрткән» (досл.: «смазал что-то медвежьим жиром») — незаметно украсть что-либо [26, с. 38]. Возможно, в древности предки башкир действительно мазали какую-то очень ценную для них вещь медвежьим жиром, чтобы предотвратить ее пропажу. За похищение, присвоение такой вещи грозило наказание от тотема-медведя. Позже это действие стало фразеологизмом с саркастическим оттенком — вещь унесена кем-то, несмотря на то, что она была мазана медвежьим жиром [93, с. 177].

Клыки, лапы и когти медведя были предметами поклонения с глубокой древности. Пальцевые кости лапы медведя, зарытые в одну яму с костями человека, часто встречались в неолитических слоях в окрестностях Новгорода [175, с. 102]. Бусы и подвески-апотропеи из клыков медведя обнаружены в огромном количестве в погребениях и селищах неолитической эпохи (конец III—II тыс. до н.э.) на Северо-Западе Европейской части бывшего СССР [68, с.152], Оленьем острове Онежского озера [49, с. 520] и в лесостепной зоне Обь-Иртышья [140, с. 114]. Талисманы из медвежьих когтей найдены в погребениях фатьяновской культуры (II тыс. до н.э., Верхнее Поволжье и Волго-Окское междуречье) [175, с. 102]. Украшения из клыков медведя были распространены у носителей Окуневской культуры (первая половина II тыс. до н.э., Южная Сибирь) [44, с. 93].

В более поздние археологические эпохи эти обычаи были унаследованы носителями ананьинской, кара-абызской и бахмутинской культур Южного Урала VIII в. до н.э. — V в. н.э. [16, с. 30—31; 166, с. 188]. Подвески из клыков мед-

ведя были выявлены во время раскопок в Волжской Булгарии [180, с. 218]. Амулеты из клыков медведя и глиняные слепки медвежьих лап были подняты при раскопках восточнославянских памятников Воронежской области [237, с. 125] и славянских курганов Поволжья и Приладожья [175, с. 102]. Аналогичный ритуал погребения покойников зафиксирован в западнославянских летописях: в долине Швинторга после сожжения покойника в могилу клали когти медведя. Верили, что в день страшного суда медвежьи когти помогут покойнику взойти на высокую гору, где бог вершит свой суд [135, с. 123]. Медвежьи лапы и когти упомянуты и в литовской летописи при описании похорон легендарного князя Свенторога. Медвежьи лапы широко отражены в археологических материалах и фольклоре народов Скандинавии [175, с. 102].

Магические свойства приписывались и другим частям тела медведя. По верованиям шорцев (челейцев), череп, насаженный на ограду пасеки, способствовал повышению работоспособности пчел [7, с. 122; 116, с. 111]. Буряты иногда привозили домой череп медведя и вешали над дверью (вариант: хранили под крышей дома), чтобы отпугивать злых духов [54, с. 34]. Верхневычегодские коми, чтобы отгонять всякую нечисть и болезни, зарывали череп медведя в хлеву или в голбце [108, с. 171]. Селькупы верили, что выставленный на столбе у въезда в деревню череп медведя охраняет все селение от злых духов [203, с. 213]. Если в семье «низовских» негидальцев часто умирали дети, то они шли к месту хранения медвежьих черепов и брали в корзину один из черепов-гулинэ, несли домой, окуривали его дымом еловых веток, «кормили», клали на некоторое время около колыбели, а затем переносили на малу (почетное место в доме) со словами: «Карауль как следует, никакого злого духа не подпускай!» [222, с. 206]. Медвежий череп в доме нанайцев, по их поверьям, охранял здоровье всех членов семьи. Когда молодые отделялись, они просили его у родителей для защиты новорожденного от злых духов и болезней. Череп,

завернув в одежду, уносили в новый дом и помещали в мало. Перед фетишем ставили жертвенную пищу. Так «содержали» его три года, пока ребенок не подрастал [53, с. 202]. Айны (остров Хоккайдо) выставляли голову убитого медведя снаружи дома, чтобы оградить себя от беды [208, с. 402]. Русские верили, что если на Иванов день (7 июля) закопать до захода солнца посередине двора медвежью голову – скот быстро размножится [109, с. 285].

Якуты использовали желчный пузырь медведя как средство против опухолей [6, с. 204–207]. Медвежья желчь широко использовалась в лечебной практике хакасов [43, с. 69], казахов [225, с. 193] и бурят [54, с. 34]. Хакасы давали съест заике или припадочному язык медведя, чтобы они избавились от своих болезней [43, с. 69]. У казахов [225, с.193] и саамов медвежий жир считался целебным лекарством [82, с. 43].

Не менее важное значение придавалось в религиозно-мистических действиях и шкуре медведя. Так, татары на больного лихорадкой накидывали медвежью шкуру [144, с. 26]. Бесплодная женщина-киргизка, чтобы вызвать способность к деторождению, должна была постоянно сидеть на подстилке из медвежьей шкуры [74, с. 79]. В юрте и домах тувинцев и селькупов среди талисманов встречались куски медвежьей шкуры. Они, согласно их суевериям, охраняли людей от болезней и вредоносных духов [6, с. 203; 203, с. 213]. У селькупов и эвенков колотушка от шаманского бубна была обтянута (оклеена) шкуркой со лба или с лапы медведя [40, с. 245; 163, с. 105]. Во время камлания шаман-эвенк сидел на подстилке из шкуры медведя и, чтобы прогнать болезнь, обмахивал и обтирал больного шкуркой со лба медведя [10, с. 203, 218]. Необыкновенные свойства отвращать болезни приписывали различным частям тела медведя корейцы [103, р. 5]. Магической силой наделяли шкуру медведя и калифорнийские индейцы [5, с. 147]. К таким взглядам, очевидно, примыкает и башкирский обычай использования медвежьей шкуры как подстилки: в эпо-

се «Алдар и Зухра» аксакалы принимают решение, что на больших съездах племенных представителей («йыйын») Алдар и Зухра, жених и невеста, должны сидеть на шкурах убитых ими медведей [22, с. 386].

Схожие этнографические артефакты обнаружены и у других народов. Так, обряд сажания молодых на шкуру засвидетельствован у татар, коми-зырян, саамов, эстонцев, южных славян, античных греков, римлян, итальянцев (Сардиния, Сицилия), шведов, североамериканских индейцев [189, с. 441]. Смысл этих обрядовых действий раскрывается в русском, белорусском, украинском обычаях усаживания молодых на шкуру медведя, вывернутую мехом вверх шубу или кожух. Как отмечает А.К. Байбурин, у восточных славян шерсть служила «сырьем, материалом для создания нового человека» [17, с. 218–219]. Несомненно, что усаживание Алдара и Зухры на медвежью шкуру восходит своими корнями к древнейшим инициационным обрядам молодых с целью перерождения их под покровительством патрона инициации — медведя — в полноценных взрослых людей, наделения молодоженов способностями воспроизводства рода и усиления у них репродукционных качеств. Данное заключение получает дополнительное подкрепление артефактами из «лечебной» практики кавказских народов: при бездетности лезгинские женщины в надежде на материнство носили с собой за пазухой (или пришитыми к одежде на уровне плеча) высушенный и завернутый в материю половой орган медведицы [52, с. 121].

У многих народов мира сакральные свойства приписывались не только отдельным частям туши медведя, но и его художественным образам. Изготовленные из шерсти, войлока, ткани, меха, кожи, дерева и металла фигурки медведя — родовые и семейные онгоны тувинцев, алтайцев и монгольских народов, считались вместилищами духов умерших предков [135, с. 416]. Наиболее сильные шаманы хакасов, южных тувинцев и агинских бурят имели несколько онгу-

тов — идиолов хозяина-духа-помощника, в том числе медведя («бавгаа онгут») [54, с. 41; 77, с. 114; 232, с. 138].

Медведь был основной гербовой фигурой народов Пермского края. С XVI в. изображение медведя заняло почетное место на гербе Пермской губернии, а ныне — на гербах Коми-Пермяцкого округа, Пермского края, городов Перми и Кудымкара [146, с. 144]. В священной избушке рода Медведя у селькупов пластинка, вырезанная из латуни в форме медведя, олицетворяла тотемического первопредка [163, с. 97].

Стилизованные изображения (узоры) медведя на подушках северных манси [215, с. 30–31], ритуальной одежде хантов [198, с. 20], костюме ненецкого шамана [122, с. 50] и на нанайском женском свадебном халате [111, с. 233], каменные сэвэны и тэунки — чучела духа-медведя из травы и еловых веток у нанайцев [41, с. 198; 184, с. 185], барканатканы — небольшие куколки медвежонка у эвенков [40, с. 244], рисунки медведя на шаманских бубнах селькупов, энцев [87, с. 72, 82–83], шаманских ковриках эвенков [10, с. 205] и на сабле одного из фольклорных героев айнов острова Хоккайдо [188, с. 205] были воплощениями главного духа-охранителя и духа-помощника шамана.

Деревянные фигурки медведя дуэнтэ у нанайских шаманов предназначались для излечения от общего недуга, при простудах, болях в суставах рук, пояснице и при после родовых осложнениях [111, с. 247; 184, с. 191]. При болях на шее негидальцы и нанайцы носили сэвэны в форме головы медведя [184, с. 191]. Голова медведя, нарисованная на носу рыбацкой лодки, у нивхов являлась символом богатства морских промыслов [86, с. 83]. Деревянные скульптурки медведей, по мнению нанайцев, приносят удачу при ловле рыбы [111, с. 247].

Облик медведя служил гербом корейской провинции Канвондо [135, с. 294]. Своеобразное «симметрично развернутое» изображение медведя обнаружено в изобразительном искусстве у племени цимшиан (хайда, Северо-запад

Северной Америки) [123, с. 221–222]*. По суевериям чейенов (США, Канада), изображения медведя на боевых щитах считались наиболее надежными защитными средствами в бою [107, с. 77]. В библейской канонической литературе апокалиптическое «видение» пророка Даниила о выходящем из морской пучины необычайном медведе толковалось как появление на земле всемирно-исторического царства персов, гербовым зверем которых был медведь [135, с. 173].

Древнейшие реликты подобных идей в сознании первобытных людей наиболее отчетливо проступают в памятниках верхнепалеолитического пещерного искусства. В пещере Монтеспан во Франции был обнаружен лепной муляж медведя без головы [49, с. 96]. Ориньякским временем (ок. 30 тыс. лет до н.э.) [134, с. 519] датируется найденная в Костенках I (недалеко от города Воронежа) вырезанная из мергеля скульптура медведя [49, с. 93].

С обрядами и представлениями тотемического порядка обусловлены рисунки медведей на петроглифах неолитической эпохи Северной Скандинавии, Карелии и Северо-Запада Европейской части бывшего СССР [49, с. 519; 68, с. 152; 168, с. 3–5, 15–18]. Медведю принадлежало одно из центральных мест и в неолитическом искусстве Северо-Западной Европы, Урала и Сибири [149, с. 15]. Так, при раскопках Шигирского торфяника (Свердловская область) были обнаружены две деревянные скульптурки медведя (неолит, энеолит, IV–II тыс. до н.э.). В.И. Мошинская сравнивает их с костяными головками медведей из могильника Карасук на Енисее и миниатюрными скульптурками головы медведя из моржового клыка из стоянки Абверджар (Северная Канада) [142, с. 78]. При раскопке неолитической стоянки Кокшаровская I на Юрьинном озере (Зауралье) было

* Ср. с сюжетом «медведь в жертвенной позе» на металлической пластинке у населения раннего средневековья Западной Сибири. Принято считать, что так изображалась шкура медведя, используемая в ходе «медвежьего праздника» [198, с. 18].

найденое каменное навершие (жезла или скипетра) в форме тупой медвежьей морды. Исследователи сопоставляют его с каменными навершиями и обушками топоров в форме головы медведя из неолитических памятников Финляндии (Ии, Остерботтен) и с каменной скульптуркой медвежьей головы – навершием песта из Приангарья (хранится в Иркутском краеведческом музее). Все эти предметы имели ритуальное назначение [142, с. 63, 66–69].

Культовое назначение имела фигурка медведя из раковины из энеолитического (III тыс. до н.э.) захоронения в Норовлийн-уул (Монголия). Похожие амулеты встречаются также на Ангаре в памятниках той же эпохи [49, с. 480]. К раритетам искусства эпохи энеолита относится костяная статуэтка медведя из поселения Давлеканово (Башкортостан) [148, с. 17]. Изображения медведя встречаются среди монументальных скульптур, на навершии жезла колдуна, нагруднике родового «божества» у племен окуневской культуры бронзового века (первая половина II тыс. до н.э., Южная Сибирь) [44, с. 93].

Медведь занимал заметное положение и в искусстве звериного стиля лесостепной зоны Евразии, в том числе Южного Урала, Прикамья и Западной Сибири I тыс. до н.э. и I тыс. н.э. Об этом говорят образы медведей в тагарском и скифском искусстве Южной Сибири [105, с. 234; 170, с. 156], изображения медведей на бронзовых и золотых поясных накладках, застежках, пряжках, браслетах, бляхах, пуговицах из погребений и курганов Верхнеобья, Нижнего и Среднего Приобья [138, с. 153; 198, с. 18; 212, с. 97], у сел Покровка и Филипповка (Оренбургская область) [148, с. 44; 167, с. 167], бронзовые подвески-обереги в виде скульптурных фигурок медведя из Старо-Муштинского, Каратамакского, Бирского, Бахмутинского, Кушнаренковского, Ново-Турбаслинского и Стерлитамакского могильников (Башкортостан) [16, с. 30–31; 59, с. 47; 128, табл. 7, рис. 1–6; 131, с. 133; 205, с. 24, 28, 31], контуры медведя на бронзовой пряжке и на крючке из Охлебининского могильника (Баш-

кортостан) [148, с. 59; 165, с. 63], силуэты трех медведей, идущих друг за другом на ременных накладках, характерных для пермского звериного стиля [64, с. 56–57; 148, с. 111], навершие меча в виде прижавшегося медведя и глиняные скульптуры медведя из болгарских городищ [180, с. 218; 192, с. 163], ритуальный топор с головой медведя, найденный в центре г. Ростова [175, с. 107], и глиняные медвежьи лапы из ростовско-суздальских курганов [181, с. 189]. Исследователи отмечают, что в VI–V вв. до н.э. для искусства праславян Правобережного Днепра было характерно преобладание изображений лося и медведя. Каменными скульптурами медведя обозначался путь к общеплеменному святилищу славянского племени силезян на горе Сленжа // Собутка (Нижняя Силезия, Польша) [175, с. 286–289, 338–339]. Географию находок можно расширить на восток. Фигурки медведей найдены в гробницах эпохи Когурё в древней Корее (I тыс. н.э.) [135, с. 294].

Особого внимания заслуживают в рамках исследуемой нами проблемы сосуды, наподобие медведя из трипольских поселений (конец V–III тыс. до н.э.) [229, с. 244], костяная ложка с оскаленной мордой медведя вместо ручки из урочища Биш-оба в Оренбургской области [148, с. 41] и серебряная ложка с ручкой в виде лежащего на передних лапах медведя из Старо-Халиловского могильника [127, с. 154], памятника, принадлежащего, по мнению археологов, ранним башкирам [13, с. 138; 129, с. 190]. По-видимому, к этим орнаментальным композициям восходят и образы медведя в башкирском декоративно-прикладном искусстве, которые являются настоящими шедеврами художественной резьбы по дереву: из одного целого куска дерева вырезались многозвенные цепочки, заканчивающиеся на одном конце подсвечником или ковшом («ижау») и объемным изображением медведя (или волка) внутри большого кольца – на другом конце [16, с. 31–32]. Этнографические параллели этой башкирской традиции обнаруживаются у нанайцев: ручку затычки одного из деревянных сосудов образуют две вели-

колепно вырезанные из дерева фигурки медведей (хранится в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН). Нанайскому декоративному искусству было характерно также украшение резными изображениями медведей столбов больших общинных домов [111, с. 243, 246].

Есть достаточно оснований думать, что в прошлом башкиры преклонялись перед медведем как перед божественным животным. Об этом свидетельствуют пережитки воззрений о покровительстве медведей над жизнью и деятельностью людей, а также рудименты профилактической и лечебной магии, связанные с культом медведя. Башкиры считали медведя хозяином леса или царем зверей [110, с. 19; 174, с. 20]. Этот мотив отражается в сказочном фольклоре и эпических произведениях. В сказках «Егет, медведь и лиса» (записана в Ишимбайском районе РБ) и «Малай менән кыз» («Мальчик и девочка») (Красноуфимский район Свердловской области) медведь называется «хозяином леса» [25, с. 411; 174, с. 20]. В сказках «Кейектәр батшаһы» («Царь зверей») и «Хайуандар батшаһы» («Царь животных») медведя величают царем диких животных [32, с. 113, 124]. В одной из версий эпоса «Кузыйкупес и Маянхылу» множество хищных зверей и птиц во главе с «ужасной величины» бессмертным белым медведем нападают на главного героя. С таким же «непомерной величины» неуязвимым белым медведем, вожаком медведей, сражается кыз-батыр (девушка-батыр) в эпосе «Алдар и Зухра» [22, с. 313–314, 357–358]. А в легенде «Батыр менән айыу таштары» («Камни батыра и медведя») медведь изображается как хозяин горы и подземного мира: однажды некий батыр похвалился, что он самый сильный и никого не боится. Тотчас под землей раздался нарастающий гул хозяина горы. Через некоторое время батыру встретился громадный медведь. Стали они бороться и боролись до тех пор, пока оба не погрузились в землю. У медведя из-под земли торчали только уши, а батыр увяз в землю по пояс. Превратились они в камни [23, с. 40–41].

В пользу вышесказанной гипотезы об особой, божественной роли медведя говорит толкование сна о медведе как к встрече с большим хозяином («зур хужа») (Хайбуллинский район РБ [159, с. 7]), начальником («турә») (Бурзянский район РБ [156, с. 7]) или трактуется как доброе предзнаменование — медведь — священное животное («изге») (Салаватский район РБ [157, с. 22]), к счастью, радости (Александровский, Красногвардейский районы Оренбургской области [161, с. 1, 3, 23]). В устных рассказах башкир преломляются следы представлений о медведе как о культурном герое. В сказке «Икмәк» («Хлеб») благодарная медведица за помощь в вытаскивании занозы с лапы ее медвежонка дарит охотнику семена злаковых растений. Весной охотник засеивает их в землю, а осенью пожинает богатый урожай. С тех пор якобы люди начали заниматься земледелием [32, с. 117].

Медведь почитался как божество оленекскими и индигирскими якутами [7, с. 112; 208, с. 402]. У тувинцев медведь принимается за хозяина Вселенной — «Оран Тандым ээзи» (совокупный хозяин гор, тайги и диких зверей), признается олицетворением плодородия, подателем жизни [197, с. 51]. Алтайцы (телеуты) и тувинцы медведя называли «великий», «владыко», а буряты — «царь-человек», «горный хан» [7, с. 119, 123–124; 54, с. 34; 82, с. 108–109].

В мансийском и хантыйском фольклоре медвежьи черты имел верховный бог Нуми-Торум // Турема [49, с. 511], а его сын (вариант: младший брат) в образе медведя [60, с. 266; 87, с. 55; 132, с. 7] охраняет проход между миром живых и миром мертвых, помогает шаману во время путешествия в эти миры [80, с. 102]. Медведь выдается за царя всех зверей, духа-хозяина леса в традиционном мировоззрении вепсов [48, с. 20, 37].

По материалам Г.И. Пелих, в мифологии селькупов медведь выступает не только как сын божества леса [82, с. 101], но и в ипостаси прародительницы всего сущего, повелительницы Вселенной, способной передвигаться во всех трех

мирах [151, с. 56, 67, 75]. Как медведь выглядел верховный бог тех же селькупов, а также ненцев, камасинцев, карагасов, моторов и тагийцев Нум // Ном // Нуп // Ноп // Лом [49, с. 511–512; 135, с. 404].

У нанайцев имеются божественные существа Муэ Дуэнтэни («Белая Медведица») – божество воды и На Дуэнтэни («Таежный Медведь») – божество тайги, которые по заданию бога неба Дракона Кайласу выделяют из водной стихии сферу Воды и сферу Земли [115, с. 68]. У тех же нанайцев покровитель шаманов Бучу в культовой практике связан с образом медведя [184, с. 185]. Медвежьё внешность имел хозяин грома и молнии Агды у эвенков, орочей и ороков [135, с. 14]. В орочской и нанайской мифологии медведь Хадамака фигурирует как хозяин тайги и гор [185, с. 169]. В мифах эвенков медведь числился помощником демиурга Ворона и следил за жизнью людей [46, с. 511], являлся охранителем входа в подземный мир [231, с. 268]. В устной словесности нанайцев, ульчей и негидальцев присутствует персонаж Джулин в облике медведя – сына первопредков, духа-охранителя дома, семьи [185, с. 172].

Великим божеством или сыном горного бога считался медведь у айнов (остров Хоккайдо) [82, с. 101; 208, с. 402; 211, с. 108]. В корейских преданиях Хогуксин, дух-защитник страны, выступает в медвежьей наружности [135, с. 592]. В китайской мифологии один из помощников божества воды Гунгуна после смерти превращается в медведя [50, с. 76].

Медведь был священным животным арамейской богини плодородия Атаргатис [137, с. 75]. Полубогами являлись семеро «риши», ведийские провидцы, бывшие в прежней жизни медведями и «видьядхары», добрые духи воздуха, царь которых медведь Джамбават описывается в индийском эпосе как помощник Рамы [135, с. 123, 469]. Богами и духами в облике медведей выглядели славянский бог Волос // Велес, покровитель охотников, зверей и домашнего скота [175, с. 107, 424, 598], христианский архонт (дух-мироправитель) Фавфаваоф [135, с. 63], древнегреческая богиня охоты Ар-

темида («медведица» // «медвежья богиня»), сицилийский речной бог Кримис [135, с. 61, 298], галльское божество Dea Artio [211, с. 230], древнескандинавские боги-асы Один [201, с. 198], Локи и Хеймдаль [61, с. 140].

Божества с медвежьей внешностью зарегистрированы у североамериканских индейцев. К классу младших богов принадлежали «йеи», духи медведей у навахов (атапасков США) [135, с. 265] и Мише-Моква («Великий Медведь») у оджибве (США) [136, с. 665]. В произведениях устного творчества квакиютль (Канада) медведь входит в свиту верховного бога Баксбаквалануксивэ [135, с. 84]. Медвежий облик имели божества у индейских племен хопи и команчи (Юго-Запад США) [5, с. 147–148], бог ритуальных попоек у чибча-муисков Ненкатакоа (Колумбия) [135, с. 393]. Медведю поклонялись, как свирепому божеству, и древние перуанцы [200, с. 293; 208, с. 400].

Общетюркским являются сюжеты о том, что медведь когда-то спустился с неба [197, с. 40]. Он относился к небесной сфере в бурятских сказаниях [49, с. 511]. Медведь изображается как небесное животное в солярных мифах самов [135, с. 433]. О небесном происхождении медведей говорится в мансийских народных песнях, исполняемых на медвежьем празднике [60, с. 265]. Как небесный зверь предстает медведь в антропогонических мифах селькупов. За какую-то провинность он был сброшен богом на землю, где, съев какой-то травы, стал человеком [203, с. 209]. Небесная сущность медведя преломляется и в селькупском космогоническом мифе о творении созвездия Большой Медведицы из разбросанных в небо кусков мяса мифического зверя [151, с. 58]. Персонаж небесная медведица известен фольклору ороченгов [135, с. 415]. В нанайской космогонической легенде одно из трех солнц в эпоху первотворения называлось «мафа» («медведь») [186, с. 165].

Вполне допустимо, что подобные представления о медведе были характерны в прошлом и индоевропейским народам. В частности, об этом свидетельствуют наличие в индуистском пантеоне живущих между землей и небом, спо-

собных принять медвежий облик полубогов видьядхаров [135, с. 123] и астральных мифов у древних греков и славян, в которых созвездие Большой Медведицы воспринимается как воплощение небесной медведицы [175, с. 106].

У якутов Улу тойон, глава духов верхнего мира, способный перевоплощаться в животных, в том числе в медведя, дал людям душу и огонь. У орочей небесная медведица фигурирует как охранительница человеческих душ на луне [135, с. 415, 562]. Образ медведя — охранителя душ рода — известен селькупам и эвенкам [10, с. 205; 203, с. 209]. В то же время у тех же якутов [135, с. 238], селькупов [202, с. 168], эвенков [10, с. 205], кетов [8, с. 95] и корейцев [135, с. 283] медведи были объектами поклонения как звериные воплощения духов умерших предков или шаманов. Видимо, такие представления о медведе имелись в прошлом и у лезгин. Они воспринимали встречу с медведем как хорошее предзнаменование — в доме всегда будет благополучие, благодаря покровительству предка — медведя [52, с. 124].

Анатолийские турки [94, с. 82], якуты, лопари (саамы) [141, с. 138], эстонцы [233, с. 112], восточные [82, с. 101, 108], южные [101, с. 258; 102, с. 248; 106, с. 217] славяне, курды [3, 3.html/p.6], христиане Южной Албании [88, с. 305] чтили медведя как хозяина леса и диких зверей и проводили в его честь различные умиловительные обряды. Так, лопари (саамы) оставляли в лесу медведю пищу [141, с. 138]. Эстонцы в день св. Маргариты (13 июля) совершали жертвоприношения с тем, чтобы медведь не задрал скотину, пасущуюся в лесу [233, с. 112]. В Западной Болгарии в день св. Андрея (30 ноября), называемый «Мечкин день» («Медвежий день») утром до восхода солнца все члены семьи бросали горсть вареных зерен в дымоход очага, чтобы медведь не ел кукурузу и не нападал на людей [106, с. 217]. В Косово и Метохии (Сербия) хозяйки приглашали на новогоднее пиршество медведя: они ставили на порог дома немного мамалыги или пирога и мяса как подарок медведю со словами: «Вот тебе подарок, ешь сейчас на целый год и не трогай нашу кукурузу и скот»

[101, с. 258]. В Македонии медведя «звали» на ужин в масляные дни и специально для него готовили мамалыгу («качамак») или слоеный пирог («мазник») [102, с. 248]. Православные жители долины р. Девола (Албания) в сочельник выпекали из пшеничной муки каравай («аруште» — медведица), чтобы угостить медведя [88, с. 305].

Лесные духи-покровители животных у коми [108, с. 169], коми-пермяков [146, с. 143], эстонцев («метсаваймы»), кетов (Кайгусь) и нивхов («пал ыз») имели вид медведя [135, с. 270, 364, 424].

В легендах саамов (лопарей) бог солнца Пейве утром ездил на медведе. Медведь был ездовым животным лесных духов («синкэн») у эвенков, негидальцев и орочей [135, с. 433, 501].

Таким образом, как видим, медведь фигурировал в мифологических воззрениях народов Европы, Азии и Америки как сверхъестественный первопредок, небесное божество, покровитель людей, стран, животных и природы.

И последняя проблема, на которую хотелось бы обратить внимание — это вопрос, где мог сформироваться культ медведя? Г.М. Василевич, исследуя это явление у тунгусо-маньчжурских народов, приходит к заключению, что культ медведя мог сложиться у древних племен манги (мангиты), торгани и нгамондри, живших в районах горной тайги, примыкавшей с запада и востока к озеру Байкал. Мифы-сказки и представления о медведе из этого региона были разнесены тунгусами на запад, север и северо-восток [46, с. 152, 154, 156–157, 169]. С сибирским пластом связывает истоки представлений о медведе-прародителе у нанайцев Е.В. Шаньшина [230, с. 158]. По мнению Г.Р. Галдановой, истоки культа медведя у монгольских народов восходят к мифоритуальной традиции предков чукчей и коряков [54, с. 34]. В одной из своих первых публикаций один из авторов (А.Ф. Илимбетова) высказала мысль о единстве генетических корней культа медведя у башкир и народов древнеалтайской языковой общности [93, с. 178]. Н.А. Алексеев, Е.А. Алексеенко и

М.Н. Сулейманова полагают, что истоки культа медведя у башкир, тюркских народов Сибири и кетов восходят к евразийско-американскому пласту верований [7, с. 124–125; 8, с. 172; 204, с. 12]. К. Леви-Стросс, исследуя медвежьи маски у индейских племен хайда (Сев.-Зап. побережье Северной Америки), квакиютль (Канада), эскимосов и в искусстве древнего Китая эпохи Шань, обнаруживает в них сходные черты и приходит к выводу, что «они имеют какую-то общую почву», свидетельствующую о «древних связях через Тихий океан» [123, с. 239]. В.Г. Котов допускает возможность возникновения культа медведя в Западной Европе, он не исключает из этой зоны Южный Урал [110, с. 20–21].

Как известно, происхождение тотемизма в первую очередь было обусловлено специализацией первобытных коллективов людей в преимущественной охоте на тот или иной вид животных. По данным палеозоологов и археологов, преобладание костных останков медведя наблюдается в пещерных стоянках верхнепалеолитических охотников Южной Германии, Швейцарии, Югославии, Болгарии, Северного Причерноморья, Кавказа и Южного Урала [более подробно см.: 110, с. 19; 175, с. 101; 189, с. 330]. Исходя из этих фактов, можно полагать, что тотемический культ медведя мог появиться не позднее эпохи ашеля-мустье в северных окраинах первоначальной ойкумены до расселения первобытных людей в Северо-Западную Европу, Северо-Восточную Азию и Северную Америку. При настоящем уровне знаний о древних миграционных волнах и их направлениях едва ли можно говорить о более узких районах сложения культа медведя, тем более увязывать этот процесс с теми или иными известными в истории этническими общностями, группами или семьями народов.

Основные итоги по этой главе можно изложить следующим образом:

1. В фольклорной и бытовой традициях башкир медведь выступает как тотемное животное. В преданиях и легендах последовательно выражены идеи тождества и родства человека и медведя, происхождения их друг от друга. Медведь

был табуированным животным, воспринимается как тотемический прародитель и первопредок, оказывающий благотворное влияние на жизнь, здоровье и благополучие людей. Такой вывод подкрепляется и данными башкирской этнонимии, антропонимии и терминологии системы родства.

2. В башкирских обычаях и ритуалах зарегистрированы основные элементы обрядности, присущие тотемическому культу медведя у народов Евразии и Северной Америки, в том числе тотемический медвежий праздник с ряженьем в медвежью маску, извинительно-умиловительными закланиями, ритуалами воскрешения и размножения тотемного животного — исполнением медвежьих танцев, коллективным поеданием мяса медведя, проявлением «заботы» о голове и костях тотема и т.д.

3. В процессе дальнейшего развития религиозно-мистических суждений тотемический предок-медведь видоизменился в могущественного покровителя и защитника поклонников, стал божеством.

В обычаях усаживания молодых на медвежью шкуру, пропускания бездетных женщин через медвежью пасть, ритуалах лечебной и охранительной магии с использованием различных частей тела медведя отражаются отголоски инициационных обрядов под покровительством патрона инициации медведя, прообраза племенного божества древних башкир.

В сказочном фольклоре и в поверьях башкир медведь считается хозяином леса и зверей. В легендах он изображается как хозяин горы и подземного мира, а в эпических произведениях и в свадебной обрядности фигурирует как хозяин водной стихии, то есть выступает в роли хтонического божественного существа.

4. Палеозоологические и археологические данные позволяют установить примерную хронологию и ареал зарождения тотемического культа медведя: он возник не позднее эпохи позднего ашеля-мустье в Западном, Северном и Северо-Восточном побережье Средиземноморья, включая в эту зону Северное и Восточное Причерноморье. Из этого реги-

она началась инкорпорация тотемических воззрений о медведе в остальные районы Европы, Азию и Северную Америку. Не позднее эпохи мадлена культ медведя появился на Южном Урале. С этими процессами связаны и генетические корни культа медведя у предков башкир.

Литература

1. *Абрамзон С.М.* К семантике киргизских этнонимов // Советская этнография. 1946. № 3.
2. *Абсалямова Ю.А.* К вопросу о родоплеменной структуре башкир Восточного Оренбуржья // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа, 2005.
3. *Авдал Амине.* Культы и верования курдов-езидов Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.
4. *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959.
5. *Аверкиева Ю.П.* О культе медведя у индейцев Северной Америки // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981.
6. *Алексеев Н.А.* Общее в ранних формах религии якутов и тувинцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
7. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
8. *Алексеев Е.А.* Культ медведя у кетов // Советская этнография. 1960. № 4.
9. *Алексеев Е.А.* Обряд и фольклор у кетов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
10. *Анисимов А.Ф.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
11. *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков. М.; Л., 1958.
12. *Аполлов А.Г.* Коми-зыряне // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.
13. Археологическая карта Башкирии. М., 1976.
14. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982.
15. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 2008.
16. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа, 1996.
17. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
18. *Бакиева Г.Т.* О народной медицине у тобольско-иртышских татар (по материалам полевых исследований на юге Тюменской области) //

Полевые этнографические исследования: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009.

19. *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.

20. Башкирские народные сказки / запись и пер. А.Г. Бессонова. Под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа, 1941.

21. Башкирские родословные / сост.: Р.М. Булгаков, М.Х. Надергулов. Уфа, 2002. Вып. 1.

22. Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Эпос. Уфа, 1987. Т. 1.

23. БНТ. Предания и легенды. Уфа, 1987. Т. 2.

24. БНТ. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.

25. БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989. Т. 4.

26. Башкорт теленең һүзлеге. М., 1993. Т. 1.

27. Башкорт теленең һүзлеге. М., 1993. Т. 2.

28. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаҡлау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.

29. Башкорт халыҡ ижады (в дальнейшем – БХИ). Әкиәттәр. Өсөнсө китап. Өфө, 1978.

30. БХИ. Әкиәттәр. Дүртенсә китап. Өфө, 1981.

31. БХИ. Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.

32. БХИ. Хайуандар тураһында әкиәттәр. Өфө, 2009. Т. 13.

33. *Баженов Б.Х.* Некоторые особенности культуры общения адыгов (ретроспективный взгляд) // Советская этнография. 1979. № 5.

34. *Бедошвили Г.В.* О грузинских фамилиях // Антропонимика. М., 1970.

35. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.

36. *Бикбулатов Н.В.* Башкирская система родства. М., 1981.

37. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.

38. *Бондарь Н.И.* Традиция святочных ряжений у кубанских казаков в конце XVIII – начале XX вв. (состав, формирование и развитие) // Историческая этнография: Межвузовский сборник. Проблемы археологии и этнографии. СПб., 1993. Вып. 4.

39. *Борджанова Т.Г.* Мифологические мотивы в калмыцких богатырских сказках // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1985. Вып. 12.

40. *Булатова Н.Я.* Шаманский обряд алга у эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.

41. *Булгакова Т.Д.* Демонстрация чудес в нанайском шаманстве // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.

42. *Бурнакова Е.В.* Истоки экологического равновесия в Хакасско-Минусинской котловине // Культурное наследие народов Сибири и Севера

ра: Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.

43. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.

44. *Вадецкая Э.Б.* Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.

45. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань, 1993.

46. *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1971. Т. 27.

47. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М., 2002.

48. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.

49. Всемирная история. Каменный век. Минск; М., 2000. Т. 1.

50. Всемирная история. Становление государств Азии. Минск, 1999. Т. 5.

51. *Вяткина К.В.* Пережитки тотемизма и его разложение в связи с облавными охотами бурят // Советская этнография. 1933. № 5–6.

52. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.

53. *Гаер Е.А., Березницкий С.В.* Бытовые обряды и обычаи // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.

54. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

55. *Галкин И.С.* Топонимика марийского края в связи с вопросом происхождения марийского народа // Научная сессия по этногенезу марийского народа. Тезисы докладов и сообщений. Йошкар-Ола, 1965.

56. *Ганицкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А.* Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

57. *Ганицкая О.А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

58. *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Святые места манси // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1.

59. *Генинг В.Ф.* Этнический субстрат в составе башкир и его происхождение // Археология и этнография Башкирии: Материалы научной сессии по этногенезу башкир. Уфа, май 1969 г. Уфа, 1971. Т. 4.

60. *Герасимова Д.В.* Песенный фольклор манси (вогулов) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.

61. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М., 2006.

62. *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

63. *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
64. *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль. М., 1975.
65. *Гриценко К.Ф.* Личные имена и прозвища у якутов // Антропони-мика. М., 1970.
66. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обы-чаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
67. *Гура А.В.* Опыт выявления структуры северорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // Русский народный сва-дебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.
68. *Гурина Н.Н.* Древняя история Северо-Запада Европейской части СССР. М.; Л., 1961.
69. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 2.
70. *Данилов О.В., Золотова Т.А.* Зимний календарь русских и марийцев Среднего Поволжья // Фольклор народов России. Фольклорные тради-ции и фольклорно-литературные связи: Межвузовский научный сборник. Уфа, 1993.
71. *Дахкильгов И.А.* Опыт систематизации чечено-ингушских преданий и легенд // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1979. Вып. 6.
72. *Дёмётёр Т.* Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
73. *Джарылгасинова Р.Ш.* «Вторые имена» как историко-этнографи-ческий источник // Ономастика Поволжья: Материалы I Поволжской конференции по ономастике. Ульяновск, 1969. Вып. 1.
74. *Джумагулов А.* Некоторые обычаи и обряды дореволюционной киргизской семьи // Известия АН Киргизской ССР. Серия обществен-ных наук. 1959. Т. 1. Вып. 1 (история).
75. *Долгих Б.О.* Происхождение нганасанов // Труды Института эт-нографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский эт-нографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
76. Домашние тапочки принцессы. Сказки народов Европы. Киев, 1992.
77. *Дьяконова В.П.* Шаманство южных тувинцев (по материалам 1960–1970-х годов) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.
78. *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
79. *Жанузаков Т.* Социально-бытовые мотивы в казахской антропони-мии // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
80. *Жеребцова Е.А.* Образ «мамонта» в металлической пластике наро-дов Прикамья // Вестник Музея археологии и этнографии Пермского Предуралья. Пермь, 2006. Вып. 1.

81. *Жорницкая М.Я.* Состояния и задачи изучения народного хореографического искусства финно-угорских народов СССР // *Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов.* М., 1989. Т. 1.
82. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // *Сборник Музея антропологии и этнографии.* Л., 1929. Т. 8.
83. *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // *Труды Института антропологии и этнографии.* Т. 14. Этнографическая серия. М.; Л., 1936. Вып. 3.
84. *Зимин Ж.А.* Имена и фамилии аларских бурят // *Бурятские антропонимы и топонимы.* Улан-Удэ, 1981.
85. *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
86. *Иванов С.В.* Орнаментака, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // *Советская этнография.* 1935. № 4–5.
87. *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX вв. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости // *Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.* Новая серия. М.; Л., 1954. Т. 22.
88. *Иванова Ю.В.* Албанцы // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.* XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
89. *Иванова Ю.В.* Греки // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.* XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
90. *Иванова Ю.В.* Греки // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.* Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
91. Из «Записок о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.)» *Избранта Идеса* // *Встречь Солнцу. (История Отечества в романах, повестях, документах. Век XVI–XVII)* / сост., предисл., коммент. В.С. Шульгина. М., 1987.
92. *Илимбетов Ф.Ф.* Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // *Ономастика Поволжья: Материалы III конференции по ономастике Поволжья.* Уфа, 1973. Вып. 3.
93. *Илимбетова А.Ф.* Культ медведя в древних мировоззрениях башкир // *Бельские просторы.* 2000. № 8.
94. *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998.
95. *Ионова Ю.В.* О культе деревьев в Корее // *Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии.* М., 1986.
96. *Калашикова Н.М.* Современный обрядовый костюм молдаван (зимние праздники) // *Советская этнография.* 1980. № 5.
97. *Календарно-обрядовая поэзия сибиряков* / сост.: Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.
98. *Камалов А.А.* Башкирская топонимия. Уфа, 1994.
99. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
100. *Каскабасов С.А.* Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.

101. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
102. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
103. *Ким Г.Н.* Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/Articles/Articleinfo.aspx?id> (дата обращения 04.08.2010).
104. *Киреев А.Н.* Культ медведя в древних верованиях и отражение его в фольклоре башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1979. Вып. 6.
105. *Кисилев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
106. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
107. *Кононов Д.* Оружие в руках чейенов // Уральский следопыт. 1991. № 3.
108. *Конаков Н.Д.* О братьях наших меньших // Родники пармы: Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 2001. Вып. 6.
109. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
110. *Котов В.Г.* Хтоническая мифология населения Южного Урала (к вопросу о реконструкции хтонических культов по данным археологии, этнографии и фольклора): Автореф. дис. ... канд. историч. наук. Уфа, 1999.
111. *Кочешков Н.В.* Декоративное народное искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
112. *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
113. *Крашенинников Н.А.* Из головы медведя // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1965. Т. 3.
114. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.
115. *Кубанова Т.А.* Концепция эволюции мира у нанайского рода Самар // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
116. *Кубарев В.Д., Черемисин Д.В.* Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
117. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957. Ч. 1.
118. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
119. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д, 2000.
120. *Кусимова Т.Х.* Исемдәр доньяһында. Өфө, 1991.
121. Күбәләктәр һаҡлаған мираҫ // Ватандаш. 2002. № 6.

122. Лар Л.А., Рычагова Н.Е. Шаманский костюм ненцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.

123. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

124. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги. М., 1985.

125. Листова Н.М. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

126. Листова Н.М. Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

127. Мажитов Н.А. Новые материалы о ранней истории башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1964. Т. 2.

128. Мажитов Н.А. Бахмутинская культура. М., 1968.

129. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994.

130. Малкондуев Х.Х. Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000. Ч. 1.

131. Матвеева Г.И. Лесная и лесостепная Башкирия во 2-й половине I тыс. н.э. // Археология и этнография Башкирии: Материалы научной сессии по этногенезу башкир. Уфа, май 1969 г. Уфа, 1971. Т. 4.

132. Микушев А.К. Пермско-угорские контакты по данным фольклора // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. Вып. 5.

133. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка (формирование и современное состояние). Уфа, 1991.

134. Мириманов В.Б. Изобразительное искусство // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.

135. Мифологический словарь. М., 1991.

136. Мифы и легенды народов мира / сост.: Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.

137. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М., 2004.

138. Могильников В.А. К вопросу о связях населения Башкирии и Зауралья в конце I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. // Археология и этнография Башкирии: Материалы научной сессии по этногенезу башкир. Уфа, май 1969 г. Уфа, 1971. Т. 4.

139. Мокшин Н.Ф. Отражение матриархата и периода распада первобытнообщинного строя в религиях некоторых народов Поволжья (мордва, марийцы) // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964 г. М., 1964.

140. Молодин В.И. Об искусстве племен эпохи неолита и ранней бронзы в лесостепном Обь-Иртыше // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.

141. *Морозова М.Н.* Скандинавские и финские лопари // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
142. *Мошинская В.И.* Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 1976.
143. *Нагаева Л.И.* Национальный костюм и предметы-атрибуты на праздниках и в обрядах башкир // Традиции башкирского народного искусства в современной одежде. Уфа, 1988.
144. *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1880. Т. 6.
145. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов н/Д, 2000.
146. *Николаев Ю.К.* Из истории охоты коми-пермяков // Вестник Музея археологии и этнографии Пермского Предуралья. Пермь, 2006. Вып. 1.
147. *Новикова К.А.* Иноязычные элементы в тунгусо-маньчжурской лексике, относящиеся к животному миру // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972.
148. *Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М.* Древнее искусство Башкирии. Уфа, 1985.
149. *Окладников А.П.* О палеолитической традиции в искусстве неолитических племен Сибири // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.
150. *Островский А.Б.* Сезонные варианты модели мира в традиционной культуре нивхов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
151. *Пелих Г.И.* Селькупская мифология. Томск, 1998.
152. *Перищиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982.
153. *Петров А.А.* Табу и эвфемизмы тунгусов. (Опыт составления этнолингвистического словаря) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
154. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
155. *Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
156. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
157. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
158. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1971 г.
159. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
160. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
161. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.

162. *Потанов Л.П.* Пережитки культа медведя у алтайских турок // Этнограф-исследователь. 1928. № 2–3.
163. *Прокофьева Е.Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
164. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971.
165. *Пшеничнюк А.Х.* Охлебининский могильник // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.
166. *Пшеничнюк А.Х.* Кара-абызская культура (население центральной Башкирии на рубеже нашей эры) // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5.
167. *Пшеничнюк А.Х.* Сокровища древних кочевников Южного Урала // Ватандаш. 1998. № 1.
168. *Равдоникас В.И.* Следы тотемических представлений в образах наскальных изображений Онежского озера и Белого моря // Советская археология. 1937. № 3.
169. *Решетов А.М.* Культура но в Китае: проблемы происхождения и эволюции // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов. СПб., 2005.
170. *Руденко С.И.* Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952.
171. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л., 1955.
172. Русские пословицы и поговорки / под ред. В.П. Аникина. М., 1988.
173. Русское народное творчество в Башкирии / сост.: С.И. Минц, Н.С. Полищук, Э.В. Померанцева. Уфа, 1957.
174. Рухи мирас: Свердловск башкорттарынын фольклоры. Өфө, 2008.
175. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
176. *Сагитов М.М.* Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984.
177. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
178. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
179. *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
180. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
181. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР. М., 1982.
182. *Селиванов В.В.* Человек и зверь (о двух ведущих темах палеолитического искусства) // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
183. *Сем Т.Ю.* Календарные обряды в традиционной культуре тунгусоязычных народов Приамурья и Причерноморья // Культурное насле-

дие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.

184. Сем Т.Ю. Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.

185. Сем Т.Ю. Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.

186. Сем Т.Ю. Модель мира // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.

187. Сем Т.Ю. Календарные обряды // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.

188. Сем Т.Ю. Образ первопредка-шамана в ритуальных предметах и фольклоре айнов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.

189. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

190. Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. М., 1989.

191. Серов С.А. Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

192. Смирнов А.П. Железный век Чувашского Поволжья // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1961. № 95.

193. Соколов С.В. О древних именах удмуртов // Ономастика Поволжья: Материалы I Поволжской конференции по ономастике. Ульяновск, 1969. Вып. 1.

194. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971.

195. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.

196. Соколова З.П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.

197. Соломатина С.Н. Медведь в мифоритуальной традиции тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.

198. Сотникова С.В. «Медведь в жертвенной позе» (к вопросу о семантике сюжета) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.

199. Сөләймәнов Ә. Мәнгелек тундыктағы йылылык // Ватандаш. 2002. № 6.

200. Спенс Л. Мифы инков и майя. М., 2005.

201. Стеблин-Каменский М.И. Старшая Эдда // «Старшая Эдда». Древнеславянские песни о богах и героях. М.; Л., 1963.

202. Степанова О.Б. Материалы к погребальному обряду тазовских селькупов // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов. СПб., 2005.

203. *Степанова О.Б.* Медведь как образ матери-предка и души человека в традиционном мировоззрении селькупов // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб., 2007.
204. *Сулейманова Р.Н.* Доисламские верования и обряды башкир: Автореф. дис. ... канд. историч. наук. Уфа, 1994.
205. *Сунгатов Ф.А., Гарустович Г.Н., Юсупов Р.М.* Приуралье в эпоху великого переселения народов (Старо-Муштинский курганно-грунтовой могильник). Уфа, 2004.
206. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
207. *Суперанская А.В.* Языковые и внеязыковые ассоциации собственных имен // Антропонимика. М., 1970.
208. *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
209. *Токарев С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
210. *Токарев С.А.* Лужичане // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
211. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
212. *Троицкая Т.Н.* К вопросу о взаимосвязях населения новосибирского Приобья с уральскими племенами в эпоху раннего железа // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
213. *Туголуков В.А.* Хантайские эвенки (очерк истории, хозяйства и культуры) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 84. Сибирский этнографический сборник. М., 1963. Вып. 5.
214. *Федорова Е.Г.* Об одном из аспектов женской культуры манси // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.
215. *Федорова Е.Г.* Орнаментированные подушки северных манси // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
216. *Федянович Т.П.* Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.
217. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
218. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 4.
219. *Фрэзер Дж.Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
220. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.
221. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.

222. *Хасанова М.М.* О культе медведя у негидальцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
223. *Хасанова М.М.* Медвежьи мифы негидальцев // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.
224. *Хасанова М.М.* Традиционный похоронный обряд негидальцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
225. *Хатран Д.* Образ медведя в культуре казахов // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. М., 2009.
226. *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (полевые материалы 1927 года) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
227. *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971.
228. *Цинциус В.И.* К этимологии алтайских терминов родства // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972.
229. *Черныш Е.К., Массон В.М.* Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
230. *Шаньшина Е.В.* Представления о происхождении Земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
231. *Шерстобитова О.С., Селезнев А.Г.* Первопредок на шаманском костюме (к проблеме интерпретации и эволюции образа мамонта) // Уфимский археологический вестник. 2004. Вып. 5.
232. *Шиббаева Ю.А.* Встреча с шаманкой // Советская этнография. 1978. № 1.
233. *Шлыгина Н.В.* Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
234. Экспедиция материалдары-2005: Янауыл районы. Өфө, 2009.
235. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.
236. Әбйәлил дәфтәре (фольклор язмалары) / төзүсене, инеш һүз һәм аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. Өфө, 2010.
237. *Юдин Ю.И.* Русская бытовая сказка и хантыйский мифологический рассказ // Советская этнография. 1979. № 1.



Глава V.
**ОЛЕНЬ В УСТНОМ ТВОРЧЕСТВЕ,
НАРОДНОМ ИСКУССТВЕ
И ВЕРОВАНИЯХ БАШКИР**

В башкирском народном творчестве олень выступает в роли спустившегося с неба и связанного с культом солнца священного животного [15, с. 42; 37, с. 28–29; 84, с. 61; 178, с. 77]. В легенде гайнинских башкир Пермского края рассказывается, как два охотника, Айна и Гайна (в варианте — один Гайна), верхом на оленях отправились на охоту в долину реки Тол. Вдруг их олени стали топтаться на месте и бить копытами землю. Земля треснула, и наружу вырвался огонь. Открылся вход в пещеру, в которой старуха-убыр (варианты: аждаха-дракон; хозяйка огня Тулава) (ср.: в мордовских суевериях «Тол-ава», в марийских — «Тул-ава» — хозяйка огня [125, с. 1]) спрятала солнце, завалив вход огромным камнем. Батыры освобождают солнце из заточения и, повесив его на рога одного из оленей, переносят на другой берег реки Тол. Там отпускают солнце, и оно, поднявшись на небо, озаряет землю и весь мир.

Олень вступает в контакт с хозяйкой огня Тулуа (Тулава) и в другом варианте предания, где Гайна, одолев в схватке Тулуа, привязывает ее волосы к рогам своего оленя, приводит к себе и женится на ней. Их потомки образовали башкирское племя тулайцев-гайнинцев [19, с. 116–117; 84, с. 61].

Образ оленя, несущего на рогах солнце, нашел отражение в сказке «Кыран-батыр». В ней есть эпизод, в котором слепой человек гонялся за оленем, между рогами которого висело солнце. Оно освещало все вокруг. Слепой мог видеть только при солнце, поэтому он ни на шаг не отставал

от оленя. Однако олень не мог оставаться со слепым, поскольку посулил доставить на рогах солнце другому, безрукому человеку [20, с. 261–262].

Мотивы «олень-солнце» широко представлены в мифологии индоевропейских, кавказских, урало-алтайских и палеоазиатских народов, индейцев Северной Америки.

К примеру, в устных рассказах долган лось воспринимается как зооморфный облик солнца [141, с. 59–60; 222, с. 275], у обских угров (хантов и манси), саамов (лопарей) божества солнца проезжают по небу на крылатом олене [118, с. 433, 595]. В мансийском мифе «Как человека сделали» посылающее на землю дневной свет божество Нуми-Торум спускает с неба оленей для промысла людям [103, с. 107]. Нганасаны и карагасы (тофалары) посвящали оленей солнцу (божеству) [69, с. 81; 159, с. 146].

В эвенкийской космогонии верхний мир («угу-буга»), как отмечает А.Ф. Анисимов, в первую очередь связан с представлением о солнечном лосе, за которым охотится небесный стрелок [10, с. 52–53]. Сюжет о лосе, несущем на своих рогах солнце, присутствует в фольклоре орочей, нанайцев, ульчей [118, с. 338]. Образы двух идущих навстречу лосей встречаются на устанавливаемых в центре дома нанайцев ритуальных дисках, символизирующих солярные знаки – амулеты сиу [187, с. 171]. В нивхской космогонической легенде Мать Вселенной в облике полуваженки-полуженщины носит на своих рогах два солнца и две луны [10, с. 28–29]. И наоборот, по поверьям эвенков, коряков и чукчей оленей дало людям солнце, верховное божество [60, с. 169].

Золоторогий олень – воплощение солнца фигурирует в древнеиндийской поэме «Рамаяна» [132, с. 466–468]. У западных семитов олень был священным животным бога молнии и небесного света Решефа [121, с. 61]. Светозарный олень-солнце, палящий своими лучами поля, известен древнегреческой мифологии (киренейская лань, опустошавшая поля) [99, с. 129]. В сербо-хорватских, словенских, болгарских и македонских колядных обрядах лучезарный олень

является символом весеннего солнечного цикла. В восточнославянских фольклорных и обрядовых текстах лучистый олень помогает в свадьбе [118, с. 97, 198]. В русской народной свадебной песне олень просит Ивана (жениха) не убивать его, взамен он обещает прийти на его свадьбу и освещать золотым рогом весь двор [13, с. 155]. Светоносный олень представлен и в сказке «Поди туда — не знаю куда, принеси то — не знаю что» [14, с. 289]. В осетинской сказке о царевиче Кабуле он (олень) воплощает солнце: левый глаз необыкновенного оленя освещает окружающее пространство [198, с. 24]. Согласно верованиям грузин, в древности олени добровольно приходили на заклятие в святилище Гиорги, повелителя небесного огня [118, с. 155].

В фольклоре и обрядах ряда народов ассоциация между оленем и солнцем выражается в иносказательной форме. Оленекские шаманы (якуты) утверждают, что для камлания в верхний мир у шамана должен быть специальный коврик («кумалан»), изготовленный из шкуры лба и ног оленя [55, с. 130]. В Норильском районе долгане украшали верхний край летнего нюка (покрытия чума) с изображениями солнца, оленей [157, с. 160]. Почитание оленя с солярной символикой нашло отражение в бытовом искусстве монгольских народов. Изображение оленя с ветвистыми рогами в золотом круге (солнце) можно увидеть на бурятских сундуках и шаманских бубнах [45, с. 39].

Бог-громовник саамов (лопарей) Айеке-Тиермес во время охоты вонзил нож в сердце оленя-оборотня Мяндаша, в тот же миг исчезло на небе солнце, наступила тьма [118, с. 382]. По древнему обычаю ненцев, в честь появившегося после долгой полярной ночи солнца, приносили в жертву двухгодовалого белого оленя и оставляли его шкуру, вывешенной на жердях [37, с. 28–30; 159, с. 144]. У авамских нганасан во время праздника «Аны’о-дялы» шкуру, голову и внутренности жертвенного оленя связывали в один узел и привязывали к верхушке дерева со словами: «Солнце-мать, твоя доля!» [193, с. 173]. На отдельных бубнах селькупов и

энцев с внешней стороны в верхней части наносились знаки солнца и фигуры оленей [69, с. 72, 82].

Эскимосы во время обряда «Атыгак», первого спуска байдара на лед, приносят вареное мясо оленя, часть которого бросают в воздух с целью «накормить» духов неба [39, с. 322]. Во время ритуальной Пляски Солнца у ирокезского племени кайова главной святыней считалось мифическое существо Тай-ме с ногами оленя [118, с. 525].

Как свидетельствуют археологические материалы, олень был атрибутом солнца у саков и скифов [218, с. 95]. Носители «культуры плиточных могил» Забайкалья (VII–III вв. до н.э.), принявшие, по заключению Л.Н. Гумилева, участие в формировании хуннов, рисовали на могильных плитках фигурки солнца и оленя [54, с. 90]. Выразительна солярная идеограмма между рогами оленя на рисунках писаницы в долине р. Геткан в Верхнем Приамурье, датированной концом III – началом II тыс. до н.э. [107, с. 110].

В тюрко-монгольской устной словесности популярен мотив прыгания оленей на небо. К этому циклу принадлежит башкирский лунарный миф «Айзағы ике януар» («Два зверя на луне»): две косули, спасаясь от преследования волка, вместо того чтобы перескочить на другую гору, нечаянно запрыгнули на луну. Бежавший за косулями волк также прыгнул вслед за ними. С тех пор они остались там, в виде лунных пятен [19, с. 32].

В космогонических легендах алтайцев, тувинцев, казахов, калмыков и бурят созвездие Орион – это три оленухи, которые, спасаясь от погони мифических охотников (алтайск. Когол-Майман, калм. Көкдө Мергы, бурятск. Хухедей-Мерген), в конце концов поднимаются на небо и становятся созвездием Орион (тюркск. «Уч мыйгак», казахск. «Уш архар» – «Три оленухи», калм. «Һурвн марл», монг. «Гурбан марал») [118, с. 599–600; 147, с. 121; 151, с. 265].

Этот сюжет известен и палеоазиатским народам. В одном из астральных преданий кетов сообщается, что созвездие Орион – это голова оленя Альбы, культурного героя и

первого шамана, который вместе со своим хозяином поднялся на небо и стал звездой [118, с. 34].

Не менее распространенным было представление о Большой Медведице как о небесных лосях или оленях. Марийцы называют ее «Шордо-шудыр» («Лось-звезда»). У обских угров она объявляется небесным оленем [134, с. 374, 375]. Аналогичное восприятие этого созвездия зафиксировано у тунгусо-маньчжурских народов: у эвенков, нанайцев, орочей и ульчей Большая Медведица — небесная лосиха Хэглэн, которую преследует богатырь — охотник Манги. А Малая Медведица называется «Теленком Хэглэн» [10, с. 11]. Такой космоним обнаруживается у эскимосов — «Тунгтувахляк» («Большой дикий олень») [134, с. 375].

В северных русских диалектах Большая Медведица — «Сохатый», а в говорах Нижегородского Заволжья — «Лось» [134, с. 375]. У поляков Полярная звезда носит название «Лосиная звезда» [176, с. 54].

На базе изучения предрассудков, а также наскальных рисунков Ангары, Прибайкалья, Алтая, Южной Сибири, где имеются сцены преследования охотником лося (оленя), исследователи, в частности, казахский фольклорист Е.Д. Турсунов, высказывают предположение о глубокой древности этого сюжета и возможной его обусловленности с первобытной космогонией [76, с. 215].

Эта же мысль развивается казанским ученым Г.М. Давлетшиным: по его мнению, у древних тюрков эпитет «күк болан» («сивый олень») означал не столько масть животного, сколько его принадлежность к небу и Кок Тенгре (небесному богу) [58, с. 219].

В верованиях ногайцев «сазаган», связанный с громом и молнией (грозой) небесный демон, появляющийся на небе среди туч весной и летом перед дождем, уподобляется оленю: его голова напоминает оленю с длинными разветвленными рогами [81, с. 125].

Лингвистические и фольклорные материалы позволяют думать, что подобное божественное существо было извест-

но также башкирам и бурятам. В башкирском языке слово «һазаған» // «һазағай» обозначает зарницу [22, с. 562]. А в мифологии бурят встречается антропоморфное божество огня Сагадай // Сагада-нойон [118, с. 489].

По всей видимости, древние ногойцы, башкиры и буряты воспринимали молнию, зарницу (небесный огонь) как проявление деятельности божественного существа – громовержца в облике оленя. В процессе дальнейшей эволюции религиозных воззрений это зооморфное божество у бурят трансформировалось в антропоморфное сверхъестественное существо Сагадай // Сагада-нойон, а у башкир оно было забыто, в народной памяти сохранился лишь его теоним – «һазаған» // «һазағай».

Здесь бросаются в глаза некоторые несоответствия в названиях божества. Но на наш взгляд, более древний теоним сохранился у бурят, где имя Сагадай // Сагада-нойон является производственным от слова «сахиха» – «блеснуть» (о молнии), «высечь» (огонь с помощью кремня и огнива) [118, с. 490]. Аналогичное слово имеется и в башкирском языке: «сағыу» – «сверкающий, яркий», «высекание огня из кремня» [22, с. 157]. Разночтения возникли в результате метатезы «г» и «д» и перехода фонемы «д» в «з» > «з»; «с» в «һ» в ногойском и башкирском языках: бурят. сагадай // сагада > реконструированное слово садагай // садага (метатеза «г» и «д») > ног. сазаган > башк. һазаған // һазағай (переход фонемы «д» в «з» > «з» и «с» в «һ»).

На связь оленей с небом указывают устные рассказы манси, саамов (лопарей), эвенков, кетов, нивхов, коряков, чукчей, в которых высказывается мнение, что первых оленей спустили на землю верховные божества [4, с. 539; 15, с. 42; 60, с. 169; 118, с. 212; 148, с. 75].

В религиозных воззрениях лопарей (саамов) небесная богиня Луот-хозик в облике получеловека-полуоленя считается покровительницей и хозяйкой оленей [205, с. 178]. Олень воспринимался как культовое животное небесного происхождения в традиционном мировоззрении вепсов [38,

с. 27]. В мифологии марийцев Водыж, один из небесных божеств, выступает в виде оленя [136, с. 252]. Селькупы воспринимали саблерогих оленей как животных, рожденных от коня небесного всадника, громовержца Ича. В религиозных воззрениях эвенков сама хозяйка вселенной Буга обладает внешностью оленихи [118, с. 102, 262]. Олени признавались посланниками божеств в синтоистской мифологии [41, с. 505].

Оленя относили к небесному миру в религиозных воззрениях осетин [218, с. 94–95]. Небесные олени нанесены на поясных бляхах носителей кобанской культуры (первая половина I тыс. до н.э., Северный Кавказ) и в скифском искусстве (вторая половина I тыс. до н.э., Северное Причерноморье). Видное место занимал культ небесного оленя в культуре праславян [176, с. 51–54, 75, 185–186] и трипольцев: олени считались распорядителями небесной влаги [217, с. 251]. В скандинавской мифологии («Младшая Эдда») олени не только живут в Асгарде (небесной крепости) богов-асов на макушке мирового дерева ясеня Иггдрасиля, но и участвуют в устройстве небесной обители богов: из капель с рогов оленя Эйктюрмира образуются двадцать четыре реки, протекающие через селения асов [123, с. 24, 37–38].

В 2001 году в дер. Ишмуратово Кувандыкского района Оренбургской области нам удалось записать интересную информацию от Урмамбетовой М.Г. (1931 г.р.) о том, что по рассказам стариков, землю держит на своих рогах олень [154, с. 33]. Это сообщение может оказаться осколком какого-то древнейшего космогонического мифа об участии божественного оленя-демиурга в устройстве мифологической модели мира, поднятии неба над землей, установлении земной тверди в космическом пространстве и создании земного ландшафта. Ведь схожие взгляды были характерны и для других народов.

У волжских булгар бытовала подковообразная подвеска с расположенной внутри фигурой лежащего оленя или лося. В этой художественной композиции некоторые исследова-

тели видят отражение в древнем искусстве болгар мифа о том, что олень своими рогами поддерживает небо.

Возможно, подобные космологические представления были не чужды восточнославянским народам, о чем говорит наличие в их колядках образа оленя, на рогах которого стоит терем: «На тім оленю по девяти ріжок. А на десятім терем із рублів» [152, с. 201–202]. Если принять во внимание, что в мифологическом сознании древних людей дом означал «освоенную, окультуренную территорию» [182, с. 125], и в их пространственных представлениях «жилище сопоставимо с космосом» [230, с. 335], то «терем на оленьих рогах» можно интерпретировать как отражение в восточнославянском обрядовом фольклоре сюжета о том, что освоенный человеком мир опирается на рога мифического оленя.

Видимо, воззрения об олене, соединяющем своими рогами небо – обители богов, и первозданную землю, были свойственны и древним кочевникам Южного Урала. Как нам представляется, именно об этом говорят чрезмерная ветвистость и устремленность ввысь рогов золотых оленей из скифо-сарматских курганов евразийских степей.

У ненцев священная гора Минисей (Уральские горы) – олень, превращенный богом в гору [118, с. 391]. В мифах нанайцев самый старший первопредок Гуранта в образе космического животного с ветвистыми рогами считается не только творцом человека, но и всего мироздания и мирового порядка [187, с. 167]. В сказке «Небесная косуля» у тех же нанайцев герой Алха мэрген поднимается в верхний мир, к богам, по ветвистым рогам огромного лося-оленя, соединяющего небо и болото, а когда рога падают, – расходятся небо и земля, из рогов образуются горы и реки [186, с. 165–166]. В легендах нивхов там, где ступал олень хозяина вселенной Курна, образовались долины, а когда он упал от усталости, то превратился в гору [118, с. 304].

Если принять во внимание, что в мифологии нередко мировая гора держит на своей вершине небо или ассоциируется с небом, обиталищем богов (Сумеру у монголов, Меру

у древних индийцев, Кайлас у индуистов, Олимп у древних греков и т.д.) [118, с. 270, 362, 414, 516], то и у ненцев, нанайцев и нивхов, возможно, горы-олени воспринимаются как опоры неба или как само небо.

Небесный свод опирается на рога бога-оленья в устных рассказах ирокезов-могауков [118, с. 532]. В легендах монтанье и оджибве (алгонкины, Канада) олень фигурирует в ипостаси помощника божественного человека-демиурга, вновь создавшего после великого потопа землю: он обежал землю и определил ее размеры [213, с. 132, 136]. В преданиях юки, хучном и других племен Калифорнии земля покоится на спинах койота, лося и оленя; когда они шевелятся, возникают землетрясения [118, с. 525]. В миштекском мифе (Южная Мексика) бог-олень и богиня-олениха подняли над водой высокую скалу и построили на ней прекрасные дворцы [201, с. 125].

Олень числится атрибутом хозяина земли Цаган-Эбугена в верованиях бурят и калмыков [118, с. 602]. У тех же монгольских народов иногда олениха («Буга хатан» — «Олениха-женщина») сама фигурирует в ипостаси хозяйки земли [45, с. 39]. В религиозных мировоззрениях нганасанов божество земли имеет вид северного оленя [40, с. 507]. В сказках эвенков, эвенов и негидальцев творец земли, покровитель оленей Сэвэки выглядит как лось (вариант) [118, с. 521]. В мифах кельтов Галлии Цернун, ежегодно умирающее и возрождающееся к новой жизни божество, возможно, господин подземного царства, изображается сидящим в так называемой буддийской позе с ветвистыми оленьими рогами на голове [118, с. 605; 205, с. 230].

Более того, в космогонических представлениях нганасанов, эвенков и нивхов полуваженки-полуженщины выступают в роли творцов, хозяек и владычиц всей Вселенной [10, с. 21–22, 28–29, 49–50].

Рудименты подобных воззрений обнаруживаются в орнаментальном искусстве карел, русских Севера и древних трипольцев (V–III тыс. до н.э., Западное и Северное Причерноморье). Олени или лоси стоят по сторонам своеобразной

женской фигуры с огромными раскинутыми оленьими рогами на карельских и русских вышивках Севера. По мнению Б.А. Рыбакова, это означает, что древнее представление об оленеобразных хозяйках Вселенной дожило в карельской традиции и у русского крестьянства вплоть до XIX в. Он же называет рисунок женщины с ветвистыми оленьими рогами на голове на обломке сосуда из трипольского поселения Костешты IV (Молдова) «своего рода трипольская Бугада Энинтын», то есть напоминает мифическую важенку, эвенкийскую хозяйку Вселенной [176, с. 74, 81, 185].

Поэтому олень, как священное животное небесных и земных божеств и духов или как их олицетворение, был наиболее желательным для них жертвенным животным. Кроме отмеченных несколько выше случаев принесения ненцами, нганасанами и эскимосами оленя в жертву солнцу и небу, алтайские охотники жертвовали мясо первого убитого марала или оленя «горному хозяину» [159, с. 143]. Олень был жертвенным животным у саамов (лопарей) [163, с. 138]. В частности, они приносили в жертву Оленьей хозяйке кости заколотых оленей [205, с. 178]. Олень предназначался в качестве жертвенного животного верховному небесному божеству у вепсов [38, с. 27]. Нганасаны посвящали оленей духу-Матери земли Моу-няме [69, с. 81; 193, с. 172]. Эвенки, эвены и негидальцы в случае болезни и неудач преподносили богу-творцу земли Сэвэки оленя светлой масти [118, с. 521].

Жертвоприношение оленя богам было известно древним иранцам и жителям древней Маргианы (Средняя Азия) [6, с. 75]. Обряд заклания оленя практиковался и в святилище Реком в Северной Осетии [12, с. 126]. Имеются сведения, что в прошлом русские на Петров день (29 июня // 12 июля), на Ильин день (20 июля // 2 августа) и на Успенье (15 // 28 августа) в Новгородской, Олонецкой, Вологодской, Архангельской (частично) губерниях и в Поволжье (частично) приносили в жертву оленя [108, с. 91; 176, с. 54–55]. В русском фольклоре есть легенда о двух оленях, прибежавших из леса к жер-

твенному месту для того чтобы их принесли в жертву на празднике рождества Богородицы (8 // 21 сентября) [176, с. 84].

Широкое бытование мотивов «олень-солнце», «олень-небо», «олень-земля» и «олень-вселенная» в фольклорных традициях самых различных народов Евразии и Северной Америки не позволяют солидаризироваться с гипотезами о том, что истоки обожествления оленя у башкир исходят из этногенетической общности части северных башкир с финно-угорскими племенами [84, с. 62] или из самодийского влияния на духовный мир тюрков (в том числе башкир) в раннем средневековье [37, с. 30].

Поклонение перед священным оленем имеет более древние корни, и его начальные стадии становления восходят к тотемическим убеждениям первобытных людей древнекаменного века [64, с. 128–132; 72, с. 145; 76, с. 215; 88, с. 103; 115, с. 209 и др.]. В пользу этой точки зрения склоняют нас многочисленные факты, накопленные сегодня в различных отраслях исторической и филологической наук, в том числе по истории и духовной культуре башкир.

Основу тотемизма, как известно, составляет суждение, отождествляющее определенную группу людей с животным или растением [180, с. 295]. Прослеживаются ли в башкирском народном творчестве подобное отношение к оленю?

До последнего времени нам не удавалось найти в башкирском народном творчестве мифов и легенд о тождестве человека и оленя, о взаимопревращениях оленя и человека друг в друга [72, с. 146].

Однако в ходе полевых фольклорных исследований среди башкир Свердловской области в 2004–2005 гг. Г.Р. Хусаиновой и З.Ш. Галяутдиновой были записаны в Нижне-сергиевском районе два варианта легенды «Ак болан» («Белый олень»). В ней говорится, что давно в этих местах поселился старик по имени Шигер со своими сыновьями и основал деревню Уфа-Шигири. Он был знатным охотником и обладал способностью входить в разные образы, в том числе принять облик оленя.

Однажды Шигер взял с собой на охоту и младшего сына. Когда они пришли в удобное для охоты место, Шигер сказал сыну: «Ты постереги здесь. Скоро появятся олени во главе с белым оленем. Не стреляй в вожака, а стреляй в остальных», — и ушел на поиски оленей. Долго сидел мальчик в засаде и уснул. Проснулся он от топота бегущих оленей, спронеся выстрелил мальчик в белого оленя, прямо идущего на него, и убил его наповал. Остальные олени разбежались. Белый олень, оказывается, был его отцом — вожаком оленьего стада. Поэтому в народе говорят: «Люди Шигира — отцеубийцы» [175, с. 123, 208]. Другая легенда юго-восточных башкир об олене-девице была введена в научный оборот З.Г. Аминевым [7, с. 121–122] (Более подробно она будет изложена чуть ниже).

В башкирской устной словесности отыскиваются немало примеров антропоморфизации оленя. Так, башкирские охотники при выходе на охоту или на охоте никогда не произносили настоящее название оленя, упоминали о нем иносказательно «кыр һыйыры» («дикая корова») [200, с. 23].

Обычай говорить о животных — объектах охоты — иносказательно наблюдался среди всех охотничьих племен. Киргизы называют олениху «мюйюздюу» («рогатая») [118, с. 382], алтайцы — «калар» («каменнокопытный»), шорцы — «дятьель» [66, с. 92], желтые уйгуры — «джигер» (от монг. «*ᠵеҗеген*» — антилопа), якуты — «таба» (от монг. «*тэмээ(н)*» — верблюд), буряты — «хуурай» («дикая коза») [135, с. 111, 127, 128], карагасы (тофалары) — «белый зверь» [66, с. 92], эвенки — «эьгун» (от монг. «*онгон*») [135, с. 122], эвенки, эвены, негидальцы — «амака» («дед») [118, с. 520], китайцы — «лаң» («зверь») [135, с. 133]; в индоевропейских языках — «рогатый»: латинском — «*cervus*», немецком — «*hirsch*», древнепрусском — «*ragihois*» («рог»), осетинском — «головастый», «рогатый», русском — «сохатый» [66, с. 92]. У кабардинцев на охотничьем языке олень назывался «бжьабэ» («многогогий») [25, с. 105].

Не трудно заметить, что корни всех этих иносказаний восходят к практике наделения первобытными людьми, в том числе и древними башкирами, оленя человеческими качествами, к вере, что олени понимают человеческую речь. Этот феномен находит соответствия в бурятском, хантыйском, саамском, корякском, русском, осетинском, лезгинском фольклоре, где волшебные олени разговаривают по-человечески, помогают людям, ведут человеческий образ жизни [13, с. 155; 44, с. 124; 45, с. 39; 103, с. 15, 84, 307; 198, с. 24].

В эпосе «Урал-батыр» Заркум, сын царя змей Кахкахи, чтобы принять облик самого красивого и бесстрашного среди людей человека, пытается проглотить оленя. Как только ему удастся сделать это, он превращается в человека [17, с. 296]. Почему змею, для того чтобы стать человеком, необходимо проглотить именно оленя? Вероятно, в прошлом бытовала вера, что олень не только сам может перевоплотиться в человека, но и передать эту способность другим животным, а также змеям.

Идея отождествления оленя с человеком преломляется и в толковании сновидений: если во сне приснится олень — к приходу в гости человека (Красногвардейский район Оренбургской области [156, с. 18]). С другой стороны, в дастане «Ялык бей, Кармасан менэн Сəрмəсəн» («Ялык-бей, Кармасан и Сармасан») Ялык-бий называет своего младшего сына «Ак болан» («Белый олень») [23, с. 208].

Догадка о существовании в прошлом у башкир идеи тождества человека и оленя приобретает силу в виду наличия похожих рассуждений в устном творчестве и обрядности народов, с которыми башкиры в различные периоды истории своего сложения вступали в тесные этнокультурные контакты или даже имели общие генетические корни.

В киргизских генеалогических преданиях присутствуют образы как оленя-мужчины, так и оленихи-женщины [1, с. 284; 2, с. 158–159; 64, с. 128–132; 118, с. 382]. В туркменском дастане «Гуль и Сенубер» колдун превращает ге-

роя в оленя. И, наоборот, дочь чародейки, посыпав на голову оленя горстку земли, придает ему вид человека [221, с. 116–117]. В карачаево-балкарской обрядо-мифологической поэзии божество Апсаты действует как трехногий олень. В песне «Марал-бала» («Мараленок») марал символизирует девушку [109, с. 50; 110, с. 208]. Буга-саган-нойон («Князь белый олень»), хозяин устья р. Ангара, предстает в бурятских мифах в облике оленя [64, с. 128–132].

У марийцев сверхъестественное существо олень-человек Мяндаш охраняет по ночам марийские селения от несчастья. Своеобразный вариант сказки об олене-человеке Мяндаше зарегистрирован у саамов [4, с. 539; 118, с. 382]. В притче «Сказка про женщину и дикого оленя» дикий олень женится на саамской девушке [103, с. 15]. Лапландцам знакомо представление о том, что Белая олениха – это девушка, превратившаяся в олениху. В верованиях нганасанов божество земли предстает в виде северного оленя [40, с. 507]. А в одной из легенд нганасан шаман подкрадывается к стану врагов-эвенков, приняв оленью внешность [62, с. 82].

В преданиях тунгусо-маньчжурских народов, в частности у эвенков, верховное божество Буга мусун фигурирует в облике дикого оленя [118, с. 102].

Этот тезис еще более подкрепляется тем, что алтайские, долганские, бурятские, ненецкие, эвенкийские, нанайские шаманы облачались в костюмы из шкуры оленя. Они воспринимались как иллюзорные отображения оленей [8, с. 233; 102, с. 49, 51; 159, с. 146–147]. По свидетельству Избранта Идеса (конец XVII в.), эвенкийские охотники шли на промысел, надев на себя шкуру с рогами, снятой с головы оленя [71, с. 505]. Более того, бурятские шаманы имели оленьи рога, сделанные из железа [159, с. 147]. Железными рогами и ушами снабжались и эвенкийская шаманская шапка [8, с. 233; 71, с. 504]. Нанайские шаманы шили шапку из сохатины и поверх шапки надевали железную корону в виде оленьих рогов или прикрепляли к шапке оленьи рога («чуркту») [188, с. 186; 220, с. 144]. То есть шаманы у вышепе-

речисленных народов при камлании фактически «превращались» в оленя или выступали в роли заместителя тотемного предка — оленя [8, с. 233; 159, с. 147].

Отголоски древних умозаключений о тождестве человека и оленя проступают в религиозных представлениях кетов: дочь верховного бога Еся способна оборачиваться в важенку [118, с. 212]. В оленекских преданиях (северные якуты и эвенки) юкагиры подкрадываются к лагерю противника, маскируясь под диких оленей [62, с. 82]. У чукчей хозяин неба Коравагыргын отождествлялся с оленем [118, с. 536].

Многие божества и духи в пантеоне древних китайцев сочетали в себе те или иные черты оленя: фантастическое существо, первопредок государей Лун имел на голове оленьи рога; один из богов ветра Фэйлянь и чудесный небесный зверь Цилянь, предвещающий людям рождение очередного мудреца (ср. с аналогичным сюжетом в башкирском эпосе «Кузыкурпяс и Маянхылу»), изображались как существа с телом оленя [118, с. 326, 578, 607].

Наиболее древние следы метаморфозы человека в оленя выявлены в мезолитическом (V тыс. до н.э.) Оленеостровском могильнике на Онежском озере, где обнаружен шаманский головной убор, украшенный изображением головы лосихи [176, с. 62]. Вышеупомянутая роспись женщины с ветвистыми оленьими рогами на голове на обломке сосуда из позднетрипольского поселения Костешты IV (середина III тыс. до н.э.) [217, с. 294, табл. LXXIV, рис. 9] говорит о существовании у трипольцев веры в возможность перевоплощения человека в оленя. Известны и многочисленные этнографические и фольклорные параллели этим археологическим артефактам.

Многовековую историю имеет шумерский миф «Нисхождение Инанны», где Думузи (муж богини плодородия Инанны), спасаясь от демонов смерти, обращается за помощью к солнечному божеству Уту, который придает ему вид газели (вторая половина IV — первая половина III тыс. до

н.э.) [11, с. 97; 132, с. 55]. Во II тыс. до н.э. данный мотив вошел в сборник гимнов «Ригведа», где верховный бог Праджапати воспылил страстью к собственной дочери, богине утренней зари Ушас. Пытаясь спастись, Ушас приняла вид лани-самки, а тогда Праджапати обернулся ланью-самцом [118, с. 448]. В индуистской мифологии Кришна, земное воплощение бога Вишну, погибает от стрелы охотника, принявшего его за оленя [122, с. 107].

Их рудименты обнаруживаются сегодня в фольклорных традициях и поверьях многих индоевропейских народов. В Индии во время обряда посвящения мальчиков («упанаяна») их одевали в шкуры пятнистого оленя [149, с. 248]. Несомненно, в основе данного обряда лежит вера в превращение, «перерождение» неофитов в процессе инициации в оленя.

В осетинском героическом сказании Дзерасса, прародительница могущественного нартского рода Ахсартагката, могла оборачиваться в олениху [118, с. 186]. А в сказке «Сын бедной женщины Кабул и золоторогий олень» охотник за убийство священного оленя бога зверей Афсати был превращен богом в золоторогого оленя [198, с. 23].

В древних песнях славян Дунай, одушевленный образ одноименной великой реки, уподобляется золоторогому оленю [118, с. 198]. В другой русской народной песне с оленем ассоциируется не только Дунай, но и Дон и Алешенька (?): «Ты Дунай ли, мой Дунай! Дон Иванович Дунай! Молодой олень!...Ты олень ли, мой олень, Ты Алешенька!...» [92, с. 301]. Следы трансформации человека в оленя проглядываются в русском сказочном фольклоре («Скорый гонец») [14, с. 388–389]. По всей видимости, с идеей антропоморфизации оленя связан и русский обычай не употреблять в пищу оленины [87, с. 182–183].

Согласно румынским апокрифам, Иоанн Креститель был проклят своей матерью за то, что сотворил лесных хищников. Из-за этого он превратился в оленя. Позже он опять стал человеком и крестил Христа [181, с. 297]. В олениху

трансформировалась и героиня румынской сказки «Пещера Иаломитцы» [194, с. 153]. Греческая богиня охоты Артемидеда, первоначально почитавшаяся в облике лани [118, с. 33, 261], в гневе превратила внука бога Аполлона Актеона в стройного оленя за то, что он, смертный, увидел ее, готовящуюся к купанию [99, с. 27].

Осколки веры в перевоплощение в оленя проступают в обычаях ряжения молодежи под оленя в святочных и масленичных обрядах поляков (Люблинское воеводство) [46, с. 227], венгров [51, с. 200], австрийцев (Каринтия) [105, с. 166].

Сходные мотивы встречаются в фольклорной прозе кавказских народов. Персонаж грузинских сказок Мзетунахави предстает в ипостаси златовласой красавицы, заколдованной в лань. У абхазов существовало поверье, что дочери божества охоты Ажвейпша заманивали охотников, перевоплотившись в оленях [118, с. 24, 365].

Реликты подобных суждений проявляются в устных рассказах индейцев Северной и Южной Америки. У ирокезов-кайова божественный покровитель Тай-ме, как было сказано выше, выглядел как особь с оленьими ногами; в легендах ирокезов-могауков демиург Таронхайавагон соотносится с оленем [118, с. 525, 532]. У калифорнийских индейцев сохранилась легенда о том, что души людей, умерших во время великого потопа, перевоплотились в оленей [213, с. 128]. Оленьи черты были присущи ацтекскому божеству охоты Мишкоатлю. Как было отмечено выше, божества-олени в человеческом облике фигурировали и в миштекском пантеоне [201, с. 115–116, 125]. В одной из сказок майя стирившая в ручье девушка оказалась сестрой оленей [83, с. 20]. В мифе перуанских индейцев герой по имени Уатиакури превращает своего тестя (противника) в оленя [201, с. 325] и т.д.

Такие воззрения служили базой для зарождения идеи о происхождении человека от оленя. Этот сюжет был устойчивым элементом в эпических произведениях древних хун-

ну, тюрков, уйгуров, канглы, половцев [68, с. 76]. Сегодня их рудименты обнаруживаются в этногенетических легендах и родоплеменной номенклатуре тюрко-монгольских народов Сибири, Алтая и Средней Азии. Так, среди «заболотных» татар (Тобольский район Тобольской области) есть олений род — «юша-тухум» [36, с. 182]. Шаманы танну-тувинцев откровенно называют самку марала «моей бабушкой». У алтайцев олень числится предком шамана [159, с. 139]. В сказаниях киргизского племени буга олениха объявляется «Рогатой Матерью» («Мюйюздью эне») [1, с. 281, 284; 2, с. 158–159; 64, с. 128–132; 68, с. 76]. А в другом киргизском племени саяк была широко распространена легенда о том, что один из его предков был выкормлен косулей («элик») [1, с. 286]. Олень фигурирует как первопредок в генеалогических преданиях якутов, бурят [64, с. 128–132; 94, с. 246]. По суждению К.В. Вяткиной, племенной этноним «хори» у забайкальских бурят происходит от названия оленя (сайги) — «gege» [42, с. 50]. Родоначальницей царствующего рода монгол признается Хо Марал («Каурая лань») [68, с. 76; 118, с. 98].

Мифы о предке-олене или прародительнице-оленихе сохранились у саамов, хантов, манси [4, с. 539; 94, с. 246; 118, с. 382; 129, с. 86; 176, с. 57], нганасанов [62, с. 81–82], эвенков [40, с. 508], нанайцев [187, с. 167, 170–171; 220, с. 156–157], удэгейцев [220, с. 156–157], юкагиров [62, с. 81–82].

Видимо, к похожим взглядам восходят легендарные корни одного из коленей «пугу» (самец оленя или марала) у древних тюрков [29, с. 301, 308, 311] и рода «пугу» («бык-марал») у китайцев [68, с. 76].

По мнению некоторых исследователей, этноним алан связан с индоевропейским словом «елен» — «олень» [12, с. 126]. Олениха считалась основательницей одного из родов осетин [68, с. 76; 118, с. 187]. Очевидно, схожий образ мышления был присущ и скифам-сакам: название «сак» близко осетинскому слову «саг» («олень») [12, с. 126; 218, с. 95].

В румынской сказке «Оленья долина» оленихи кормили своим молоком хозяев [194, с. 196]. В древнегреческой мифологии Телеф, сын Геракла, был вскормлен ланью [118, с. 534]. Согласно испанскому мифу, олени выкормили и воспитали в младенчестве Габиса, одного из царей Тартеса (Испания, VIII–VI вв. до н.э.) [121, с. 172–173]. С.А. Токарев усматривает пережитки тотемизма в названии древнегерманского племени херусков (от «heruz» — молодые олени) [205, с. 217]. Суждения о рожаницах в облике полуженщины-полуваженки не были чужды и русским. По версии Б.А. Рыбакова, в новгородских и тверских вышивках на полотенцах, кроватных подзорах и на кокошниках имеются изображения женщин с ветвистыми оленьими рогами в позе родовых схваток [176, с. 477].

Оленья принимали за своего мифического предка лезгинны [44, с. 124]. Олень входит в круг тотемов некоторых родов индейского племени оджибве (алгонкины США и Канады) [120, с. 754; 208, с. 403]. К оленю возводят свою генеалогию ирокезы-сенека из фратрии и рода оленья (США) [150, с. 143] и майя (Мексика) [83, с. 20].

Южный Урал, где происходили основные этапы этногенеза и этнической истории башкирского народа, с древнейших времен был оптимальным регионом для различного рода межэтнических контактов. Здесь вступали во взаимодействия племена и народы Поволжья, Урала и Приуралья — с одной стороны, Сибири, Средней Азии и Северного Кавказа — с другой [96, с. 425–435; 106, с. 167; 124, с. 151]. Поэтому вполне естественно, что рудименты рассуждений о происхождении отдельных групп людей от оленья проступают и у башкир.

В одной из работ З.Г. Аминова обнаружена интересная антропогоническая легенда юго-восточных башкир о том, что первочеловек Алп (Великан) был женат на олене-девице: однажды во время охоты он хотел застрелить стрелой олениху, но она вдруг превратилась в красивую девушку и стала умолять егета не убивать ее. Алп и олениха-девица

стали мужем и женой, родились у них много детей, от которых и пошли люди на земле [7, с. 121–122].

О бытовании в прошлом у башкир суждений о происхождении отдельных групп людей от мифического оленя-первопредка свидетельствует также наличие в родоплеменной номенклатуре и антропонимии башкир этнонимов и антропонимов с основой «болан»: Болан, Боланбикэ, Боланбай, Боланкай («Олень», «Олениха», «Олененок») [15, с. 31; 96, с. 80; 100, с. 6]. По-видимому, к этому же циклу примыкает и родовой этноним борэ («бере») у башкир-саллютов. Он звучит так же, как и название алтайского рода «bur-ut» («олень») [159, с. 147], киргизского – «беру», «бурут» [64, с. 130–131; 68, с. 76], казахского – «бура» («боранайман»), монгольского «боро» и бурятского рода «боро» [96, с. 234].

Термины с основой *pur* // *bur*, как считает Л.П. Потапов, означают «олень»: «бур-а» – у якутов «олень»; у тувинцев – «самец оленя»; «бур-ул» – у алтайцев «олень»; «*pur*» – у карагасов (тофаларов) «лось». Носители этого этнонима признавали оленя своим первопредком: по представлениям телеутов, все люди происходят от Адама Бурула, в основе имени которого лежит «bur-ul» – «олень» [159, с. 138–139].

Вера древних башкир в магическую связь между рождением ребенка и оленем ощущается в примете, согласно которой олени как будто бы дают знать людям о рождении долгожданного ребенка [178, с. 77]. Так интерпретировали герои эпоса «Кузыкурпяс и Маянхылу» Кусяр-хан и Кусмяс-хан встречу во время охоты оленихи, которая, вместо того чтобы убежать, встала в полный рост, распрямилась и из ее вымени потекло молоко. Каждый из них воспринял это как знамение разрешения от бремени их жен [18, с. 248].

Сходные сюжеты отыскиваются и в других культурах. Так, по представлению мурнгин (полуостров Арнемленд, Северная Австралия), мистическое зачатие происходит тогда, когда мужчина замечает что-то особенное в поведении встречен-

ного на охоте животного или птицы: это знак того, что у его жены скоро появится ребенок. Аборигены говорят, что мужчина «находит» предшествующего «духа-ребенка», встречая на охоте определенное животное или птицу. Затем «найденного» «духа-зародыша» он передает во сне жене, который входит в нее через половые органы, то есть животное, встреченное мужчиной на охоте, воспринимается «тотемом зачатия». Когда у женщины появляются признаки беременности («знаки зачатия»), ребенок, который должен будет родиться, показывает свою «внешность» будущему отцу. Он является ему в образе реального животного, ассоциированного с ним. Аналогичные реинкарнационные мотивы были характерны и другим группам коренных австралийцев [26, с. 48–53].

В свете этих фактов становятся понятными генетические корни вышеописанной сцены в эпосе «Кузыкурпяс и Маянхылу»: вполне допустимо, что и предкам башкир были присущи схожие воззрения, что и они некогда признавали оленя «тотемом зачатия», предком и в этой ипостаси он, как инкарнационный образ зародыша, выходил навстречу будущему отцу. Это предположение подкрепляется и тем этнографическим артефактом, что у башкир, чтобы забеременела бесплодная женщина, поили ее отваром из растолченного оленьего рога [24, с. 9].

Не претендуя на всеобъемлющий охват всех реминисценций мотивов «олень-человек», «олень-прародитель людей», заметим, что вышеприведенные этнографические параллели дают, на наш взгляд, достаточно оснований для вывода о том, что в древности у самых различных народов и племен Евразии и Америки, включая и далеких предков башкир, бытовали тотемические умозаключения об олене.

Отзвуки подобных мировоззрений дошли до наших дней не только в мифологии, но и в различных обрядовых традициях.

Как известно, с возникновением тотемизма складывались и тотемические нормы поведения: символическая забота о тотеме и табуированных его частях. Этнографиче-

ские и археологические данные показывают, что такие предписания распространялись в древности и на тотема-оленя, о чем говорят обряды ритуальной заботы о черепахах, рогах и костях оленей у самых различных народов мира, в том числе у башкир. В их домах и сейчас можно увидеть прибитые над дверью оленье рога (Хайбуллинский, Бураевский, Мечетлинский, Янаульский районы РБ, Александровский, Кувандыкский, Красногвардейский, Новосергиевский районы Оренбургской области [131, с. 354; 153, с. 64; 154, с. 10; 155, с. 2; 156, с. 2, 16, 18, 20; 202, с. 19; 228, с. 84; 229, с. 163]).

Прямые соответствия этому башкирскому обычаю выявлены у долган: они помещали черепа оленей с рогами на крыше избышек [190, с. 422]. Знаки внимания к черепу и костям оленя были свойственны якутам [191, с. 658] и долганам [207, с. 30]. Монголы и буряты, добыв оленя, сначала отделяли голову с рогами, привозили ее домой, устанавливали на белой кошме около очага и совершали моление оленьим рогам. После этого каждый прикасался к голове и рогам оленя, чтобы получить его благословение [45, с. 39].

Ритуальная забота о черепе и рогах оленя имеется у хантов [67, с. 164]. Энцы хранили оленье черепа с рогами рядом с жилищем. Нганасаны и энцы черепа оленей с рогами прикрепляли к санкам охотников [190, с. 422].

Покровительственное отношение к черепу, рогам и костям оленя отмечено у эвенков [9, с. 132; 139, с. 284], эвенов [56, с. 77], юкагиров [171, с. 61], коряков [91, с. 735], чукчей [31, с. 71–72, 80; 98, с. 300, 325], индейцев Северной Америки [212, с. 57–60].

Осетины хранили оленье рога и черепа на высоких деревянных помостах, в святилищах или ими украшали интерьер дома [218, с. 94–95]. Армяне прибавляли оленье черепа к столбам около своих домов [66, с. 50]. Оленьими рогами украшались концы конькового бревна крыши домов русских Архангельской области. Оленье рога занимали центральное положение рядом с очагами у трипольцев (начало

IV тыс. до н.э., поселение Ленковцы, Среднее Поднестровье [176, с. 74, 87]).

В английском сказании о Беовульфе король данов Хродгар сам устанавливает над входом в пиршественный зал дворца позолоченные рога оленя [119, с. 119]. Согласно мифу, оленьи рога были прибиты и к стене жилища древнескандинавского бога из ванов Фрейра [47, с. 117].

С ними перекликаются, несомненно, подвешивание высоко на деревьях или на жердях, укрепленных на специальном помосте, вблизи юрт, молелен и в священных рощах шкур оленей у манси, хантов [159, с. 144; 203, с. 24], саамов, ненцев [159, с. 144], эвенков [9, с. 207; 159, с. 144] и других сибирских народов [53, с. 82].

В процессе дальнейшей эволюции тотемической обрядности канонические нормы по отношению к черепу, рогам, костям и другим табуированным частям тотемного животного тесно переплетаются, как считают исследователи, с другой группой обрядов, имеющих своей целью магическое воскрешение убитого зверя и размножение животных тотемного вида, совершаемых во время различных тотемических праздников [9, с. 132; 67, с. 76, 167; 190, с. 429; 212, с. 60 и др.].

Их следы наиболее ярко выражены верованиях саамов (лопарей): если кости жертвенного оленя тщательно собрать все до одного и похоронить, то, по их мнению, он возродится и вновь станет живым оленем. Когда какая-нибудь кость случайно съедалась собакой, то ее убивали и заменяли недостающую кость оленя соответствующей костью собаки [163, с. 138].

В осетинском эпосе божество охоты и диких животных Афсати закалывает в честь гостей оленя, варит тушу целиком и угощает гостей. После пиршества Афсати складывает кости в том же порядке, как они расположены у живого оленя, бьет по ним кнутом — и олень вновь оживает [66, с. 45].

Близкий вариант мифа известен абхазам: Ажвейпш, божество с теми же функциями, что и Афсати, режет оленя в

честь охотника, попавшего в его владения. После угощения гостя отварным мясом, Ажвейпш заворачивает все кости в шкуру убитого животного и ударяет по ним волшебной палочкой. В тот же миг кости покрываются мясом и шкурой, олень оживает и мчится обратно в стадо [118, с. 24].

Среди тюркских народов обряды воскрешения убитого оленя и умножения оленьего стада в наиболее полном виде еще сравнительно недавно наблюдались у якутов и тофаларов. Якуты при разделке туши дикого оленя не проливали кровь на землю, не отделяли сердце от легких и головы. После снятия шкуры обязательно тампонировали рану, нанесенную животному. Черепные и трубчатые кости, лопатку, наружные половые органы самца с кожей, зародыш, обнаруженный в теле самки, укладывали на специальный помост. Они верили, что эти действия обеспечат в будущем оживление оленя. А у тофаларов объектом особого внимания являлись глаза оленя. Они во время свежевания оленя бережно вынимали глаза, завертывали их во что-нибудь и прятали так, чтобы их никто не мог обнаружить. Это, по их поверьям, содействует благополучию и умножению оленьего стада [5, с. 57–58, 98–99].

Возможно, башкирский обычай прибавания над дверью дома оленьих рогов является реликтом религиозно-мистического отношения к рогам, черепу и костям оленя как к тотемному животному и может быть связан не только с обрядностью тотемической табуации и заботы о тотеме-олене, но и с ритуалами воскрешения и размножения тотема-оленя, совершаемых во время оленьих тотемических праздников, отдаленные пережитки которых установлены у якутов [5, с. 98–99; 66, с. 49], хантов [203, с. 24], лопарей [128, с. 122], вепсов [176, с. 506–507], нганасанов [193, с. 172–173], эвенков [66, с. 48–49; 139, с. 286], ительмен, коряков, чукчей, азиатских эскимосов [30, с. 73; 98, с. 289–293; 226, с. 403], тибетцев [138, с. 294].

Правомерно отнести к рудиментам оленьих праздников участие на свадьбе у цахуров Дагестана и в различных зимне-

весенних календарных обрядах осетин [78, с. 196, 202], румын [181, с. 289], молдаван [77, с. 105], болгар [78, с. 202], венгров [51, с. 200], австрийцев [105, с. 166], поляков [46, с. 227] молодых людей в масках оленей. В свете рассматриваемой проблемы примечательно участие менад — полуобнаженных женщин в шкурах пятнистого оленя в процессиях в честь греческого бога плодоносящих сил земли Диониса, которые в экстазе убивали диких зверей и упивались их кровью, как бы приобщаясь к растерзанному божеству [118, с. 360].

В связи с этим вызывает определенный интерес русский обычай кормления скота на святках ритуальным ржаным хлебом в форме оленей (Пинежский уезд Архангельской губернии). В.Я. Пропп видит в нем «совершенно явный магический прием создания приплода, ...продуцирующий обряд сохранения и приумножения скота» [164, с. 28–29]. Пряники с изображением оленя пекли и в Костромской губернии [196, с. 125].

Точно такие же обычаи зафиксированы у поляков, лужичан, чехов и словаков, где в период рождественских праздников печеными фигурками оленей кормили скот, «чтобы лучше плодился». Но, как замечают С.А. Токарев, О.А. Ганцкая и Н.Н. Грацианская, поляки такими хлебцами кормили не только скот, но и давали их детям [46, с. 221–222]. У лопарей (саамов) в сочельник праздничный стол украшался выпеченными из хлебного теста фигурками оленей для совместной трапезы домочадцев [127, с. 136]. В день св. Николая (6 // 19 декабря) немцы пекли из булочного теста фигурки оленей для одаривания детей (Рейнская область) [211, с. 141]. Все это дает основание для предположения, что в древние эпохи участники схожих обрядов причащались мясом тотема-оленя с целью продуцирования почитаемого животного и приобретения его желанными качествами. Позднее для этих целей вместо тотема-оленя стали употреблять его изображения, сделанные из теста.

Несомненно, к подобного рода обрядам восходят генетические корни английского храмового праздника св. Ни-

колая (4 // 17 сентября) с исполнением «танца рогов» ряжеными людьми (графство Стаффордшир). Они набрасывали на плечи оленьи шкуры, а к голове прикрепляли оленьи рога. Танцоры обходили с исполнением своего танца все окрестные фермы, проходили по всем улицам г. Стаффорда, собирали деньги со зрителей, а вечером на эти деньги танцоры устраивали пирушку в местной гостинице [52, с. 92].

В дальнейшем взгляды древних людей на тотемных животных как на равноправных членов первобытного коллектива густо обрастали магическими и фетишистскими наслоениями.

Магические элементы протупают, прежде всего, в том, что постепенно тотемы стали рассматриваться как мифические прародители, оказывающие сверхъестественное воздействие на жизнь людей. Такое восприятие оленя, как священного животного и заступника людей, просматривается и в легендах северных башкир, где олень фигурирует как защитник детей и сирот [178, с. 77]. Он изображается также покровителем рода, спасителем людей, попавших в беду. Белый олень считается символом счастья и благополучия [18, с. 509; 23, с. 566].

Аналогичный взгляд на оленя просматривается в одном из вариантов толкования прибивания его рогов над дверьми: олень как священное животное обеспечивает изобилие и достаток в доме (Красногвардейский район Оренбургской области [156, с. 20]). Данный тезис подкрепляется следующими предрассудками башкир: «Если найдешь оленьи рога – надо их взять – приносят счастье» (Бураевский район РБ [229, с. 163]); «Если коснуться руками оленьих рогов перед уходом на охоту, отправлением в путь – к удаче» [131, с. 354]; «Отвар из растолченного оленьего рога (вариант интерпретации) способствует долголетию и приносит счастье («ырыҫ»)» [24, с. 9].

Олень входит в круг духов-охранителей рожениц и детей у якутов, китайцев, древних скифов, саков, славян, греков, ацтеков Центральной Америки и т.д. Так, при трудных родах северные якуты рядом с роженицей укладывали, свя-

зав ноги, оленя, чтобы он дышал на нее [5, с. 138]. В народных верованиях китайцев, чудесный зверь Цилян с телом оленя, в древних китайских текстах — вожак оленей, ассоциируется с рождением сыновей [118, с. 607]. У скифов и саков олень соотносится с деревом жизни и культом богини-матери [64, с. 128–132; 218, с. 95]. У славян Дунай-олень помогает в свадьбе. По косвенным данным, олень был олицетворением плодородия у древних племен Лидии, Фригии и Фракии. В сказаниях ацтеков Масатеотль («оленья богиня») выполняет функцию богини беременности [118, с. 190, 198, 360, 625].

Культ божественного оленя был известен карасукцам Южной Сибири и Казахстана конца II — начала I тыс. до н.э. [48, с. 104], древнетюркским племенам [1, с. 281], западноевропейским гуннам раннего средневековья [191, с. 113] и мажарским племенам [51, с. 200].

Олень причислялся к священным животным («ызых») у хакасов [34, с. 137], к духам-покровителям, духам-помощникам у киргизов [118, с. 382], алтайцев, тофаларов, тувинцев, хакасов, шорцев [37, с. 28–30], балкарцев, карачаевцев [117, с. 23–24]. В бурятских сказках олень наделяется способностью воскресить мертвого человека, переродить его молодым (младенцем) [16, с. 145–146].

Отношение к оленю как к духу-покровителю, помощнику было свойственно селькупам и ненцам [37, с. 29]. В мифах эвенков, эвенов и негидальцев «сэвэки», дух-покровитель людей и оленей в облике лося (лосихи), во время весеннего ежегодного обряда («сэвекан», «икэнипке») давал священную силу («мусун») и души («оми») диких животных и домашних оленей, обеспечивающих оживление природы, здоровье людей и оленьих стад [118, с. 520–521].

Есть основание полагать, что у тунгусо-маньчжурских народов олень относился к числу сверхъестественных животных-целителей. Так, во время камлания больного у эвенков к чуму подвели жертвенного оленя, на его шею набрасывали аркан, противоположный конец аркана переда-

вали в руки больного. Верили, что по аркану дух болезни перебежит к оленю [8, с. 219].

По поверьям негидальцев, нанайцев, ороков, орочей, ульчей и удэгейцев, «сэвэн», дух-помощник шамана в облике оленя (в числе прочих животных) помогал шаману проводить душу покойного в загробный мир («буни») [118, с. 521]. Религиозное почитание оленя народами Приморья имеет глубокие исторические корни, о чем свидетельствует обнаружение во время раскопок поселения у с. Синий Гай (Харинская впадина, II тыс. до н.э.) ритуального погребения оленя [32, с. 100]. Олень входил в круг духов-покровителей шамана у корейцев [73, с. 20]. Рудименты обожествления оленя прослеживаются в бытовых традициях японцев [205, с. 265]. Он считался чудесным защитником и объектом поклонения у коряков и чукчей [60, с. 169].

А фетишистские образования в первичных тотемических мировоззрениях об олене проглядываются в том, что объектом поклонения стали, наряду с живым оленем, отдельные части его тела, а также изображения оленя, которых первобытные люди наделяли теми же необычайными, ранее приписываемыми оленю-тотему способностями оказать благотворное влияние на жизнь и судьбу людей.

Одновременно произошло и новое осмысление древних тотемических убеждений и традиций: ритуальную заботу о черепе, рогах и костях оленя начали воспринимать как действие, направленное на борьбу с отрицательным влиянием нечистых сил. Поэтому и сегодня башкиры трактуют обычай прибивания над дверью оленьих рогов как оберега от злокозненных духов (Хайбуллинский район РБ [153, с. 64]), от сглаза (Новосергиевский район Оренбургской области [156, с. 16]) или средство для обеспечения благополучного внутриутробного развития ребенка (башкиры-гайнинцы, Пермский край [202, с. 19]). Они верили, что если белой тряпочкой протереть олений рог, затем ополоснуть ее в воде и дать пить эту воду беременной женщине — она непре-

менно разрешится мальчишкой (Мечетлинский район РБ [131, с. 354]).

Оленьи рога и шерсть были наиболее чудодейственными предметами в охранительной и вредоносной магии чувашей [64, с. 128–129]. У ненцев клочок подкожной (?) шерсти на шее оленя считался амулетом плодородия и счастья [214, с. 79]. Охранительный характер носило прокладывание белого подшейного волоса оленя в швы традиционной одежды хантов, ненцев, нганасан, энцев [60, с. 172], селькупов, эвенков [69, с. 67–68]. Длинная оленья шерсть, привязанная к капюшону дождевика эскимосских женщин, по их суевериям, дарит ее носителям счастье [39, с. 321]. Особое сакральное значение придавали лобной шкуре оленя нганасаны, ненцы и энцы: они вшивали в верхнюю часть спинки одежды лобную шкурку оленя с ушами [37, с. 20–21]. Селькупы и эвенки шкуркой со лба оленя обтягивали шаманскую колотушку от бубна [33, с. 245; 162, с. 105]. Шкуркой оленя обтягивали ручки ритуальных колокольчиков корейские шаманы [73, с. 20]. У осетин проявление заботы об оленьих рогах стали оцениваться как действия, приносящие дому счастье и благополучие [218, с. 94–95].

Археологические источники показывают, что такая традиция имеет глубокие исторические корни, восходящие к древнекаменному веку. В пещере Средний Клаузе (Западная Германия) обнаружен изготовленный из оленьего рога жезл эпохи среднего мадлена (XII тыс. до н.э.), предназначенный для колдовских целей [101, с. 65–66]. Натуфийцы, жители Палестины и Иордании (X–VIII тыс. до н.э.), носили на шее ожерелья из зубов оленя [40, с. 196]. В погребении, откопанном в пещере Эрк эль-Ахмар (Палестина, X–XI тыс. до н.э.), найдено ожерелье из фаланговых костей газели. Ожерелья из оленьих зубов обнаружены в некоторых захоронениях Чатал Хююка в Анатолии (Турция, середина VII тыс. до н.э.) [11, с. 41, 65]. Вероятно, магико-охранительное предназначение имел и рог оленя над головой одного из погребенных в могильнике тарденуазского вре-

мени (VII–IV тыс. до н.э.) на острове Тевъеке недалеко от побережья Бретани (Франция) [40, с. 168].

В более поздние археологические эпохи, в неолите, следы религиозного отношения к зубам и рогам оленя прослеживаются на трипольских памятниках разных периодов. На поселениях Хэбэшести I (Румыния, первая половина IV тыс. до н.э.), Карбуна (Молдова, первая половина IV тыс. до н.э.) и Цвикловцы (Среднее Поднестровье, третья четверть III тыс. до н.э.) достаточно широкой популярностью пользовались амулеты-ожерелья из зубов оленя. На поселении Ленковцы (Среднее Поднестровье, начало IV тыс. до н.э.) найден рог оленя [217, с. 241, 244]. В Нальчикском могильнике (вторая половина IV тыс. до н.э.) в одном из погребений обнаружены 30 целых и 17 обломков просверленных клыков оленей – подвесок [130, с. 130]. В неолитическом могильнике на Оленьем острове Онежского озера погребенных украшали подвесками из резцов оленя.

В Норовлийн-уул (Монголия) раскопано энеолитическое захоронение покойника в сидячем положении с оленьими рогами над головой [40, с. 480, 520]. В эпоху неолита и бронзы племени лесостепной зоны Обь-Иртышья при изготовлении бус и подвесок широко использовали зубы оленя, которые могли быть фетишами [114, с. 92; 126, с. 114; 139, с. 272]. Бусами из клыков оленя украшали головные уборы древние жители эпохи неолита и ранней бронзы на Ангаре (Шумилиха, середина III тыс. до н.э.) [144, с. 28]. В качестве украшений использовали зубы марала окуневские племени Минусинской котловины первой половины II тыс. до н.э. [35, с. 93].

А в эпоху раннего железа золотые скульптурки оленей из сарматских Филипповских курганов (Оренбургская область) не только оберегали погребальные камеры древних кочевников Южного Урала [167, с. 166], но и служили, как было отмечено выше, медиаторами, соединяющими земной мир с небесным обителем богов.

По оценкам исследователей, сакральное значение имели рисунки оленей на башкирских женских налобных повязках-хараусах («һарауыс») [133, с. 146], аппликационные и вышитые украшения (узоры) «оленьи рога» («болан мөгөзө») на спинках женских халатов («елән»), на женских нагрудных повязках («түшелдерек»), чепраках («серге») к женским седлам и на широких лентах («тарткы») для перетяжки навьюченных на лошадь постельных принадлежностей во время перекочевков [15, с. 30; 155, с. 1].

Примечательно, что узоры «оленьи рога» в Юго-Восточной Башкирии вышивались только на вещах, которыми пользовались лишь женщины, и только красными нитками по черному фону [155, с. 1]*, которые имели значение оберегающей, защищающей здоровье, противостоящей болезням силы.

У народов Сибири, Центральной, Юго-Восточной Азии и Австралии, в частности у алтайцев, бурят, селькупов, китайцев [118, с. 561, 605] и аборигенов Австралии, красный цвет был символом жизни, детского плода, неба и солнца. Поэтому, по представлениям алтайцев, детский зародыш («кут») появляется в женской утробе в виде красного червячка [160, с. 29–50], у аборигенов Северного, Восточного и Южного Кимберли (Австралия) духи-тотемические предки делают «зародыши детей» из красной охры, красного песчаника, или они («зародыши») имеют вид маленьких красных лягушек [26, с. 79].

Бурятские и селькупские шаманы воспринимали изображения красных оленей на шаманских бубнах как олицетворения «живых», «небесных» оленей, духов-помощников при шаманских обрядах [45, с. 39; 69, с. 72]. Вполне допустимо предполагать, что и древние башкиры, нанося красной краской изображения оленьих рогов на вещах женского обихода, думали, что жизнь, здоровье женщин будут по-

* О преобладании в башкирской вышивке и декоративном искусстве красного цвета см. [3, с. 77, 94; 28, с. 99; 223, с. 23, 33 и др.]

стоянно находиться под покровительством «живого», «небесного» оленя, что они не будут обделены от материнского счастья — способности рожать детей.

Некоторые ученые все роговидные («завиткообразные») элементы башкирского декора называют «кускаром» («рога барана или горного козла») [3, с. 79]. Однако исследования Р.Б. Ахмерова и С.Н. Шитовой [15, с. 30; 223, с. 139, 164; 224, с. 196, 199, 200], а также полевые материалы [155, с. 1] побуждают нас к мысли, что часть их явно напоминают рога оленей, присущих скифо-сарматскому звериному стилю.

Приписывание художественным образам оленей на предметах хозяйственно-бытового назначения и на одежде магико-охранительных функций носило универсальный характер. Орнаментальные композиции со стилизованными фигурками оленей были традиционными в вышивках головных уборов чувашских и марийских женщин [79, с. 49; 133, с. 148; 215, с. 254], а также в резьбе на стенках деревянных сосудов алтайцев [3, с. 152; 69, с. 603–607]. Рисунок «рога оленя» присутствует как элемент украшения на женских шубах у ляпинской группы манси [158, с. 148]. Рельефными конфигурациями полулюдей-полулюсей, лосиными головками были орнаментированы бронзовые бляшки пермских шаманов. По мнению Л.С. Грибовой, все они служили «родовыми, фратриальными и племенными знаками..., были отражением социальной структуры общества — древних тотемических родов... коми-зырян и пермяков, манси, удмуртов, мари, саами и др.» [50, с. 115].

Ненцы украшали сумочки для хранения огнива аппликационными узорами из разноцветного сукна в виде стилизованных оленьих рогов [145, с. 413]. Узоры «фигурки оленя» встречаются на концах вышитых полотенец, на рубашках и очельях головных уборов — сорок карелов и русских Севера и Северо-Запада России [63, с. 88, 92; 176, с. 77–79]. У нанайцев спина женского свадебного халата, передний фартук шаманок и шаманская колотушка украшались стилизованными изображениями оленей [89, с. 233, 249; 189, с. 189].

Узор «оленьи рога» («кускар» – по Н.В. Бикбулатову) перекликается с искусством древнего населения Южной Сибири, Средней Азии и отчасти Восточной Европы [3, с. 86]. На набалдашнике посоха св. Бонифация, ведшего миссионерскую деятельность в первой половине VIII в. среди франков, имеется фигурное изображение оленя [116, с. 143]. Р.Б. Ахмеров полагает, что эти орнаментальные мотивы у башкир продолжают в схематичной форме скифо-сарматские традиции [15, с. 30].

Корни изображений оленя уходят в глубочайшее прошлое. Об их существовании еще в эпоху верхнего палеолита свидетельствуют графические и живописные фигурки оленей ориньякской эпохи (Франция) [150, с. 109–110; 209, с. 130]. К более позднему, мадленскому, периоду относятся олени, нарисованные почти в натуральную величину на стенах пещер Ласко [40, с. 89] и Сент-Ойлали [101, с. 64], а также копьёметалка с контуром оленя из стоянки древних охотников Мас д’Азиль [150, с. 109–110] (Франция). Этим же периодом датируются «колдун» с рогами оленя на стене пещеры Трех братьев (Франция) и человекоподобные существа с головой оленя на петроглифах на юге Орана (Алжир) [40, с. 110, 168; 197, с. 1362]. К палеолитическим памятникам включают абрисы лосей в пещерах Ямазы-Таш (Игнатьевская) на р. Сим (Челябинская область) и Бурановская на р. Юрюзань (Салаватский район Башкортостана) [70, с. 11].

Нанесение силуэтов оленя на скалах и на стенах пещер продолжается и в эпоху мезолита (X–VI тыс. до н.э.), о чем говорят миниатюрные рисунки оленей на наскальных росписях испанского Леванта [40, с. 168]. Ручки жатвенных ножей раннего Натуфа, мезолитических племен Палестины (IX–VIII тыс. до н.э.), завершались навершиями в форме оленя [113, с. 95].

В эпоху неолита наиболее ранние художественные произведения оленя встречаются на расписной керамике из поселений Телль-Хассун и Телль-Халаф (Сирийская Месо-

потамия, V тыс. до н.э.) [40, с. 217], Сиалк и Суз А (Иран, начало IV – середина IV тыс. до н.э.) [113, с. 375, 379]. В виде головы оленя моделированы вершины небольших глиняных конусов, раскопанных на трипольском поселении Коновка (третья четверть IV тыс. до н.э.) [217, с. 248].

Олени изображаются и на наскальных писаницах IV тыс. до н.э. по рекам Нюкжи и Геткан Верхнего Приамурья [107, с. 97–98, 102, 109]. Судя по археологическим исследованиям, к каменному веку относятся древнейшие очертания оленей и на Шишкинских скалах на р. Лена [140, с. 90]. А на более поздних этапах неолита олень господствует в орнаменте доафанасьевского населения Минусинской котловины (до III тыс. до н.э.) [85, с. 289], присутствует в искусстве афанасьевцев (III тыс. до н.э. – начало II тыс. до н.э.) [86, с. 171] и охотничьих племен Урала (рубеж III–II тыс. до н.э.) [216, с. 18, 21].

Олени и люди с оленьей головой зафиксированы на наскальных петроглифах III–II тыс. до н.э. на восточном берегу Онежского озера и на отшлифованных ледниками гигантских глыбах гранита в урочище Залавруга в Карелии и скалах арктической Скандинавии [40, с. 220, 517, 519, 522; 170, с. 3, 5, 15–18].

Лось был главной фигурой в искусстве неолитических племен IV–II тыс. до н.э. Среднего Урала и Зауралья (Горбуновский и Шигирский торфяники, неолитическая стоянка Евстюниха, Свердловская область) [129, с. 64, 81–88; 227, с. 76]. Область распространения подобных изображений, генетически родственных уральским скульптурам*, простирается далеко на запад и на восток. Обе шигирские головы лося находят довольно близкую аналогию в лосиноголовом навершии из Володар (волосовская культура, бассейн р. Ока). По манере исполнения они могут быть

* Д.Н. Эдинг считает реалистичные скульптуры животных в дереве, роге, камне Урала исходной, древнейшей стадией евразийского зверино-го стиля [227, с. 87, 98].

сближены и с деревянной скульптурной головой лося, найденной на торфянике Вис I (бассейн р. Вычегда) [129, с. 68, 85]. В Оленеостровском могильнике (II тыс. до н.э., Онежское озеро) в немалом количестве вскрыты объемные изображения лося [57, с. 242, 244]. Каменные молоты (топоры) с головой лося, относящиеся к той же эпохе, найдены в Карелии и Финляндии (Саккиярва, Антреа и Гуиттенен) [129, с. 67–68; 227, с. 76], бронзовая голова лося обнаружена в Готланде (Швеция) [227, с. 75–76]. А в Сибири изваяния лося извлечены из неолитических погребений Ордынское-1 (Новосибирская область) [126, с. 112–113], Базаихи [144, с. 35; 227, с. 77] и Шумилихи (Прибайкалье) [49, с. 8; 144, с. 28]. Наскальные изображения лосей, выполненные неолитическими охотниками, были обнаружены на острове Ушканьем на Шаманском пороге р. Ангары [143, с. 47–55].

Эта традиция не прерывалась в эпоху бронзы и раннего железа. В бронзовом веке олень продолжал быть объектом творчества на Шишкинских скалах [140, с. 103–104]. XVII–XVI вв. до н.э. датируются изображения головы лося на рукоятках кинжалов из Сейминского могильника (Нижегородская область) и из могильника киммерийской эпохи Минусинской котловины [48, с. 103–104]. В карасукских памятниках (XVI–XII вв. до н.э.) Южной Сибири появляются личины с оленьими рогами и ушами [86, с. 165–166].

Среди множества найденных петроглифов в долине р. Дялангаш (Горный Алтай, II–I тыс. до н.э.), выбитых на гладких поверхностях гранитных валунов, встречаются олени с ветвистыми рогами в виде подковы (наиболее архаичные) и с согнутыми под живот ногами, которых ученые принимают за предвестников скифо-сарматского «звериного» стиля [146, с. 83–85, 95].

Концом бронзового века и скифским временем связаны «оленные камни», монументальные стелы с выбитыми на них изображениями оленей, установленные в древних культовых центрах Монголии, Тувы и Алтая. Если восточной границей их распространения является Забайкалье, то на

Западе они встречаются в Восточном и Центральном Казахстане, Киргизии, Оренбургской области, а также в Болгарии и Германии [93, с. 3–5, 29].

Ранним железным веком датируется хорошо сохранившаяся фигурка северного оленя, найденная в поселении Шайтанский мыс на р. Кеть (Западная Сибирь), а возраст скульптурной головки оленя на навершии оленьероговой рукоятки ножа из Усть-Полуйского городища вблизи г. Салехард определяется второй половиной I тыс. до н.э. [129, с. 32–33, 63].

Отливками и фигурками оленей украшали оружие, конское снаряжение и аксессуары одежды тагарцы бассейна верхнего и среднего Енисея, современники скифов [158, с. 57–58]. Результатом экспансии какой-то части скифских племен признаются орнаменты оленя и «оленьих рогов» у насельников Горного Алтая конца VIII – начала VII вв. до н.э. [173, с. 152, 156] и изображения оленя с большими ветвистыми рогами на бронзовых поясных пряжках и бляхах того же периода, обнаруженные на Северном Кавказе (кобановская культура) [218, с. 95]. Орнаментальные композиции с образами лосей преобладали в VI–V вв. до н.э. в декоративно-прикладном искусстве праславян Правобережного Днепра, воспринявших скифскую культуру [176, с. 339].

В I тыс. до н.э. и в первой половине I тыс. н.э. почти вся степная Евразия входила в зону влияния скифо-сарматского «звериного» стиля, в котором ведущее место занимал олень [167, с. 166].

К VII в. до н.э. относятся появление образов оленей с подогнутыми ногами в Саккызе (Курдистан). Не позднее VI в. до н.э. они проникают в Восточный Казахстан (Чиликты, район оз. Зайсан) и в Причерноморье [219, с. 167, 168], в V в. до н.э. – в Минусинскую котловину [174, с. 315; 219, с. 168], Пазырыкскую долину (Алтай) [174, с. 306] и в Ордос (Северный Китай) [219, с. 182]. Тогда же «звериный стиль» был воспринят и кочевой средой Тибета, у которых найдены всевозможные предметы обихода с силуэтами бегающих оленей [172, с. 20–21].

Изображениями оленей с длинными ветвистыми рогами, напоминающих «скифских» оленей, изобилуют петроглифы Лунных гор Внутренней Монголии [80, с. 80]. Такая же орнаментальная композиция была известна и творцам Кунинской (Минусинская котловина, V–III вв. до н.э.) [43, с. 190] и Араванской (Киргизстан) писаниц [27, с. 155–156].

Столь широкое распространение художественных воспроизведений благородных оленей в Причерноморье, Северном Кавказе, Курдистане, Восточном Казахстане, Алтае, Туве, Монголии и Северном Китае ученые связывают со скифо-сакским миром: олень был их тотемом [27, с. 156; 86, с. 269; 137, с. 40, 53; 171, с. 20; 173, с. 250; 176, с. 338; 219, с. 192–193, 195]. А в I тыс. н.э. олени становятся главной эмблемой аланских племен [15, с. 30]. Амулет в форме бронзовой фигурки оленя с разветвленными рогами был найден в катакомбе № 87 могильника Мокрая балка вблизи г. Кисловодска (V–VIII вв.) [12, с. 126]. Привески в виде оленей встречаются и у восточных славян (Еровщина) [184, с. 268, 291] и т.д.

Уникальные, не имеющие аналогов в древнем мировом искусстве фигуры и головы оленей с роскошными ветвистыми рогами на 188 предметах из Филипповских [167, с. 166; 168, с. 161; 169, с. 11–14] и Гумаровских курганов Оренбургской области [137, с. 53], золотые и бронзовые бляшки, крючки и пряжки в форме оленей из могильников ананьинских (VIII–III вв. до н.э.) и кара-абызских (IV–III вв. до н.э.) племен лесных и лесостепных районов Южного Урала [15, с. 29; 137, с. 53, 56; 165, с. 63; 166, с. 172] показывают, что территория формирования башкирского народа находилась в центре сложения скифо-сарматского звериного стиля. И это, надо полагать, не могло не отразиться в духовной культуре башкир.

Эти произведения графики, живописи, скульптуры, художественной чеканки и литья, служа эстетическим запросам древних кочевников, одновременно выполняли функции тотемов и тотемических предков, охранительно-оберегательных фетишей и амулетов.

Отголоски сходных представлений о художественных образах оленей существовали в недалеком прошлом у ряда народов Евразии и Северной Америки. Кроме изложенных выше проявлений сакрализации изображений оленя у башкир, чувашей, алтайцев, марийцев, манси, русских, ненцев и нанайцев, факты приписывания им сверхъестественных свойств зафиксированы у шорцев и туба-алтайцев, у которых линейные очертания оленей на бубнах объявлялись духами-помощниками шаманов [159, с. 137–138]. Культовое изображение лося как воплощение тотемического предка, хранилось в святилище мансийского рода Семпталовых [129, с. 86]. У эвенков против входа в шаманский чум ставились «калиры» из грубо отесанных брусков дерева – макеты мифических гигантских оленей, как наиболее сильные духи-помощники шамана [8, с. 205]. У тех же эвенков шаманы при камлании больных делали из дерева подобие оленя и водружали его возле чума на высоком шесте [207, с. 31].

Рисунки оленей были символами долголетия, счастья, процветания и успешной карьеры у монголов [118, с. 602], китайцев [111, с. 29; 112, с. 94] и корейцев [59, с. 153]. В древнекорейском государстве Сила (IV в.) золотая королевская корона имела украшение в виде рога оленя [73, с. 5]. Абрисами оленей украшали синтоистские храмы Касуги (Япония) [41, с. 505].

Изображения оленей у сингалов Шри-Ланки – типичный благопожелательный символ брачных ритуалов и вообще добрый знак [90, с. 190–191]. На острове Родос эллины воздвигли на месте рухнувшей статуи Колосса Родосского две бронзовые статуи оленей – символов острова. Они, по их поверьям, избавили греков от нашествия ядовитых змей [75]. Культ оленя нашел отражение в известной мезенской росписи (Архангельская область) на прялках и других деревянных предметах хозяйственно-бытового назначения [61, с. 42].

Схожие орнаментальные мотивы проявляются и у американских индейцев: нарисованные на могильных столби-

ках олени (как и у этноса, создавшего в Забайкалье и Монголии «культуру плиточных могил», украшенных контурами оленей [54, с. 90]) выполняли, по всей видимости, с одной стороны, роль охранителей могил предков, с другой — лестницы в верхний мир.

Таким образом, археологические и этнографические материалы дают основание сделать вывод, что нанесение облика оленя на самых различных объектах и предметах культового, хозяйственного и бытового назначения наблюдается непрерывной цепью с верхнего палеолита и до наших дней и охватывает огромный ареал от Атлантики и Северной Африки до Тихого океана. Поэтому попытки выявить корни этих орнаментальных мотивов в башкирском декоративно-прикладном искусстве на основе анализа материалов только I–II тыс. н.э. приводят к недостаточно аргументированным построениям о том, что они являются вкладом в культуру башкир или самодийского, или угорского (дальнейшие варианты: иранского, кавказского, волжско-финского, алтайского и т.д.) населения Евразии позднейшего времени, которые не позволяют раскрыть первичные истоки этого феномена.

Полностью разделяя существующее в исторической литературе мнение, что нельзя трактовать все отображения зверей в первобытном искусстве как продукт магии или религии [185, с. 34; 204, с. 279], в то же время несомненно, что значительная их часть несла смысловую нагрузку оказания магического воздействия на животных с целью обеспечения успеха на охоте и размножения диких зверей и животных — объектов охоты [143, с. 54], а также олицетворяла собою живых тотемов-покровителей, то есть была порождением суждений отдельных групп древнего населения Евразии и Северной Америки об олене как о тотеме, тотемическом предке и покровителе [72, с. 152].

Образ оленя-покровителя в мифологии различных народов, в том числе и башкир, дополняется и другими сюжетами, в которых он выступает в роли предводителя, помогает

людям в выборе наиболее благоприятного места обитания. Согласно одному из вариантов предания, первоначально северных башкир Айна и Гайна обрели новую родину благодаря оленям. Они остались жить там, где их священные олени копытами выкопали из-под земли Солнце [19, с. 116].

В чувашской сказке братья-охотники, преследуя оленя, заходят в Сурские леса. Эти места так понравились им, что они обосновались там навсегда [64, с. 128–129]. Олень фигурирует как предводитель и путеводитель и в чувашской свадебной обрядности: сваты обычно говорят, что они приехали, следуя за оленем [183, с. 220]. В карачаево-балкарском фольклоре охотник Боташ, идя по следу оленя, открыл для себя новые земли в долинах Кубани и Теберды [117, с. 24].

Тотем олень – покровитель и путеводитель – хорошо известен народам уральской языковой семьи. В одной из старых венгерских хроник повествуется о том, как сыновья предка венгров Менрота – Хунор и Могор (вариант: Хунору и Магору), преследуя во время охоты молодого оленя, открыли путь через болота Меотиды (Азовские лиманы) на свою новую родину. У обских угров, хантов и манси широко бытовали устные рассказы о том, что их предки обрели свою родину, идя вслед за необыкновенным оленем [94, с. 245–246; 179, с. 359]. Предки нганасанов пришли «за большую воду» с северо-востока, охотясь за дикими оленями, и не возвратились обратно [62, с. 64].

Похожие мифы зарегистрированы у монгольских и тибетских народов. Так, в легендах бурят, калмыков и тибетцев два охотника Хара Эбуген и Цаган Эбуген (тибетский вариант: Гамбо Лоджу и Серин Намджу), преследуя оленей, попали в пещеру буддийского отшельника Миларайбы (Милляр ава), который убедил их отказаться от охоты на живых существ и принять буддийское учение [118, с. 602].

В европейской исторической литературе сообщения об олене-путеводителе начинают появляться с VI в. н.э. В сочинениях византийского писателя-историка Прокопия Ке-

сарийского и историка готов Иордана содержатся варианты предания о том, как в 371 г. гуннские царевичи Утигуру и Кутригуру (вариант: Утургу и Кутургу), охотившиеся на восточных берегах Меотиды, переправились в Крым по подводной отмели, идя вслед за бросившимся в море оленем [74, с. 90–91; 161, с. 385–386; 199, с. 115–116]. Имена царевичей Утургу и Кутургу отыскиваются и в болгарских генеалогических легендах, два родовых подразделения которых – утургуры и кутургуры – причисляют их к своим первопредкам [117, с. 23–24].

Этот же сюжет присутствует в средневековой арабской новелле «Рассказ о Хасибе и царице змей»: царевич Джаншах со спутниками во время охоты стали преследовать газель и прижали ее к берегу моря, но она бросилась в море. Охотники продолжали преследовать ее и на море и увидели вдаль незнакомый остров. Джаншах отправляется к этой земле, где жили обезьяны царя Сулеймана. Вскоре Джаншах становится их повелителем [195, с. 174–176].

На основании сведений Прокопия Кесарийского некоторые исследователи, в частности башкирский этнограф Р.Г. Кузеев, приходят к мнению, что мотив «олень-путеводитель» в устной словесности народов Западной Сибири, Приуралья и Северного Кавказа имеет центральноазиатское происхождение и восходит к гуннской эпохе [95, с. 50].

Небезынтересно отметить, что наиболее древние рудименты рассуждений об «олене-путеводителе» проглядываются в древнеиндийской поэме III в. н.э. «Рамаяна» [118, с. 464], сюжетная основа которой уходит к событиям II тыс. до н.э.: пришедшие на водопой олени, не страшась гнева Раваны, могущественного царя демонов, показали царевичу Раме и его сводному брату Лакшману путь, по которому Равана увел похищенную жену Рамы – Ситу [132, с. 369, 468].

По всей вероятности, и древнегреческий миф о преследовании Гераклом керинейской лани богини Артемиды [99, с. 129–130] восходит к более архаичной легенде об олене-

путеводителе, показавшем древним грекам (ахейцам) путь из страны гипербореев и истоков р. Истры в Аркадию.

В исторической литературе существует точка зрения, что изображения бегущего оленя в евразийском искусстве исходят из образов волшебного оленя-путеводителя в мифологии скифов [64, с. 128–129]. В осетинской сказке «Сын бедной женщины Кабул и златорогий олень» необыкновенный олень указывает герою путь как найти красавицу [198, с. 24]. Все эти факты дают возможность для предположения, что воззрения об «олене-путеводителе» у народов Центральной Азии, Западной Сибири, Приуралья, Северного Кавказа и Юго-Восточной Европы имеют более древние, догуннские, скорее всего индоиранские корни [72, с. 152].

В плане исследуемой нами проблемы в устном творчестве северных башкир заслуживает внимания еще один сюжет, в котором чудесный олень является ездовым животным их первопредков – Айны и Гайны [19, с. 116; 84, с. 61]. Видно, здесь мы еще раз встречаемся с проявлениями культуры оленя в мировоззрении древних башкир. В фольклоре башкир олени служили ездовыми животными не только у Айны и Гайны или у эпических героев Урала и Шульгана [17, с. 57], но и мифической хозяйки местности (вариант: «хозяйки огня») Тулуа [19, с. 116; 84, с. 61]. При этом необходимо отметить, что сказочный персонаж Тулуа (Тулава) фигурирует в ипостаси хозяйки огня также в марийских и мордовских устных рассказах [125, с. 1]. Бесспорно, связка «хозяйка огня Тулуа – священный олень» архаичнее, чем доместикация оленя.

Олень считается атрибутом Цагана Эбугена, входящего в бурятской и калмыкской традициях в разряд хтонических «хозяев» земли. Небесные олени принадлежат к ездовым животным божеств солнца Хотал-эква (Катл-ими) в религиозных представлениях обских угров и Пейве у саамов. В кетской легенде демиург Дох, один из участников сотворения мира, поднимается на небо на белом олене. По пове-

рьям негидальцев, нанайцев, ороков, орочей, ульчей, удэгейцев «сэвэн», дух-помощник шамана в облике оленя (в числе прочих животных), переносит шамана во время камлания по суше. В мифах нивхов божества вселенной Курн и моря Тайрнанд объезжают свои «владения» на оленях [118, с. 196, 304, 433, 521, 532, 595, 602].

В народных песнях китайцев эпохи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) сказочный герой, бессмертный Ванцзы Цяо летает по небу на белом олене. Олень числится верховым животным и другого древнекитайского сверхъестественного существа — божества карьеры Лусина, имя которого состоит из слов «лу» — олень (по одному из вариантов) и «син» — звезда. В древних мифах мьянма (Мьянма) функцию ездового животного главного божества всех планет Кате выполняет фантастическое животное «пяти совершенств», объединяющее в себе оленя, слона, льва, теленка и рыбы [118, с. 114, 280, 327].

В древнеиндийских пуранах олень воспринимается как вахана бога ветра Ваю [118, с. 118]. На крылатых оленях летают по небу сказочные герои устного рассказа румын «Оленья долина» [194, с. 196]. В качестве атрибута «хозяина» подземного царства Цернуна выступает олень и в мифологии древних кельтов Галлии [118, с. 605] и т.д.

Эти мотивы составляют звено в единой цепи древнейшей системы взглядов первобытных людей об олене как о тотеме через этапы: олень — тотем, олень — тотемический предок, олень — священное животное-покровитель людей, олень — культурный герой — демиург — полуживотное — полубог, олень — зооморфный бог, олень — зоантропоморфный бог, олень — атрибут, помощник богов и духов, олень — ездовое животное богов и духов и т.д. Крупницы таких умозаключений и верований нашли отражение в вышеописанных материалах о пережитках обожествления оленя у башкир.

В то же время в башкирском народном творчестве преломляются идеи, в которых отношения между оленем и ска-

зочным персонажем не всегда соответствуют обычаям и этическим нормам образа мышления первобытных людей.

В сказании «Урал-батыр» Урал помогает огромному змею длиной в сто шагов Заркуму проглотить оленя, обломав застрявшие в пасти змея его рога [17, с. 87]. Как нам кажется, этот эпизод не является случайным, только художественным приемом для дальнейшего развития событий в героическом произведении. В сказке «Солнечная девушка» батыру, отправившемуся на поиски солнечной девушки, лось (олень?), знающий, где она находится, не захотел помочь джигиту и не показал ему путь к девушке [21, с. 365]. Эти фольклорные сюжеты дают возможность предполагать, что творцы эпоса «Урал-батыр» и сказки «Солнечная девушка», видимо, не почитали ни оленя, ни змею. Они, судя по содержанию эпоса, чттили коня. Вполне допустимо, что в основе «Урал-батыра» лежат реальные события, которые происходили в древности на Южном Урале — столкновения между змеепоклонниками и оленепоклонниками. В этой борьбе сородичи Урала вначале, видимо, были в добрых отношениях со змеепоклонниками — Урал помог змею, а не оленю. Этот же мотив зафиксирован и в сказке «Солнечная девушка», где лось (олень) отказался покровительствовать герою.

Негативное восприятие оленя отображается и в устнопоэтическом творчестве других народов. По представлениям манси, олени (лоси) в глубокой старости могут стать «страшным мамонтом, заглатывающим людей» [65, с. 101]. Лопари (саамы) верили, что в рождество подземные духи-ульди могут принять облик оленя [127, с. 137]. В Лапландии распространена легенда о том, что оборотень — белая олениха-девушка убивает людей [72, с. 154].

В древнеиндийской поэме «Рамаяна» — соперник богов и враг людей ракшас Марич предстает перед Ситой в облике золотого оленя. Сита, приняв его за священное животное, попросила своего мужа Раму поймать его для украшения своего одиночества в изгнании [132, с. 466–468]. В «Махаб-

харате» имеется сюжет о похищении оленем всего, что было приготовлено для совершения ритуала жертвоприношения. Оказывается, тем оленем был владыка царства мертвых Яма [122, с. 197].

Есть косвенные данные об уничижительном отношении к оленю у аккадцев древнего Двуречья [118, с. 46]. В финикийской мифе Мелькарт, бог-покровитель г. Тира сражается с медноногим оленем, порождением страшных сил земли, грозящим роду человеческому [121, с. 149]. В древнегреческом мифе керинейская лань, посланная богиней Артемидой в наказание людям, опустошала поля Аркадии [99, с. 130]. В фольклоре осетин змеевидное чудовище Руймон рожден от оленя [118, с. 471] и т.д.

Эти сюжеты позволяют несколько ограничить районы поиска места сложения культа оленя и круга их древних носителей.

Если сопоставить образы ракшаса-оленя и оленя-путеводителя легендарного героя арийцев Рамы и оленя — ездового животного ведийского бога Ваю, то станет ясно, что у древнего аборигенного населения Индии («ракшасов») олень не был объектом поклонения. Как нам кажется, в них содержится и подсказка, откуда проник в Индию культ оленя: во-первых, бог Ваю управляет северо-западным направлением, во-вторых, ближайшее соответствие ведийскому богу Ваю имеется у северо-западных соседей древних индийцев, в древнеиранском пантеоне — Вайю [118, с. 118].

Олень носил отрицательную нагрузку и в аккадской мифологии. На памятниках изобразительного искусства Двуречья (Эль-Обейда) часто изображалась огромная божественная птица Анзу (аккад.) в виде львиноголового орла, когтящего двух оленей [40, с. 412; 118, с. 46]. Возможно, в этих сценах в аллегорической форме выражалась идея господства аккадцев (их символ птица Анзу) над покоренными оленепоклонниками (шумерами?).

Есть достаточное основание думать, что обожествление оленя было привнесенным элементом и в преданиях древ-

них греков. Почти все сюжеты в древнегреческой устной словесности с участием оленя в той или иной степени связаны с Малой Азией. Почитаемая в облике лани богиня Артемида, покровительница оленей, восходит своими корнями к хеттской богине Ртемис [99, с. 26].

Вышеупомянутые Актеон и Кипарис, превращенный Аполлоном в дерево из-за безутешного горя по случайно убитому им необычайному оленю, считались: первый — внуком, другой — любимцем брата Артемиды Аполлона, бога малоазиатского происхождения [99, с. 193; 118, с. 28, 52, 290].

Бог Дионис, в честь которого проводились оргиастические праздники с участием полуобнаженных, в шкурах пятнистого оленя женщин-менад, первоначально был божеством лидийско-фригийского мира [118, с. 190, 360].

Догреческие, малоазиатские истоки культа оленя проявляются в поэме «Илиада»: во время Троянской войны, в тот момент, когда троянцы вот-вот могли ворваться в лагерь греков-ахейцев, бог Зевс послал грекам знамение: над жертвенником Зевса взвился орел и бросил на жертвенник оленя, которого держал в когтях (ср. с аккадским мифом о птице Анзу). Увидев знамение, греки воспрянули духом и отразили троянцев [99, с. 297]. В этом эпизоде нетрудно догадаться, что орел олицетворяет Зевса, покровителя греков, а олень — символ троянцев, жертва орла.

На север Восточной Европы, в том числе и в Скандинавию, люди впервые проникли, как известно, не ранее эпохи мезолита [40, с. 153; 106, с. 11; 142, с. 172–173; 150, с. 92 и др.], то есть в эпоху, когда тотемическое убеждение об олене было уже сформировавшимся фактом у народов, обитавших в более южных районах Евразии. Поэтому и в скандинавских сагах олень фигурирует как демоническое животное, подгрызающее корни мирового дерева Иггдрасиль [118, с. 230], а в лапландских легендах — убийцы-оборотня.

На нехарактерность культа оленя для древних народов севера Восточной Европы указывает и отсутствие изображения оленя среди около 100 разнообразных фигур живот-

ных на неолитической писанице в Астувансалми (Финляндия) [177, с. 124, 136]. По мнению исследователей, в том числе и финских ученых, появление в Карелии и Финляндии (Саккиярва и Антреа) каменных топоров с обушками в виде головы лося связано с продвижением в IV—II тыс. до н.э. из Волго-Окского района на запад создателей археологической культуры ямочно-гребенчатой керамики [40, с. 347; 129, с. 67—68].

О переселении приблизительно в IV—II тыс. до н.э. финских племен из Зауралья на Запад отмечали в своих исследованиях Дж.Г. Киекбаев, Р.Г. Кузеев, Т.М. Гарипов, В.А. Иванов и Н.Н. Моисеева [82, с. 347; 97, с. 5]. На уральские корни звериного стиля в неолитическом искусстве Карелии и Финляндии указывали в свое время Д.Н. Эдинг и В.И. Мошинская [129, с. 67—68; 227, с. 76].

В современной исторической науке господствует мнение, что тотемическое воззрение об олене и связанные с ним тотемические мифы зародились в Сибири [220, с. 158—159] или в Центральной Азии [37, с. 28—30; 64, с. 128—132; 88, с. 103; 94, с. 246; 95, с. 50; 115, с. 209; 146, с. 95 и др.].

Такая точка зрения хорошо аргументирована археологическими, этнографическими и фольклорными материалами. В пользу этой гипотезы говорит и факт специализации обитателей верхнепалеолитических поселений Бурети на р. Ангара и Мальта на р. Белая (Иркутская область), а также грота Чжоукоудянь (Китай, около Пекина) на охоту на оленей [40, с. 113; 190, с. 330], без которой невозможно возникновение тотемических суждений.

Такая версия позволяет перебросить мост и к другому, американскому, очагу культа оленя. Сегодня все исследователи согласны, что освоение американского континента было осуществлено XX—X тыс. до н.э. несколькими волнами переселенцев из внутренних районов Сибири и вдоль тихоокеанского побережья Азии [40, с. 123; 150, с. 80—81; 209, с. 130 и др.]. Очевидно, первобытные охотники, следуя

за стадами диких оленей, подобно мадленским охотникам Европы [150, с. 88], постепенно осваивали северо-восточную Азию и через перешеек на месте современного Берингова пролива проникли в Северную Америку.

Вместе с тем, эта концепция оставляет вне поля зрения проблему генезиса обожествления оленя у древних жителей Передней Азии, Кавказа и Западной Европы, реликты которого проступают, как было отмечено выше, начиная с эпохи ориньяка, то есть с более древней эпохи, чем истоки культа оленя в центральноазиатском регионе.

Конечно, вполне допустима мысль, что эти два очага культа оленя складывались самостоятельно и не имеют общегенетических корней. Однако, если принять во внимание одну из теорий в антропологии о сложении *Homo sapiens* примерно 40–35 тыс. лет назад в центре ойкумены, охватывающей Переднюю Азию, Средиземноморье, Кавказ и Крым и верхнепалеолитический охотник освоил западные и северные окраины ойкумены, идя вслед за отступающим ледником и стадами оленей [40, с. 69, 106, 153; 150, с. 71, 88], то эти же посылки можно отнести и на ход освоения восточных окраин ойкумены — Сибири и Центральной Азии.

Если тотемизм представить как универсальное для всего человечества явление в виде родословного древа (по аналогии родословного древа при объяснении единства человечества как биологического вида), то европейский и азиатский очаги почитания оленя окажутся только отдельными ветвями этого гигантского древа с единой корневой системой и пышной кроной — его проявлениями у различных народов, о чем свидетельствуют многочисленные этнографические параллели и совпадения в мифологии и в первобытном искусстве, связанные с культом оленя у народов Евразии [72, с. 155].

Данная гипотеза подкрепляется и общностью происхождения названия оленя в индоевропейских и урало-алтайских языках от общей праформы «Ц^{хв}АР^{хв}» — «парнокопытное рогатое животное» [151, с. 264].

Как отмечают исследователи, в мадленскую эпоху основным объектом охоты был северный олень. Он давал человеку основные средства существования: мясо и жир использовались для пищи и для освещения, шкура — для одежды, сухожилия — для ниток и тетивы луков, рога и кости — для изготовления орудий труда [40, с. 75; 150, с. 109]. Эти факторы сыграли определяющую роль при формировании тотемического образа мышления об олене у евразийских народов.

В настоящее время мы не знаем, на каких языках говорили люди эпохи верхнего палеолита, носители культа оленя. На наш взгляд, более основательной кажется гипотеза, согласно которой предки афразийских, дравидских, индоевропейских, картвельских, уральских, алтайских и палеоазиатских народов, современники мадленских охотников, разговаривали на гипотетическом праязыке, называемом лингвистами «ностратический», начальный центр иррадиации которого лежал в Передней Азии [225, с. 471] или на Ближнем Востоке [104, с. 339].

С другой стороны, выше была высказана мысль, что преклонение перед оленем было не характерно для древнего доарийского населения Индии, аккадцам и грекам-ахейцам. Его следы почти не прослеживаются и у афразийских народов (за искл. угаритов, древнего населения Ближнего Востока II тыс. до н.э., которые в жертву богине охоты Анат приносили мясо оленя [132, с. 138]).

Все это склоняет к мысли, что культ оленя в первую очередь сложился у предков индоевропейских, скорее всего, индоиранских народов, первоначальная область становления которых находилась, по мнению исследователей, также на Ближнем Востоке [104, с. 188]. Начиная с эпохи верхнего палеолита, из этого региона и близлежащих к нему территорий началась иррадиация культа оленя на Запад, Север и Восток. Вероятно, она носила не одноразовый и не одновременный характер. Она продолжалась волнами в течение нескольких тысячелетий. В исторически обозримое время

последний импульс в распространении культа оленя был связан с пассионарным взрывом ираноязычного скифо-сарматского этнического мира в I тыс. до н.э.

Такая экспансия начала ослабевать только со второй половины I тыс. до н.э. Так, с IV—III вв. до н.э. в могильниках кара-абызской культуры на Южном Урале исчезают бляхи со стилизованными изображениями оленей [166, с. 174], с начала II в. до н.э. в могильниках большереченской культуры Приобья перестают попадаться изделия в скифо-сарматском «зверином» стиле [206, с. 93, 97]. На рубеже III—II вв. до н.э. символику священных оленей в Центральной Азии вытесняют образы быков и коней [64, с. 128—132; 219, с. 181]. Наиболее отчетливо этот процесс наблюдается в некоторых курганах Алтая IV—III вв. до н.э., где вместе с людьми похоронены кони с оленьими масками [192, с. 112] и т.д. Эти факты говорят о продвижении на Южный Урал, в Западную Сибирь и Центральную Азию каких-то племен — конепоклонников, которые вступили в контакты с местными племенами — почитателями оленей.

В определении этнической принадлежности новых пришельцев нет единого мнения. Так, одни ученые исчезновение символов оленя в кара-абызской культуре считают следствием миграции на Южный Урал угорского населения [166, с. 232, 240], а другие этот процесс в большереченской культуре Приобья и в Центральной Азии, а также захоронения коней с оленьими масками на Алтае объясняют активизацией экспансии гуннов [192, с. 112; 206, с. 93, 97].

В этой связи можно высказать только одно соображение, что, во-первых, контакты между новыми пришельцами и местными племенами проходили не всегда мирно, а часто сопровождались борьбой, военными столкновениями. Во-вторых, эти мигранты играли определенную роль в создании башкирской мифологии. Именно этим и вызваны, на наш взгляд, негативные моменты во взаимоотношениях оленей и героев некоторых башкирских сказок и сказаний.

Итак, мы видим, что культ оленя был устойчивым элементом народного творчества, обычаев и обрядов башкир, что в целом, позволяет сформулировать некоторые выводы:

1. В эпических произведениях («Урал-батыр») и легендах («Белый олень») башкир сохранились сведения о бытовании у древних башкир поверий о тождестве человека и оленя, способности оленя обретать человеческий облик и, наоборот, человека трансформироваться в оленя. Их осколки преломляются также в антропоморфизации охотниками оленей.

2. Легенда об оленях – праматери людей – и наличие в родоплеменной этнонимии и антропонимии башкир названий и личных имен с основой «болан» и «бөрө» («олень») дают основания для предположения, что у предков башкир существовали суждения о происхождении отдельных групп людей от оленя.

Магическая связь между рождением ребенка и оленем ощущается в поверьях о том, что олени могут предвещать людям рождение ребенка («Кузыкурпяс и Маянхылу»); прибитые над дверью дома олени рога содействуют благополучному внутриутробному развитию плода и оберегают жизнь новорожденных от нечистых сил (вариант интерпретации).

3. Весьма возможно, что древним башкирам были известны обряды тотемической табуации и проявления «заботы» о тотемах-оленях, ритуалы их воскрешения и размножения. Прибивание оленьих рогов над входом в жилище относится к реликтам именно аналогичной тотемической обрядности.

4. Восприятие оленя как родового тотемического предка присутствует в приписывании охранительно-оберегательной нагрузки оленьим рогам над входом в жилище (вариант толкования), изображениям оленей и орнаментальным мотивам «олени рога» в башкирском декоративно-прикладном искусстве, а также в легендах об олене-путеводителе.

5. В преданиях башкир чувствуются отзвуки обожевления предками башкир оленя. Это космическое животное, демиург — освободитель солнца из подземного заточения, носит на своих рогах солнце и землю, ассоциируется с солнцем, луной и огнем, считается верховым животным демиургов и культурных героев Урал-батыра, Айны и Гайны.

6. Отрицательные нотки об олене в отдельных произведениях башкирского фольклора объясняются неоднородностью этнического состава башкир. В их формировании приняли участие, как известно, самые различные племена, среди которых были и оленепоклонники, и носители других религиозно-мифологических систем.

7. Выявленные и описанные исторической наукой раритеты позволяют предполагать, что тотемические умозаключения об олене первоначально зародились не позднее начального периода ориньякской эпохи среди обитателей Ближнего Востока и Передней Азии. Из этого района началась иррадиация почитания оленя на Запад, Север и Восток, в том числе и на Южный Урал. Истоки тотемического культа оленя у предков башкир берут начало из этих пассионарных процессов.

Литература

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
2. *Абрамзон С.М.* Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
3. *Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г.* Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964.
4. *Акцорин В.А.* О взаимосвязях марийской мифологии с мифами самодийцев // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1990. Т. 2.
5. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
6. *Аминев З.Г.* Космогонические воззрения древних башкир. Уфа, 2005.
7. *Аминев З.Г.* Антропологические представления башкир, связанные с пещерой Шульган-таш // Культурное наследие Южного Урала как ин-

новационный ресурс: Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Природное и культурное наследие Южного Урала как инновационный ресурс». Уфа, 27–29 октября 2009 г. Уфа, 2010.

8. *Анисимов А.Ф.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.

9. *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков. М.; Л., 1958.

10. *Анисимов А.Ф.* Космогонические представления народов Севера. М.; Л., 1959.

11. *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.

12. *Афанасьев Г.Е.* Дохристианские религиозные верования алан. (По материалам амулетов могильника Мокрая балка) // Советская этнография. 1976. № 1.

13. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982.

14. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 2008.

15. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа, 1996.

16. *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.

17. Башкирский народный эпос. М., 1977.

18. Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Эпос. Уфа, 1987. Т. 1.

19. БНТ. Предания и легенды. Уфа, 1987. Т. 2.

20. БНТ. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.

21. БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989. Т. 4.

22. Башкорт теленен һүзлеге. М., 1993. Т. 2.

23. Башкорт халык ижады. Язма кисса һәм дастандар. Өфө, 2004. Т. 7.

24. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы/ автор-төҙөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.

25. *Бгажников Б.Х.* Некоторые особенности культуры общения адыгов (ретроспективный взгляд) // Советская этнография. 1979. № 5.

26. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.

27. *Бернштам А.Н.* Араванские наскальные изображения и Даваньская (Ферганская) столица Эрши // Советская этнография. 1948. № 4.

28. *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.

29. *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.

30. *Богораз-Тан В.Г.* Христианство в свете этнографии. М.; Л., 1928.

31. *Богораз-Тан В.Г.* Чукчи. Ч. 2. Религия. Л., 1939.

32. *Бродянский Д.Л.* Произведения искусства в синегайской культуре // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.
33. *Булатова Н.Я.* Шаманский обряд алга у эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
34. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
35. *Вадецкая Э.Б.* Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск. 1983.
36. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань, 1993.
37. *Васильев В.И., Шитова С.Н.* Башкирско-самодийские взаимосвязи (к проблеме этногенеза башкир) // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
38. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.
39. *Воблов И.К.* Эскимосские праздники // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
40. Всемирная история. Каменный век. Минск; М., 2000. Т. 1.
41. Всемирная история. Становление государств Азии. Минск, 1999. Т. 5.
42. *Вяткина К.В.* Перезитки тотемизма и его разложение в связи с облавными охотами бурят // Советская этнография. 1933. № 5–6.
43. *Вяткина К.В.* Наскальные изображения Минусинской котловины // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1961. Т. 20.
44. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.
45. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
46. *Ганицкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А.* Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
47. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М., 2006.
48. *Гольмстен В.В.* Из области культа древней Сибири // Из истории докапиталистических формаций: Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра. М.; Л., 1933.
49. *Горюнова О.И.* Древние могильники Прибайкалья (неолит – бронзовый век). Иркутск, 2002.
50. *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль. М., 1975.
51. *Гроздова И.Н.* Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
52. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

53. *Грязнов М.П.* Бык в обрядах и культурах древних скотоводов // Проблемы археологии Европы и Северной Америки. М., 1977.
54. *Гумилев Л.Н.* Тысячелетие вокруг Каспия. СПб., 2002.
55. *Гурвич И.С.* Космогонические представления населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.
56. *Гурвич И.С.* Эвены Камчатской области // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 56. Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960.
57. *Гурина Н.Н.* Оленеостровский могильник // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1956. Т. 47.
58. *Давлетшин Г.М.* Традиционные верования населения Волжской Булгарии как система (на примере культа животных) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды Международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.
59. *Джарылгасинова Р.Ш., Ионова Ю.В.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
60. *Дзенискевич Г.И.* О культовых элементах в орнаменте из игл дикобразов у атапасков Аляски // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
61. *Дмитриева С.И.* Архитектурные и декоративные особенности традиционного жилища Мезени (в связи с историей заселения края) // Советская этнография. 1980. № 5.
62. *Долгих Б.О.* Происхождение нгансанов // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18: Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
63. *Дурасов Г.П.* Попытки интерпретации значения некоторых образов народной вышивки архаического типа // Советская этнография. 1980. № 6.
64. *Егоров Н.И.* По следам золоторогого оленя // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983.
65. *Жеребцова Е.А.* Образ «мамонта» в металлической пластике народов Прикамья // Вестник Музея археологии и этнографии Пермского Предуралья. Пермь, 2006. Вып. 1.
66. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. I. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8.
67. *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Труды Института антропологии и этнографии. Т. 14. Этнографическая серия. М.; Л., 1936. Вып. 3.
68. *Зуев Ю.А.* Киргиз-буруты (к вопросу о тотемизме и принципах этнонимообразования) // Советская этнография. 1970. № 4.
69. *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX вв. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.; Л., 1954. Т. 22.

70. *Иванов В.А.* Откуда ты, мой предок? (Взгляд археолога на древнюю историю Южного Урала). СПб., 1994.
71. Из «Записок о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.)» Избрания Идеса // Встречь Солнцу. (История Отечества в романах, повестях, документах. Век XVI–XVII) / сост., предисл., коммент. В.С. Шульгина. М., 1987.
72. *Илимбетова А.Ф.* Культ оленя у башкир // Ватандаш. 2002. № 8.
73. *Ионова Ю.В.* Шаманство в Корее (XIX – начало XX вв.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
74. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов / пер. с латин. Е.Ч. Скржинской. М., 1960.
75. Исчезнувшее чудо света // Труд. 27 августа 2008 г.
76. Казахские сказки о животных / сост. С.А. Каскабасов, Б.А. Костюхин, Н.С. Смирнова, Е.Д. Турсунов. Алма-Ата, 1979.
77. *Калашикова Н.М.* Современный обрядовый костюм молдаван (Зимние праздники) // Советская этнография. 1980. № 5.
78. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
79. *Каховский В.Ф.* О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
80. *Кашина Т.И.* Петроглифы Лунных гор (о древнем искусстве кочевников-скотоводов Внутренней Монголии) // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск. 1983.
81. *Керейтов Р.Х.* Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. 1980. № 2.
82. *Киекбаев Дж.Г.* Основы исторической грамматики урало-алтайских языков. Структурный анализ морфологического строя тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских и угро-финских языков на основе теории определенности в языке. Уфа, 1996.
83. *Кинжалов Р.В.* Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
84. *Киреев А.Н.* Этногенетические легенды и предания башкирского народа // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
85. *Кисилев С.В.* Семантика орнамента карасукских скал // Из истории докапиталистических формаций: Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра. М.; Л., 1933.
86. *Кисилев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
87. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
88. *Котов В.Г.* Мифологическая стратиграфия эпоса «Урал батыр» // Башкирский фольклор. Уфа, 2000. Вып. 4.
89. *Кочешков Н.В.* Декоративное народное искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.

90. *Краснодембская Н.Г.* Птица в культуре народов Южной Азии: мифология, символика, изображение (в отражении коллекций МАЭ РАН) // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов. СПб., 2005.

91. *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки. М.; Л., 1949.

92. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.

93. *Кубарев В.Д.* Древние изваяния Алтая. (Оленные камни). Новосибирск, 1979.

94. *Кузеев Р.Г.* К этнической истории башкир в конце I – начале II тыс. н.э. // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.

95. *Кузеев Р.Г.* Древнебашкирские предания о нахождении новой родины и их северокавказские параллели // Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1970 г. Тезисы докладов. Тбилиси, 1971.

96. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.

97. *Кузеев Р.Г., Гарипов Т.М., Иванов В.А., Моисеева Н.Н.* Об истории этнокультурных контактов индоевропейских, уральских и алтайских народов в Урало-Поволжье // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.

98. *Кузнецова В.Г.* Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 35. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1957. Вып. 2.

99. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д, 2000.

100. *Кусимова Т.Х.* Древнебашкирские антропонимы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 1975.

101. *Кюн Г.* Гравировка ледникового периода в Шулерлохе // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.

102. *Лар Л.А., Рычагова Н.Е.* Шаманский костюм ненцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.

103. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги. М., 1985.

104. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

105. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

106. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994.

107. *Мазин А.И.* Наскальные рисунки IV–III тыс. до н.э. таежной зоны Верхнего Приамурья // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.

108. *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

109. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.
110. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000.
111. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
112. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
113. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М.; Л., 1964.
114. *Матющенко В.И.* Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья // Из истории Сибири. Томск, 1973. Вып. 9.
115. *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979.
116. *Мень А.* История религии. Пути христианства. М., 2000. Кн. 2.
117. *Мизиев И.М.* Балкаро-карачаевские и древнетюркские фольклорные параллели в свете этнической истории // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1985. Вып. 12.
118. Мифологический словарь. М., 1991.
119. Мифы и легенды народов мира / сост.: Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 2.
120. Мифы и легенды народов мира / сост.: Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.
121. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М., 2004.
122. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия / А.И. Немировский. М., 2004.
123. Младшая Эдда / издание подготовили О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
124. *Могильников В.А.* К вопросу о связях населения Башкирии и Зауралья в конце I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
125. *Мокшин Н.Ф.* Отражение матриархата и периода распада первобытно-общинного строя в религиях некоторых народов Поволжья (мордва, марийцы) // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964 г. М., 1964.
126. *Молодин В.И.* Об искусстве племен эпохи неолита и ранней бронзы в лесостепном Обь-Иртышье // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
127. *Морозова М.Н.* Скандинавские и финские лопари // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
128. *Морозова М.Н.* Скандинавские и финские лопари // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

129. *Мошинская В.И.* Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 1976.
130. *Мунчаев Р.М.* Энеолит Кавказа // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
131. *Надришина Ф.А.* Башкирский фольклор как исторический источник // История башкирского народа. М., 2009. Т. 1.
132. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов н/Д, 2000.
133. *Никонова Е.* Хараусы // Бельские просторы. 2000. № 10.
134. *Никонов В.А.* Космомимия Поволжья // Ономастика Поволжья: Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973.
135. *Новикова К.А.* Иноязычные элементы в тунгусо-маньчжурской лексике, относящиеся к животному миру // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972.
136. *Нурминский С.А.* Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. 1862. Т. 11.
137. *Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М.* Древнее искусство Башкирии. Уфа, 1985.
138. *Огнева Е.Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
139. *Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. 1–2 // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1950. № 18.
140. *Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Ленские писаницы. Наскальные рисунки у деревни Шишкино. М.; Л., 1959.
141. *Окладников А.П.* Олень Золотые рога. М.; Л., 1964.
142. *Окладников А.П.* История Якутии. М.; Л., 1965. Т. 1.
143. *Окладников А.П.* Удивительные звери острова Ушканьего и периодизация петроглифов Приангарья // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
144. *Окладников А.П., Конопацкий А.К.* Погребения эпохи неолита и ранней бронзы на Ангаре (по материалам раскопок 1977 г.) // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1984.
145. *Окладников А.П.* Одиссея землепроходца Пенды // Встречь солнцу. (История Отечества в романах, повестях, документах. Век XVI–XVII) / сост., предисл., коммент. В.С. Шульгина. М., 1987.
146. *Окладникова Е.А.* Наскальные рисунки в долине р. Дялангаш (Горный Алтай) // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
147. *Омакаева Э.Ц., Бадгаев Н.Б.* Тюркская и монгольская космомимия // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.
148. *Островский А.Б.* Еще раз о числовом образе мироздания в мифологическом мышлении нивхов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.

149. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычай) / пер. с англ. А.А. Вигасина. М., 1990.
150. *Периц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982.
151. *Петров К.И.* Об общности урало-алтайских, индоевропейских и др. языков // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
152. *Плисецкий М.М.* Героико-эпический стиль в восточнославянских колядках // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
153. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
154. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
155. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 1.
156. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
157. *Попов А.А.* Кочевая жизнь и типы жилищ у долган. (По материалам 1930–1931 гг.) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
158. *Попова Т.А.* Императорский дар отделу археологии Кунсткамеры // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
159. *Потапов Л.П.* Следы тотемических представлений у алтайцев // Советская этнография. 1935. № 4–5.
160. *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
161. Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1959.
162. *Прокофьева Е.Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
163. *Пропп В.Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки. (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. 1934. № 1–2.
164. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
165. *Пшеничнюк А.Х.* Охлебнинский могильник // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.
166. *Пшеничнюк А.Х.* Кара-абызская культура (население центральной Башкирии на рубеже нашей эры) // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5.
167. *Пшеничнюк А.Х.* Сокровища древних кочевников Южного Урала // Ватандаш. 1998. № 1.
168. *Пшеничнюк А.* Олени древних курганов // Ватандаш. 2002. № 8.
169. *Пшеничнюк А.Х.* Олени Филипповки // Золотые олени Евразии. СПб., 2002.
170. *Равдоникас В.И.* Следы тотемических представлений в образах наскальных изображений Онежского озера и Белого моря // Советская археология. 1937. № 3.

171. Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 1.
172. Рерих Ю.Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. Прага, 1930.
173. Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952.
174. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
175. Рухи мираҫ: Свердловск башкорттарының фольклоры. Өфө, 2008.
176. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
177. Савватеев Ю.А. Наскальные изображения Финляндии // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
178. Сагитов М.М. Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984.
179. Сагитов М.М. Сходные черты в культе животных в башкирском и венгерском фольклоре // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1.
180. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология. М., 2000.
181. Салманович М.Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
182. Салмин А.К. Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
183. Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
184. Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР. М., 1982.
185. Селиванов В.В. Человек и зверь (о двух ведущих темах палеолитического искусства) // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
186. Сем Т.Ю. Модель мира // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
187. Сем Т.Ю. Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
188. Сем Т.Ю. Календарные обряды // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
189. Сем Т.Ю. Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
190. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.
191. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1.
192. Сефероглу Ш., Мюдеррисоглу А. История тюркских государств. (Опыт этнографического исследования) // Ватандаш. 1999. № 10.
193. Симченко Ю.Б. Праздник Аны’о-дялы у авамских нганасан // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 84: Сибирский этнографический сборник. М., 1963. Вып. 5.
194. Сильва К. Сказки. Екатеринбург, 1993.

195. Синбад-мореход. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с араб. М.А. Салье. М., 1988.
196. *Смусин Л.С.* К вопросу о спиралевидных мотивах в русском печенье // Советская этнография. 1979. № 5.
197. Советский энциклопедический словарь. М., 1980.
198. *Сокаева Д.В.* Бог зверей Афсати в осетинской волшебной сказке // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи: Межвузовский научный сборник. Уфа, 1993.
199. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1988. Т. 1–2.
200. *Сөләймәнов Ә., Солтангәрәева Р.* Башкорт халкынын йола фольклоры // Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. Өфө, 1995. 1 том.
201. *Спенс Л.* Мифы инков и майя. М., 2005.
202. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
203. *Теплоухов А.Е.* О доисторических жертвенных местах на уральских горах // Записки Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1880. Т. 6. Вып. 1.
204. *Токарев С.А.* Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972.
205. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
206. *Троицкая Т.Н.* К вопросу о взаимосвязях населения новосибирского Приобья с уральскими племенами в эпоху раннего железа // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
207. *Туголуков В.А.* Хантайские эвенки (очерк истории, хозяйства и культуры) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 84: Сибирский этнографический сборник. М., 1963. Вып. 5.
208. *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
209. *Файнберг Л.А.* Раннепервобытная община охотников, собирателей, рыболовов // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.
210. *Федорова Е.Г.* Об одном из аспектов женской культуры манси // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.
211. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
212. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 4.
213. *Фрэзер Дж.Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
214. *Холмич Л.В. Г.Д.* Вербов – исследователь традиционной культуры и языка ненцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 1.
215. *Худяков М.Г.* Культ коня в Прикамьи // Из истории докапиталистических формаций: Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра. М.; Л., 1933.

216. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // Археология СССР. Свод археологических источников. М., 1964. Вып. 4—12.
217. Черныш Е.К., Массон В.М. Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
218. Чибиров Л.А. Аграрные истоки культа животных у осетин // Советская этнография. 1983. № 1.
219. Членова Н.Л. Скифский олень // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1962. № 115.
220. Шаньшина Е.В. Представления о происхождении земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
221. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / пер. с туркмен. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой. М., 1991.
222. Шерстобитова О.С., Селезнев А.Г. Первопредок на шаманском костюме (к проблеме интерпретации и эволюции образа мамонта) // Уфимский археологический вестник. 2004. Вып. 5.
223. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.
224. Шитова С.Н. История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа, 2004.
225. Шнирельман В.А. Демографические и этнокультурные процессы эпохи первобытно-родовой общины // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.
226. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
227. Эдинг Д.Н. Резная скульптура Урала. Из истории звериного стиля. М., 1940.
228. Экспедиция материалдары-2005: Янауыл районы. Өфө, 2009.
229. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.
230. Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении. М., 2000.



Глава VI. ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ ОВЦЫ (БАРАНА) В МИФОЛОГИЧЕСКИХ И БЫТОВЫХ ТРАДИЦИЯХ БАШКИР

В различных жанрах фольклора, обычаях и обрядах, лингвистических материалах, а также в декоративно-прикладном искусстве башкир овца (баран) фигурирует как животное, обладающее человеческими свойствами — речью, мыслями, чувствами, волей, способностями к созидательному труду. Антропоморфизация овцы характерна для сказки «Бык, баран, петух, овца, кот», где баран и овца вместе с вышеперечисленными животными ведут человеческий образ жизни. В сказке «Булансы-мэргэн» овца разговаривает по-человечески [20, с. 199, 436–438].

С другой стороны, в башкирских традициях чувствуются отзвуки рассуждений о способности человека принять вид овцы. В сказке «Серая ворона» героиня, спасаясь от преследователей, оборачивается овцой [20, с. 73]. Аналогичный мотив присутствует и в детской игре «Һуқыр тәкә» («Слепой баран»), распространенной в северо-восточных, центральных и западных районах Башкортостана: один из участников игры мажет себе палец сажей и зажимает пальцы в кулак. Игроки, открывая по очереди по одному пальцу, выбирают «слепым бараном» того, кому попадетса измазанный палец. Ему завязывают платком глаза, после чего он начинает ловить детей. Кто будет пойман первым, тот и станет следующей «слепой овцой» [135].

Эти мотивы башкирской устной прозы и обрядности перекликаются с казахской сказкой «Жигит и богач», где герой перевоплощается в большого черного барана [79, с. 37]. У туркмен можно услышать рассказ об охотнике, который

увидел горного барана недалеко от мавзолея святого Па-кыр-шиха. Он прицелился, но вместо барана вдруг увидел благообразного старца. Он опустил ружье – перед ним опять стоял баран. Так повторялось несколько раз [13, с. 122]. Трансформация барана в человека преломляется в карачаево-балкарской мифологической поэме об Аймуше, боже-стве, покровителе овец в образе белоснежного барана с золотыми рогами. Позже он приобретает человеческий облик [114, с. 107–108; 115, с. 15, 268–270]. Облик барана могли принимать марийские легендарные богатыри [177, с. 171]. Овцеголовые люди встречаются среди барельефных изображений человеческих фигур с головами животных на стенах королевской гробницы Чонкым-каккан в Кёнджу (Корея, IX в.) и в китайской мифологии [88, р. 5]. Основатель даосизма Лаоцзы, по китайской легенде, мог появляться среди людей в образе черного барана. В овечьей внешности представляли шумерскую богиню Лахар. С бараном на руках изображали древнегреческого олимпийского божества Гермеса. В мифе в овцу была превращена и возлюбленная Посейдона Феофана [105, с. 31; 127, с. 311, 312, 572]. В русской сказке «Сестрица Аленушка, братец Иванушка» Иванушка выпил воды из бараньего копытца и в тот же миг стал белым ягненком [10, с. 396].

Отождествление человека и овцы проявляется в широко распространенной среди туркмен легенде о создании Аллахом горного барана и человека одновременно «одним дыханием» [13, с. 121]. Таджики для предотвращения смерти детей в жертву приносили двухлетнего барана, кости которого закапывали под порогом дома. При этом отец семейства должен был произнести слова: «Пусть это будут последними похоронами моего ребенка» [7, с. 104–105], то есть зарытие костей жертвенного барана выдавалось за погребение ребенка. Такое же суждение заключено в еврейском обычае заклятия ягненка накануне праздника Йом Киппур («День Всепрощения»), на десятый день после Нового года, где жертвователю произносил слова: «Эта да будет

искуплением моим, жертвой моей, заменой меня» [139, с. 113]. Идея тождества человека и барана прослеживается и в христианской эсхатологии: в день Страшного суда Бог поставит всех добрых людей, называемых «овцами», по правую сторону и поместит их в раю [138, 25: 31–35].

Как известно, со сложением анимизма эти суждения эволюционировались в представления о реинкарнации духов предков в зооморфного тотема. В пользу данного тезиса говорят и этнографические материалы. У туркмен на Копет-Даге и предгорных районах могилы святых и сегодня украшаются рогами горных баранов. Такую практику В.Н. – Басилов относит к отголоскам «веры в воплощение души умершего человека в тотемное животное» [13, с. 121]. Восточные марийцы (Бакалинский район РБ) кости и шкуру жертвенного барана по случаю поминок по усопшему (на 40-й день*) уносят на могилу [131, с. 153]. Курды Армении устанавливали надгробия в виде барана. Древние копты (египтяне-христиане) верили, что их души могут воплотиться в овцу [3, 3.html/p.2]. Видимо, с реинкарнационными идеями была связана и практика захоронения костей умерших в оссуариях в виде овцы в комплексе гхассульской энеолитической культуры Палестины (конец V – начало IV тыс. до н.э.) [7, с. 56].

В различных вариантах башкирской «Сказки о курае» повествуется о хане, на голове которого рос бараний рог [19, с. 94; 21, с. 103; 28, с. 108–110]. Наружность хана явно напоминает полулюдей-полуживотных, тотемических первопредков, присущих мифологиям самых различных народов мира.

Исследователи отмечают широкое распространение в прошлом сказок о рогатом царе у казахов [152, с. 165–166], узбеков [187, с. 410–412], азербайджанцев [5, с. 66–72], турок, тибетцев, индийцев [21, с. 449; 28, с. 361], грузин [47, с. 246–247]. В апокалиптическом «видении» библейского

* По суевериям башкир, на 40-й день душа покойника окончательно покидает родные места [182, с. 181].

пророка-мудреца Даниила овен с двумя рогами толкуется как олицетворение мидийского и персидского царей [127, с. 173]. В сборнике сказаний об Александре Македонском (356–323 гг. до н.э.) Псевдо-Каллисфена, составленном около 200 г. до н.э., он изображен сыном македонской царицы Олимпиады и египетского фараона Нектанеба II, проникшего к ней ночью, приняв внешность египетского бога солнца Амона с двумя бараньими рогами [92, с. 231]. Во второй части «Книги Даниила» (167–164 гг. до н.э.) персидский царь Дарий III (336–330 гг. до н.э.) назван «овном», а царь сирийского государства Селевкидов Антиох IV (187–163 гг. до н.э.) – «возвысившимся рогом». Могучий герой, с бараньими рогами на голове поражающий своих врагов, часто встречается в средневековой арабской поэзии [127, с. 174, 223]. Все эти сюжеты, по нашему мнению, своими корнями связаны с древнейшими суждениями первобытных людей о тотемических предках с бараньим обличем.

Рогатых баранов-первопредков неосознанно олицетворяли участники зимне-весенних маскарадных шествий с маской овцы (овечьей шкурой на спине и бараньими рогами на голове) у марийцев [131, с. 153], поляков, словаков, чехов [41, с. 206, 227; 44, с. 191], греков [69, с. 326], басков (Испания) [176, с. 55], австрийцев [111, с. 166–167] и англичан (остров Левис, Британия) [45, с. 98]. Пилигримы, стекавшиеся к святилищу сирийской богини в Иераполисе, преклоняли колени на шкуре принесенной в жертву овцы и, натянув овечью голову на собственную, каждый паломник, уподобившись овце, обращался к богине с просьбой принять его овечью жертву [192, с. 186].

Такую же смысловую нагрузку несло ритуальное ношение на теле пояса или браслета (кольца) из полос шкуры овцы. «Это есть, – как считает Дж. Фрэзер, – упрощенная форма облачения в целую шкуру, имеющая целью отождествления человека с животным». Подобные обычаи имели широкое бытование у африканских народов. У ваванга (Восточная Африка) во время жертвоприношения овцы жертвователю, его жены и дети обвязывали себе пальцы полос-

ками бараньей шкуры. У ньяму (Восточная Африка) при жертвоприношении овцы жертвователю ходил в течение двух дней с головой, обвязанной овечьей шкурой. У кикуйю (район Африканского Рога) при совершении обряда усыновления и усыновитель, и усыновляемый приносили в жертву барана. Старейшина селения вырезал из шкуры каждой овцы полосы, которыми обматывал руки обоих участников обряда, причем полоса, вырезанная из шкуры одного барана, давался хозяину другого барана [192, с. 232, 234, 235, 238].

Как известно, в процессе дальнейшей эволюции тотемизма эти фантастические первопредки трансформировались в зооморфные, а еще позднее — в зооантропоморфные божеества. К ним относятся, в первую очередь, алтайское божество гор Кочкор («баран») [153, с. 148–149], вышеупомянутое карачаево-балкарское божество Аймуш [115, с. 15, 268–270], домовый у закамских удмуртов [168, с. 336], древнеегипетские боги (кроме вышеназванного Амона), творцы мира, хранители истоков рек Меримутеф, Херишеф и Хнум [127, с. 361, 589; 136, с. 9–11], ведийский и индуистский бог огня Агни [128, с. 399], авестийский бог войны и победы Веретрагна, иранская божественная сущность Фарн, олимпийские греческие боги Аполлон и Посейдон, боги-громовники Аглобеску у фонгов и Шанго у бенинцев (Бенин, Западная Африка) и др., которых представляли в облике баранов с закрученными рогами или способными трансформироваться в баранов. Рогатая тиара была символом верховного бога шумер Ана и его сына Энлиля [127, с. 41–42, 53, 122, 167, 569, 572, 587, 636]. Как считают некоторые исследователи, домашнее божество в бараньем обличье имелось в пантеоне жителей гхассульской энеолитической культуры Палестины [7, с. 57].

В эпоху возникновения классового общества и военной демократии эти божества и их священные животные — бараны — провозглашались покровителями племенных вождей и деспотических правителей первых государственных образований. Следы таких мировоззрений наблюдаются как на Западе, так и на Востоке.

В греческом мифе микенский царь Атрей, изгнанный с трона, узнав, что у него в стаде появилась златорунная овца, предложил народному собранию присудить царский трон тому, кто предъявит златорунную овечку как свидетельство благосклонности к нему богов [127, с. 70]. Возможно, одной из тайных целей Пелея, узурпатора царской власти в Йолке, отправившего аргонавтов в страну Эа (Колхиду) за золотым руном, было желание укрепить свою власть на троне при помощи этой святыни [105, с. 214].

А на Востоке такой взгляд ярко проявляется в том, что у ворот погребального храма Кюль-тегина, военачальника, фактического правителя второго тюркского каганата (голубых тюрков), умершего в 731 году, стояли обращенные друг к другу мраморные статуи баранов [49, с. 365]. Слово «аркар» (горный баран) был особенным ураном (сакральное слово) всех чингизидов казахских улусов. Изображение черного барана украшало знамена правителей династии туркменского происхождения Кара-коюнлу (Черный баран) Ирана и Азербайджана (1380–1468 гг.) [183, с. 21, 86, 400]. В одном из залов дворца в Топраккале (резиденции царей Хорезма) были обнаружены налесты в виде огромных бараньих рогов, под которыми находились фигуры царей, то есть у саков и хорезмийцев, создателей государства Хорезм на рубеже VII–VI вв. до н.э., баран числился защитником и охранителем царской власти [160, с. 56, 64].

Поэтому и Александр Македонский, покорив Грецию, завоевав Малую Азию, Ближний Восток и Египет, принял от египетских жрецов сан царя Египта, что было равносильно признанию его сыном бога Амона и стал носить тиару, напоминающую закрученные бараньи рога. Он вошел в арабское устнопоэтическое творчество под именем Зу-ль-Карнайн («Двурогий»: в смысле «обладатель символа божественного могущества») [92, с. 114, 231; 193, с. 415]. Этот обожествленный тип повлиял на формирование образной системы коранических рассказов и средневековой литературы народов Востока. В Коране Зу-ль-Карнайн — человек, которому Аллах

дал великую власть и направил в походы до краев земли, где восходит и заходит солнце [98, 18: 82–92]. Такое же прозвище носили в арабских преданиях и другие персонажи: лахмидский правитель раннефеодального государства арабов (VI – начало VII вв.) в Месопотамии Мунзир I, четвертый халиф Арабского халифата Али и др. [127, с. 223]. В иранском эпосе и средневековой поэзии народов Средней и Малой Азии, Монголии, Тибета, Индии, Кавказа, Балкан и Северо-Восточной Африки он известен под именем Искандар-шаха [28, с. 361; 137; 190, с. 631–637]. Искандар, как рогатый царь, присутствует и в башкирской сказке «Курай тарихы» («История курая») [28, с. 109].

Таким образом, на бытование в башкирском фольклоре мотива о рогатом царе воздействовали различные факторы: если, с одной стороны, его можно рассматривать как пережиток преклонения предков башкир перед тотемическим прародителем в получеловеческом облике с бараными рогами на голове, то, с другой стороны, он, возможно, является результатом влияния на устное творчество башкир средневековых сказаний о Зу-ль-Карнайне и Искандаре.

Реликты тотемического образа мышления древних башкир о тождестве и родстве человека и овцы, о происхождении их от единого тотемического предка сохранились и в родоплеменной номенклатуре: в составе рода мул-гайна зафиксировано родовое подразделение «кускар» («баран» [22, с. 708]) [82, с. 264; 210, с. 10], у бала-катайцев есть родовое подразделение «бәрән» (двухлетний баран, ярка [22, с. 204]), а у сарт-айлинцев – «тәкеш» [100, с. 48–57, 110]. Г.П. Васильева производит последний этноним от зоонима «тәкә» («баран» [23, с. 441]) [35, с. 201]. В составе западных табынцев имеется род «күрпәс табын» (от «күрпә» – новорожденный ягненок [22, с. 580]) [16, с. 213]. Родовые подразделения «бәрәс» («ягненок») и «кара һарык» («черная овца») установлены у усерганцев [147, с. 81] и тангаурцев [206, с. 203]. Несомненно, к ним примыкают антропонимы Кускар, Аккускар («ак» – белый+«кускар»), Байғускар («бай» – богатый+«кускар»),

Текәй (от «тәкә» – ?), Колтәкә («кол» – раб+«тәкә»), Аккуй («ак»+«куй» – курдючный баран), Куйкүрпәс («куй»+«күрпәс»), Куйһылыу («куй»+«һылыу» – красавица), Кузы (ягненок [22, с. 692]), Күрпәс, Кузыкүрпәс [16, с. 51, 110, 147, 157; 17, с. 50, 191, 220, 305; 26, с. 341].

Лингвистические параллели этим башкирским этнонимам и антропонимам установлены у тюркских народов Поволжья, Казахстана, Средней Азии и Алтая. Сарт-айлинский этноним «тәкеш» сближается с названием туркменского племени теке [35, с. 201] и каракалпакского рода айтеке [58, с. 42]. Племя овцы встречается у древних китайцев эпохи шан (XVI–XI вв. до н.э.) [185, с. 247].

В татарском, казахском, уйгурском, каракалпакском, алтайском, барабинско-татарском сказаниях содержатся антропонимы Кузы-курпес // Козы-корпеш // Козын-эркеш // Козюйке [134, с. 3–4, 12, 91, 95; 195, с. 89]. Личные имена с основой «баран» были характерны балкарцам и карачаевцам. Они имели место у древних тюрков [115, с. 42]. Личные имена Хуриган (Ягненок) и Хуса (Баран) встречаются у аларских бурят [65, с. 36].

Тотемическая сущность вышеупомянутых этнонимов и антропонимов не вызывает сомнения: на заре человеческой истории название тотема было одновременно (исходя из убеждений о тождестве и родстве человека и животного) и этнонимом тотемной группы, и коллективным антропонимом членов такой группы [175, с. 333].

Легенды и предания о происхождении отдельных групп людей от овцы были особенно популярны в прошлом среди киргизов. Повествуя о происхождении предка киргизского племени черик, рассказывают, что два брата во время похода издали увидели на дороге архара (горного барана). Когда они подъехали ближе, архар неожиданно исчез, а на том месте, где он стоял, лежал в колыбели младенец. Братья взяли его с собой и дали ему имя Черик. Позже его потомки образовали целое племя. Со сходным рассказом связывается происхождение первопредка и одного из родов другого

киргизского племени телес [2, с. 287]. Видимо, вера в способность женщины разрешиться от бремени ягненком бытовала в прошлом у туркмен. В пользу этого предположения говорит тот факт, что в дастанах («Говхар-гыз и Ширалы бег», «Юсуп и Зулейха») родители называют своих любимых сыновей и дочерей словами «мой ягненок» и «моя ярочка» [200, с. 23, 28, 33, 324].

Осколки подобных воззрений отражаются в мифах об овцах-кормилицах. В киргизской эпической поэме «Семетей», одной из частей трилогии «Манас», Семетей, сына Манаса, кормит своим молоком самка белого архара. Точно такой же эпизод содержится в одном из вариантов легенды о происхождении киргизов. В ней сообщается о том, что тридцать девушек, забеременевшие от пены, родили в горах сыновей. Дети, у которых матери не имели молока, сосали вымя архара [2, с. 286, 287].

В улигере хоринских бурят «Гургал Мэргэн» когда герой отправился на охоту, на его дом напали враги. В его отсутствие жена рождает сына. Враги уведят женщину, но она успевает отнести сына в горы и оставляет его на попечение овцы. Мальчик рос, его выкармливала своим молоком овца [199, с. 80–81].

Близкий сюжет присутствует в древнерусском своде житий святых «Прологе»: в него включен рассказ о том, как святого Мамонта Русской православной церкви от голодной смерти в пустыне спасли дикие овцы, приходившие к нему. Он их доил и приготавливал сыры, которыми питался [99, с. 339].

Наиболее древние записи похожих мифов обнаружены среди хеттских клинописных надписей III тыс. до н.э. В частности, в них сохранился отрывок предания о рождении от рабыни и бога младенца, будущего полководца. Мать относит новорожденного в поле и оставляет там. Но малышку спасают животные, в том числе овца, напоив его своим молоком [136 с. 107]. Овца фигурировала в качестве «матушки-прародительницы» у шумеров, о чем свидетельствует теоним богини Лахар — «овца», олицетворение «матушки-овцы» [127, с. 312].

Пережитки аналогичных идей зафиксированы и у африканских народов, например, в обычае масаев (нилоты, Восточная Африка) «второго рождения» ребенка. Через восемь дней после рождения младенца, роженицу кормят мясом жертвенной овцы, накидывают на нее шкуру овцы, которую она носит в течение четырех дней, после чего шкура подстилается на кровать роженицы, то есть мать младенца уподобляется овце (возможно, прародительнице), для чего она ест баранину, надевает баранью шкуру и ложится на постель с бараньей шкурой [192, с. 231]. Схожая мысль, что тотемы и люди тотемной группы связаны узами кровного родства, отчетливо проступает в запрете употреблять в пищу баранину членам родового объединения барана у народа йоруба (Нигерия, Западная Африка) [205, с. 12].

На базе предрассудков о тотемических предках в башкирском народном творчестве сложился образ овцы – покровителя и спасителя людей.

В сказке «Булансы-Мэргэн» благодарная овца предложила герою взять у нее три шерстинки: они, мол, потом пригодятся. Когда батыр и его сестра оказались из-за козней дэва под завалом огромного камня, Булансы-Мэргэн сжигает эти шерстинки. К нему тут же скатывается овечья голова. Егет трижды сильно ударяет головой овечки по камню. И камень, и овечья голова раскалываются, а брат и сестра выбираются на волю. Так овца, жертвуя собою, спасает от неминуемой гибели сказочных персонажей [20, с. 199, 202].

Схожий мотив содержится и в легенде, распространенной среди гайнинских башкир Бардымского района Пермского края: в давние времена некий человек обещал принести Богу в жертву своего сына. И, когда он собирался исполнить свой обет, появился ангел Ибрагим, он бросил нож в камень, тот раскололся и оттуда вышел баран. Человек принес его в жертву Богу. Так была спасена жизнь мальчика, будущего пророка [186, с. 322].

Этот эпизод наиболее близок с библейской легендой о родоначальнике евреев и арабов Аврааме: когда он, по тре-

бованию бога, собрался принести в жертву единственного долгожданного сына Исаака, вдруг появился баран, которого патриарх и принес в жертву [136, с. 185], тем самым баран, отдав собственную жизнь, спас от смерти будущего прародителя двенадцати колен израильтян.

В греческом мифе златорунный овен, порождение Посейдона и Феофаны, позднее подарок вестника богов Гермеса богине облаков Нефеле, летающее по небу сверхъестественное существо, спасает ее детей — дочь Геллу и сына Фрикса от преследования их ревнивой мачехи: когда Геллу и Фрикса хотели принести в жертву богам, вдруг появляется овен и уносит по воздуху детей Нефелы на север. В пути Гелла падает в море и погибает, а с Фриксом он опускается в Колхиде (Эа). Но при этом погибает и чудесный овен — Фрикс принес его в жертву Зевсу, а золотое руно повесил на дерево в священной роще бога войны Ареса, охраняемой драконом [105, с. 211; 127, с. 145, 151, 572, 643].

Согласно легенде, спустя несколько десятилетий Ясон, сын свергнутого Пелием царя Эсона, отправился в Колхиду за золотым руном, заранее зная, что благоденствие их рода зависит от обладания этим руном [105, с. 211]. С другой стороны, и Пелий был уверен, что только золотое руно спасет его от неминуемой гибели от руки Ясона [105, с. 213–214; 127, с. 651].

Функция барана — спасителя жизни людей проявляется и в башкирском обряде «кот койоу» («отливание души»), совершаемое над человеком, заболевшим от сильного испуга. Если человек после этого не выздоравливал, говорили: «У него сердце сдвинулось с места, нужно посадить его на свое место». Для этого резали барана и, сразу же раскрыв его грудь, брали еще не остановившееся сердце и «сажали» его на грудь больного [29, с. 63].

Башкиры прибегали к помощи овцы и при ситуации, когда младенец долго не мог держать голову: при таких обстоятельствах родители приносили в жертву барана. Голову и шею жертвы ели, не разрывая хрящевые связки и сухожилия шейных позвонков. Потом их вешали над входной две-

рю. При затвердении шейных позвонков барана должна была закрепиться и шея ребенка [24, с. 52].

Точно такой же обычай встречается у казахов. Они в первый же день после родов для роженицы закалывали барана. Все шейные позвонки барана тщательно очищались зубами от мяса. При этом строго запрещалось применять режущие предметы. Очищенные позвонки нанизывали на прямую палку и развешивали их до окончания сорокадневного периода. По поверьям казахов, это должно способствовать быстрому закреплению шейных позвонков младенца и предохранять позвоночник от искривления [106, с. 355].

Эти магические приемы лечения больных детей вполне соответствуют тотемическим суждениям. Из материалов А.К. Байбурина и П.Л. Белкова видно, что восточные славяне и аборигены Австралии смотрели на новорожденного или на подростка скорее как на материал, из которого в ходе ритуала можно «получить» «настоящего», «полноценного» человека [12, с. 41–58; 30, с. 112–120]. Об этом более подробно изложено в I-ой и II-ой главах настоящего исследования.

В то же время считаем целесообразным привести в дополнение к ним несколько сюжетов из традиционных верований афразийских, нилотских и бантуязычных народов Ближнего Востока и Африки. У моавитянских арабов (Иордания) при эпидемии каждая семья приносила в жертву овцу, резала ее тушу пополам и подвешивала их на двух столбах у входа в жилище. После чего все члены семьи проходили между обеими частями жертвы. По мнению арабов, сочащиеся кровью эти половины туши овцы обладают свойствами прогонять беду или злого духа, наводящего порчу.

У акикуйю (район Африканского Рога) при рождении ребенка резали овцу, брали кусок шкуры, снятой с передней ноги животного, и надевали его в виде браслета на кисть руки ребенка, чтобы отворотить несчастье или удалить ритуальную нечистоту, которая, по понятиям этого племени, присуща всякому новорожденному.

У кикуйю (ветвь акикуйю) при совершении обряда «нового рождения» отец ребенка убивал барана. Мальша (от 3 до 6 лет) клали рядом с матерью и заставляли кричать как новорожденного. Потом на него надевали шкуру и ребуху овцы. То и другое прикреплялись к правому плечу мальчика или к левому плечу девочки, при этом для мальчика полагалась шкура левого плеча и левой ноги барана, а для девочки — шкура правого плеча и правой ноги. Ребенок оставался в этом наряде три дня. Только после этого ребенок мог быть подвергнут обрезанию.

У масаев (Восточная Африка) кольца из шкуры жертвенной овцы служили оберегами от всякой болезни. У ваванга (Восточная Африка) кал из кишок жертвенного барана и полоски из его шкуры считались амулетами против духа болезни. Калом протирали груди, а ремешок надевали на шею больного [192, с. 183, 230–232, 235].

Если принять во внимание, что ношение на теле браслета (пояса, кольца) из шкуры овцы символизировало у первобытных людей перевоплощение человека в животного, а прохождение между частями туши жертвенного животного равнозначно прохождению через самое тело животного [192, с. 185, 238] с целью «перерождения» в новом качестве, то в вышеописанных артефактах нетрудно увидеть пережитки инициационных обрядов «доделывания», «перерождения» инициантов, исследованные А.К. Байбуриным и П.Л. Белковым у восточных славян и аборигенов Австралии.

Они позволяют пролить свет и в семантику вышеизложенных обрядов лечебной магии у башкир. Вполне допустимо, что и древние башкиры приписывали тотемному первопредку-овце, патрону инициации (а не повитухам или знахаркам) — способность в процессе совершения различных магических операций «доделывать», «перерождать» больных (особенно детей) в полноценных людей, наделять их теми или иными желанными свойствами.

Видимо, с подобными взглядами на овцу связан также башкирский обычай лечения ревматизма обертыванием больных суставов бараньей шкурой [162, с. 327]. Не отвер-

гая вывод С.И. Руденко, что такой способ лечения ревматизма относится к народной медицине, заметим, что в его древнейшей основе могут лежать и пережитки тотемических воззрений о возможности «переродить» больного человека путем обертывания его овечьей шкурой. Рудименты схожих суждений выявлены у народов Средней Азии и Казахстана. Некоторые среднеазиатские шаманы били больного плеткой, заворачивали его обнаженным в шкуру, снятую с только что убитого барана [13, с. 93]. Почти у всех народов Дагестана больного лихорадкой укутывали в шкуру, только что снятую с черного барана [38, с. 118]. И башкирский обычай обертывания больных суставов овечьей шкурой может быть дериватом таких магических приемов лечения больных.

При болезни эпилепсией («тотанак») курганские башкиры приносили в жертву овцу любой масти. Больной не должен был есть ее мясо. Кости, шкуру и кровь овцы оставляли вдали от деревни в безлюдном месте и, произнося заговор, быстро убегали прочь [126, с. 180].

Эти манипуляции башкирских знахарей в какой-то степени напоминают приемы «лечения» от грудницы тувинских рожениц: им один из братьев преподносил в качестве «подарка» овечий помет. Она «в сердцах» выбрасывала «подарок» за юрту, а вместе с ним как бы выбрасывала свою болезнь [179, с. 45]. «Удаление» вместе с костями, шкурой и кровью овцы болезни подразумевается и в башкирской традиции лечения от эпилепсии.

Очевидно, «отбрасывание» вместе с овечьими костями, шкурой, кровью или пометом болезней — продукт позднего переосмысления более древних представлений об овце. У истоков как башкирского, так и тувинского обряда лечения больных, на наш взгляд, лежат воззрения о тотемной сущности овцы: выкидываемые кости, шкура, кровь или помет воспринимались первоначальными носителями этих традиций не как обыкновенные останки или экскременты заурядного животного, а как воплощения барана — их тотема, прародителя,

первопредка и покровителя, способного изгонять, исцелять, принимать на себя и уносить с собой их болезни.

Овца выступает в роли заступника людей и в башкирском обычае посвящения какого-нибудь домашнего животного («мал инселәү») при сложных жизненных ситуациях, ожидавших кого-либо из членов семьи (отправка на войну, в далекий путь и т.д.). Если после этого проблема разрешалась благополучно, то посвященное животное приносилось в жертву [147, с. 6]. А при заушном нарыве («колак арты сейләнеү») ребенку посвящали овцу или козу, отрезав кончик одного из ее ушей («ин һалыу»); кровью, вышедшей при этом, мазали заднюю часть уха ребенка [22, с. 386].

Близкие аналогии этому башкирскому обычаю зарегистрированы у киргизов и тувинцев. Так, у киргизов по случаю болезни кого-либо из членов семьи посвящали ему овцу или козу («ыйык кётёрюу»). Выбирали в отаре овцу, пригоняли ее к юрте, где находился больной, и давали больному подержать ее за ногу. Затем овцу пускали обратно в отару. Если человек после этого выздоравливал, то овцу закалывали в жертву. Если же человек умирал от болезни, овцу не резали. У юго-восточных тувинцев при болезни члена семьи выбирали из стада то или иное животное, привязывали ему на шею ленту из материи, окуренную дымом арциса, и отпускали его в стадо. Такой обычай носил, как и у монголов, название «сетэр» (монг. «сэтэртэй мал» — священное животное). После этого, как верили тувинцы, в семье должно наступить благополучие [2, с. 306–307].

Как нам представляется, возможны несколько вариантов семиотической интерпретации этих обрядов. Во-первых, они могут быть продиктованы соображениями получения индивидуального тотема-покровителя. Однако в современном религиоведении положение об индивидуальном тотемизме не считается небесспорным. С другой стороны, они могут быть связаны со стремлением людей умиловить при трудных обстоятельствах жертвоприношениями того или иного божества или духа.

Не отвергая эту народную версию, исходящую из анимистических воззрений, хотелось бы заметить, что, по всей вероятности, их смысл раскрывается в башкирском обычае ритуального натирания задней части ушей больного ребенка кровью сакрального животного. Ей приписывались магические свойства не только в данном обряде; башкиры кровью свадебного барана («туйлык») натирали лбы детям и всем присутствующим на свадебных торжествах на стороне родителей невесты [29, с. 392]. Кровью жертвенной овцы натирали лицо и плечи виновника и при проведении обряда «Нәзер корбаны» (зарочное (обязательственное) жертвоприношение по случаю исполнения каких-то надежд, пожеланий) (Большечерниговский район Самарской области [197, с. 118]).

Аналогичные ритуалы наблюдались у тибетцев: оракулы, прежде чем приступить к прорицанию, смазывали себе лица кровью жертвенной овцы [141, с. 285]. Болгары, сербы, черногорцы и македонцы при заклании ягненка в честь св. Георгия (23 апреля // 6 мая) кровью жертвы мазали лбы и лица домочадцев, «чтобы они были здоровы»; такая кровь, по их поверьям, обладала магической силой и употреблялась как лекарство [86, с. 263–264; 95, с. 288]. В адыгском нартском эпосе «Сказание о Карамуше» герой убивает великана («иныж») и умывает его кровью глаза ослепшим от горя родителям — они тут же прозревают [50, с. 111]. У аборигенов Западной пустыни Австралии зафиксирован обычай, где все участники обряда пили кровь жертвенного животного как «настоящую кровь предков», размазывая ее остатки по всему телу [30, с. 8].

Мы не сомневаемся в том, что в религиоведческой литературе известны несравненно больше сходных обрядов и у других народов мира. Их смысл заключается в том, как верно заметил еще в середине XIX в. Э. Тейлор, что у первобытных людей существовал взгляд «будто жизнь есть кровь», что в обрядовых действиях кровь почитаемого животного полностью адекватна самому животному [184, с. 484], то есть выступает в ипостаси атрибута, заместителя тотема-перво-

предка. В контексте таких воззрений натирание тела кровью жертвенного животного направлено, по мнению Дж. Фрэзера, на отождествление себя с жертвой с целью приобретения тех или иных свойств культового животного [192, с. 192].

Эти постулаты подкрепляются многочисленными этнографическими и фольклорными материалами. В эпосе «Урал-батыр» Янбирде, отец Урал-батыра, утолял жажду кровью травоядных животных [25, с. 34]. По поверьям башкир, человек, напившись крови того или иного зверя, получает его огромную силу [29, с. 539]. Якуты заставляли молодых охотников отведать сырой крови убитого медведя, обмакнув палец в рану: иначе в следующий раз они будут бессильными в борьбе с медведем и будут бояться его. У нивхов и айнов Сахалина каждому участнику медвежьего праздника давали попробовать немного крови жертвенного зверя. Они верили, что в результате такого магического действия в них «переселяются все качества медведя, то есть его сила, смелость и выносливость» [63, с. 51–52]. У кикуйю (район Африканского Рога) после совершения обряда обрезания отец неопита резал овцу и давал ребенку выпить немного крови жертвы [192, с. 232]. В германском сказании «Песня о Кудруне» герой убивает необычайного зверя и, напившись его крови, получает его огромную силу [130, с. 279].

Во всех этих обрядах и сюжетах красной нитью проходит мысль о том, что человек, попив крови животного, обретает его физические свойства, превращается в зверя. Дериваты подобных суждений нашли отражения и в башкирском народном творчестве: один из отрицательных персонажей эпоса «Урал-батыр» Шулган, попробовав медвежьей крови, в тот же миг превращается в зверя [25, с. 136].

Эти этнографические и фольклорные параллели дают возможность полагать, что в основе обычаев натирания тела людей кровью жертвенной овцы лежат идеи «перерождения» инициантов путем перевоплощения их в овцу-первопредка с целью приобретения его реальных или воображаемых физических качеств.

Несомненно, магический смысл придавали и вышеупомянутым антропонимам, образованным от зоонима «баран»: древние тюрки нарекали такими именами мальчиков, чтобы к ребенку не приставала болезнь [115, с. 42].

Вероятно, охранительную нагрузку несли и узоры в виде парных рогов барана («тэкэ мөгөзө» // «кускар мөгөзө»), которые составляли основной элемент башкирской вышивки и аппликации. Ими орнаментировали женские платья, халаты, чекмени, чепраки [4, с. 77, 79, 122, 253; 149, с. 1; 201, с. 138] и верхние поперечины наличников окон [202, с. 195].

Аналогичные узоры пользовались популярностью в тканых изделиях татар [159, с. 257], в вышивках чувашей [83, с. 50], в ковровом и кошмовом орнаменте казахов, киргизов, бурят [2, с. 377; 4, с. 85], монголов [60, с. 255], курдов [3, 5.html/p.7], лезгин [38, с. 118]. Узор «бараний рог» встречается на русских вышивках полотенец и ширинок [166, с. 519].

Как свидетельствуют археологические материалы, статуэтки, рисунки, предметы и элементы женского туалета в виде бараньих фигурок, головок и рогов прослеживаются в Восточной Европе, Южном Урале, Средней, Передней и Центральной Азии с глубокой древности.

На стене одного из культовых сооружений Чатал Хююка (Анатолия, Южная Турция, середина VII тыс. до н.э.) встречаются рельефные изображения бараньей головы и фигуры баранов [7, с. 193]. Женские подвески в форме головы барана обнаружены в неолитическом поселении Джейтун (Туркменистан, VI тыс. до н.э.) [121, с. 41, 76]. К тагарскому времени (VII–I вв. до н.э.) относятся украшения конской сбруи с очертаниями бараньих головок из Минусинской котловины [163 с. 314]. Уникальные находки — золотые накладки в виде фигуры архара — были обнаружены при раскопке центрального кургана (№ 1) Филипповского могильника (Оренбургская область, IV в. до н.э.) [66, с. 27]. В начале гунно-сарматского времени (III–I вв. до н.э.) в степях Ордосса (Северный Китай), Монголии и в Сарматии (от Минусинской котловины до Северного Причерноморья) нашли широкое

распространение золотые фибулы в образе объемных фигурок барана [107, с. 94]. Поясные ремни с бронзовыми бляхами и накладками в облике голов горных баранов являлись характерными деталями одежды женщин кара-абызской культуры Южного Урала (II в. до н.э. — II в. н.э.) [156, с. 219; 157, с. 59, 70–71].* В древнерусских курганах Волго-Клязьменского междуречья (XI–XIII вв.) встречаются литые пластинки барашков — шумящие привески женского наряда финно-угорского населения Прикамья [174, с. 192].

В этот круг памятников входят, бесспорно, терракотовые статуэтки баранов из энеолитических поселений Ялангачдепе, Геоксюр 9 (Туркменистан, первая четверть IV — середина IV тыс. до н.э.) [122, с. 31, 33] и Болбочь (Молдова, первая половина III тыс. до н.э.) [198, с. 244], бронзовые рельефы барана на предметах древнего Ордосса и ханьского Китая (II–I вв. до н.э.) [107, с. 94].

Магические предназначения имели рисунки бараньих рогов на сосуде из поселения Гелэешти (Румыния, третья четверть IV тыс. до н.э.) [198, с. 243], фигурки баранов на расписной керамике из Сузы А (Иран, начало IV — середина IV тыс. до н.э.), Сиалк III (Иран, середина IV — конец IV тыс. до н.э.) [120, с. 376–377, 379] и на фризе древнеиранского храма в г. Сирвах (I тыс. до н.э.) [127, с. 32].

Сакральные значения придавались каменным плиткам с головами баранов, найденным по рекам Исеть и Миасс, в Верхнем и Нижнем Приобье и в Поволжье (эпоха бронзы) [132, с. 74–75, 99], скульптуркам баранов на навершиях бронзовых кинжалов из могильников Сейма (Нижегородская область, XIV–XIII вв. до н.э.) [90, с. 178], Турбинно II (Пермский край, XVII–XVI вв. до н.э.) [11, с. 122–123, 143] и ножей карасукцев Минусинской котловины (конец II тыс. — начало I тыс. до н.э.) [90, с. 178], изображениям барана на

* Поясные накладки из Охлебининского могильника в виде головы баранов А.Х. Пшеничнюк интерпретирует как головы горных козлов. Но на рис. 9, 8 [157, с. 71] изображена, как нам кажется, баранья голова с закрученными рогами. У фигурки нет характерной для козла бороды.

петроглифах Лунных гор (Внутренняя Монголия) [84, с. 80] и на культовых стелах тагарцев (Южная Сибирь, VII–I вв. до н.э.) [90, с. 186], барельефу бараньей головы на каменном жертвенном блюде из с. Камардиновка (Оренбургская область, VI–V вв. до н.э.) [140, с. 52] и кувшину с носиком-сливом в виде головы круторогого барана из катакомбы № 37 могильника Мокрая балка вблизи г. Кисловодска (вторая половина V – первая половина VIII вв.) [8, с. 128].

Не кресты, а изображения ягненка или пастуха с ягненком на плечах были священными символами на древнейших христианских погребениях [185, с. 486]. (Ср. вышеупомянутое изображение Гермеса с бараном на руках [105, с. 31] и статую Иисуса Христа с овцой на плечах в Латеранском музее в Риме (III в.) [127, с. 237]).

Ученые, исследуя различные отражения овцы в первобытном искусстве, пришли к заключению, что их необходимо воспринимать как тотемные знаки со всеми присущими им чудодейственными свойствами [31, с. 156; 42, с. 104; 140, с. 29 и др.]. Эти выводы можно отнести и к узорам в виде бараньих рогов в вышивке, аппликации и художественной резьбе по дереву у башкир.

В устных рассказах башкир известна позиция овцы в качестве путевода. В легендах северо-восточных башкир (айле, кошсы, кудей, тырнаклы) говорится о приходе их предков на Урал из Средней Азии. В шежере айлинцев сообщается, что их предок Юлбуга пришел из Средней Азии, с отрогов «Башкортских гор» на Южный Урал, в местность Миадак, в поисках потерявшейся отары овец [101, с. 236]. В предании сарт-айлинцев повествуется, что в древние времена их предки жили за Аральским морем. Однажды у них потерялись овцы, и сарт-айлинцы в поисках отары попали на Южный Урал [16, с. 219–220].

Р.Г. Кузеев полагает, что воспоминания северо-восточных башкир о приходе их предков на новую родину вслед за отарой овец является более поздней переработкой древнего тотемического мифа о волке как прародителе и путе-

водителя тюрков [101, с. 236–237]. Но автор не приводит никаких материалов для обоснования своей гипотезы. Ведь следы сюжета о волке-путеводителе проглядываются не только в фольклорных традициях тюркских народов, но и в мифологии и предрассудках финно-угорских, тунгусо-маньчжурских, палеоазиатских, индоевропейских и афразийских народов [75, с. 152–153]. С другой стороны, в устном творчестве тюркских народов в ипостаси тотемического предка-путеводителя выступают и другие животные-тотемы: олени, коровы, лошади и т.д. [57, с. 128–129, 132–133; 73, с. 152; 93, с. 166; 104, с. 129; 110, с. 128–130; 125, с. 24; 154, с. 385–386; 196, с. 250]. Поэтому вполне правомерно высказать и другое мнение о том, что сказания северо-восточных башкир об овце-путеводителе явно напоминают мифы аборигенов Австралии о странствиях тотемных предков в эпоху первотворения («альчера»): по всей видимости, они своими корнями восходят именно к этой категории суждений предков башкир.

Вот почему в эпических произведениях и обычаях башкир овца ассоциируется с представлениями о нем, как о покровителе и благодетеле людей. В первую очередь баран – животное, наделенное свойствами предугадать, предсказать будущее, вещун. Эта «обязанность» барана наиболее последовательно выражена в том, что, когда эпический герой Кузый-курпяс (версия Г. Саяма) в поисках своей нареченной девушки Маянхылу оказывается во владениях ее отца, одна овца, увидев его, отделилась от отары, прибежала к кочевью и стала напевать возле окна юрты Маянхылу:

Суенсе, Маян, суенсе, Маян
 Подол, рукава подбери, Маян,
 Кузыйкурпяс сам идет сюда,
 Кузыйкурпяс сам идет сюда! [18, с. 254–255].

«Суенсе» («һөйөнсе») – обычай обращения с доброй вестью. Тому, кто приносит добрую весть, вручают подарок. Маянхылу вместо подарка в сердцах закричала на овцу и со словами: «Что ты мелешь пустое, да в рану соль подсыпа-

ешь!» – взмахнула ножом. Нож случайно задел курдюк овцы, разрезав его надвое. С тех пор, говорят, и остались расщепленными овечьи курдюки. Такое агрессивное действие Маянхылу в отношении овцы-оборотня, тотемного животного предвещает беду – в конце эпоса погибают и Кузый-курпяс и Маянхылу [18, с. 255, 262–264].

Способность овцы предугадать ход событий проступает и в сказке «Булансы-Мэргэн»: она, заранее зная о предстоящих перед героем непреодолимых трудностях, предлагает взять ему у нее три шерстинки, и как только он сжигает их, волшебная овца тут же прибегает к нему на помощь [20, с. 199, 202].

Эти мотивы преломляются и в девичьих гаданиях. После тщательного обглодания бараньих бабок («ашык» // «сөкәлсәй») девушки ставили их в один ряд, дав каждой из них имена участниц ритуала, и окликали собаку. По тому, какую кость собака первой схватывала, определяли, кто из девушек раньше всех выйдет замуж (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [147, с. 6; 148, с. 48]). В этом обряде баранья бабка олицетворяет не только овцу, но и человека: бабка (овца), унесенная первой, предсказывала о скором замужестве своего эпонима – девушки.

Довольно распространенными были у гайнинских башкир гадания, связанные с выбором жребия. Весной, в начале апреля, девушки ночью ловили в помещении для скота барана. Если поймашь старого барана, считалось, что выйдешь замуж за старого, молодого – за молодого, попадетсЯ черный баран – выйдешь за темного, светлый – за светлого, поймашь овцу – не выйдешь замуж, барана – выйдешь [186, с. 189].

Схожие варианты гаданий отмечены у чувашей, марийцев и русских. У чувашей известно гадание «сурхури»: в новогоднюю ночь юноши и девушки ловили в темном хлеву за ногу овцу и на ее шею завязывали заранее приготовленную веревочку. Утром они шли снова в хлев и по масти пойманной овцы гадали о будущем женихе (невесте): если попадалась нога белой овцы, то жених (невеста) будет «светлый», если же попалась нога пестрой овцы – то жених (не-

веста) будет некрасивый, если черной овцы — будет черным [170, с. 66–67].

Марийские девушки во время праздника «Шорык йол» («Овечья нога») входили в хлев, где хватали овец за задние ноги. Если при этом попалась старая овца — у нее жених будет старым, молодая овца — жених будет молодым [52, с. 64].

По поверьям русских Смоленской области, гуменщики, духи в бараньей наружности, могут предсказать девушкам судьбу. Поэтому они ночью подходили к овину и обращались: «Хозяин овина, скажи, откуда будет мой муж?» [127, с. 409]. А в Поволжье русские девушки шли в помещение, где находился скот, и в темноте выщипывали шерсть у овец, по ее качеству определяли возраст и цвет волос будущего мужа [52, с. 67].

Хакасы, обглодав курдюк или позвоночник овцы, отделяли сочленения и поручали почтенному старцу разложить их на полу юрты по порядку. Каждую отдельную косточку называли именем присутствующих на гадании девушек. Затем в юрту заводили (как и башкиры) собаку, которая хватала какой-нибудь позвонок. Считалось, что девушка, именем которой названа схваченная косточка, раньше всех выйдет замуж [33, с. 65].

Небезынтересно отметить, что овечьи бабки употреблялись при гадании еще в Древнем Риме. В Англии бараньи бабки упоминаются в письменных источниках XVII в. в числе гадательных предметов, по которым молодые девушки гадали о замужестве [184, с. 49].

В 20-е годы XIX в. у башкир большим уважением пользовались предсказатели — ярунчи. По сообщению М.П. Кудряшева, «каждый любопытствующий узнать будущую участь свою... должен привести... тучного барана, которого «прорицатель» закалывает и вместе с приятелями своими употребляет на обед... После сего он берет баранью лопатку, не прикасаясь к ней зубами, очищает ее ножом и кладет на раскаленные угли. Лопатка остается в жару до того времени, пока не выступит из нее сок и не покажутся на ней

трещины. В это время яурунчи снимает... лопатку с углей, внимательно рассматривает и начинает предвещать будущее... Он торжественно удостоверяет, что на бараньей лопатке оказались признаки самые счастливые и что любопытствующий будет иметь совершеннейший успех во всех предприятиях и намерениях. Обрадованный... башкирец... дарит» гадателю «деньги или что-нибудь из вещей» [103, с. 122–123].

В прошлом вещуны по бараньим лопаткам — «јағрінчі» были известны древним тюркам [158, с. 51], тюркоязычным народам Саяно-Алтая («арынчы», «чарынчы» — гадатель по жженой овечьей лопатке) [33, с. 152–153; 55, с. 41], тувинцам («чарын салыр» — гадатель по лопаткам) [97, с. 90], казахам («яурунчи» — предсказатель по сожженным бараньим лопаткам) [108, с. 316–317], ойратам («дъарынчы» — гададьщик по сожженным овечьим лопаткам) [97, с. 90].

Гадание по бараньей лопатке было широко распространено у туркменов [14, с. 197], монголов [60, с. 257; 184, с. 73], бурят [13, с. 35], эвенков [151, с. 233–252], осетин [1, р. 15], курдов [40, с. 206], южных славян (кроме хорватов и словенов), греков, карачан, влахов [96, с. 31], кавказских народов [1, р. 15], в том числе адыгов [127, с. 337].

По свидетельству английского поэта XVII в. Дрэйтона, для гадания брали правую лопатку барана, варили ее, обнажая при этом кость лопатки, и по нему колдуны предсказывали события, которые должны случиться в будущем, так же как и вещи давно прошедшие. В Ирландии смотрели сквозь лопаточную кость барана, чтобы отыскать темное пятно, которое будто предсказывает смерть человека [184, с. 73, 74]. Овца воспринималась как предсказательница событий, вещунья в традиционных воззрениях вепсов [36, с. 34].

Близкие варианты предсказания судьбы бытовали у чувашей, долган, эвенков, североамериканских индейцев, тибетцев, японцев и итальянцев.

Чуваши тщательно очищали от мяса лопатки жертвенного крупного скота. После этого они использовались в ка-

честве ритуальных предметов для гаданий [173, с. 57]. Долганские и эвенкийские шаманы брали лопатку жертвенного оленя, клали ее на горящие угли, дули на них, а затем по направлению и характеру трещин на кости решали, что ожидает сородича впереди [6, с. 220; 97, с. 90]. Североамериканские индейцы клали на огонь плоскую кость дикобраза и по ее цвету судили, будет ли успешной охота на дикобраза [184, с. 73]. Тибетские оракулы, выпив крови овцы, принесенной в жертву, и смазав ею лицо, делали прорицания [141, с. 285]. В японской мифологии божество Амэно-коянэ производило гадание по узору, образуемому трещинами на лопатке оленя-самца, помещенной в огонь костра [127, с. 41]. В Италии при обращении к оракулам, приносили в жертву черного барана и спали на его шкуре, чтобы во сне получить непререкаемые ответы на всякие вопросы [192, с. 249, 251].

В башкирских религиозно-мистических воззрениях овца фигурирует как необыкновенное животное, способствующее размножению людей. К серии подобных магических операций относится свадебный обычай, записанный в дер. Чураево Альшеевского района РБ Р.А. Султангареевой: в целях обеспечения многодетности в семье в первую брачную ночь под постель («гушәк») молодых клали овечью шкуру или шерсть [207, с. 83].

Суть схожего обычая (посадка эпических героев молодоженов Алдара и Зухру на медвежью шкуру) была подробно анализирована в главе IV настоящей работы. В дополнение к ним, необходимо отметить, что, по поверьям русских, овца наделяет молодоженов плодородием. Поэтому их усаживают на разостланную овчину и они проводят первую ночь в овчарне [9, с. 162]. Несколько выше было рассмотрено использование бараньей шкуры в качестве постели для «роженицы» в обряде «второго рождения» у масаев Восточной Африки. Во всех этих случаях речь идет об одном и том же явлении: их генетические корни восходят к древним реинкарнационным и репродукционным идеям.

В памяти башкир старшего поколения до сих пор живы поверья, основанные на идеях освящения овцы, символа плодородия: «Туйлыкка быуаз һарык бирзәм, йыл тәүлегәнә килән буйға калыр» («На свадьбу суягнуую овцу подарила, в течение года невестка забеременеет»). Здесь проявляется древняя примета, согласно которой подаренная суягная овечка обеспечивает молодой женщине счастье материнства [181, с. 202].

С идеей плодородия, плодovitости связан обычай дарения невесте овцы при ее встрече в доме родителей жениха, на которую она должна была опереться при спуске с телеги (саней) (Баймакский, Зианчуринский, Мелеузовский, Миякинский, Хайбуллинский [32, с. 75], Бураевский [209, с. 68] районы РБ, Нижнесергиевский район Свердловской области [165, с. 241]).

Данное предположение подтверждается и другим поверьем башкир, что амулет («бетеу»), изготовленный из полового органа барана, стимулирует плодovitость овец: для чего при разделке туши барана вырезали член, высушивали, а затем, нарезав на мелкие кусочки, делали из него амулет плода («түл төйөнә») и привязывали его на шею овцы [29, с. 107]. Этких же целей преследовали, прикрепляя к рогам барана-производителя еще дополнительные бараньи рога. Объясняли это так: «Һарыктың кото булһын өсән» («Чтобы у барана была жизненная сила, плод»*) [180, с. 115], то есть стремились повысить, удвоить его оплодотворяющую силу.

Янаульские башкиры при резком росте яловости коз, овец и коров в фундамент помещения для скота закапывали голову овцы. Это должно обеспечить, по их мнению, увеличение плодovitости домашних животных [208, с. 198].

Подобные взгляды на овцу были характерны алтайцам, казахам и киргизам. Алтайцы с целью обеспечить плодovitи-

* Ср.: у тюрских народов Алтая термин «кут» обозначает не только «душа», «дух», «счастье», но и дает понятии «эмбрион», «жизненная сила» [15, с. 109].

тость и живучесть скота ставили на алтаре вырезанные из сыра фигурки баранов [33, с. 155]. У казахов, чтобы беременная женщина родила сына, ее угощали грудинкой и сычугом барана [106, с. 355]. А у киргизов Чуйской долины долго не рожавшая женщина собирала из семи домов специально сделанные для нее семь кукол, потом вызывала старуху-знахарку. С зарезанной овцы снимали целиком шкуру; отверстия от головы и передних ног зашивали: получался мешок. Сварив тушу овцы, снимали со всех костей мясо, а кости складывали в мешок из шкуры. Его вместе с куклами женщина и знахарка несли на скрещение дорог; там оставляли мешок, высыпали всех кукол и, не глядя на оставленное, уходили домой. При этом произносили: «Пусть уйдет вместе с этим несчастьем» [2, с. 263].

У туркмен бездетные женщины посещали могилы святых в надежде получить потомство при содействии святого, стучали по рогам горного барана, лежащих на могилах святых. Если из рогов выпадали муравьи, это означало, что у женщины будут дети [13, с. 120].

Овцы и бараны, купленные на деньги, собранные подворно от всех сельчан, были сопутствующими жертвами на празднике чувашей «Пысак учук», проводимого в месяц «серпа» раз в девять лет с благодарностью богу Турă за хороший урожай [170, с. 26]. У балкарцев и карачаевцев белый валух был предпочтительным жертвенным животным, посвященным полифункциональному божеству Чопле, покровителю урожая [114, с. 38, 271].

Баран и его шерсть играли продуцирующую роль в магико-религиозных обрядах вепсов [36, с. 34]. Курды с целью увеличить приплод во время обряда «Беран бердан», проводимого поздней осенью, брали клочок бараньей шерсти и перемешивали его с овечьей (один из элементов обряда) [3, 3.html/p. 3]. Баран является символом плодovitости у сефардов (евреев, выходцев из Марокко). Поэтому его голову выставляют на праздничный новогодний стол [139, с. 110].

Связь овцы с плодородием имеет древние исторические и генетические корни. По мнению Дж. Фрэзера, баран символизировал у многих народов мира оплодотворяющую силу природы [191, с. 306–307]. Как считают Н.Я. Мерперт и Р.М. Мунчаев, баран был связан с культом плодородия у ранних земледельцев и скотоводов хассунской культуры Северной Месопотамии (VII–VI тыс. до н.э.), о чем свидетельствует, по их версии, обнаружение в поселении Ярым-птете I фаллособразного полого глиняного предмета с головой барана на одном конце [123, с. 159–160].

Боги и духи с бараньей (овечьей) внешностью – Херишеф у древних египтян, Лахар у шумеров, Посейдон, Аполлон и Гермес у греков покровительствовали плодородию земли и животных, земледелию и скотоводству; южнославянский дух здухач числился охранителем полей и угодий от стихийных бедствий, а овинник у русских признавался духом-хозяином овина [105, с. 31; 127, с. 53, 220, 312, 409, 446, 589].

В древнеегипетской и индоевропейской мифологии образ барана, прежде всего, соотносится с мужской потенцией. Такое восприятие овцы проглядывается в древнеегипетской легенде о собирании разрубленных и разбросанных по городам иномам (областям) частей тела Осириса: боги на 28-й день поисков отыскивают детородный член Осириса и помещают его в храме Белого барана [136, с. 26].

Когда древнеиндийский царь богов Индра по проклятию риши (божественного мудреца, провидца) Гаутамы лишился своих тестикул (за соблазнение жены Гаутамы), боги вернули Индре его мужскую силу, приставив к его телу тестикулы барана.

Молодые осетинские женщины Даргинского ущелья обращались к Фыры дзуар и Налы дзуар, духам-покровителям в облике баранов, с мольбами о даровании им детей, а женщины, рожавшие одних девочек, просили мальчиков. Баран был предпочтительным жертвенным животным осетинским божествам плодородия Рекома и Таранджелоза. Римляне на празднике божества Робига (23 апреля), защи-

щающего урожая и римскую общину, в жертву преподносили ягненка. Сходные торжества проводили и в честь Приапа, божества производительных сил природы [127, с. 75, 449, 467, 469, 531, 578].

Среди южных славян есть ритуальный персонаж кукер, воплощение плодородия. В весенних карнавальных обрядах в восточной Болгарии кукера изображал мужчина в особой одежде из козьей или овечьей шкуры, рогатой маской (для этих целей специально забивали овцу [81, с. 203]) и деревянным фаллосом. Во время кукерских обрядов воспроизводились грубые физиологические действия, симулировались роды и другие акты, способствующие рождению детей, плодовитости скота и плодородию полей [127, с. 301].

В славянской новогодней обрядности (украинской, польской, словацкой, болгарской, сербской, черногорской, словенской, хорватской) фигурирует полазник, персонификация плодородия. Им может быть и человек – первый посетитель дома, и животное (в том числе овца), торжественно вводимое в дом в наступившем новом году. В его честь устраивались пиршества, где его кормили кушаньями, делались загадывания какого пола детей и скота народятся больше в течение года, произносились заклинания о том, чтобы его посещение способствовало размножению скота, принесло счастье, благополучие и здоровье всем членам семьи [85, с. 242, 255; 94, с. 269; 127, с. 445].

В Болгарии и Восточной Сербии в день св. Георгия (23 апреля // 6 мая) кости жертвенного барана закапывали в муравейник, «чтобы овцы плодились, как муравьи» [86, с. 263–264; 95, с. 288]. В некоторых областях Сербии рогом заколотой к рождеству овцы ударяли неплодоносящее фруктовое дерево, говоря при этом: «Я тебя рогом, ты меня урожаем» [85, с. 245]. А в окрестностях р. Ябланицы (Сербия) в Петров день (29 июня – у католиков, 12 июля – у православных) ежегодно приносили в жертву барана какому-то духу с просьбой о хорошем урожае [87, с. 212–213]. На день святого Онисима-овчарника (28 февраля) русские крестья-

не Воронежской области, став на руно, окликали звезды: «Засветись, звезда ясная, по поднебесью, ... Загорись огнем негасимым, ... Ты заглянь, звезда, на двор рабу (имя рек). Ты освети, звезда ясная, огнем негасимым белояровых овец. Как по поднебесью звездам несть числа, так бы у раба (имя рек) уродилось овец более того» [99, с. 110]. Если принять во внимание, что русские крестьяне называли звезды небесными овцами [9, с. 164; 99, с. 72, 110–111], то овчары, заклиная звезды, обращались с мольбами о размножении овец небесным овцам.

У финнов в день св. Олафа (29 июля) устраивался ритуальный ужин, на котором съедали так называемую «шерстную овцу» (специально не стриженную для этого праздника овцу). Эта обрядовая трапеза должна была способствовать хорошему урожаю [204, с. 114].

В мировоззрениях башкир овца ассоциировалась с понятиями «богатство», «достаток», «благополучие». По их суевериям, по прошествии определенного времени закопанный в землю клад оживал и появлялся на месте своего зарытия в образе одинокой собаки или овцы. Человек может обнаружить клад, идя по следу такого животного (Давлекановский район РБ [29, с. 57; 56, с. 62]). Насаженные на колья черепа и кости шейного позвонка барана возле скотного двора, прибитые на пасеке рога барана должны были оберегать домашних животных, пчел от сглаза и обеспечить их благополучие («кот») (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [148, с. 5, 10]).

В других традициях такие сюжеты знакомы хакасам и туркменам: хакасские овчары вешали бараньи черепа на тын, чтобы скот водился [33, с. 60]; туркмены обычно на каждом поле после посева ставили надетый на кол бараний или лошадиный череп. Верили, что это действенное средство против сглаза и охранитель полей от стихийных бедствий [54, с. 215]. Они воспринимали как своего покровителя гипсовую статую барана, возвышающуюся на холме около курорта Арчман. Следы приписывания туркменами чудотвор-

ной силы барану обнаруживаются и в поверье о том, что достаточно раз в год отведать баранину, как все грехи, накопленные за год, будут «смыты» [13, с. 121, 123].

По сообщению Избранта Идеса, в конце XVII в. обряд богослужения у бурят заключался «лишь в том, что несколько раз в году они кланяются трупам козлов и баранов, насаженным на шестах перед их домом, пока они не сгниют» [72, с. 508]. Монголы приносили в жертву божествам белую овцу, символизирующую счастье, благополучие [127, с. 420].

У китайцев эпохи Шань-Инь (XVI–XII вв. до н.э.) личины Тао-те в виде сильно загеометризированной морды барана являлись символами благополучия и счастья [90, с. 171]. У тех же китайцев с целью отвращения зла и обеспечения счастливой жизни проводился в начале весны обряд «Но» с разрыванием на части у ворот населенного пункта жертвенного барана [161, с. 53].

У древних индийцев Дакшина, богиня, несущая дары и богатства, одновременно сакрализованный дар, могла перевоплощаться в сокровище, овцу [127, с. 171]. Древние иранцы считали, что изображение барана на ручках сосудов приносит богатство [8, с. 128].

Овца воспринималась как животное, приносящее достаток («бәрәкәт») у раннесредневековых арабов [211, с. 6, 58]. Баран был символом изобилия у сефардов [139, с. 110].

В хеттских текстах XIV–XIII вв. до н.э. воспроизведена следующая картина: на вечнозеленом дереве бога плодородия Телепинуса подвешена овечья шкура, а в ней лежит овечий жир, в нем лежит зерно бога полей и вино, в нем же бык и овца, в них же долгое время жизни и юность [12, с. 164–165].

Армяне выгоняли из дома злого духа Пурдик, вносящего в дом с собой мороз, овечьей шкурой, ударяя ею по всем углам и стенам, открыв дверь на улицу [194, с. 106]. Есть мнение, что баранья голова выполняла апотропейную функцию у алан, предков современных осетин [8, с. 128].

В восточнороманских легендах Спиридуш, дух в облике ягненка, отыскивал богатство, клады для своего хозяина

[127, с. 511]. У древних греков золотое руно выражало благоденствие рода [105, с. 211]. Как благоприятное предзнаменование воспринималась у немцев встреча со стадом овец [184, с. 71].

По поверьям русских, клады, когда исполнится срок их «заклятия», могут принимать облик барана, бродить по земле и показаться счастливцам. Стоит только ударить по нему наотмашь, чем попало — и клад рассыплется звонкой монетой. У них же зарегистрирована вера, что вывернутая овчина предохраняет молодоженов от нечистой силы и злых чар. Она стала одной из причин усаживания их на разостланную овчину [9, с. 162, 232–233].

Лезгины в знак пожелания счастья в дом невесты вносили перед свадьбой повязанные белым платком рога барана. Они же держали во дворе дома упитанных большерогих баранов, чтобы «дурной глаз» чужого человека пал не на ребенка, а на барана [38, с. 118]. Силой оберега наделялись рога и черепа барана у адыгов [8, с. 128].

Патронажная функция овцы-первопредка отчетливо проступает в предрассудках башкир, связанных со строительством жилья. Так, в Зилаирском, Кумертауском, Стерлитамакском, Салаватском и Янаульском районах РБ при строительстве нового дома под фундамент или потолочную балку клали клочок овечьей шерсти — это к достатку в новом доме [145, с. 1; 146, с. 22, 31; 206, с. 20; 208, с. 196–197].

Схожие суеверия были свойственны и другим традициям. Чуваши при строительстве дома в углы первого венца кладут шерсть [171, с. 8]. У киргизов на Тянь-Шане, когда впервые пускали воду в новый арык, устраивали жертвоприношение: резали овцу и перед пуском воды разбрызгивали ее кровь по сухому руслу [2, с. 308].

Русские при подъеме матицы к ее середине привязывали овчинную шубу, а в карманы ее клали хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и в стеклянной посуде водку. Строители после подъема матицы снимали шубу, содержимое карманов выпивалось и поедалось.

На Украине в XIX в. наблюдалась практика закладывания шерсти в основание плотины, как бескровная жертва. В Подолье при выборе места для строительства нового дома клали «сухое руно овечьё» под горшок на предполагаемом для строительства месте. Если к утру шерсть под горшком отсыреет — место считалось подходящим — «дом будет богатым» [12, с. 157, 159, 164].

У болгар существовал обычай замуровать в строящееся здание ягненка или петуха [64, с. 26]. В Греции бытовало поверье, что первый, кто пройдет мимо нового сооружения после того, как положен первый камень, умрет в том же году. Во избежание этого строители убивали на закладном камне ягненка или петуха. В Дании под алтарем зарывали ягненка, чтобы храм стоял крепко [184, с. 61]. В Швеции, на острове Готланд, в фундаменте церкви живьем закапывали ягненка [64, с. 25].

У ньяму (Восточная Африка) перед тем как открыть плотину и пустить воду по канавам, приносили в жертву овцу, вход в канаву и вода окроплялись растопленным жиром, навозом и кровью жертвы [192, с. 235].

Несомненно, к этим обрядам примыкает удмуртская практика принесения в жертву «хозяину» дома черного барана в подполье нового дома; часть жертвенного мяса и супа зарывали посреди подполья со словами: «Вот ешь и пей, а нас не трогай» [64, с. 30; 168, с. 336]. К рудиментам строительной жертвы относится закапывание под порогом дома костей жертвенного барана у таджиков [7, с. 104–105].

У белорусов в новом доме в первую ночь ночевал петух, во вторую — кошка, в третью — поросенок, в четвертую — овца, в пятую — корова, в шестую — лошадь, в седьмую — сам хозяин [68, с. 150]. Заселение дома в приведенной последовательности восходят не только к праславянской, но и к общеиндоевропейской традиции, на что указывают совпадения славянских данных с древнеиндийскими и римскими [12, с. 170; 68, с. 151]. Как полагает А.К. Байбурин, эти обычаи («влазины») дублируют идею жертвоприношения [12, с. 170].

В Македонии в Юрьев день (23 апреля // 6 мая) глава семьи колол ягненка на пороге дома [86, с. 263–264]. Сербы и хорваты из Ливаньско-Поле к рождеству кололи овцу на пороге дома, а в Попове-Поле — на пороге загона для скота. Видимо, это обусловлено тем, что животное считалось жертвоприношением [85, с. 245].

В этнографической литературе подобные обычаи объединены под названием «строительная жертва». Ее следы обнаружены по всей земле и у самых различных народов мира, генетические корни которой, по мнению Д.К. Зеленина, восходят к тотемическим отношениям первобытных людей к дереву: они считались тотемами и в качестве таковых были неприкосновенными. За нарушение этого табу дерева-тотемы мстили людям (первоначально они были одновременно и строителями и жильцами). Чтобы предупредить «эту неприятную перспективу, строители заранее подставляли мстящим деревьям человеческую жертву — ребенка, пленника, раба». А позднее человеческие жертвоприношения были заменены животными [64, с. 3–5, 20–21, 48], прежде всего почитаемыми животными, которых считали своими покровителями. Атавизмы таких взглядов обнаруживаются в вышеизложенном башкирском обычае закладывания под фундамент или под матицу строящегося дома клока шерсти.

Во всех этих фольклорных и этнографических материалах находят отражения те или иные элементы тотемического образа мышления древних людей, в том числе и предков башкир. В них овца (баран) как тотемический родоначальник, прообраз будущего племенного божества, оказывается в роли покровителя, заступника и охранителя людей, рода занятий и результатов их труда.

Отголоски тотемических воззрений древних башкир об овце сохранились в свадебной обрядности. Так, в Курганской области привоз родителями жениха на убой барана для угощения участников свадьбы называется «һөйһөн килтереү» (досл. «привоз любовной пищи»). На следующий день свадьбы, накануне забоя «һөйһөн» невесту уводили из дома. Она

не должна была присутствовать при разделке барана и есть его мясо: по народным предубеждениям, если она съест это мясо, то не будет иметь половых сношений с мужем («һөйһөн ашаған һөйөшмәс»). При закалывании барана люди держались за его шерсть. Кровью һөйһөн натирали лбы детей и участников свадьбы. Мать невесты, намокнув клочок белой ткани в кровь, прятала ее с наилучшими пожеланиями дочери в укромное место. Остальную кровь закапывали в землю. А кровью, выходящей при разрезании сердца барана, угощали всех участников свадьбы, жарив ее или смешав в «тултырма» (колбаса). Девушки, подруги невесты, во время коллективной трапезы пели песни, высмеивающие сватов, самого жениха. Часто упрекали те, кто вместо живого барана привозил тушу:

.
 «Козаларға килгәнһегез, «Свататься приехали,
 Һөйһөнөндөң башын тап!» Найдите голову һөйһөн!»
 [29, с. 391–392]

Кости барана бросали в реку [181, с. 22].

В Кугарчинском и Зианчуринском районах РБ вечером второго или третьего дня свадьбы на стороне родителей невесты проводился обряд «Шештәкә» («Двухлетний рогатый баран»: образован от слов «шеш» – оттопыренный рог; > «шешәк» – двухлетняя овца + «тәкә» – баран [23, с. 657, 658]*): участники свадьбы ходили по домам и пели песни, а хозяева должны были преподнести им угощения – масло, корот, хлеб, блины и т.д. Иногда давали деньги, на которые «покупали» медовуху («бал»). Слова исполняемых песен пересказывают смысл обряда:

«Атгарымды туғарың, «Лошадей моих распрягайте,
 Атгарымды һуғарың, Лошадей моих напоите,
 Был кәзәрле йыр йырлауға За то, что столько уж спели,
 Инде тәкә сығарың!» Барана выносите!»
 [182, с. 109].

* Языковед Э.Ф. Ишбердин семантику слова «шеш» связывает с персидской лексемой «шиш» – «шерсть» [78, с. 36–37].

В обоих свадебных обрядах чувствуются отзвуки древнейших тотемических праздников барана. В «Һөйһөн» непосредственно наблюдается один из эпизодов, содержащихся в обряде интичиума — магическое размножение тотемного животного путем коллективного вкушения его мяса и крови, совершаемое на тотемических праздниках. В «Шештәкә» он трансформировался в сбор участниками свадьбы всякого рода кушаний и напитков с последующим их коллективным поеданием. Весьма возможно, что в первоначальном виде этот обряд был посвящен сбору жертвований тотемическому предку — рогатому барану («шештәкә»). Суть явления сохранилась только в названии ритуала.

В обряде «Һөйһөн килтереу» отчетливо проступают и другие черты тотемического праздника — забота о костях и крови барана, а также требование найти его голову, центрального объекта всей церемонии. (Без него не может быть и праздника!). Воздавая им почести, первобытные люди верили, что это приведет к возрождению, воскрешению и размножению тотемного животного. Как часть обряда интичиума нужно оценивать и натирание кровью барана лбов всех участников свадьбы (ср.: главарь тотемной группы кенгуру в Центральной Австралии во время обряда интичиума натирал всех членов группы жиром кенгуру [175, с. 342]). В этот же круг раритетов прошлого входит вышеуказанная примета весьма нескромного содержания, а также само название ритуала («любовная пища»): они являются осколками определенных разнuzданных отношений между полами во время тотемических праздников, направленных на магическое размножение тотема. А церемониальное запрещение невесте есть мясо «Һөйһөн», как нам представляется, вытекает из древнейшего табу не есть мяса животного, не получив на это разрешение от членов тотемной группы данного животного или не перейдя в эту тотемную группу [175, с. 340—341, 437]: невеста находится в семье родителей, она еще не переехала в дом жениха, не стала членом его рода. Поэтому она не имела права есть мясо барана — тотема рода жениха.

С другой стороны, это может оказаться реминисценцией социальной борьбы переходного периода от матрилокального брака к патрилокальному: невеста демонстрировала свое нежелание переехать в род мужа, приобщиться мясом тотема не своего рода.

В исходной форме с тотемическими праздниками связаны обрядовые захоронения черепов барана древними окуневскими племенами Минусинской котловины (первая половина II тыс. до н.э.) [34, с. 93]; ритуальная забота и оказание почестей голове, черепу и костям овцы у киргизов [63, с. 48–50], красноуфимских удмуртов [167, с. 263], бурят [39, с. 97–98] и монголов [60, с. 257]; традиционные способы закалывания жертвенного барана у монгольских народов (запрет проливать кровь на землю; снять шкуру вместе с головой, ногами, гортанью и легкими, развешивать их на жерди, изображая «живого» барана; не дробить кости при разделке туши; после трапезы собрать их до единой косточки, разложить в том же порядке, как у живого, и сжечь; вера в возрождение или обновление внешней оболочки души забитого барана) [39, с. 97–98; 53, с. 196]; коллективное вкушение мяса барана (причащение мясом тотемного животного) на «Найре», празднике групп родственных семей у тех же монголов [60, с. 249] и на «Алба хэхэ», обряде по случаю тяжелой болезни человека у бурят [39, с. 97–98]; угощение стариков мясом барана, принесенного в жертву с целью предотвращения смерти детей, и закапывание его костей (не поврежденные ножом и не прогрызанные зубами) под порогом дома у таджиков [7, с. 104–105]; ежегодное жертвоприношение барана в честь покровителя домашнего очага Бынаты Хицау у осетин и в честь св. Мамаса (2 // 15 сентября) у греческого населения в Малой Азии, а также на островах Кипр, Крит, Скирос и др. с обязательным поеданием его мяса только членами семьи [71, с. 278; 127, с. 107]; заклатие заранее освященного в церкви белого ягненка и угощение жареным барашком на пасхе у греков [70, с. 330, 331] и австрийцев (Тироль) [113, с. 170]

или мясом заколотого на сельской площади жертвенного ягненка в день «жирного воскресенья» (последнего воскресенья перед великим постом) участников карнавала на Роне (Франция) [144, с. 33]; совместное поедание участниками праздника в честь св. Якова (25 июля) зажаренного целиком барана в яме на горячих углях с проведением соревнования за опаленную баранью голову с рогами в Суссексе (Англия) [46, с. 91]; устройство торжественного обеда с зажаренным целиком жертвенным барашком домочадцам и гостям в день св. Михаила (29 сентября) или опаленной овечьей головой и требухой (хэггис) в день св. Андрея (30 ноября // 13 декабря) у шотландцев [45, с. 85; 46, с. 81], мясом жертвенной овцы в Михайлов день у финнов, ижоров, эстонцев [204, с. 117] и копченой овечьей головой, специально откормленной к празднику св. Екатерины (25 ноября // 7 декабря) у тех же финнов-лютеран; «Овечий праздник», отмечаемый в день св. Анастасии (29 октября // 11 ноября) у православных карелов, води и ижоров [203, с. 122, 125], хождение от дома к дому с пожеланиями увеличения поголовья овец во время праздника «Шорык йол» («Овечья нога») у марийцев [52, с. 62, 64]; дарение родственникам, колядовщикам и друзьям выпеченных из теста бараньих фигурок или лепешек с изображением барана на святках у русских (Архангельская, Московская губернии, Сибирь) [80, с. 20; 99, с. 14, 414; 155, с. 28–29], поляков, лужичан [9, с. 159; 41, с. 221], сербов и словенов [85, с. 244], на пасху у румын (из масла) [169, с. 306], на пасху и на день св. Николая (6 // 19 декабря) у немцев [188, с. 144; 189, с. 154], на пасху у австрийцев [112, с. 170], швейцарцев [113, с. 184] и на празднике Чунцзю (Двойной девятки, проводимой в 9-й день 9-го месяца) у китайцев [127, с. 42].

С тотемическим праздником овцы перекликаются ритуалы принесения в жертву («корбан») молодого барана (желательно белой масти) (Янаульский район РБ [208, с. 88], Александровский и Новосергиевский районы Оренбургской области [150, с. 6, 14]), который считался у баш-

кир наиболее желательным для этих целей животным. При этом жертвенная овца должна быть не моложе 6–8 месяцев и не старше 2–3 лет, хорошей упитанности, без никаких меток и изъянов, неповрежденными частями тела (Хайбуллинский, Янаульский районы РБ, Александровский, Кувандыкский, Новосергиевский районы Оренбургской области [147, с. 7–8, 48–50; 148, с. 17; 150, с. 3, 6, 19; 208, с. 88 и др.]). Забой жертвенного барана совершал знающий народные обычаи и обряды уважаемый в деревне обрзанный («сөннәтле») человек. Во время резания овцы присутствующие люди держались за ее шерсть: такому человеку после смерти овца поможет на том свете перебраться в рай по мосту Сират шириной, как острие ножа, проложенному через пропасть между адом и раем (Хайбуллинский район РБ [147, с. 2, 48], Бардымский район Пермского края [186, с. 222]). Кровь жертвы собирали в посуду, затем закапывали ее в землю, где не ходили люди, или выливали в реку (Янаульский район РБ [208, с. 88], Кувандыкский, Александровский, Новосергиевский районы Оренбургской области [148, с. 17, 39, 46; 150, с. 3, 8, 10, 19]). Тушу разделяли ножом, не раздробляя кости. Варили все – и мясо, и голову, и конечности, и потроха. Приглашенные должны были вкушать от всех частей жертвенного животного (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский, Александровский, Новосергиевский районы Оренбургской области [147, с. 8, 75; 148, с. 4, 39; 150, с. 1, 14, 19]). Голову жертвенного барана ел сам жертвовател (Янаульский район РБ [208, с. 88]). Отдельные информаторы утверждали, что голову и конечности жертвы не варили, а отдавали, как и шкуру, в качестве милостыни одиноким людям, прежде всего старухам (Кувандыкский, Александровский, Новосергиевский районы Оренбургской области [148, с. 17, 35; 150, с. 1, 3, 8, 14, 19]). Жертвенным мясом угощали родственников, соседей, друзей и знакомых, всех, кто приходил на пиршество (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский, Александровский, Новосергиевский районы Оренбургской облас-

ти [147, с. 8, 49; 148, с. 4, 31; 150, с. 1, 3, 8, 14, 19]). Трапе-
за начиналась со слов жертвователя: «Ашағыз, ите һезгә,
һөйәге миңә» («Ешьте, мясо — вам, кости — мне») (Хай-
буллинский район РБ [147, с. 27]).

Остатки пищи раздавали участникам застолья как долю оставшихся дома больных, старых людей и детей. Кости жертвы не позволяли грызть собакам; собрав их вместе, бросали в реку; если нет поблизости реки, то закапывали в землю, куда не ступала нога человека (Хайбуллинский, Янаульский районы РБ, Кувандыкский, Александровский, Новосергиевский районы Оренбургской области [147, с. 14, 68; 148, с. 9, 46; 150, с. 1, 3, 8, 14, 19; 208, с. 88 и др.]).

Как видно из вышеизложенного, основные элементы этого обрядового действия (коллективное поедание мяса, ритуальное отношение к крови и костям жертвы) были характерны интичиуме — магическому возрождению, воскрешению и размножению тотема на тотемических праздниках древних людей.

Очевидно, в прошлом предметом особого внимания у башкир была и голова жертвенного животного: его (воплощение барана) выставляли божествам. Так, при вызывании дождя в Абзелиловском районе РБ дети бегали по улице с восклицаниями:

Яу, яу, Яуметдин,
Кара тәкә һуйырман,
Башын һинә куйырман,
Түшен үзем алырман,
Ингән-сыккан балаларға,
Тук эсәген бирермен

Лей, лей, Яуметдин (дождь)
Зарежу черного барана,
Голову его выставлю тебе,
Грудинку заберу себе,
Входящим-выходящим детям,
Отдам потроха

[29, с. 119].

Заклинания аналогичного содержания были свойственны также башкирам Учалинского, Мелеузовского, Хайбуллинского районов Башкортостана, Кувандыкского района Оренбургской области и Нижнесергиевского района Свердловской области. Они отличались от вышеприведенного текста только формой обращения к дождю: в Учалинском рай-

оне РБ дети выкрикивали: «Яу, яу, ямғырым!» («Лей, лей, дождик мой!»), в Мелеузовском районе РБ — «Һалкын ағай, кил, кил!» («Дядя холод, приди, приди!») [29, с. 117–118, 120], в Хайбуллинском районе РБ и Кувандыкском районе Оренбургской области — «Ямғыр апай, яу, яу!» («Тетя дождик, лей, лей!») [147, с. 80]. Примерно такими же словами вызывали и ясную погоду. Если во время купания облака надолго закрывали солнце, то дети в Учалинском районе РБ бегали на берегу, приговаривая:

«Балк, балк, кояшым, <u>Кара тәкә һуяйым,</u> <u>Башын һиңә куйайым,</u> <u>Түшен үзем ейәйем»</u> [29, с. 124].	«Свети, свети, солнышко, <u>Зарежу черного барана,</u> <u>Голову его выставлю тебе,</u> <u>Грудинку съем сам».</u>
---	---

А в Янаульском районе РБ заклинали:

« <u>Кояшкайым сык, сык,</u> <u>Кара һарык һуйырмын,</u> <u>Майлы ерен куйырмын...</u> »	«Появляйся, милое солнышко, Черного барана нарежу, Жирную часть выставлю тебе».
--	---

[208, с. 78].

В вышеприведенных детских заклинаниях погоды бросается в глаза, что башкиры приносили в жертву овцу антропоморфизированным солнцу, холоду, дождю. Примечательно, что проведение такого ритуала зафиксировано в живой обрядовой практике различных локальных групп башкир. Так, в Нижнесергиевском районе Свердловской области при заклинании дождя жертвовали у реки черного барашка, а при продолжительном ненастье на заклинание приносили на вершине горы белую овцу [165, с. 240]. В Бураевском районе РБ в засушливое лето ставили с пожеланиями дождя череп барана на кол посередине болота [209, с. 22]. В таком же ключе следует рассматривать и поверье гайнинских башкир: «Гром гремит, а дождя нет — значит, дождь барана просит» [186, с. 298].

Жертвоприношение барана было традиционным для чувашей [173, с. 207]. В частности, баран или ягненок были

самыми приемлемыми жертвами для верховного бога чувашского пантеона Турă, вестника и распорядителя верховного бога Пӱлӗх и его матери, богини жертвоприношения Хӳрпан, посланника верховного бога, божества судьбы Кепе, покровителя рода, общины и семьи Йӳрӗха, матерей божеств огня (Вут ами) и ветра (Ўил амӳшӳ), распределителя благ Валя, божества этого мира Ўут тӳнче и зловредного духа Хостӳма [172, с. 27, 29, 30, 33, 53, 76, 88, 89, 90, 115].

Киргизы, когда не было дождя, приносили в жертву овец божеству Жер Суу (божеству Земли и Воды). Перед тем как заколоть овец, все мужчины и женщины становились лицом к западу и молились: «Бог благослови, твой дождь дай!». Зарезав овцу, кровь выпускали в реку, варили мясо и устраивали общую трапезу [2, с. 294].

Алтайцы подносили в дар божеству гор Кочкору (барану) вылепленные из глины фигурки аргали (дикого барана) [153, с. 148–149]. Тувинцы во время поклонения и совершения жертвоприношения хозяевам гор резали барана. Мясо жертвы поедали участники церемонии, а голову насаживали на деревянный шест, воткнутый в середину оваа — груды камней, центра священного кургана на вершине горы [109, с. 148–150].

Подобные обряды подношения горным божествам овец с установкой их голов на шестах на заранее определенных местах были характерны голубым тюркам (VII–VIII вв.) [77, с. 19]. В тексте карачаево-балкарской песни-заговора от глаза содержится обещание выставить верховному божеству Тейри головы белого и черного баранов [114, с. 33].

Монголы в день праздника Нового года шли к вершине священной горы. И самый уважаемый в хотоне человек с благопожеланиями и восклицаниями: «Хурай! Хурай! Хурай!» обходил обо — культовую точку, оставляя там жертвенное мясо — вареную баранью грудинку [59, с. 182]. У них же зафиксировано жертвоприношение овцы в честь божества огня и очага Отхана [127, с. 420]. Тибетцы после

весеннего сева и приведения в порядок ирригационных сооружений закалывали овцу, посвятив ее Лха (Духу), заботившемуся о водных потоках и каналах [141, с. 273].

Китайцы такие же почести оказывали божествам воды Эрлану и огня Цзаошению (Цзаовану) [116, с. 24; 127, с. 639]. В Центральном Китае во время праздника «Ханьши и Цинмин» («Холодной пищи и чистого света»), в первых числах 3-го лунного месяца, каждая семья старалась как можно лучше угощать своих предков – нередко им преподносили целиком зажаренного барана [117, с. 42]. На юге провинции Цзянсу (Восточный Китай) в новогоднюю ночь люди шли в храм, где проводился обряд «зажигания бараньих благовоний» [116, с. 68].

Баран числился основным жертвенным животным богам у древних шумер III тыс. до н.э. В ветхозаветном повествовании (II тыс. до н.э.) Авель был убит Каином за то, что его жертва «первородными ягнятами» была принята богами благосклонно [136, с. 59, 161]. Заклание овец божествам известно угаритам Ближнего Востока и карфагенцам Северной Африки (II тыс. до н.э.) [129, с. 94, 97, 217; 136, с. 144]. По преданию, до начала своей проповеднической деятельности Мухаммад принес в жертву верховной богине племени кураиш Аль-Узза белую овцу [127, с. 561].

Масаи (Восточная Африка) часто приносили богу неба, громовнику Нгаи, жертвы за здоровье людей и животных. В загоне для скота зажигали огромный костер. Затем выводили черного барана, поливали его медовым пивом и обсыпали опилками, после чего убивали его путем удушения, сдирали шкуру и разрубали мясо на куски. Каждый присутствующий получал кусок мяса, который он жарил в золе и съедал. Кроме того, каждому участнику давали кусок шкуры, из которого он делал кольца-амулеты для себя и всех членов семьи [127, с. 392; 192, с. 235].

Не менее популярным было религиозное заклание овцы у индоевропейских народов. Баран считается обрядовой жертвой на таджикской свадьбе: отец жениха режет барана и варит

суп, приглашая всех соседей [173, с. 207]. Осетины совершали бараньи жертвоприношения в честь бога-громовника Уацилла, патрона рода Атаевых из Дигорского ущелья Ататы Дзур, повелителя болезней Рыныбардуага, властелина оспы Аларда, покровителя волков Тутыра [127, с. 28, 69, 473, 554, 560].

В крито-микенских источниках (III—II тыс. до н.э.) сохранились сведения о принесении богине Лето (Латоне) в жертву от 20 до 281 овцы [166, с. 361]. В поэме Гомера «Илиада» после похорон героя троянской войны (XIII в. до н.э.) Патрокла греки-ахейцы забивали в жертву множество овец [105, с. 335].

Из ливонского сказания XIV в. можно видеть, как овцы сжигались вместе с покойниками [184, с. 287]. Следы заклания овцы в жертву божеству весны и растительности Пергрубрюсу зафиксированы у пруссов [127, с. 436].

В Моравии (Чехия) еще в конце XIX в. во время храмовых праздников (октябрь) совершался обряд «казни барана»: его украшали цветами, пели при этом песни, убить его одним ударом сабли должен был верховодивший молодежью «староста» [44, с. 194].

В окрестностях Ябланицы сербы в Петров день (29 июня // 12 июля) ежегодно приносили на Петровой горе в жертву телку или овцу. Перед закланием в украшенного цветами животного стреляли из ружья, поливали камень ракией — фруктовой или виноградной водкой, молились о хорошем урожае, об избавлении от болезней. Сваренное здесь же в общем котле мясо жертвенного животного получала каждая семья; напитки и еду приносили из дома. Коллективное пиршество завершалось песнями и плясками [87, с. 212—213].

Аналогичный праздник жертвоприношения («курбан») проводился в горных районах Болгарии в Ильин день (20 июля // 2 августа). В качестве жертвы резали быка или барана. Торжество происходило на лоне природы, где на традиционном месте закалывалась жертва. При поедании мяса жертвенного животного каждая родственная группа сидела под деревьями, издавна закрепленными за ней. Велись хо-

роводы. Влюбленные на виду у всего села становились рядом в хороводе: это было, как бы публичным объявлением о намерении обручиться [119, с. 234].

В Вятской губернии в Ильин день пророка умилоствляли, принеся в церковь «под свято» ногу барана [99, с. 290]. В Вологодской губернии среди русских существовала поговорка: «На пророка Илью баранью голову на стол» [164, с. 361].

Барана резали в жертву во время обрядовых действий в честь святого Ильи и вепсы [36, с. 34]. Овца посвящалась в качестве жертвы на поминках по усопшим (на сороковины) [131, с. 153], а также божествам, чаще женским, на больших молениях мариЙцев [52, с. 61–64; 67, с. 167].

Среди кавказских народов ритуалы принесения в жертву овец были распространены у грузин, лакцев [127, с. 489, 611] и лезгин [38, с. 118].

Выяснить первоначальную природу этих обрядов позволяют ритуальные действия, посвященные дню св. Георгия (23 апреля // 6 мая) у южных славян (кроме хорватов и словенцев), греков и румын.

Георгиев день — самый большой весенний праздник у болгар. Ядро праздника — принесение в жертву первого в стаде ягненка св. Георгию. Подготовка к жертвоприношению и само закание сопровождалась обрядовыми действиями. На голову барашка надевали венок, на правый рожок ставили зажженную свечу, губы мазали медом, давали ему поесть отрубей, зеленой травы, соли и поили водой. Старший в доме мужчина окуривал барашка ладаном и забивал его под иконой или у порога дома, под которым, согласно их верованиям, обитают души предков. Шкуру снимали целиком и передавали ее священнику. Кровь жертвы закапывали в землю.

В Западной Болгарии существовала практика резать ягнят на особом месте церковного двора. Кровью жертвы мазали лбы детям, «чтобы были красны и здоровы». Мясо жертвы съедали на общесельской трапезе или на церковном дворе. Есть сведения, что в более отдаленные времена за

георгиевской трапезой участники обряда рассаживались по родственным группам [96, с. 32]. Кости животного закапывали в муравейник, «чтобы овцы плодились, как муравьи», зарывали в землю или выбрасывали в реку. Коллективное угощение завершалось общим весельем, песнями, хороводом, плясками [95, с. 288; 96, с. 31–33].

В некоторых районах Болгарии в Георгиев день хоровод вела беременная женщина или обрядовое лицо (кумица, калмана, воевода), связанное с обычаем посвящения девушек и переходом их в группу людей брачного возраста. Танцующих обрызгивали водой, постукивали их пучком зелени, букетом цветов или зеленым прутиком [96, с. 33].

По такой же схеме, но с некоторыми особенностями проводился данный праздник у сербов, черногорцев, македонцев и греков. В частности, отличия заключались в том, что в Шумадии забой ягнят совершался в присутствии всех членов семьи, после прочтения ими молитвы; глава дома кровью ягненка рисовал крест на лбу и щеках каждого члена семьи.

В Восточной Сербии ягнят торжественно освящали в церкви. Как правило, тушу ягненка жарили целиком на вертеле. Это делалось коллективно – несколько хозяев собирались в одном месте, например, на перекрестке улиц. Каждый член семьи должен был обязательно съесть кусочек жареной баранины и выпить молока, так как до этого дня нельзя было пить овечье молоко, употреблять в пищу баранину и блюда из него. Тщательно следили, чтобы во время трапезы не ломали кости из жаркого.

В Македонии обязательным было церковное освящение уже приготовленного жаркого из ягненка, по кусочку от которого должен был съесть каждый односельчанин здесь же у церкви [86 с. 263–264].

В Греции в жертву приносили ягнят белой масти. Ягнят заставляли трижды обегать вокруг церкви, после чего у них отрезали уши и кровью окропляли все четыре угла церкви. Во многих населенных пунктах в честь праздника проводились атлетические соревнования: пожилые люди босиком

состязались в беге по крутому склону, на вершине которого победителя ждал приз — ягненок.

В Аркадии, Мессинии и на острове Лемнос в соревнованиях включались конные скачки за каравай хлеба. Возможно, в древности соревновались за ягненка [70, с. 332].

В Румынии в этот день на пастбище проводился праздник пастухов — алесул. Старший пастух выстрелом из ружья убивал ягненка. Его жарили целиком и подавали к обеду. На торжество приходили хозяева овец с родней. Они угощались вместе с пастухами, где каждый тост состоял только из одного пожелания: «За здоровье овец и пастухов!». После обеда устраивали танцы [169, с. 310].

Как видим, в торжественных мероприятиях в честь св. Георгия, особенно в южнославянском варианте, присутствуют все основные элементы тотемического праздника с ритуалами умилоствления овцы, проявления символической «заботы» о ней, коллективного причащения мясом жертвы, воскрешения и размножения тотемного животного, совершения инициационных обрядов, с определенной разнужданностью нравов, исполнением танцев, песен, ритуалов, связанных с идеей плодородия и продуцирующей магии и др. Обращает на себя внимание время проведения праздника — после великого поста. Это подтверждает гипотезу Ю.И. Семенова о проведении тотемических праздников после периода полуголодного существования, когда первобытные охотники готовились к охоте и занимались охотой. После удачной охоты, древние люди, получив значительное количество мясной пищи, устраивали оргиастические праздники [175, с. 435–436].

По археологическим материалам, наиболее древние рудименты жертвоприношения овцы относятся к середине V тыс. до н.э. В поселении Храмис Дидигора (Восточная Грузия) обнаружен ритуальный очаг с остатками обгорелых костей барана [133, с. 102, 137]. В конце V тыс. до н.э. энеолитические земледельцы Средней Азии включали в заупокойную пищу нижние челюсти и кости ног барана [122,

с. 14, 58]. Заклание овец божествам было известно андроновцам Западной Сибири, Южного Урала и Центрального Казахстана (Алакульский могильник, Челябинская область; могильник у с. Усть-Ерба, Хакасия; середина – вторая половина II тыс. до н.э.) [48, с. 82; 89, с. 207]. Такие ритуалы выявлены у карасукцев (Сухое озеро II, конец II – начало I тыс. до н.э.) и тагарцев (700–100 гг. до н.э.) Минусинской котловины, таштыкцев Хакасии (I тыс. н.э.) [48, с. 83, 84], кочевых племен Средней Азии (Тулхарский курганный могильник, юг Таджикистана; II в. до н.э. – начало I в. н.э.) [118, с. 86], скифов Северного Причерноморья (Никопольское курганное поле; начало VI в. до н.э. – II в. н.э.) [43, с. 82, 100], и восточных славян (вторая половина X – начало XI вв.) (Гнездовский могильник, к югу от Смоленска) [187, с. 248].

Итак, мы видим, что жертвоприношение овцы в прошлом предкам, различным богам и духам имело широкое бытование, охватывающее территорию почти всей Евразии, за исключением ее северных широт. На наш взгляд, первоначальные их истоки исходят из обрядности тотемических праздников первобытных людей, ритуалов заклания на них тотемных животных, магических церемоний их возрождения, воскрешения и размножения. На последующих этапах развития религиозно-мифологической системы древних людей эти обряды стали осмысливаться как действия, направленные на умилостивление мифических и реальных предков, а еще позднее – зооантропоморфных богов и духов, способных обрести вид тотемных животных.

При исследовании культа овцы обращает на себя внимание сообщение Т. Беляева о том, что в астральных преданиях башкир Млечный путь ассоциировался с дорогой, по которой «некогда Магомет проезжал на златорогом овне» [18, с. 282]. По мнению фольклориста М.М. Сагитова, этот мотив вошел в башкирское сказание «Куз-Курпяч» под влиянием религиозных легенд, где Млечный путь назывался следом проезда Мухаммадом по небу на златорогом баране

[26, с. 334]. Скорее всего, этот эпизод внесен Т. Беляевым в текст устной поэмы по аналогии с вышеописанным греческим мифом о путешествии детей богини Нефелы по небу на златорунном овне в Колхиду [74, с. 65].

В пользу такого предположения говорит, во-первых, то, что Млечный путь в космогонических воззрениях башкир является дорогой, по которой журавли осенью перелетали в теплые края: согласно преданию, старые журавли во время перелета рассыпали по небу свои перья, чтобы указать направление полета журавлятам, отставшим от стаи. Эти перья тотчас же превратились в звезды. Журавлята полетели по этому звездному пути, который позднее стал называться «Кош юлы» («Дорога птиц») [19, с. 33]. Во-вторых, в преданиях о жизни пророка Мухаммада нам не удалось отыскать сведений о том, что его небесным ездовым животным был баран.

Согласно мусульманским апокрифам, первым верховым животным в жизни Мухаммада был мул. Когда младенца Мухаммада его кормилица — бедуйка Халема — увезла к себе на муле, в пути мул вдруг обрел дар речи и громко провозгласил, что ребенок, покоящийся на его спине, будет величайшим пророком. В мекканский период своей проповеднической деятельности (до 622 г.) Мухаммад совершил ночное путешествие из Мекки в Иерусалим на волшебном летающем крылатом белом коне с человеческим лицом Аль-Бураке, предоставленном ему ангелом Гавриилом (Джибрилом), а на небеса, где он в ту же ночь предстал перед богом, поднялся по лестнице, спускавшейся с неба. При тайном бегстве Мухаммада со своими сподвижниками из Мекки в Медину его верховым животным был верблюд Аль-Касва. Во время военных походов он ездил верхом или на верблюде Аль-Касва или на подаренном ему египетским наместником муле Далдал (башк. вариант «Дөлдөл») [77, с. 24, 90, 108, 110, 184].

В то же время нельзя отрицать возможность существования в прошлом у какой-то группы башкир поверья о баране как о верховом животном пророка Мухаммада. Ведь

баран был божественным животным в фольклоре многих народов Европы, Азии и Африки.

Так, в древнеиндийских гимнах и боги, и люди, и животные, в том числе и овцы, возникли из расчлененной на части тела принесенного богами в жертву первочеловека Пуруши [128, с. 10], в мифах овца называлась созданием одного из главных шумерских богов Энлиля [136, с. 59] и относилась к небесным животным, признавалась вестником небесного бога у ашанти (Гана) [192, с. 39], священным животным египетских богов Амона и Осириса, древнеегипетских лунных божеств Алмакаха и Талаба [127, с. 33, 38, 82, 527], покровительницей жителей нома (область) Элефантин Древнего Египта [185, с. 299] и древних иранцев [49, с. 218].

Очевидно, образы божественных или небесных овец присутствовали и в мифологии древних башкир. И сегодня в разговорной речи башкир сохранилось образное выражение: «Алланың кашка тәкәһе» («Белолобый божий баран») — так неодобрительно говорят о человеке, которого необоснованно ставят в привилегированное положение или когда кто-то незаслуженно стремится выслужиться, быть выше других [22, с. 53]. В устном творчестве башкир встречаются мотивы олицетворения звезд в облике небесных овец. В загадках: «Один пастух пасет овец, а овцы крылаты, пастух рогат», «Один пастух пасет тысячу овец», «Сотне ягнят один пастух» [27, с. 52–53] слова «овцы» и «ягнята» отгадываются как «звезды».

Выражение «Божий баран с отметиной на лбу» обнаружено в древнетюркском и татарском языках. По мнению Г.М. Давлетшина, эпитет «күк тәкә» у древних тюрков начал не столько масть животного (сивый), сколько его принадлежность к небу. Согласно археологическим материалам, баран числился небесным животным, атрибутом солнца у средневековых булгар Поволжья: на круглой бронзовой матрице симметрично расположены по кругу стилизованные изображения головы баранов. В центре — схематическое изображение солнца: круг с исходящими лучами. Вера в небесного барана («күк тәкә») бытовала в прошлом у ка-

занских татар. Ему посвящался специальный джиен «Кук тәкә» (праздник небесного барана) [51, с. 219]. В космогонических представлениях вепсов гром ассоциируется с небесным бараном [36, с. 34]. Овца причислялась к небесным животным у ингушей [127, с. 304].

Изображение звезд в виде небесных овец были характерны загадкам бурят, армян, русских, украинцев [61, с. 207] и белорусов [62, с. 27, 29]. В астральных мифах греков, римлян [91, с. 43; 178, с. 925], арабов [142, с. 102] и иранцев [190, с. 23] «Овен» (лат. «Aries», араб. «Хамал») — зодиакальное созвездие. Перуанские скотоводы поклонялись некой звезде по имени овца [184, с. 408].

Овца являлась средством волшебного передвижения по небу не только детей Нефелы, или, согласно другой греческой легенде, боевым верховым животным пигмеев во время войны с журавлями-гераномахии [127, с. 440], но также ездовым животным чувашских женщин в потустороннем мире [173, с. 208], алтайского божества гор Аркара (вариант: Кочкара) [153, с. 148–149] и тибетского локального божества, владетеля земли Сабдага [127, с. 474]. Небесная овца считалась постоянной спутницей тибетской богини Лхамо, покровительницы земледелия [59, с. 199].

Чудесный баран был ездовым животным ведийского и индуистского бога Агни [128, с. 89]. Как видно из содержания праздника в честь покровителя скотоводства св. Николая (6 // 19 декабря) у чехов, словаков (Микулаш) и австрийцев, баран входил в круг постоянных спутников этого божественного лица (его неизменно сопровождали маски барана) [41, с. 206; 111, с. 166–167]. Польское предание упоминает о крылатой овце, на которой спасалась от нечистого духа царевна, несясь по воздуху [9, с. 161].

Принимая во внимание тесные этнокультурные взаимодействия части предков башкир с древним населением Алтая и Центральной Азии [102, с. 507–509], вполне допустимо предположить, что и в космогонических преданиях отдельных древнебашкирских племен овца могла фигурировать как необык-

новенное небесное ездовое существо какого-то божества или духа, которое с распространением среди башкир ислама, видоизменялось в верховое животное пророка Мухаммада.

Таким образом, в этнографических, фольклорных и лексических материалах прослеживаются пережитки тотемических представлений предков башкир о тождестве и родстве человека и овцы. В них сохранились элементы воззрений о происхождении отдельных башкирских родов и родовых подразделений от овцы, проглядывается облик мифического тотемического предка – получеловека-полубарана, отражаются отдельные детали обрядности тотемического культа овцы, пути и формы их дальнейшей эволюции.

Как показало исследование, эти явления, сюжеты и мотивы башкирской обрядности, мифологии и лексики имеют соответствия в традициях самых различных народов Европы, Азии и Африки. Это несколько затрудняет поиски генетических корней тотемического культа овцы у башкир.

По мнению этнографа Н.В. Бикбулатова, кускарная вышивка башкир имеет общие черты с культурой тюрко-монгольских кочевников и их истоки берут начало с древнего искусства народов Алтая [4, с. 86]. Однако есть основания думать, что такая интерпретация одного из проявлений поклонения предков башкир перед овцой охватывает этнокультурные процессы, происходившие на Южном Урале, Средней и Центральной Азии только в I–II тыс. н.э.

Как было отмечено выше, рельефные изображения круторогой головы барана начинают встречаться с середины VII тыс. до н.э. (Чатал Хююк, Южная Турция) [7, с. 193]. Подвески-обереги в виде головы барана, прообразы будущих «кускарных» узоров, были зарегистрированы археологами у неолитических племен Юга Средней Азии еще в VI тыс. до н.э. (Джейтун, Туркменистан) [121, с. 41, 76]. Древние мастера из поселения, раскопанного в районе Персеполя (Иран, VI–V тыс. до н.э.), для украшения сосудов использовали широкие крутые завитки, изображавшие рога горного козла или дикого барана – муфлона.

В конце VI – начале V тыс. до н.э. люди бадарийской культуры на берегах Нила в Верхнем Египте почитали, наряду с дикими животными, и прирученных овец. В то же время, надо заметить, культ овцы проник в Египет из Азии, так как в Северной Африке не водились дикие предки этих животных [34, с. 201, 203, 209].

Зоной активного распространения диких овец и родиной их одомашнения считается Южный и Юго-Восточный Прикаспий: здесь в пещерах найдены одни из древнейших в мире костные останки овцы с признаками их безусловной доместики [124, с. 324–327]. Неолитическим жителям пещеры Гар-и Камарбанд (район Бехшехра, Северный Иран, VI–V тыс. до н.э.) было знакомо овцеводство. Домашние овцы имелись в хозяйстве и жителей неолитического поселения Карим-Шахер Северного Ирака (VI тыс. до н.э.) [37, с. 207, 213]. С периодом энеолита датируется появление доместичированной овцы на юго-востоке Европы [96, с. 25].

Все эти факты подсказывают нам направление поиска истоков культа овцы у башкир. Видимо, первоначально тотемические суждения об овце зародились именно в этом регионе – Южном и Юго-Восточном Прикаспии. Отсюда он распространился на Юг, Запад, Восток и на Север, включая евразийские степи Северного Причерноморья, Северного Прикаспия, Южного Урала, Казахстана и Центральной Азии.

Итак, культ овцы и у древних насельников Алтая, и у тюрко-монгольских народов, в том числе и у башкир, следует рассматривать как дериваты тотемических мировоззрений охотников каменного века Иранского нагорья.

Изложенные выше проявления культа овцы (барана) в фольклорных и бытовых традициях, обрядовых действиях и верованиях башкир свидетельствуют о том, что:

1. В основе освящения овцы (барана) древними башкирами лежат атавизмы тотемического образа мышления первобытных людей о тождестве, единстве и кровном родстве человека и овцы (барана). Их пережитки проявляются в ска-

зочном фольклоре, народных играх, родоплеменной этнонимии и антропонимах башкир.

2. Наличие в устных рассказах башкир персонажа – царя с бараньими рогами наводит на мысль, что древние башкиры почитали своим первопредком мифическое существо в облике получеловека-полубарана.

3. В ипостаси тотемического первопредка овца (баран) в башкирском народном творчестве и верованиях выступает в роли покровителя, путеводителя, спасителя, благодетеля и целителя людей, охранителя жизни, прорицателя и предопределятеля их судеб, сопровождаителя душ мертвых в рай, символизирует плодородие, благополучие, достаток и счастье.

4. В отдельных элементах традиционной башкирской свадьбы и жертвоприношения барана, суеверном отношении к черепу и звеньям шейного позвонка овцы (барана) просматриваются явные следы древних праздников овцы (барана) с ритуалами тотемической табуации, коллективного причащения мясом и кровью, магического воскрешения и размножения тотемного животного.

5. В башкирских легендах, загадках и лексике прослеживаются пути эволюции представлений о тотемическом первопредке овце (баране), формировании на их базе воззрений об овцах (баранах) – сверхъестественных божественных существах, олицетворений звезд, атрибутов и спутниках богов.

6. На основе археологических и палеозоологических источников можно предполагать, что генетические корни почитания овцы (барана) у предков башкир восходят к образу жизни и мышления палеолитических охотников Иранского нагорья.

Литература

1. *Абаев В.И.* Дохристианская религия алан // Труды Международного конгресса востоковедов. М., 1960. Режим доступа: <http://www.alanica.ru/article/19.html>.

2. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

3. *Авдал Аминэ*. Культы и верования курдов-езидов. Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.
4. *Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г.* Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964.
5. *Азербайджанские сказки*. Баку, 1983.
6. *Анисимов А.Ф.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18: Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
7. *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
8. *Афанасьев Г.Е.* Дохристианские религиозные воззрения алан. (По материалам амулетов могильника Мокрая балка) // Советская этнография. 1976. № 1.
9. *Афанасьев А.Н.* Дерево жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982.
10. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 2008.
11. *Бадер О.Н.* Древнейшие металлурги Приуралья. М., 1964.
12. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
13. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
14. *Басилов В.Н.* Хозяйство западных туркмен-смудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Л., 1973. Т. 98.
15. *Баскаков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая // Советская этнография. 1973. № 5.
16. *Башкирские шежере* / сост., пер. текстов, введ. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960.
17. *Башкирские родословные* / сост., предисл., поясн. и пер. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа, 2002. Вып. 1.
18. *Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Эпос*. Уфа, 1987. Т. 1.
19. *БНТ. Легенды и предания*. Уфа, 1987. Т. 2.
20. *БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных*. Уфа, 1989. Т. 4.
21. *БНТ. Бытовые сказки*. Уфа, 1990. Т. 5.
22. *Башкорт теленең һүзлеге*. М., 1993. Т. 1.
23. *Башкорт теленең һүзлеге*. М., 1993. Т. 2.
24. *Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.*
25. *Башкорт халык ижады (в дальнейшем – БХИ). Эпос. Беренсе китап*. Өфө, 1972.
26. *БХИ. Эпос. Икенсе китап*. Өфө, 1973.

27. БХИ. Йомактар. Өфө, 1979.
28. БХИ. Экиәттәр. Өфө, 1981. Дүртенсе китап.
29. БХИ. Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.
30. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
31. *Бернитам А.Н.* Араванские наскальные изображения и Даваньская (Ферганская) столица Эрши // Советская этнография. 1948. № 4.
32. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
33. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
34. *Вадецкая Э.Б.* Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.
35. *Васильева Г.П.* О некоторых общих элементах в культуре туркмен и башкир в связи с их этногенезом // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
36. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.
37. Всемирная история: Каменный век / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек и др. Минск; М., 2000. Т. 1.
38. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.
39. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
40. *Галлямов С.А.* Башкортская философия. Эстетика. Уфа, 2007. Т. 4.
41. *Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А.* Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
42. *Гольмстен В.В.* Из области культа древней Сибири // Из истории докапиталистических формаций: Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра. М.; Л., 1933.
43. *Граков Б.Н.* Скифские погребения на Никопольском курганном поле // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1962. № 115.
44. *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
45. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
46. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
47. *Грузинские народные сказки: Сто сказок / сост. Н.И. Долидзе.* Тбилиси, 1971.

48. *Грязнов М.П.* Бык в обрядах и культах древних скотоводов // Проблемы археологии Европы и Северной Америки. М., 1977.
49. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2007.
50. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993.
51. *Давлетишин Г.М.* Традиционные верования населения Волжской Булгарии как система (на примере культа животных) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.
52. *Данилов О.В., Золотова Т.А.* Зимний календарь русских и марийцев Среднего Поволжья // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи: Межвузовский сборник. Уфа, 1983.
53. *Дашинимаев В.Д.* Традиционные способы ухода за скотом и забота животных у бурят // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 апреля 2004 г. СПб., 2005.
54. *Демидов С.М.* К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований юго-западных туркмен // Труды института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Серия этнография. Ашхабад, 1962. Т. 6.
55. *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях «служителей» культов у народов Саяно-Алтая // Всесоюзная тюркологическая конференция. Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докладов и сообщений. 27–29 сентября 1976 г. Алма-Ата, 1976.
56. Дәүләкән ынйылары. Өфө, 2008.
57. *Егоров Н.И.* По следам золоторогого оленя // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983.
58. *Жданко Т.А.* Очерки исторической этнографии каракалпаков. Родоплеменная структура и расселение в XIX – начале XX в. // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.; Л., 1950. Т. 9.
59. *Жуковская Н.Л.* Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
60. *Жуковская Н.Л.* Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
61. Загадки народов СССР / сост.: Е.Т. Долгих, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1972.
62. Загадки / сост.: М.Я. Гринблат, А.И. Гурски. Минск, 1972 (на белорусск. яз.).
63. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8.
64. *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях европейских народов. М.; Л., 1937.

65. *Зимин Ж.А.* Имена и фамилии аларских бурят // Бурятские антропонимы и топонимы. Улан-Удэ, 1981.
66. Золотые олени Евразии. СПб., 2002.
67. *Ибулаев Г.* Языческие традиции в марийском этносе // Бельские просторы. 2001. № 6.
68. *Иванов В.В.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
69. *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
70. *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
71. *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
72. Из «Записок о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.)» Ибранта Идеса // Встречь Солнцу. (История Отечества в романах, повестях, документах. Век XVI–XVII) / сост., предисл., коммент. В.С. Шульгина. М., 1987.
73. *Илимбетова А.* Культ оленя у башкир // Ватандаш. 2002. № 8.
74. *Илимбетова А.Ф.* Мотивы античной мифологии в повести Т. Беляева «Куз-Курпяч» // Археография Южного Урала: Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 16 сентября 2003 г. Уфа, 2004.
75. *Илимбетова А.* Культ волка у башкир // Ватандаш. 2005. № 1.
76. *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998.
77. *Ирвинг В.* Жизнь Магомета / пер. с амер. Л.П. Никифорова. М., 1849.
78. *Ишбердин Э.Ф.* Башкирско-персидские лексические параллели и их семантические особенности // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа, 2005.
79. Казахские сказки. Алма-Ата, 1964. Т. 3.
80. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.
81. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
82. *Камалов А.А.* Башкирская топонимия. Уфа, 1994.
83. *Каховский В.Ф.* О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
84. *Кашина Т.И.* Петроглифы Лунных гор (о древнем искусстве кочевников-скотоводов Внутренней Монголии) // Пластика и рисунок древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.
85. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

86. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
87. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
88. *Ким Г.Н.* Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/Articles/Articleinfo.aspx?id> (дата обращения 04.08.2010).
89. *Кисилев С.В.* Андроновские памятники близ с. Усть-Ерба в Хакасии // Советская этнография. 1935. № 4–5.
90. *Кисилев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
91. *Климишин И.А.* Элементарная астрономия. М., 1991.
92. *Климович Л.И.* Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1986.
93. Книга Марко Поло. М., 1955.
94. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
95. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
96. *Колева Т.А.* Георгиев день у южных славян // Советская этнография. 1978. № 2.
97. *Колесникова В.Д.* Названия частей тела человека в алтайских языках // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972.
98. Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Казань, 1907.
99. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф. Некрыловой. М., 1989.
100. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957.
101. *Кузеев Р.Г.* К этнической истории башкир в конце I – начале II тыс. н.э. (опыт сравнительно-исторического анализа шежере, исторических преданий и легенд) // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.
102. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
103. *Кудряшев М.П.* Предрассудки и суеверия башкирцев // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
104. Культура чувашского края. Чебоксары, 1995. Ч. 1.
105. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д, 2000.
106. *Курумбаев Н.Ш.* Семиотическая интерпретация казахских поверий // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа, 2005.
107. *Кызласов Л.Р.* Таштыкская эпоха в истории Хакаско-Минусинской котловины. М., 1960.
108. *Левшин А.И.* Описание киргиз-казацких, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Алматы, 1996.

109. *Леус П.М.* Культ оваа у современных тувинцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 сентября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.

110. *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

111. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

112. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

113. *Листова Н.М.* Швейцарцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

114. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.

115. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000. Ч. 1.

116. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.

117. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.

118. *Мандельштам А.М.* Кочевники на пути в Индию // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1966. № 136.

119. *Маркова Л.В.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

120. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М.; Л., 1964.

121. *Массон В.М.* Поселение Джейтун // Материалы и исследования по археологии СССР. Л., 1971. № 180.

122. *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.

123. *Мерперт Н.Я., Мунчаев Р.М.* Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии // Советская археология. 1971. № 3.

124. *Мерперт Н.Я.* Энеолит Юга СССР и евразийские степи // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.

125. *Мизиев И.М.* Балкаро-карачаевские и древнетюркские фольклорные параллели в свете этнической истории // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1985. Вып. 12.

126. *Минибаева З.И.* Традиционная медицина // Курганские башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.

127. Мифологический словарь. М., 1991.

128. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия / А.И. Немировский. М., 2004.

129. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М., 2004.
130. Мифы и легенды народов мира. Центральная и Южная Европа: Сборник. М., 2004.
131. *Молотова Т.Л.* Особенности деревни Нарат-Чукур (по экспедиционным материалам) // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Р.Г. Кузеева. Уфа, 17–19 апреля 2009 г. Уфа, 2009.
132. *Мошинская В.И.* Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 1976.
133. *Мунчаев Р.М.* Энеолит Кавказа // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
134. Народный эпос «Кузы-курпес и Маян-хылу»: Сборник статей / под ред. А.Н. Киреева и А.И. Харисова. Уфа, 1964.
135. Научный архив Уфимского научного центра РАН, ф. 3, оп. 47, ед.хр. 31, тетр. 1.
136. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов н/Д, 2000.
137. *Низами.* Искандер-намэ. М., 1953.
138. Новый завет. От Матфея святое благовествование.
139. *Носенко Е.Э.* Еврейские осенние праздники: генезис, трансформация и некоторые особенности в современном Израиле // Этнографическое обозрение. 1996. № 6.
140. *Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М.* Древнее искусство Башкирии. Уфа, 1985.
141. *Огнева Е.Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
142. Оксфордская иллюстрированная энциклопедия. Т. 8. Вселенная. М., 2000.
143. *Пахаев С.Я.* К истории этнокультурных связей тюркоязычного населения Горного Алтая // Всесоюзная тюркологическая конференция. Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докладов и сообщений. 27–29 сентября 1976 г. Алмата, 1976.
144. *Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
145. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
146. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1970 г.
147. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
148. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
149. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 1.
150. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.

151. *Попова У.Г.* Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й пол. XIX – нач. XX вв.): Сборник статей. Л., 1981.
152. *Потанин Г.Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. 1916. Т. 25. Вып. 2–3.
153. *Потанов Л.П.* Следы тотемических представлений у алтайцев // Советская этнография. 1935. № 4–5.
154. Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1959.
155. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
156. *Пшеничник А.Х.* Биктимировский могильник // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1964. Т. 2.
157. *Пшеничник А.Х.* Охлебнинский могильник // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.
158. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. М., 1963. Т. 3. Ч. 1.
159. *Разумейченко О.А.* Стилистика орнамента в декоративно-художественном оформлении народной одежды татар в XIX – начале XX века // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа, 2003.
160. *Рапопорт Ю.А.* Религия древнего Хорезма: некоторые итоги исследований // Этнографическое обозрение. 1996. № 6.
161. *Решетов А.М.* Культура но в Китае: проблемы происхождения и эволюции // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов. СПб., 2005.
162. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
163. *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
164. Русские пословицы и поговорки / под ред. В.П. Аникина. М., 1988.
165. Рухи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры. Өфө, 2008.
166. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
167. *Садиков Р.Р.* Красноуфимские удмурты (этнодемография и этнокультурная характеристика) // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа, 2003.
168. *Садиков Р.Р.* Жилище в представлениях закамских удмуртов // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения М.Г. Муллагулова. Уфа, 2008.
169. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
170. *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
171. *Салмин А.К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998.

172. *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
173. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
174. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР. М., 1982.
175. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966.
176. *Серов С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
177. *Смирнов А.П.* Очерки древней и средневековой истории народов Поволжья и Прикамья. М., 1952.
178. Советский энциклопедический словарь. М., 1980.
179. *Соломатина С.Н.* Медведь в мифоритуальной традиции тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.
180. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
181. *Султангареева Р.А.* Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа, 1994.
182. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
183. *Султанов Т.И.* Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2007.
184. *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
185. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
186. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.
187. Узбекские народные сказки / сост.: М. Афзалов, Х. Расулов, Э. Хусаинова. Ташкент, 1972. Т. 2.
188. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
189. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
190. *Фирдоуси.* Шахнаме. М., 1972.
191. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 4.
192. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
193. Халиф на час. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабского М.А. Салье. М., 1988.
194. *Харатьян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // Советская этнография. 1980. № 2.
195. *Харисов А.И.* Литературное наследие башкирского народа (XVIII–XIX века). Уфа, 1973.
196. *Хөсәйенов Ғ.* Башкорт халкының рухи доньяһы. Өфө, 2003.
197. Һамар, һарығтау өлкәһе башкорттарының рухи хазиһаһы. Өфө, 2008.

198. Черныш Е.К., Массон В.М. Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
199. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.
200. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / пер. с туркмен.: Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой. М., 1991.
201. Шитова С.Н. Материальная культура // Курганские башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.
202. Шитова С.Н. История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа, 2004.
203. Шлыгина Н.В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
204. Шлыгина Н.В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
205. Шпажников Г.А. Религии стран Африки. (Справочник с картами). М., 1967.
206. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы. Өфө, 2006.
207. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.
208. Экспедиция материалдары-2005: Янауыл районы. Өфө, 2009.
209. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүзәр). Өфө, 2008.
210. Юсупов Р.М. Гайнинские башкиры // Башкиры-гайнинцы Пермского края: история, этнография, антропология, этногеномика. Уфа, 2008.
211. 1001 хәдис. Казан, 2003.



Глава VII. ОБРАЗЫ БЫКА И КОРОВЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ОБРЯДОВЫХ ДЕЙСТВИЯХ БАШКИР

В башкирских сказках, легендах и преданиях бык или корова обладают способностью обретать вид человека и вести человеческий образ жизни. Так, бык в одноименной сказке просит хозяина сосватать ему в жены дочь хана. Во время первой брачной ночи бык, сняв шкуру, принимает облик прекрасного юноши. Но невеста, дождавшись, когда жених уснет, сжигает его шкуру, чтобы он не смог стать животным. Красавец-джигит, узнав, что невеста сожгла его шкуру, улетает прочь, обернувшись лебедем [20, с. 126–127]. В эпосе «Урал-батыр» и «Куңыр буға» («Бурый бычок»), в сказках «Бык» и «Бурая корова» обладающие человеческой речью быки (коровы) вступают в контакты с людьми [16, с. 80; 20, с. 125, 187; 22, с. 294–295]. Корова воспринимается как человек и в башкирских суевериях: если увидишь ее во сне — встретишься с посторонним человеком [184, с. 1]; корова смотрит через окно в дом — к приходу гостя [268, с. 232]. А в сказке «Змей-батыр», наоборот, царевна, отправившаяся на поиски своего мужа-змея, была перевоплотена чародейкой то в корову, то снова в человека [20, с. 131]. В сказке «Гайнизар и Етимьяр» один из персонажей — Ут батшаһы (Огненный царь) — превращается в черного быка [19, с. 123]. Среди башкир Бураевского района РБ распространена притча о том, как однажды в дом некоего человека зашел незнакомый старец. Он, увидев как дочь хозяина в пятничное время моет пол, сделал ей замечание: «Дочка, зачем ты в такой святой день моешь пол? Это же большой грех». На что девушка

отпарировала: «Эх, дедушка, ведь пятницу съела черная корова». Старик, ничего не сказав, повернулся и ушел. А девушка тотчас обернулась в черную корову. Оказывается, тот старец был Хызыр-Ильясом (пророком) [271, с. 172]. В варианте этой легенды, записанной у башкир Бардымского района Пермского края, девушка, приняв коровью внешность, становится покровительницей всех коров — Гамбар-аной* [245, с. 345]. В устных рассказах башкир сохранились отголоски поверья, что можно воплощаться в корову, даже испив воды из следа ее копыт («Убыр-эби» [20, с. 94]).

Вероятно, с возникновением анимистических воззрений первобытные люди стали отождествлять с животными-тотемами не самих себя, а душу человека: не человек видоизменяется в животное, а его душа. Пережитки схожих умозаключений отражаются в башкирском обряде «Кот койоу» («Отливание души»): заболевшему от сильного испуга человеку отливали из олова душу, заклиная ее со словами: «Һыйыр булып мөнрәп кил!...» («Приди в виде коровы с мычанием!...»). Отзвуки подобных суждений преломляются и в предрассудках башкир: во дворе корова мычит непрерывно — к горю, смерти; во сне своя корова войдет в воду — останешься сиротой или в семье умрет ребенок; приснится бык, корова или теленок — к несчастью [24, с. 61–62, 145, 149–150; 245, с. 329], к болезни [184, с. 3, 9, 21] и т.д. В этих интерпретациях явно видно, что древние башкиры душу человека уподобляли корове, покидающей в момент смерти тело умирающего.

Сюжеты отождествления человека (бога) и быка (коровы), метаморфозы человека (бога) в быка (корову) и быка (коровы) в человека (в антропоморфного бога) в прошлом имело широкое бытование в фольклоре евразийских и африканских народов.

* Ср.: у казахов, киргизов и уйгуров Камбар-ата — доисламское божество, покровитель лошадей и коневодства [158, с. 275].

Следы таких представлений обнаруживаются в тибетской устной прозе, где сердце убитой пестрой коровы превращается в девушку. В иранском сказании Гопатшах, царь-бык обетованной земли Эран Веж (Арйана Вэджа), отождествляется с первопредком Гайомартом [158, с. 158, 501]. В дошедшем до нас в отрывках хеттском (индоевропейском) мифе (III тыс. до н.э.) бог-бык воплощается то в человека, то в гигантского быка, передвигающего рогами горы [173, с. 98, 106]. В ветхозаветной традиции золотой телец являлся в ряде районов Ближнего Востока атрибутом западносемитского бога Яхве [158, с. 223; 240, с. 358]. Пережитки отождествления коровы с женщиной, а теленка с ребенком ясно проявляются в эолийском (греки Сев.-Зап. Малой Азии) обряде принесения в жертву западносемитскому богу Мелькарту теленка, вместо новорожденного ребенка (причем жертву обували в детские сапожки), а с коровой обращались, как с роженицей — женщиной [235, с. 496].

Реликты аналогичных убеждений присутствуют в вепсских традиционных воззрениях: они наделяли корову (быка) человеческими чертами, уподобляли ее человеку [51, с. 33, 38]. В легендах древних китайцев буйволам и быкам приписываются человеческие свойства — мысли, чувства, воля и речь [149, с. 74; 158, с. 300]. По суевериям украинцев, в ночь накануне дня рождения Иисуса коровы разговаривают по-человечески [227, с. 305]. Говорящая корова фигурирует и в русской сказке «Крошечка-хаврошечка» [10, с. 81].

Похожие идеи находят косвенное отражение в искусстве древнего населения Центрального Алтая с характерными для скифского времени изображениями быка с бородатым человеческим лицом [196, с. 304–305]. Образ чудовища-быка с лицом человека («куй») запечатлен в древнекитайских памятниках [158, с. 300]. В иконографии божеств носителей культуры Хараппы (III тыс. до н.э.) встречаются фантастические типы, в том числе бык с человеческим лицом [5, с. 192–193]. Человекоголовые быки и коровы представлены в мифологии древних жителей Месопотамии [240, с. 323], фини-

кийцев (II тыс. до н.э.) [162, с. 149] и греков (нимфа Кампа) [158, с. 275]. По сообщениям средневековых авторов (XV в.), в регионе Кавказских или Каспийских гор жили люди с бычьими копытами и человеческой головой [111, с. 166].

Еще более широкий ареал охватывает мотив чудесного превращения людей, богов и героев в быков и коров.

Легенда о перерождении девушки в корову записана у тулвинских татар [245, с. 345]. В карачаево-балкарских диалогах-состязаниях («айтыш») парень обещает обернуться быком [147, с. 49]. В верованиях многих народов Сибири и Алтая могущественные шаманы могли перевоплощаться в быков и коров [92, с. 112]. В эпических рассказах алтайцев шаманы наделены даром обретать вид быка. В легендах тувинцев черный бык выдается за воплощение шамана [101, с. 107]. В якутских олонхо удаганки (шаманки) могут войти в образ коровы [78, с. 131]. Легендарные родоначальники булагатских, эхиритских и кудинских бурят Буха-нойон и Хамхир Богдо, сыновья западного и восточного Тенгри, спустившись на землю, принимают облики быков [14, с. 87; 57, с. 93; 59, с. 80; 82, с. 99; 89, с. 97]. В китайском устном творчестве некто Цзинь Дашэн может принимать облик вола [158, с. 407]. Среди китайцев провинции Хунань зафиксирована поговорка: «Кто не носит иву в Цинлин (праздник Чистого света, проводимый в первых числах 3-го лунного месяца), тот после смерти превратится в теленка» [149, с. 46].

Сюжеты трансформации человека в быка (корову) имеют глубокие исторические корни. В заупокойной плите фараон Нармер (конец IV тыс. до н.э.) изображен в облике быка [54, с. 278]. В древнеегипетской сказке «Бата и Ануп» (II тыс. до н.э.) главный герой оборачивается в быка [173, с. 33]. В средневековой арабской новелле «Рассказ первого старца» чародейка заколдовала сына своего дяди в теленка, а жену в корову [254, с. 45].

В древнеиндийском гимне первый царь Притхи по требованию земли-коровы обратил первопредка современных людей в теленка [158, с. 450]. В поэму А. Джамии (XV в.) «Золотая

цепь» включена ирано-таджикская легенда о том, как Абу-Али Ибн-Сина лечил человека, который считал себя коровой [103, с. 451–452]. В греческих мифах возлюбленная Зевса Ио, дочери аргосского царя Пройта и фессалийского царя Эрисихтона могли предстать в коровьем обличье [135, с. 17, 52, 453]. В древнескандинавской мифологии богиня Гевьон превращает своих четырех сыновей в быков [65, с. 55].

В сорбской (лужицкие сербы Германии) легенде о Крабате герой принимает бычью наружность [159, с. 796]. В русской сказке «Чивы, чивы, чивычок» волшебная птичка придает старику бычью внешность [48, с. 61–64], а в сказке «Сестрица Аленушка и братец Иванушка», когда Иван хотел испить воды из копытца, Аленушка воскликнула: «Не пей, братец, теленком станешь!» [10 с. 396]. В былине о Добрыне волшебница Марина превращает витязя в тура, девять русских богатырей – в быков. В гнедого тура мог оборачиваться и Волх Всеславьевич [9, с. 274, 400, 405].

Вполне правомерно рассматривать как архаизмы подобных взглядов многочисленные описания о ряжении быками участников святочно-масленичной (рождественско-карнавальная) обрядности у русских [189, с. 115], поляков [9, с. 159; 63, с. 226; 64, с. 202], словаков [63, с. 226; 69, с. 223], словенов [114, с. 247], молдаван [107, с. 104]; румын [205, с. 291, 295], испанцев, португальцев [219, с. 55], французов [181, с. 35], шотландцев [71, с. 97], шведов [165, с. 113], немцев [247, с. 154; 248, с. 149], швейцарцев [140, с. 184], венгров [79, с. 191–192] и др. европейских народов. (Более подробно они будут изложены чуть ниже). Безусловно, с такими же представлениями связаны обычаи выбивания батоками (Восточная Африка) своих передних зубов, чтобы быть похожими на быка [235, с. 249] и ряжения манданов (сиу, США и Канада) бизонами во время ежегодного весеннего праздника [251, с. 130].

Дериваты поверий о человекобыках прослеживаются в космогонических преданиях бурят, которые происхождение созвездия Большая Медведица связывают с действиями че-

ловека с бычьей головой, именуемым «Белый бычок» [158, с. 195]. Личины с человеческими очертаниями и бычьими рогами встречаются в искусстве древних карасукцев Южной Сибири (конец II — начало I тыс. до н.э.) [117, с. 165]. Быкоголовый персонаж с телом человека Чойчжал установлен в тибетском эпосе и фольклоре [174, с. 205]. Барельефные изображения фантастических существ с телом человека и головой быка выбиты на стенах королевской гробницы Чонкым-каккан в Кёнджу (Корея, IX в.). Схожие сказочные типы встречаются и в китайской мифологии [115, р. 5]. Бычьи черты были характерны ветхозаветному Каину, перворожденному сыну Адама и Евы: он имел божественный знак — рога на лбу [158, с. 270]. В ипостаси монстра с туловищем человека и головой быка выступает древнегреческий Минотавр [135, с. 183]. Полулюди-полубыки, как первопродки, были популярны в наскальной живописи и магических церемониях бушменов (Южная Африка) [266, с. 12].

В древнейших шумерских источниках один из главных богов Энлиль, его сыновья Нанна и Нергал, богиня Гатумдуг, бог грома и бури Ишкур входили в круг богов в облике коровы или огнеоких быков [158, с. 17, 142, 386; 173, с. 41]. В аккадской версии поэмы о Гильгамеше общесемитский бог солнца Шамаш спускается к Гильгамешу во сне, приняв бычью внешность [173, с. 84]. Вышеупомянутый верховный бог финикийцев — жителей г. Тира — Мелькарт мог обрести облик быка [162, с. 155]. В угаритской мифологии начала II тыс. до н.э. древнесемитский верховный бог Илу (финикийский Эл, ивритский Элохим) имеет прозвище «Бык милосердный», с именем которого некоторые исследователи связывают исламский теоним Аллах [162, с. 36; 173, с. 118, 128, 144]. Центральная фигура всей религиозно-мифологической системы угаритов бог грома, молнии и дождя Балу (Ваал) и его ближайшая соратница богиня Анату воспринимались как могущественный бык и сверхъестественная корова. К числу быкообразных богов относились арамейский (Сирия) бог бури и грома Хадад [162, с. 39–40, 42, 295].

Видимо, в бычьей внешности выглядел бог солнца у трипольцев, о чем свидетельствует наличие в их расписной керамике изображения быка с солнцем между рогами [200, с. 207]. В «Ригведе» быком мира называется древнеиндийское божество грозы Рудра [161, с. 17]. Брахманы вообще провозгласили корову воплощением всех божеств [36, с. 399–400]. В буддийской мифологии Гаутама (Шакьямуни), последний земной Будда, прошедший 550 перерождений, один раз являлся в образе быка [235, с. 306]. Мог перевоплощаться в быка авестийский бог войны и победы Веретрагна [158, с. 122].

У древних греков Зевс, отец олимпийских богов и людей, его жена Гера и их сын – бог растительности, покровитель виноградарства и виноделия Дионис, речной бог Ахелой, восточнороманская покровительница леса Мама-Пэдурия обладали способностями войти в любой образ, в том числе быка и коровы [135, с. 111, 152; 158, с. 147, 190, 220–221, 336; 240, с. 388]. Как бык выглядело божество Тарвос у древних галлов (Франция) [240, с. 230]. В мифах франков первопредком королевской династии Меровингов объявляется морское божество-великан, поднявшийся из моря в виде быка [65, с. 212].

Очевидно, и германо-скандинавский бог-громовник Тор выглядел как небесный бык: его имя означает «бык» [209, с. 17]. Как считает видный чувашский этнограф и религиовед А.К. Салмин, с этим теонимом взаимосвязаны и этимологически родственны имена целого семейства божеств: гетского Тор, ирландского Торан, шотландского Торун, датского Торден, шведского Тордэн, исландского Трум, французского Тоннер, англосакского Тонар [127, с. 550], готского Донар, немецкого Доннер, голландского и фризского Донер, чувашского Тур, мансийского и кетского Торум, тюрко-монгольского Тенгри, древнеиндийского Индра и Митра, шумерского Дингер, египетского Тр [209, с. 17–19].

В балтийских материалах бог загробного мира и скота Вело назван «божьим быком» [158, с. 120]. Коровью и бычью внешность имели домовые, лешие и духи нивы у вос-

точных славян [9, с. 224; 158, с. 195, 445; 192, с. 233]. С быком отождествлялся архангел Суриил в раннехристианской гностической секте офитов [158, с. 63].

Полагают, что и славянский «бог» родственен слову «бык» [209, с. 18]. Данный тезис получает дополнительное подкрепление и теми фактами, что славяне на празднике коляда (рождественского цикла) чествовали тура как божественного существа. Рудименты обожествления быка, как воплощения солнца или олицетворения грома, просматриваются в русских загадках: «Белый вол всех людей поднял. (Солнце)»; «Ревнул вол за сто гор, за сто речек. (Гром)» [9, с. 158, 159].

Такие представления о богах были знакомы и кавказским народам. В частности, хуррито-урартийский бог грозы Тешуб изображался в образе быка, а его сыновья Тилла и Шаррума – «бычки Тешуба». Бычья наружность была характерна, по-видимому, грузинскому богу неба Гмерти и богу Босели, покровителю животных и земледелия [158, с. 98, 157, 539, 540, 587]. У лезгин (Дагестан) еще недавно был широко распространен обычай поднимать лежавшего быка, ласково потрепав его рукой по спине, приговаривая: «встань, божественное животное» [58, с. 117]. В адыгском эпосе бык символизирует божество молнии [76, с. 105].

Божества в облике быка или коровы зарегистрированы у чувашей [112, с. 42; 208, с. 24], якутов и бурят (Ажарайбуха – владыка подземного мира и хозяин р. Лена) [82, с. 99; 229, с. 153]. По всей видимости, в этот же круг умозаключений относится вепская космогоническая идея о соотносительности коровы (божества) с солнцем, огнем, громом и молнией [51, с. 33]. Божество в виде быка зафиксировано в мифах удмуртов [52, с. 82]. В бычьей наружности фигурируют китайские полубоги, культурные герои и первопредки Ли Бин, Лун и Сюй-Чжэньцзюнь [158, с. 316, 326, 522].

Рудименты подобных воззрений отражаются и в легенде, распространенной среди жителей острова Адмиралтейства (Меланезия), в которой говорится, что будто бы одному из племенных вождей Христос явился в образе быка [43,

с. 125]. В верованиях бушмен и готтентотов Юго-Восточной и Южной Африки бык является олицетворением божества дождя [266, с. 143].

У отдельных богов бычьи черты просматриваются в том, что их изображали с бычьими головами или рогами. Так, в воззрениях тувинцев, хакасов, бурят, калмыков владыка царства мертвых Эрлик воспринимается быкоголовым существом. Быкоголовые типы, совмещающие функции духов-предков и горного бога («масанг»), присутствуют в мифологии тибетцев [158, с. 350, 639]. Они напоминают китайские Тао-те, личины с бычьими рогами эпохи Шань-Инь (XVI–XII вв. до н.э.), персонификации благополучия и счастья [117, с. 166, 171]. В некоторых описаниях у древнекитайского архаического женского божества Нюйва была голова коровы [158, с. 407].

Бычьи рога были присущи западносемитскому богу Белу [158, с. 90], верховной богине финикийского города Библ Баалат-Гебал и арамейскому богу Хададу (реже) [162, с. 66–67, 73]. Иногда головы упомянутых несколько выше богов Илу и Балу (Ваал), а также финикийской богини Астарты венчали короны с бычьими (коровьими) рогами [155, с. 49; 162, с. 35, 39–40, 126]. С телом человека и головой коровы изображалась древнеегипетская богиня неба, родившая солнце Хатор [240, с. 299].

Бычьи рога были налицо у бога древних кельтов Галлии Цернуна [158, с. 604] и германско-скандинавского бога Тора [209, с. 17]. У северных венедов божество Радегаст представлялось с головой буйвола на груди [110, с. 88–89]. У западных славян бог Погода описывается как человек с бычьими рогами на голове [106, с. 155].

Наиболее древние следы суждений о человекобыках и быкоголовых или быкообразных богах проступают в религиозных воззрениях носителей культуры Чатал Хююка (Южная Турция, VII–VI тыс. до н.э.) [258, с. 252] и в шумерском варианте эпоса о Бильгамесе (аккад. Гильгамеш) (III тыс. до н.э.), где его друг Энкиду выглядит как получеловек-полубык [54, с. 407]. Сочетание женских фигур со знаками

в форме рогов коровы наблюдается в орнаменте статуэток и расписных сосудов поздних трипольцев (первая половина III тыс. до н.э. – третья четверть III тыс. до н.э.) [258, с. 244–245]. Бог с рогами быка, богиня с рогами и хвостом коровы были известны создателям хараппской цивилизации (III тыс. до н.э.) [5, с. 79, 192–193, 197]. Изображение чудовища с человеческим туловищем, но с копытами, хвостом и головой теленка обнаружено на печати древних минойцев острове Крит (III–II тыс. до н.э.) [240, с. 386].

Несомненно, к рудиментам представлений о способности человека трансформироваться в быка (корову) относятся поверья тюркских и монгольских народов Сибири и Алтая о перевоплощении душ могущественных шаманов в быков и коров [92, с. 112; 158, с. 238]. Согласно догматам индуизма, души мертвых переносятся в рай («голока») в виде коров. К ним примыкают суждения о небесных быках-митханах у ангами нага (Нагаленд, Индия), олицетворяющие душу каждого живущего на земле человека [158, с. 158, 284], и авестийское мифическое существо Душа быка, символизирующее, по мнению А.В. Меня, мирных крестьян-скотоводов [154, с. 137]. Древние египтяне считали священных быков Аписа и Мневиса душой антропоморфного бога солнца Ра [158, с. 52, 372]. Древние копты (египтяне-христиане) верили, что их души могут воплотиться в быка [2, 3.html/p.2]. У бантуязычных народов Межозерья (Восточная Африка) божественная корова Китаре выдавалась за душу, двойника верховного бога Вамары [158, с. 113].

С.А. Токарев совершенно справедливо относит подобные мифы к отдаленным отзвукам тотемических верований древних людей [240, с. 388].

На последующих этапах развития общества представления о тождестве людей и животных послужили базой для формирования идеи происхождения людей от животных и животных от людей [217, с. 443–445; 241, с. 26–27; 253, с. 115–116].

В башкирском народном творчестве немало пережитков такого образа мышления. Акъеляк, главный персонаж одноименной сказки, рождается из капли крови коровы: без-

детные старик и старуха режут единственную черную корову, кровь брызжет на крышу дома. По прошествии определенного времени на крыше слышится детский плач. Хозяин дома взбирается на крышу дома и находит там мальчика. Он снимает его с крыши и нарекает именем Акъяляк (Белая ягодка)* [19, с. 178; 143, с. 179–180]. В сказке «Хасан и Хусаин» братья-близнецы появляются на свет после того, как на пожилую бездетную женщину накинута, сотрясая горы и землю, бык [19, с. 288–292]. В шуточных сказках «Смерть Башбармака» и «Как мулла отелился» прослеживается мысль о возможности рождения теленка у женщины или мужчины. В первой сказке Башбармак, главное действующее лицо, ночью незаметно положил между мужем и женой теленочка. Проснувшись и увидев теленка, они всю ночь спорили, кто же из них разродился теленком. В другой же сказке ночью к спящему мулле подкладывают новотельного теленка, которого мулла воспринимает своим младенцем [21, с. 72, 100].

Вполне допустимо, что в прошлом у башкир существовали предания о происхождении отдельных родственных групп людей от быка или коровы, о чем свидетельствуют этнонимы родовых подразделений «Башмак» («Годовальй теленок») в составе родов кубалаяк-табын (дер. Большегабдиново Абзелюловского района РБ [105, с. 86]), кумрук-табын (с. Азово

* Данная сказка впервые опубликована М.М. Лосем на русском языке в «Вестнике Оренбургского учебного округа» в 1912 году (№ 5) под названием «Ак-илак». Позже при последующих переизданиях она была озаглавлена «Акъяляк» («Белая ягодка»). Такое вольное переложение ее названия не имеет никакой связи с сюжетной линией сказки. Почему старик нарекает ребенка именем «Ак еләк» («Белая ягодка»? Ведь в башкирском словаре нет как растения под таким названием, так и антропонима. Как нам кажется, М. Лось опубликовал эту сказку под настоящим названием «Ак илак», где «ак» обозначает «чистый», «дорогой», «радостный», «святой», а «илак» — «плаксивый» [27, с. 41, 318, 372]. Ведь для бездетных старика и старухи ребенок был действительно дорогим, чистым, ненаглядным существом, который объявил о своем появлении на свет громким плачем. Поэтому и нарекли его именем «Ак илак», а не «Ак еләк»!

Архангельского района РБ [109, с. 91]), идель-канлы [130, с. 53, 56], бурзян (г. Баймак [109, с. 29] и дер. I Иткулово Баймакского района РБ), кузгун-катай (дер. Нижнесерменево Белорецкого района РБ) и тамьян (дер. Азнагулово Кугарчинского района РБ, дер. Тамьян-Таймасово Миякинского района РБ), «Кара үгез» («Черный бык») у табынцев (дер. Старо-Куйсарино Аргаяшского района Челябинской области [108, с. 286]), «Һыйыр» («Корова») у айлинцев (дер. Сулейманово Мечетлинского района РБ [24, с. 216]), «Үгез» («Бык») у усерганцев (дер. Идельбаево Кувандыкского района Оренбургской области [183, с. 39]), бурзянцев (дер. Максютново Бурзянского района РБ), санкем-кыпчаков (дд. Верхне-Ташево и Арасланово Мелеузовского района РБ), уршак-минцев (дер. Усманово Аургазинского район РБ [109, с. 149]). В.Г. Егорову принадлежит суждение, что в основе названия башкирского племени еней лежит древнетюркское слово «ене» («корова») [85, с. 87]. По мнению Р.Г. Кузеева, башкирские племенные этнонимы тамьян и тангаур также восходят к слову «тана» («телка») [132, с. 165–166].

Мотивы рождения людей, культурных героев и богов от коровы или быка были традиционными в фольклоре народов Европы, Азии, Африки и Америки.

Согласно лингвистическим данным, корова числилась прародительницей у киргизов: в составе племени киргизбурут зафиксирован родовой этноним «сығыр» — корова [95, с. 76]. Этот же этноним известен якутам [131, с. 246]. В бурятской сказке герой Тогол Хошут рождается от коровы. У него тело было человеческое, а голова — телячья [14, с. 89–90]. Было бы неудивительно, если бы и древние венгры принимали корову за свою родоначальницу: Константином Багрянородным (X в.) в венгерскую родоплеменную номенклатуру включено племя *jeпо* («корова») [132, с. 339]. Корова считается прародительницей по материнской линии у вепсов [51, с. 33]. Взгляд на оленя или на корову как на своего прародителя имел широкое распространение среди хантов и манси [131, с. 246]. В корейском солярном мифе женщина-

солнце оказывается дочерью коровы [158, с. 215]. У тех же корейцев имеются косвенные свидетельства о существовании в древности родовых этнонимов «корова» [115, р. 5].

Согласно сказаниям шанов (Мьянма), первые люди произошли из семени тыквы, взятой из желудка коровы [158, с. 319]. Люди рода ротьюм (коровы) народа джарай (Восточный Индокитай) говорят: «Я из рода ротьюм, не ем говядины». Вполне допустимо, что подобные воззрения были характерны также тьямам, вьетам и даякам: у тьямов (Восточный Индокитай) мясо быка считалось запретной пищей, у вьетов (Восточный Индокитай) говядина воспринималась как нездоровая пища для рожениц [172, с. 66, 67]. А у даяков острова Калимантан (Индонезия) беременной женщине нельзя было ходить мимо места, где зарезали буйвола. Нарушение этого предписания грозило ей несчастьем [243, с. 180].

Сходный сюжет отыскивается в хетто-хурритском памятнике — бог солнца в облике юноши встречается с коровой. После этой встречи корова беременеет и рождает сына — человека [97, с. 6]. Верховный бог египтян Ра считался сыном небесной коровы. По поверьям шиллук (нилоты), первые люди вышли из тыквы, вынесенной из моря коровой [158, с. 406, 460].

Образ праматери-буйволицы был характерен для искусства протоиндийцев: на жертвенных надписях на тонких стеатитовых (каменных) пластинках эпохи ранней Хараппы (III тыс. до н.э.) обнаружены слова, посвященные матери-буйволице [5, с. 160]. В ведийском и индуистском гимнах маруты, божества бури, грома и молнии, числятся сыновьями богини Пришни в облике пестрой коровы [161, с. 17]. Корова, как воплощение женского начала (вирадх), в «Ригведе» изображается в качестве прародительницы первочеловека Пуруши [158, с. 124]. В индуистской мифологии могущественные войны, разогнавшие врагов, произошли из струи молока, помета, потока мочи и пены необычайной коровы Сурабхи [161, с. 84].

В скандинавской фольклорной прозе предок богов Бури («Родитель»), дед верховного бога Одина, был вылизан из

ледяной глыбы гигантской коровой Аудумлой – первым живым существом в мироздании [65, с. 13; 163, с. 17; 230, с. 37]. Матерью румынского сказочного персонажа Фэт-Фрумаса является корова [158, с. 578]. Корова выступает в роли родной матери героев и в русском сказочном фольклоре («Буря-богатырь – Иван коровий сын», «Иван Быкович», «Буренушка») [10, с. 122, 134; 188, с. 132; 200, с. 583].

Как отмечает С.А. Токарев, очевидным указанием на происхождение людей и богов от священной коровы служат вышеописанные фантастические существа с телом человека и с бычьей (коровьей) головой [240, с. 299].

Отголоски представлений о корове-прародительнице преломляются и в магических обрядах «второго» рождения. Так, индийцы хилого от рождения ребенка клали в корзину возле дойной коровы с теленком, чтобы корова лизнула ребенка, отчего последний должен был излечиться от своих недостатков.

В северо-западных штатах Индии практиковалась церемония повторного рождения ребенка от коровы. Если гороскоп, составленный при рождении младенца предсказывал, что с ним случится беда, то малышку обертывали алой тканью, привязывали к новому решету и проносили под коровой, сначала между ее задними, потом между передними ногами ко рту и затем в обратном направлении, символизируя этим новое рождение. Отец обнюхивал своего сына, как корова теленка.

В Южной Индии принято, что если человек изгнан из касты по какой-либо серьезной причине, то он мог быть принят в касту после того, как проходил несколько раз под брюхом коровы.

Фикция «повторного» рождения употреблялась в Индии и как средство искупления своих проступков или перехода человека низшей касты в высшую. Например, махараджи (князи) Траванкура (Южная Индия), принадлежащие к шудрам (к низшей из четырех главных каст), неизменно возводили себя в ранг брахманов (высшая каста) при помощи обряда «второго» рождения от золотой (бронзовой) коровы: лицо, подвергавшееся «новому» рождению, помещали внутри

статуи и вытаскивали через обычный родовой путь. Жена брахмана, игравшая роль кормилицы, брала его на руки и качала на своих коленях, прижимая к груди, а иницилируемый пытался кричать, как ребенок [251, с. 243–246].

Идеи «перерождения», «нового» или «второго» рождения под покровительством божественной коровы (быка) лежат в основе русского сказочного сюжета о преобразении коровами героинь в ненаглядных красавиц («Крошечка-хаврошечка», «Буренушка») [10, с. 81, 83–84], турецкого обычая заворачивать бездетную женщину до пояса на 10–15 минут в шкуру только что зарезанной годовалой телочки [218, с. 166], армянского поверья, что если больная беременная женщина перепрыгнет через стельную корову, ребенок родится здоровым [255, с. 112].

Буйвол фигурирует как патрон инициации в обряде «Рабонто они» («Закрепление счастья») у жителей острова Сулавеси (Рампи, Индонезия). Праздник проводился для детей старше месяца. Центральным персонажем обряда был буйвол, которого привязывали головой к северу к каштану. Руководитель обряда становился перед буйволом и молил о жизни для детей. Затем один мужчина вставал с восточной стороны от буйвола, другой – с западной. По очереди они передавали друг другу детей через спину буйвола [243, с. 188].

Согласно еврейскому обычаю, стороны, заключающие договор, разрезали пополам теленка и проходили между обеими половинами [251, с. 174], то есть, имитируя проход сквозь священное животное, они верили, что тем самым становятся единокровными братьями по «рождению» от одного тотема. Видимо, с целью обеспечить быстрое перерождение в тотемное животное, тело святого Исыма, арабского мусульманского миссионера, было похоронено в Хорезме с большим почетом, которое «было зашито в бычью шкуру» [231, с. 90–91].

Аналогичный мотив содержится и в одном из вариантов древнеегипетского мифа об Осирисе: Исида соединяет рассеянные части тела Осириса и заключает их в деревянную корову [188, с. 147]. Вероятно, созвучный образ мышления был присущ и носителям халафской культуры Северной

Месопотамии (V тыс. до н.э.). Они хоронили черепа усопших в сосудах, на стенках которых изображались фигурки быков (Ярым-тепе II) [7, с. 81]. Как нам представляется, они, помещая черепа умерших людей в сосуды с изображениями быков, стремились, чтобы покойники быстрее перерождались, перевоплощались в тотемное животное.

У пастушеского племени бахима (Уганда, Восточная Африка) при усыновлении детей умершего брата совершался следующий ритуал: усыновитель брал ремень, употребляемый для стреножения норовистых коров во время доевания, и затягивал его вокруг талии своей жены, т.е. превращал ее в корову. Такой же ритуал совершался при настоящих родах. У племени баролонг (Южная Африка) при заключении союзнических мирных соглашений вожди проползают через отверстие в брюхе принесенного в жертву вола. Это означало, что отныне племена сливаются в единое целое, то есть становились единоутробными братьями. У патагонских индейцев (Аргентина) при рождении ребенка убивали корову или кобылу, вынимали желудок, вскрывали его и, пока он еще не успел остыть, внутрь укладывали новорожденного младенца [251, с. 177, 185, 240].

И наоборот, огузские племена древних тюрков возводили свое происхождение к первопредку — фантастическому быку [233, с. 195]. В уйгурской легенде об Огуз-кагане сообщается, что он сын быка и смертной женщины Ай-каган [33, с. 34]. У монголов сохранилась вера, что они происходят от быка Пелина и женщины Бэ-бэ (негритянки) [160, с. 572]. Баргутские, булагатские, кудинские и эхиритские буряты* [56, с. 53; 59, с. 80; 82, с. 99; 89, с. 97; 260, с. 58,

* При этом обращает внимание, что в большинстве бурятских этногенетических легенд родоначальники появляются на свет, как и у башкир, не в результате сожителства женщины с быком, а вследствие чудесного зачатия. Так, мать Булагата, основоположника одноименного племени бурят, забеременела от мычания Буха-нойона [89, с. 97]. В другой легенде девушка увидела пену, извергаемую быком, от этого она зачала и родила сына, зачинателя другого бурятского племени [14, с. 99] и т.д.

220], тибето-бирманские племена нголок и цян, китайские племена ся называли своими первопредками необыкновенного быка или яка [158, с. 214, 407].

Сцены брака женщины с богом-буйволом отыскиваются в искусстве хараппской цивилизации [5, с. 197]. Согласно зороастрийским канонам, первая пара людей возникла из спермы первобыка, которая вышла из земли в форме куста [188, с. 145]. Бык был тотемом одной из выступающих в «Авесте» фратрий древних племен Восточного Ирана и Средней Азии – фратрии Атвья [242, с. 208].

В одной угаритской поэме бык назван отцом древнесе-митского верховного бога Илу [173, с. 144]. По предположению Ю.Б. Циркина, арамеи (Сирия) причисляли к своим первопредкам мощного дикого быка [162, с. 295].

Орион, внук греческого морского бога Посейдона, родился от мочи, наполненной в бычий мех [158, с. 156]. Генеалогия полулегендарного основателя рода первой королевской династии во Франкском государстве Меровея берет начало от быка и королевы [65, с. 212]. Отцом русского былинного богатыря Ивана Быковича выдается бык [197, с. 8]. Культурные герои армянского эпоса братья-близнецы Ерванд и Ерваз вели свою родословную от быка и женщины царского рода [158, с. 211].

Бык фигурирует в ипостаси первопредка-прародителя в грузинском фольклоре. Эпический герой Амирани, преждевременно рожденный, созревал в желудке быка [158, с. 37]. У африканского племени галла (кушиты, Эфиопия) при усыновлении ребенка убивали вола и его кровью обмазывали лоб усыновляемого, а руки его покрывали куском шкуры жертвенного животного. Эти магические манипуляции воспринимались как акт «перерождения» неопита под покровительством первопредка, патрона инициации – быка (более подробно об аналогичных обрядах изложено в главе, посвященной культу овцы). Обычай нового «рождения» несовершеннолетних юношей установлен и у племени вачева (банту, Восточная Африка), где молодые люди при приеме боевого крещения пили

кровь жертвенных волов и окропляли ею свои тела, стоя вокруг бычьей шкуры [251, с. 186, 229–230].

С другой стороны, у бурят за отца первопредка Буханойон бабай («Бык-господин батюшка») выдается Эсеге Малан-тенгри (глава всех тенгри) [158, с. 105].

В «Ригведе» и упанишадах первочеловек Пуруша, порождение коровы, фигурирует и в функции «родителя своих родителей»: из расчлененной на части принесенного богами в жертву его тела возникли быки [161, с. 10]. В древнеиндийских гимнах божество утренней зари Ушас объявляется матерью коров [158, с. 566], бог-творец (вариант: отец богов) Дакша провозглашается отцом коров [161, с. 19], а бог грозовой тучи и дождя Парджанья признается отцом буйволов [158, с. 428].

В угаритских преданиях богиня Анату разрешается диким бычком [162, с. 100], бог Балу обручается с коровой и становится отцом теленка [173, с. 125, 136].

В греческом устном творчестве супруга критского царя Миноса Пасифая рождает от противоестественной связи с быком Минотавра — чудовище с головой быка [158, с. 431]. В древнескандинавской песне «Видение Гюльви» («Младшая Эдда») женщина по имени Гевьон рождает от одного великана четырех сыновей-быков [163, с. 13]. Идея о возможности появления на свет теленка от человека содержится в русской притче «Сказка о том, как поп теленка родил» [10, с. 724].

О существовании в прошлом у многих народов мира веры в возможность происхождения священных (чудовищных) быков от человека-первопредка говорят и изложенные несколько выше артефакты о быках с человеческим лицом (головой), запечатленных в искусстве и мифологии древних алтайцев, китайцев, хараппцев, месопотамцев, финикийцев, греков и кавказских народов.

К вышеупомянутым фольклорным рассказам генетически восходят мифы, в которых корова (бык) исполняет обязанности кормилицы, воспитательницы и защитницы малолетних детей.

Бурая корова в одноименной башкирской сказке вскормила своим молоком двух голодных детей-сирот: девочку и мальчика, которых постоянно притесняла злая мачеха. Когда детям очень хотелось есть, они ласкались к очень красивой бурой корове, оставшейся от матери, сосали коровье вымя и ее молоком утоляли голод. В отместку за это мачеха уговорила мужа зарезать корову. Но, прежде чем ее зарезать, дети (по подсказке коровы) с разрешения отца пожелали в последний раз покататься на ней, и корова понесла их далеко-далеко за золотые, серебряные и медные леса. Потом корова превратила мачеху в камень, и дети, вернувшись домой, зажили счастливо. В сказке «Черный щенок» завистливые старшие жены бая (богача) бросают новорожденных от молодой жены бая близнецов под ноги коров, чтобы они их растоптали. На следующее утро мать нашла своих детей невредимыми возле одной из коров, которая кормила их своим молоком [20, с. 186–187, 337].

Подобные сюжеты были популярны в устной словесности бурят. В одном из вариантов мифа о Буха-нойоне говорится, что он не является отцом Эхирита и Булагата, а нашел младенцев на берегу озера Байкал и вырастил найденнышей, потомки которых стали называться их именами. Быки выступают в качестве спасителей первопредка бурятского рода дурьтун: некая девица рождает вне брака ребенка и прячет его в яме. К тому месту приходят быки, разрывают яму и извлекают мальчика, который становится зачинателем рода [14, с. 87].

Образ чудесного быка, спасителя детей, встречается в корякской «Сказке про старика, отдавшего детей»: говорящий по-человечески бычок сажает брата и сестру, отданных их отцом кэле (злому духу), на свою спину и уносит их на другой берег моря [137, с. 308–309].

В мифологии моноов (Мьянма) один из их легендарных героев был воспитан в лесу буйволицей [158, с. 555]. В сказании о древнедравидском боге Кришне говорится, что он воспитывался пастухами и вырос в коровьем мире («голо-

ке») [161, с. 94]. В одном из устных рассказов бороро (кочевых скотоводов Нигера, Чада и Камеруна) коровы кормили своим молоком младенцев — брата и сестру, первопредков народов фульбе и бороро [123, с. 140].

В «Шахнаме» Фирдоуси корова Бермайе вскармливает мифического царя иранцев Фаридуна [249, с. 44, 47]. В хеттской легенде женщина-рабыня рождает от бога сына, которого отнесли в место, удобное богам. Его кормили молоком коровы и овцы [173, с. 107]. В греческой мифологии братья-близнецы Беот и Эол младший, сыновья Посейдона, были вскормлены коровой. Их мать Меланиппа, боясь гнева отца, который велел выбросить родившихся младенцев, спрятала их в хлеву в навозе [158, с. 91]. В испанском мифе царь г. Тартеса преступно полюбил свою дочь и вскоре она разродилась сыном. Царь, желая скрыть свой и ее позор, приказал выбросить только что появившегося на свет ребенка под копыта диких быков. Но быки обходили брошенного младенца, и тот остался живым-здоровым [162, с. 172–173]. В испанской песне-колядке («агинальдо»), исполняемой в сочельник (накануне рождества), имеются слова о том, что только что появившегося на свет младенца приютили бык и мул [239, с. 55]. В скандинавском сказании корова Аудумла, возникшая из растаявшего инея, выкормила своим молоком великана Имира, прародителя всех людей на земле [163, с. 17; 230, с. 37]. В русской сказке «Буренушка» корова кормит молоком, снабжает всем необходимым Марью-царевну [10, с. 83–84].

Не вызывает сомнения, что вышеизложенные материалы из фольклорных традиций самых различных народов, в том числе и башкир, в первую очередь связаны с тотемическими мировоззрениями их предков о быке (корове) как о тотемном животном. Об этом сообщается и в родословной башкир-айлинцев, составленной Т. Ялсыгуловым (1805 г.): один из их мифических предков «Карамуш..., поклоняясь культу Быка, прожил в области Хабаш (Эфиопия) 265 лет» [62, с. 38, 158].

Осколки древнейших воззрений о быке (корове) – прародителе и первопредке отчетливо проступают в обрядовых действиях и предрассудках башкир. В частности, бычьи яйца (*testiculus*) после выхолощивания быков являлись ритуальной пищей мужчин; считалось, что они усиливают мужскую потенцию (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [182, с. 63; 183, с. 9; 233, с. 167]). Известным ученым языковедом Ф.Г. Хисамитдиновой записана интересная информация от М. Гиззатуллиной (п. Миндяк, Учалинский район РБ) о том, что бычий рог символизирует плодовитость («куп балалылык»). Поэтому при бездетности женщин знахари («имсе») лечили их от этого недуга, приставив бычий рог к половому органу женщины [29, с. 4]. Вполне допустимо предполагать, что в этом магическом действии дошли до наших дней рудименты древнейших реинкарнационных суждений: «тотемический зародыш» входит в утробу женщины при помощи бычьего рога – воплощения быка-первопредка.

У башкир запрещалось выбрасывать половые органы коровы и быка собакам. Послед коровы зарывали в сарае. В противном случае это приведет к захирению скота [233, с. 168]. И, наоборот, привязывание на шею коров изготовленного из высушенного и истолченного полового органа племенного быка амулета плода («тул тейөнө») способствует нескончаемому потомству крупного рогатого скота [22, с. 290; 228, с. 83]. При вселении в новый дом сначала во двор загоняли корову – домашний скот будет быстро плодиться (Хайбуллинский район РБ [182, с. 10]). Если закопать у въездных ворот во двор копыта быка (коровы) – скот быстро размножится (Кувандыкский район Оренбургской области [183, с. 19]).

По высказыванию Дж. Фрэзера, в воззрениях многих народов мира образ быка соотносится с идеей оплодотворяющей силы природы [250, с. 306–307]. При этом надо заметить, что не «силы» какого-то абстрактного философского понятия «природа», недоступного для мышления первобыт-

ного человека, а вполне понятные для их образа мышления тотемический прародитель (бык) или прародительница (корова) сами по своей тотемической функции (как зооморфные первопредки) должны были способствовать продолжению рода человеческого и плодovitости скота (т.е. своего вида).

Такие взгляды нашли отражения в культе бога плодородия Аийанара в виде буйвола у дравидов. В «Ригведе» древнеиндийский бог неба Дьяус принимается за быка-плодотворителя: обращающийся к нему с просьбой возрождается в потомстве [158, с. 26, 202]. Быко(корово)образными божествами производительных сил и плодородия выступают Рудра у древних индийцев [161, с. 17], Энлиль у древних шумер [158, с. 636], Балу и Анату (корова) у западных семитов [162, с. 39–40, 42], Апис, Осирис, Исида (корова) и ее сын Мин у древних египтян, Зевс и Посейдон у древних греков, Марс, один из древнейших богов Италии, божественное существо Коровей у восточных славян и космический бык у чеченцев и ингушей [158, с. 42, 52, 220–221, 258, 277, 348, 366, 419, 447].

Источником жизненных начал бык признается в суевериях алтайцев: заревет необычайный сивый бык – все коровы в округе становятся стельными [233, с. 198]. Якуты верили, что если человек во сне едет верхом на быке, значит благополучно доживет до конца года [194, с. 86]. Короове приписывают силу плодородия вепсы [51, с. 33]. В Китае во время праздника Прихода весны (Личунь) участники разбивали скульптурку быка, осколки забирали себе в качестве амулета. В районах нижнего течения р. Янцзы бытовало поверье, что они (осколки) как воплощение плодородия содействуют рождению мужского потомства [148, с. 60; 149, с. 103]. Корейцы в дни новогодних (весенних) празднеств с целью увеличения плодородия земли и жизненной силы животных выставляли у дороги деревянные фигурки быка («намусо») [81, с. 157; 102, с. 226].

Хакасы и другие тюркские народы Саяно-Алтая приписывали бычьим тестикулам магическую силу усилить муж-

скую потенцию. Поэтому во время кастрации бычков их собирали в чашу с молоком и выставляли, прикрыв белой материей, на алтаре в юрте. На третий день после кастрации проводили праздник «Чимкеен той» («Холощенный пир»). Чаша с тестикулами убиралась с алтаря. Яйца быков отваривали и устраивали застолье [42, с. 59].

В ведийских и индуистских верованиях бычий фаллос причислялся к символам неуничтожаемости и плодородия [158, с. 110]. В древнеиндийской свадебной церемонии невеста входила в дом жениха и должна была сидеть на бычьей шкуре шерстью кверху. Бычья шкура символизировала плодovitость и процветание. Она должна была способствовать плодovitости молодой женщины. Древние индийцы верили, что бычья шкура дарит жизнь. Поэтому во время поминальных церемоний участники обряда рассаживались в порядке старшинства на бычью шкуру, разложенную на земле шерстью вверх. Она обеспечивает долгую жизнь до глубокой старости [178, с. 171, 185, 208, 275].

В иконографии хараппцев [5, с. 193] и в орнаментике трипольцев наблюдаются соединение быка (бога?) в эротической сцене с женщиной (богиней?). Е.К. Черныш и В.М. Массон склонны видеть их корни в представлениях о божественной паре — женском божестве и солнечном быке в материалах малоазийского памятника VII—VI тыс. до н.э. Чатал-Хююка [258, с. 244—245, 252].

Бык (корова) выступает как животворящее сверхъестественное существо в арабской мифологии: в «Коран» вкраплен миф о том, как пророк Муса (библейский Моисей) ударяет куском мяса жертвенной коровы по трупу мертвеца и оживляет его [126, 2: 72—73].

По предрассудкам славянских народов, бык способствует благополучию в семье и плодородию земли. Так, проведение молодоженами первой ночи в скотном доме, по поверьям русских, наделяло их плодovitостью, охраняло от порчи [9, с. 162]. Вождение «туроня» (маски дикого быка) у словаков во время праздника рождественского цикла [63, с. 226] и у

поляков на масленице («запуст») [64, с. 202] предвещало богатый урожай и достаток в каждом доме. В Сербии и Черногории для того, чтобы лучше роились пчелы, на ульи или между ними клали на благовещение (25 марта // 7 апреля) череп вола или лошади [114, с. 255]. Такую же смысловую нагрузку несло вождение «священного быка» в ночь под новый год у молдаван: участники обряда, заглядывая в окна каждого дома, призывали домочадцев выйти во двор, чтобы услышать добрые пожелания ряженных, их восхваления породистости «быка» и т.д. [107, с. 104].

Бык знаменовал плодovitость у курдов-езидов. Они кровью жертвенного быка обмазывали лоб бесплодной женщины, чтобы она забеременела. У них же зафиксирован обычай прикрепления бычьих рогов над входом в жилище с пожеланиями плодovitости в семье [2, 3.html/p.1–2]. Бык считался символом плодородия у лезгин. Они верили, если поле окропить кровью жертвенного быка – можно получить хороший урожай. С этой же целью они иногда обводили вокруг засеянного поля корову [58, с. 117].

Эти аналогии свидетельствуют о том, что использование у башкир половых органов быка (коровы) как магического средства, усиливающего мужскую потенцию, способствующего плодovitости женщины и скота, не было случайным явлением, а вытекало из представлений древних людей о тотемном быке (корове) – источнике жизненной силы, прародителя людей.

В фольклоре и верованиях башкир зооантропоморфные быки (коровы) покровительствуют героям, приносят им богатство, приводят скот, символизируют плодородие и благополучие. Реликты подобных идей проявляются в самых разнообразных произведениях народного творчества и пред-рассудках башкир.

Так, в кубаире «Сура-батыр» (вариант) фигурируют образы двух антропоморфных могущественных быков, которые вместе с батыром громят войска неверных. Быки возглавляли войска Сура-батыра [211, с. 66–67].

В преданиях башкирских горнозаводских рабочих-старателей само золото ассоциируется с быком-хозяином подземных кладовых. Его наделяли способностью передвигаться под землей. Когда шахтеры доходят до золотой жилы, бык, ревя и фыркая, перетаскивает свое богатство на другое место, пряча его от людей. Если кто-то из золотоискателей посягнет на его богатство без соблюдения определенных магических обрядов и действий или попадетс я ему на пути во время перевода золота, то подвергнется смертельной опасности. В легенде «Золото Акмурзы» хозяин-бык поражает старателя-горняка за жадность смертельной болезнью. По поверьям золотоискателей, за добычу золота хозяин — черный бык требует себе человеческой жертвы. Отдельные знатоки старинных секретов золотоискательского дела утверждают, чтобы бык — хозяин подземных сокровищ не увел золото, нужно приковать его за ноздри цепями к горе [11, с. 60–65].

Похожее рассуждение присутствует и в эпосе «Күсәк бей» («Кусяк-бий»): Шагали Шакман, вождь племени тамьян, зарыл свое сокровище в горе, завернув его в бычью шкуру. Кладоискателей, пожелавших откопать этот клад, напугал вышедший из горной расщелины со страшным ревом огнедышащий бык. По этой причине, говорят, завладеть сокровищем Шагали Шакмана до сих пор никто не смог [25, с. 310].

В «Сказке о теленке» сделанный из смолы и чудесным образом оживший теленок помог своим хозяевам жить в достатке, поймав поочередно прилипавших к нему медведя, волка и зайца. Он отпускал их только после того, как они давали обещание, что принесут во двор хозяина неизмеримое количество меда, мяса и меха [20, с. 443–444]. Рудименты подобного суждения проглядываются и в иносказании «Һыйыр койроҫо тейгән» («корова задела хвостом»): так говорят при экономном расходовании, обилии продуктов [28, с. 622].

Дух благополучия («кот») у башкир уподобляется идущей с мычанием корове [24, с. 61–62]. Башкиры никогда не продавали и не продают корову или быка с привязанной веревкой на шее: по их предубеждениям, вместе с веревкой

уходит и «кот» скота. Здесь веревка отождествляется со скотом: если она остается при хозяине — не уйдет со двора благополучие. С этой же целью при продаже скота хозяева стараются незаметно выдернуть клочок шерсти у быка или коровы и оставить его в хлеву [17, с. 503; 183, с. 11, 36].

Отзвуки схожих рассуждений чувствуются в народном календаре башкир: Год коровы числится годом изобилия и достатка [23, с. 13, 420; 24, с. 176], от нее зависел успех на охоте и в скотоводстве. Поэтому в этот год люди стремились умиловить корову [116, с. 36–37]. Сон о корове — к благополучной жизни [24, с. 142], успеху в работе (Хайбуллинский район РБ [182, с. 1]). Сон о корове интерпретируется как знамение богатства и достатка у башкир—юмран-табынцев (Красногвардейский район Оренбургской области [184, с. 19]), уранцев (Янаульский район РБ [270, с. 221]), гайнинцев (Бардымский район Пермского края [245, с. 287]) и в поэме Кул Гали «Сказание о Йусуфе» (XIII в.) [134, с. 160].

Не исключено, что первоначально бурый бык и бурая корова в башкирском фольклоре играли роль сверхъестественных покровителей стада [157, с. 49]. В эпосе «Урал-батыр» бык царя Катила, побежденный Урал-батыром, приводит на отроги Уральских гор «племя свое» и «покорился человеку» [22, с. 131]. Бурый бык в эпосе «Куныр буға» дал обильное потомство, стал быком-производителем и предводителем всех коров бурой масти с целебным молоком. Поэтому башкиры оберегали коров бурой масти, а бурых быков воспринимали как животных, обеспечивающих благополучие и плодовитость стада [17, с. 507; 22, с. 273].

Мотивы покровительства быка над людьми имеют широкое бытование в устном творчестве якутов. Так, по их поверьям, бык, умирая, может «увести» с собой «кут» (жизненную силу коров); вот почему они обращались к нему с просьбой возвращаться с богатым потомством [4, с. 99]. Саяно-алтайские народы верили, что сивый бык обеспечивает людей богатством [233, с. 196, 198]. К счастливым годам причислялся Год коровы в народных календарях си-

бирских татар [46, с. 159], монголов [90, с. 173], тибетцев [174, с. 96], китайцев [148, с. 17], корейцев [80, с. 84] и японцев [8, с. 127]. У китайцев [148, с. 49; 149, с. 33], корейцев [80, с. 84, 96] и, видимо, у протоиндийцев — древних хараппцев [5, с. 179, 235] особое значение придавались месяцам и дням, носившим названия быка или коровы.

В китайской легенде о Ткачихе и Пастухе рога волшебного быка исполняют любые желания своего хозяина, если возьмешь их в руки [149, с. 74]. В «Ригведе» космическая корова дает божественную силу тому, кто сможет наступить на ее след [55, с. 416–417]. В древнеиндийском пантеоне имеется богиня в облике коровы Дакшина, несущая дары и богатства [158, с. 171]. В индуистской мифологии божественная корова Сурабхи выполняет любые приказания своего владельца [161, с. 82–83]. По индийским приметам — увидеть в момент пробуждения корову — добрый знак [178, с. 22]. В «Авесте» фантастические существа Душа быка и Душа коровы-матери обращаются к Ахурамазде с просьбой ниспослать на землю покровителя для установления справедливого порядка среди людей [154, с. 137; 173, с. 359–360]. У древних египтян сон фараона о тучных коровах толковался как знамение благодатной жизни народа [34, с. 58; 126, 12:43–49].

У сербов, черногорцев, хорватов, словенцев в первый рождественский день самым желанным гостем был первый посетитель — ползаник. Им мог быть и теленок, которого торжественно вводили в дом и кормили обрядовым хлебом — чесноницей. Это, по их мнению, поможет обеспечить благосостояние и счастье семьи [113, с. 254–255]. Если русские, когда шли (ехали) на сватовство, в пути встречали корову, то это считалось благоприятным предзнаменованием: при такой встрече сваты отвешивали поклоны корове. В русских бытовых традициях сохранились осколки воззрений на корову как на воплощение богатства: они верили, что когда исполняется срок подземного пребывания и «заклятия» клада, он бродит по земле и показывается счастливому человеку то ягненком, то теленком, быком, коровой; стоит

ударить по нему наотмашь чем-нибудь и «клад» оборотится в золото, деньги [9, с. 162, 232–233]. Дериваты схожих умозаключений просматриваются и в русском фразеологизме «рог изобилия» — неиссякаемый источник богатства, благ [175, с. 627]. В некоторых местностях Норвегии 2 июля (начало сенокоса) съедали отварной бычий язык. Данное ритуальное причащение, по их суждениям, благоприятствует уборочным работам, обеспечивает благополучие [167, с. 100].

Во всех этих фольклорных сюжетах и поверьях еще раз проявляется функция быка (коровы) как тотемического патрона плодородия, дарующего плодоносную силу земле и животным, богатство и благополучие людям.

В мифологии многих евразийских народов присутствуют мотивы о быках (коровах) — покровителях, охранителях и защитниках, проводниках и путеводителях людей.

Вполне допустимо, что такие суждения присутствовали и в воззрениях древних башкир. Эта роль божественного быка (коровы) проявляется в чудодейственных манипуляциях башкирских женщин на сносях: они, чтобы было легче рожать, три раза обводили вокруг себя корову (Бардымский район Пермского края [245, с. 300]), то есть стремились быть под покровительством мифической прародительницы, тотемической праматери — коровы.

Реминисценции подобных взглядов на корову просматриваются в магических приемах лечения больных детей: при заболевании ребенка грыжей («бүсер») ему давали пить молоко черной коровы (Караидельский, Аскинский районы РБ [29, с. 42]). При сильной зубной боли на больное место прикладывали коровий рог (Бардымский район Пермского края [245, с. 233]).

А в эпосе «Урал-батыр» могущественный бык изображается не только как поверженный в поединке с Урал-батыром мифический персонаж, но и в образе быка-охранителя и опоры дворца Катила [22, с. 56; 144, с. 56].

В эпосе «Куныр буға» и легенде «Канифа юлы» («Дорога Канифы») бурый бык (вариант: бурая корова с телятами)

отображается путеводителем. В них повествуются трогательные истории о том, как башкирские девушки, выданные замуж в Каракалпакию (вариант: в казахские степи), вернулись на родину, идя по следу бурого быка, который с наступлением весны отправился в путь во главе стада коров на родину, к прохладным долинам Южного Урала. Эти дороги, проложенные быками по левому («Канифа юлы» – дорога Канифы) и правому («Куңыр буға юлы» – «Дорога бурого быка») берегам реки Сакмары, шли по отрогам Южного Урала и связывали горно-лесные районы со степными. Ими можно было пользоваться при любой погоде – и в распутицу и в половодье [11, с. 60–65; 17, с. 208–227; 22, с. 321; 133, с. 43].

В другом варианте легенды, записанной М. Баишевым в конце XIX в. у южных башкир, рассказывается о том, что одна девушка была выдана замуж «верст за 200: находясь еще в доме родителей, она родила сына. В приданное родители дали ей корову с теленком. Ее четырехлетний сын и теленок (бурый бычок) убегают и благополучно приходят в ту деревню, где они родились» [12, с. 36].

Функция быка-путеводителя и спасителя людей отражается в предании, записанном в 1989 г. в дер. Сунарчи Саракташского района Оренбургской области: в старину во время кочевки башкиры заблудились в пустыне и от безводья дошли до крайнего изнурения. Тогда по совету одного из аксакалов они отпускают на волю быка, вожака стада коров. Идя вслед за быком, они выкопали колодец там, где бык боднул и рыл копытами землю. Так, благодаря быку, исстрадавшиеся от безводья люди нашли воду [26, с. 444].

Сходный мотив содержится также в небылице, рассказанной жительницей дер. Юлтыево Красногвардейского района Оренбургской области Раймановой М.М.: «В нашей деревне одна бабушка, возвращаясь в позднюю осеннюю холодную ночь из бани, заблудилась. Люди нашли ее только утром. Несмотря на холодную погоду, она не замерзла и рассказала, что ее водила за собой белая корова. Она же защищала ее от холода, бабушка обогревалась, прижавшись

к ней. Оказывается, та корова была хозяйкой пути («юл эйәһе»)» [184, с. 11].

В ипостаси путеводителя бык (корова) фигурирует в устной словесности чувашей: их предки переправились на правый берег р. Волги под предводительством огромного светлого быка. В другом сказании чувашей две девушки, выданные замуж за татарского хана, вернулись домой, как и в башкирском эпосе «Куныр буға», идя вслед за коровами бурой масти, подаренных им родителями как приданное [86, с. 132, 133]. Якуты – саха и хоро, согласно преданию, перезжали с востока на север во главе быка-бегунца [82, с. 99]. По устным рассказам манси и хантов, их предки обрели свою родину, следуя за необыкновенным оленем или коровой [131, с. 246].

В кхмерском мифе (Кампучия) небесный бык Нандин показал место для строительства храмового ансамбля Ангкора [158, с. 448].

В ветхозаветной легенде родоначальник касты священников Аарон, один из вождей еврейских племен, сделал для своего народа золотой идол быка, чтобы он, идя впереди, указал дорогу в Ханаан (Палестину) [34, с. 82].

Мотив переселения под предводительством быка известен фольклору кавказских народов. В частности, в ингушской легенде сообщается, что их предки появились в Джераховском ущелье в поисках коров. Эти места так понравились ингушам, что они решили остаться жить там навсегда [50, с. 34].

В финикийско-греческом мифе Кадм, сын тирийского царя основал город Фивы там, где легла отдохнуть шедшая впереди темная корова с лунным знаком на боку [135, с. 113; 162, с. 155–156]. В другом предании правнук Зевса Ил должен был следовать за пестрой коровой и там, где она остановится, построить город, которому оракул обещал великую славу. Так был основан Илион / Троя [135, с. 257]. Аналогичный сюжет выявлен и в устном творчестве древних римлян. В одном из рассказов сабеллов (умбры, др. италийцы) говорится, что они под нажимом вторгшихся на их земли этрусков вынуждены были покинуть родные края. Они шли

под предводительством быка и нашли новую родину, где основали город Бовиан — «Бычий город» [240, с. 425].

Видимо, мифы о священных коровах-проводниках и коровах-медиаторах бытовали в прошлом также у индусов, арабов и народов Северной Европы. Об этом косвенно свидетельствует индусский обычай приносить в дар брахманам черную корову, чтобы, схватившись за ее хвост, души умерших людей могли переправиться через реку смерти Вайтарани [178, с. 195, 286; 235, с. 287]. Корова считалась посылным бога у арабов: по легенде бог ниспосылал пророку Мухаммаду свитки святой книги «Коран», надев их на рога небесной коровы [104, с. 67].

В числе верований народов Северной Европы упоминается, что человек, отдавший корову бедняку, найдет корову на том свете, чтобы перебраться на ней через мост смерти, а обычай вести корову в похоронной процессии, как отмечает Э. Тейлор, сохранился у них до середины XIX века [235, с. 287].

Охранительные prerogatives быка (коровы) проглядываются в обычаях чувашей вывешивать как обереги на заборах, бортях коровьи (бычьи) черепа [112, с. 52]. Турки прибавали к стене строящегося дома в качестве противоядия от сглаза бычий череп и рог [67, с. 322]. По поверьям монголов, пучок шерсти со лба быка, предохраняет от опасности при нападении диких зверей [14, с. 92]. У тибетцев зооморфная линга (фигурка из теста) в форме яка служила главным орудием при изгнании «злых сил» во время обряда Цогчод [174, с. 224]. Корейцы изображали силуэты духовоохранителей в облике человека с бычьей головой («сибиджисины») на пагодах и стенах буддийских монастырей. У них же каменные изваяния быков («сохсу») охраняли могилы предков [158, с. 497, 505].

По всей видимости, со схожими идеями связан один из элементов похоронного церемониала народов Малых Зондских островов (Индонезия): они по окончании погребения усопшего вкапывают на свежую могилу столб с многочисленными отверстиями, куда вставляют рога буйволов, съе-

денных во время траурного пира [32, с. 47]. Подобные «сохсу» деревянные надмогильные столбы, украшенные резьбой и увенчанные бычьими черепами, выявлены у малагасийцев (Мадагаскар) [266, с. 148].

Суждения о «страже-буйволе» были характерны протоиндийцам-хараппцам [5, с. 177]. В роли охранителя селений выступает дравидский бог-буйвол Аийанар [158, с. 26]. Гигантский бык Нандин охранял жилище одного из верховных богов индуистов Шивы [161, с. 76]. Чтобы индийская женщина во время беременности не подвергалась нападению злых духов, над ней совершали обряд «симантонна-яна» (расчесывание волос женщины на пробор). При этом женщина должна была сидеть на бычьей шкуре, растеленной шерстью кверху [178, с. 235]. В «Рамаяне» зафиксирован обычай: когда жены царя собирались разродиться, то за три дня до родов они должны были поклониться наилучшим коровам [161, с. 258]. Апотропейные функции выполняла коровья шкура в поверьях армян. Они выгоняли из дома швота (злого духа), вносящего в дом с собой мороз, ударяя по углам и стенам дома шкурой теленка [255, с. 106].

В древнегреческом фольклоре кампа, нимфа с телом коровы, сторожила в тартаре одноглазых великанов-киклопов. В предрассудках восточнороманских народов стафия — тень человека, способная принять бычью наружность, охраняет дом, сторожит (как и бык в башкирской легенде) клады. Древнеримский царь Сервий Тулий (578–534 гг. до н.э.), чтобы закрепить свою власть над всей Италией, прибил рога священного быка к стене храма Дианы на Авентине (Рим). По поверьям южных славян, здухачи, духи в коровьем (бычьем) обличье (вариант), охраняли от стихийных бедствий поля и уголья своего села, рода [158, с. 187–188, 220, 275, 512]. Очевидно, такое же предназначение имело изображение черной бычьей головы на щите божества мекленбургских славян Радегаста [106, с. 156]. В штеттинском святилище западных славян хранились оправленные золотом рога буйвола [110, с. 94].

В археологических памятниках следы сходных мировоззрений проступают с V тыс. до н.э.: амулеты в виде головы быка встречаются в поселениях халафской культуры (Северная Месопотамия и Сирия, вторая половина V — первая половина IV тыс. до н.э.) [152, с. 366]. В святилищах энеолитической культуры Анау (Туркменистан, IV — начало III тыс. до н.э.) обнаружены фетиши — терракотовые статуэтки коров [153, с. 24, 31, 43, 61]. Талисман, вырезанный из прямоугольной костяной пластины, имитирующий голову быка, найден в трипольском поселении Бильче Золотое-Вертеба (Верхнее Поднестровье, вторая половина III тыс. до н.э.) [258, с. 242].

В более поздние эпохи охранительное предназначение имели изображения быка на рукоятках кинжалов древних карасукцев (Южная Сибирь, конец II — начало I тыс. до н.э.) [66, с. 103–104, 106], быкоголовая палица, которой был убит мифический иранский царь Заххак [249, с. 41], и монетовидные привески-обереги с контуром головы коровы в курганах Брянского Подесенья (вторая половина I тыс. н.э.), принадлежащие к древним радимичам [214, с. 220].

Статуи быков из известняка в IV тыс. до н.э. охраняли входы во дворцы вельмож Дильмуна на острове Бахрейн, в вероятной прародине шумеров. Такие же скульптуры крылатых быков стояли по бокам у главных входов царских дворцов в Хорсабаде, Нимруде и Ниневие (Северный Ирак, III тыс. до н.э.) [54, с. 431–432, 441, 443–444]. Жена сказочного египетского правителя Зулейха обратилась к мужу с просьбой построить для нее дворец с колоннами и статуями быков из серебра [134, с. 119]. Один из самых древнейших семитских богов Хадад восседал на троне, по бокам которого находились фигуры быков [162, с. 224, 295]. В старовавилонских традициях шеду — добрые духи с внешностью крылатых быков охраняли каждого человека. Во II тыс. до н.э. огромные медные фигуры быков («талос»), отлитые якобы Гефестом, «охраняли» побережье острова Крит от чужестранцев [158, с. 28, 528].

Охранительную роль от воздействия всякой вредоносной скверны выполняли не только божественные быки (коровы), их черепа, рога и изображения. Сакральные свойства приписывались и их экскрементам. Так, составной частью обряда омовения у индийцев являлось растирание различных частей тела, в том числе рук, лица и глаз коровьим навозом. Ему приписывали священную очищающую силу, им обмазывали алтарь во время жертвоприношения огню («хома»); участок двора, куда помещали ребенка при совершении над ним обряда ритуального первого выноса; участок земли, куда клали умирающего человека. Прикасанием к коровьему навозу очищались по возвращению домой участники похоронной церемонии [178, с. 24–25, 96–97, 203, 244, 286].

При многообразных ритуалах очищения индусы прибегали также к моче священной коровы. Религия парсов (зороастрийцы Западной Индии) предписывает систему очищений, в том числе коровьей мочой [235, с. 515]. По всей вероятности, корова воспринималась как охранительница и у средневековых персов. По этому поводу обращает на себя внимание следующие слова арабского поэта Абу-ль-Ала аль-Маарри (973–1057 гг.):

Обряды персидские дико смешны,
Царю удивляюсь Хосрову:
Ведь, чтобы «очиститься», персы должны
Умыться... мочою коровы [118, с. 13–14].

В Ветхом завете для очищения предписывалось окропление водой, смешанной с золой от сожженной бурой коровы [235, с. 516]. Этот же мотив преломляется в библейском сюжете, когда Моисей, разгневанный за поклонение своих сородичей золотому тельцу, сжигает идол, стирает в пыль, смешивает ее с водой и заставляет израильтян пить эту воду [34, с. 83], то есть пророк смесью золы от сожженного идола священной коровы и воды очищает свой народ от греха за вероотступничество (т.к. евреи несколько ранее приняли законы бога Иеговы).

Генетические и историко-культурные корни подобных сюжетов были подробно анализированы в предыдущих гла-

вах. Поэтому ограничимся коротким констатированием, что они в первую очередь связаны с представлениями первобытных людей о тотемическом прародителе-первопредке быке (корове) и формировавшимся на их базе тотемическими мифами.

В башкирском народном творчестве бык связан прежде всего с водной стихией. Эта связь наиболее ярко проявляется в преданиях, в которых быки и коровы выходят из воды. В одной из таких легенд бык выходит из озера Яктыкуль [228, с. 83]. В эпосе «Акбузат» чудесный конь выводит за собой из озера Шульган вместе с табунами лошадей стада коров [17, с. 140]. Согласно сведениям З.Г. Аминева, башкиры объясняют шум воды, треск льда во время весеннего ледохода как рев водного быка, требующего себе жертвы. Старые люди, когда услышат гул реки во время весеннего половодья, до сих пор говорят: «Речной бык сильно ревет, наверное, кого-то возьмет себе в жертву», то есть кто-то утонет в реке [6, с. 59–60].

Аналогичная легенда зафиксирована также среди башкир Бураевского района РБ, где гул весенней реки принимали за рев речного быка, требующего человеческой жертвы [271, с. 26]. Следы подобных суеверий обнаруживаются и среди башкир-уранцев Янаульского района РБ. Если дети долго купались в реке или на озере, старшие предупреждали их: «Выходите, а то вас заберет к себе водяной бык» [270, с. 37]. У гайнинских башкир Бардымского района Пермского края водяной бык выступает как хозяин конкретного водоема, который может притягивать людей в воду [245, с. 327–328].

В Салаватском районе РБ записан суеверный рассказ о синем быке, хозяине реки, который иногда выходит из воды и оплодотворяет коров местного населения [11, с. 60–65]. В Бурзянском районе РБ бытует поверье, что на том месте, где бык бил копытами и бодал рогами землю, пробился родник, который называли «Үгеҙһөҙгән» (от слов «бык» и «бодал») [228, с. 82]. В эпосе «Минәй батыр менән Шүлгән батша» («Миней батыр и царь Шульган») там, где синий

бык царя Шульгана боднул землю — появилась родниковая вода [26, с. 71].

Мотив выхода быков и коров из воды, а также предрасудки о быках-хозяевах водоемов встречаются в сказочной прозе и других народов. Вера о «су угезе» («водяном быке») существовала у отдельных групп татар Среднего Поволжья. Водяной бык выступает как хозяин конкретного водоема в суевериях тулвинских татар Пермского края, который может утопить купающихся детей в омуте [245, с. 217, 328]. Сибирские татары некогда представляли хозяйку воды в образе коровы [46, с. 183]. Дух-хозяин озера с очертаниями быка известен чувашской фольклорной прозе [86, с. 132]. У хакасов зафиксированы поверья, что бык является духом-хозяином воды, которому во время весеннего половодья приносили в жертву трехлетнего быка: его спускали вниз по реке [6, с. 59]. У якутов корова числится вышедшим из воды священным животным [233, с. 198; 263, с. 267]. Сюжет о выкапывании быком копытами и рогами источника воды в пустыне для настрадавшихся от безводья людей имеется в устных произведениях чувашей [86, с. 128, 129], казахов [228, с. 82] и в мифе об Огузхане [26, с. 109]. В туркменском дастане «Гуль и Сенубер» фигурирует черный бык, выходящий из моря [262, с. 116]. У турок бытует суеверие, что в озере Ойнаргель около Карахисара (Турция) водится бык с черной головой [67, с. 321]. Как было отмечено несколько выше, у бурят хозяином р. Лена выступает бык Ажарай [82, с. 99], а хозяйкой р. Нижняя Ангара — Гуртэ Сагаан Заарин («Стадо белых коров») [14, с. 91]. Корова связана с водой в религиозных воззрениях вепсов [51, с. 33]. В мифах жителей острова Рюкю (Япония) властелином моря изображается гигантский красный бык [204, с. 99–100].

Коровы олицетворяют воды в индуистской мифологии [150, с. 83]. Критский бык был выслан Посейдоном из глубин моря на берег как жертва богам [135, с. 133]. В славянском фольклоре водяной иногда выглядит в облике мужчины с рогами. Караконджалы — водяные духи в южнославянской

демонологии могут принимать вид теленка [158, с. 127, 277]. Образ «корова-туча» (небесные воды) встречается у ряда групп западных славян [150, с. 83]. Индрик-зверь, хозяин водных источников, в русских сказках воспроизводится необыкновенным существом с двумя рогами [158, с. 247].

В известной библейской притче о сне фараона тучные коровы выходят из реки пастись в тростнике [34, с. 58]. В устной прозе бантуязычных народов Межозерья (Восточная Африка) коровы выходят из озера во главе огромного быка Рутендери. Коровы выходят из воды в сказках шиллук (нилоты Восточной Африки) [158, с. 156–157, 406] и бороро (кочевые скотоводы в районе Нигера, Чада и Камеруна) [123, с. 140]. Бык дождя у бушмен (Южная и Восточная Африка) живет в водоеме. Когда он выходит, то там, куда он направляется, идет дождь [158, с. 602]. Связь быка с дождем обнаруживается и у зулусов (Южная Африка): с наступлением засушливого сезона они приносили в жертву небесному божеству черного быка, чтобы он послал дождь. Мясо убитого быка съедалось участниками обряда, а кости сжигались вне деревни [235, с. 491–492].

На последующих этапах эволюции религиозно-мистических воззрений быкообразные хозяева рек и водоемов трансформировались в богов с бычьей внешностью – распорядителей вод, водных стихий, грозовых туч и дождя. К числу таких божеств относятся славянский бог-громовник [200, с. 296; 210, с. 202], древнекитайское божество Цзиньню («Золотой вол»), тибетский бог Лу, древнеиндийский бог Парджанья и богиня Пришни, древнеиранский бог Тиштрая, осетинское божество Уацилла, древнегреческие боги Ахелой и Протей, древнеегипетские богини Исида и Сопдет, западносемитское божество Балу (Ваал), хурритско-угаритский бог Тешуб, а также Денгдит, Джуок и Ниал у nilотских народов Восточной Африки [158, с. 148–149, 258, 324, 407, 428, 450, 452, 509, 542, 560, 587].

Рудименты обожествления водяного быка преломляются в космогонических легендах башкир, в которых сохра-

нилось представление, что земля держится на гигантском быке (вариант: на рогах гигантского быка), стоящем на спине рыбы необычайной величины (вариант: на усах рыбы), и их движения вызывают землетрясения (Абзелиловский, Бураевский, Хайбуллинский, Янаульский районы РБ; Александровский, Красногвардейский, Кувандыкский районы Оренбургской области, Перелюбский район Саратовской области, Бардымский район Пермского края, Нижнесергиевский район Свердловской области [24, с. 174; 169, с. 19; 182, с. 72; 183, с. 20, 37; 184, с. 2, 10, 20; 199, с. 236; 245, с. 217; 257, с. 123; 270, с. 16; 271, с. 14]).

В варианте предания, рассказанном Г.Х. Туктамышевой из дер. Новоракитянка Кувандыкского района Оренбургской области (1927 г.р.), подчеркивается, что у этого быка уже сломан один рог. А когда сломается второй рог – земля потеряет опору и наступит конец света [183, с. 47]. А по суждениям башкир-гэрэйцев Янаульского района РБ и гайнинцев Бардымского района Пермского края светопредставление («ахыр заман») наступит тогда, когда этот космический бык мотнет головой и сбросит со своего рога землю [245, с. 329; 270, с. 76].

Согласно другому мифу башкир, вся суша была преподнесена со дна первичного океана первому человеку верховным богом Тенгри на бычьей шкуре. К этому же циклу примыкают и фольклорные рассказы о том, что громадный бык подпирает гору (Учалинский район РБ [11, с. 60–65]) или дворец царя Катила (эпос «Урал-батыр») [22, с. 56].

Вышеописанные башкирские поверья перекликаются с одним из мусульманских хадисов (изречений), приписываемых пророку Мухаммаду, где приведены следующие сведения о «мироздании»: «Земля (держится) на роге быка, а бык на рыбе, а рыба на воде...» [118, с. 173–174]. В средневековом арабском мифе рассказывается, что Аллах сотворил ангела, который несет семь земель на своих плечах. А под этим ангелом Аллах сотворил великую скалу, а под скалой – быка, а под быком – рыбу, а под рыбой – большое море [223, с. 164]. Схожие предрассудки о том, что зем-

ля покоится на рогах фантастического быка выявлены у тулвинских татар [245, с. 217, 329], казахов, киргизов [84, с. 59; 186, с. 114], кумыков [6, с. 59], калмыков [158, с. 34], удмуртов [169, с. 19], осетин [259, с. 97–98], ингушей, чеченцев, а также у восточных тораджи острова Сулавеси (Западная Индонезия) [158, с. 204, 392].

В мифологии монголов [169, с. 19], вепсов [51, с. 33], древних индийцев [161, с. 17, 62, 91] и шумер [54, с. 399; 158, с. 636] сама земля ассоциируется с диким быком или коровой.

Вышеприведенные материалы проливают свет на еще один башкирский фольклорный мотив – о продаже земли «с бычьей шкурой». Так, в легенде, записанной в 1967 г. в дер. Искужино Зилаирского района РБ лингвистом А.А. Камаловым, говорится, что один русский боярин попросил у башкир продать ему землю размером с бычьей шкурой. Башкиры дали согласие. А тот разрезал шкуру на тончайшие ремешки, связал их между собой, забил в лесу колышек, привязал к нему один конец ремешка и пошел-потянул его очень далеко: обхватил он тем ремешком сосновый лес, тянувшийся на много верст. На той земле боярин основал село Крепостной Зилаир. По преданиям, на земле «с бычьей шкурой» были заложены Вознесенский медеплавильный, Белорецкий и Авзяно-Петровский железодобывающие заводы (Бурзянский, Белорецкий районы РБ). Устные рассказы аналогичного содержания были распространены среди башкир Баймакского, Гафурийского, Ишимбайского, Кармаскалинского районов Башкортостана, Тюльганского района Оренбургской области и Бардымского района Пермского края [18, с. 152, 153, 214, 235, 305, 330, 514, 528, 530; 245, с. 247, 256, 257, 258, 265, 280].

Подобные сюжеты зарегистрированы у древних финикийцев, римлян и скандинавов. Согласно легенде, тирийская царевна Элисса, спасаясь бегством от преследования своего брата царя Тира, со своими близкими людьми приплывает на кораблях к средиземноморскому побережью Северной Африки и обращается с просьбой к ливийскому царю продать ей кусок земли, равной бычьей шкуре. Царь согла-

шается. Ночью по приказу Элиссы тирийцы разрезали шкуру на мелкие кусочки и покрыли этими кусочками довольно большое пространство. Наутро изумленный ливийский царь был вынужден отдать Элиссе эту территорию. На ней был основан город Карфаген [162, с. 137].

Римский вариант мифа отличается только тем, что царица носит имя Дидона и она обращается с просьбой о продаже ей земли, равной бычьей шкуре, к берберийскому царю [158, с. 188].

В древнескандинавской песне «Видение Гюльви» («Младшая Эдда») говорится, что конунг (князь) Гюльви даровал одной страннице (богине) по имени Гевьон за ее занимательные рассказы столько земли в своих владениях, сколько распашут четыре быка за день и за ночь. Она взяла четырех мифических быков и принялась пахать на них. Но плуг так сильно и глубоко врезался в землю, что земля отрывалась. И быки поволокли землю в море. Эту землю Гевьон назвала Зеландией [163, с. 13].

Эти фольклорные мотивы о продаже земли «с бычьей шкурой» следует рассматривать, на наш взгляд, как аллегорический образ земли, осколок древнейших суждений финикийцев, римлян, скандинавов и предков башкир о земле-корове или быке.

В верованиях бык как божественное существо числится ездовым животным многочисленных богов, демонов и героев, в том числе якутских подземных демонов [233, с. 198], долганских богатырей-духов («абаасты») [88, с. 26], божества загробного мира у саяно-алтайских тюрков и монгольских народов Эрлика [158, с. 639; 185, с. 71], бурятского эпического героя Иренсея («Иренсей») [260, с. 64–65], эвенкийских шаманов Якутии при камлании в нижний мир [41, с. 253], тибетского божества Лудуда [158, с. 324], основателя даосизма Лао-Цзы [154, с. 69–70], корейского культурного героя Хвануна [115, р. 7] и духа равнин, защитника селений Чонсина [102, с. 225], верховного бога малайцев и яванцев Батары Гуру [158, с. 89], «господина солнца» у племени тораджа

(Целебес, Индонезия) [251, с. 252], главного божества бирманцев Кате, дравидской богини Коттравей [158, с. 280, 297], древнеиндийского верховного бога Индры [161, с. 141] и богини утренней зари Ушас, владыки царства мертвых Ямы [158, с. 566, 648–649], индуистского верховного бога Шивы [161, с. 71], древнеегипетского верховного бога Ра [54, с. 318], ассиро-вавилонской богини Иштар [127, с. 258], древнееврейского бога Яхве, хурритского бога Тешубы [158, с. 231, 599], арамейского бога Хадада [162, с. 73], древнегреческой богини луны Селены [135, с. 53]. В восточнороманских религиозных воззрениях солнце едет по небосклону на Мурджилэ, Мьезиле и Зориле, персонификациях вечерних сумерек, полуночи и утренней зари в виде волов [158, с. 379]. У древних германцев богиню плодородия, растительности и земли Нертус изображали едущей на телеге, в которую были запряжены коровы [9, с. 158].

В агинско-бурятском варианте эпоса «Гэсэр» убитого трехдневным (!) Гэсэром лама, пришедшего уничтожить его, сажают на корову и отправляют в последний путь [260, с. 189]. Литовцы вывозили жрицу огня на место казни (за потерю своей девственности) на паре черных коров [9, с. 399].

По всей видимости, к этим традициям генетически восходят башкирское поверье о том, что земля (персонификация, божество земли – ?) утром едет верхом на быке, а вечером – на зайце (Нижнесергиевский район Свердловской области [199, с. 236]) и один из финальных эпизодов в эпосе «Күсәк бей» («Кусяк-бий»): вождь племени кыпсак Кусяк-бий после одержанной победы в войне с племенем бурзян увез их поверженного вождя Каракулумбета, посадив его на черную корову [25, с. 309].

В прошлом у башкир быки или коровы были предпочтительными жертвенными животными. Этого требовали, с одной стороны, каноны ислама [126, 2: 67–71], с другой – народные традиции [182, с. 2, 27; 183, с. 17; 201, с. 19]. В эпосе «Коблан батыр» («Батыр Коблан») мать героя дает обет в случае возвращения сына из похода живым-здоро-

вым принести в жертву телок-двойняшек [25, с. 298]. Возможно, здесь речь идет не о заклании обеих телок-двойняшек: по обычаю башкир, в случае появления на свет жеребят и телят-двойняшек одного из них оставляли в хозяйстве, а другого отдавали как милостыню бедному (сирому) человеку, мулле или приносили в жертву богам и духам (Хайбуллинский район РБ, Перелюбский район Саратовской области [257, с. 181]).

В качестве дара богам и духам использовалось и коровье молоко: при доении коровы первую выжимку молока делали в землю — это доля земли. При первом доении новотельной коровы часть удоя сливали в маленькую посуду и, с пожеланиями сохранности и продуктивности скота, вешали ее в сарае — как долю хозяина коровника («азбар эйәһе») (Бураевский район РБ [271, с. 22, 27]).

Не исключено, что в этот же круг артефактов относится тушение загоревшегося от удара молнии дома молоком от черной коровы (Хайбуллинский, Бураевский, Янаульский районы РБ, Перелюбский район Саратовской области, Бардымский район Пермского края, Нижнесергиевский район Свердловской области [199, с. 236; 245, с. 297; 257, с. 184; 270, с. 37, 94; 271, с. 14]) или кислым молоком (западные башкиры) [195, с. 316; 232, с. 116]. Заливка «небесного огня» водой считалась большим грехом. Ведь молния происходила, по мнению башкир, по воле верховного божества. Это оно посылает ангела наказать молнией шайтанов (нечистую силу), которые часто прячутся от него в жилище человека. Тогда молния, отыскивая шайтана, может ударить в избу [195, с. 315–316]. Заливая «божественный огонь» молоком, башкиры, по всей видимости, стремились умиловить жертвенным молоком верховное божество (Тенгри) за уничтожение последствий (пожара) его творения (молнии).

Быки были наиболее желательными жертвенными животными у древних хараппцев [5, с. 235], ведических индийцев [36, с. 399–400; 161, с. 360], шумеров, аккадцев [54, с. 357; 61, с. 130; 173, с. 73], угаритов [162, с. 94, 97; 173, с. 126],

египтян [210, с. 202], семитов [34, с. 32, 82; 173, с. 34; 251, с. 174], арабов [126, 2: 67–71], хеттов-лувийцев, иранцев [158, с. 59, 482, 582], критян [246, с. 154–155], спартанцев [251, с. 280], греков [135, с. 33, 160, 182, 335; 158, с. 147, 261, 431; 246, с. 163], римлян [158, с. 188, 348, 535; 251, с. 280], кельтов [235, с. 400], эстов, ливов [75, с. 74; 235, с. 287], скифов [68, с. 82, 85; 180, с. 66; 251, с. 175], антов [110, с. 87], западных и восточных славян [13, с. 135, 158; 214, с. 264].

По археологическим данным жертвоприношение быков прослеживается в погребальном ритуале носителей хассунской (Ярым-тепе I, Северная Месопотамия, VII–VI тыс. до н.э.) [7, с. 71], ямной (вторая половина III – начало II тыс. до н.э.), катакомбной (первая половина II тыс. до н.э.) и срубной (вторая половина II – начало I тыс. до н.э.) [74, с. 81–82] культур лесостепной и степной зоны Восточно-Европейской равнины, абашевцев Среднего Поволжья и Приуралья (вторая половина II тыс. до н.э.) [212, с. 95], афанасьевцев Южной Сибири (III – начало II тыс. до н.э.) [74, с. 81; 117, с. 28; 236, с. 66–67], окуневцев Минусинской котловины (первая половина II тыс. до н.э.) [44, с. 93], андроновцев Западной Сибири, Казахстана и Приуралья (II тыс. до н.э.), караскуцев Южной Сибири и Казахстана (конец II – начало I тыс. до н.э.), тагарцев (VII–I вв. до н.э.) и таштыкцев (I в. до н.э. – VII в н.э.) [74, с. 82–84; 117, с. 73, 116, 142, 228, 230, 441] Минусинской котловины.

В недавнем прошлом обряды с жертвоприношениями быков (коров) наблюдались у чувашей [207, с. 24–26; 208, с. 24; 209, с. 29, 31, 48–51, 84, 98, 115], тувинцев [138, с. 147–151], хакасов [1, с. 309], алтайцев, телеутов, якутов [74, с. 86; 177, с. 186; 187, с. 84; 221, с. 616], узбеков Хорезма [224, с. 198–199], бурят [260, с. 189], калмыков, хантов, манси [158, с. 34, 124], вепсов [51, с. 33], марийцев [96, с. 167], коми-пермяков [145, с. 92], удмуртов [11, с. 60–65; 203, с. 263; 267, с. 238–239], финнов [265, с. 113], китайцев [55, с. 44, 119; 148, с. 58–59; 149, с. 34], корейцев [81, с. 112–113, 129], срэ (Вьетнам), сиамцев, шанов (Мьянма) [158,

с. 99, 197, 482], у многих народов Малых Зондских островов (Индонезия) [32, с. 47] и даяков (остров Сулавеси, Индонезия) [243, с. 187], таджиков [210, с. 203], курдов-езидов [2, 3.html/p.2], осетин [259, с. 97–98], греков Восточной Румелии [98, с. 274], голландцев [70, с. 75], англичан [71, с. 84–85; 73, с. 91; 235, с. 498], шведов (остров Готланд) [93, с. 25], австрийцев (Каринтия) [141, с. 172; 142, с. 171, 174], литовцев [75, с. 77], русских [9, с. 399; 129, с. 290, 414; 145, с. 92], белорусов [13, с. 158], поляков [64, с. 217], лужичан, словаков [63, с. 221–222, 226; 69, с. 223], болгар [120, с. 271; 151, с. 234], абaziнов, абхазов, адыгов Кавказа и бантуязычных народов Восточной Африки [158, с. 24, 50, 78, 274; 235, с. 491–492]. К ним примыкают испано-португальские корриды и фиесты [74, с. 88].

Обряд жертвоприношения быков (коров) многими исследователями рассматривается как один из элементов масштабных мероприятий, связанных с тотемическими бычьими праздниками [74, с. 81–88; 217, с. 424–426].

Как нам представляется, отголоски бычьих праздников, вероятно, бытовавших в прошлом и у предков башкир, сохранились не только в старинных обрядах жертвоприношения быков, но и в весеннем празднике «Баш ите ашау» («Поедание головы»), а также в молодежной игре «Үгеҙ йөзөгө» («Бычье кольцо»).

Одним из самых больших весенних праздников у башкир считался «Баш ите ашау». Он проводился примерно в последней декаде марта. В этот день одна из семей приглашала в гости родных, соседей и друзей полакомиться паленой головой забитого на мясо скота*. На другой день этот же круг людей собирался на ответный торжественный ужин у другой

* Речь идет в первую очередь об обрядовом поедании головы забитого на мясо быка или коровы. Овечьи головы обычно едят, подпалив, в день забоя. А конская голова не представляет пищевой ценности из-за практического отсутствия мяса. Поэтому в ряде мест, например в Альшеевском (с. Чебенли) и Хайбуллинском (дд. Бузавлык и Валитово) районах РБ, конскую голову не едят [182, с. 81; 269, с. 123].

семьи. Аналогичный общий стол для ритуального приема праздничной пищи устраивался и в других родственных группах селения. Так жители всей деревни почти в течение недели угощались друг у друга мясом паленой головы скота.

Сегодня этот обычай не имеет никакой ритуальной или религиозной окраски. Прием пищи сопровождается распитием алкогольных напитков, весельем. В то же время обращают на себя внимание следующие моменты в этом празднике. В недавнем прошлом перед началом коллективной трапезы один из уважаемых пожилых людей читал поминальную молитву («аят») в честь предков (Ишимбайский, Бурзянский, Баймакский, Хайбуллинский районы РБ [22, с. 20; 35, с. 135; 144, с. 172; 182, с. 50–51]). Во время угощения участники выражали хозяину благопожелания: «Малың ишле булһын, малыңдың кото китмәһен!» («Пусть твой скот будет плодотворным, пусть не уходит дух, обеспечивающий благополучие твоего скота!») (Зилаирский район РБ [22, с. 285]). При распределении мяса раздатчик строго соблюдал традицию наделывать каждого гостя по возможности равными долями от каждой части головы: от ушей (чтобы человек, получивший долю, хорошо слышал), языка (чтобы был разговорчивым), глаз (чтобы был зорким) и мозга (чтобы обладал ясным умом) и т.д. (Хайбуллинский район РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [182, с. 29, 50–51, 68; 183, с. 9, 23]). При разделке мяса следили, чтобы никто не выбрасывал черепные кости. После праздника их обязательно закапывали в землю, иначе – уйдет «кот» скота (Зилаирский район РБ [22, с. 286]). Несомненно, что эти детали праздника в прошлом носили ритуальный характер.

Этнографы Н.В. Бикбулатов, Л.И. Нагаева, Ф.Ф. Фатыхова, археологи Н.А. Мажитов, А.Н. Султанова, фольклорист А.М. Сулейманов относят праздник «Баш ите ашау» к числу обрядов, связанных с культом предков («ололар аяты») [35, с. 135; 144, с. 172; 168, с. 112; 226, с. 64].

В пользу этой гипотезы свидетельствует неоспоримый факт, что праздничная трапеза начиналась с поминальной

молитвы в честь предков. Данный тезис подкрепляется и этнографическими параллелями из обрядовой практики других народов. Так, чувашаи голову зарезанного на свадьбе быка посвящали в жертву умершим родственникам и богу Туря ее вешали на дерево. Такая традиция существовала у волжских булгар [210, с. 59].

Но это, как говорится, только видимая часть айсберга. А его невидимая, подводная часть, на наш взгляд, уходит своими корнями вглубь тысячелетий и связана с древнейшими обычаями совместного причащения сообществами первобытных людей мясом тотема с целью приобщиться к нему, а также с извинительно-умиловительными ритуалами почитаемого животного. То есть по своему содержанию и назначению башкирский праздник «Баш ите ашау» в прошлом, возможно, был таким же обрядовым явлением, как, например, ритуальное коллективное поедание аборигенами Австралии раз в году мяса тотемного животного. Они верили, что если совсем не есть мяса тотема, то коллектив потеряет кровную связь с ним [225, с. 23]. Точно так же древние башкиры, угостившись раз в году головой жертвенного быка или коровы (воплощением самого животного), верили, что они этим актом приобщаются к тотемному быку (корове), приобретают его (ее) физические свойства (слух, зрение, силу и т.д.)*.

С другой стороны, первобытные люди магическим заклинанием тотемного животного и обрядовым вкушением его мяса стремились воздействовать на свой тотем, заставить его

* По всей видимости, и в эпосе «Урал-батыр» первопредок башкир Янбирды и праматерь Янбика, родители Урала-батыра, в первую очередь съедали головы добытых ими на охоте диких зверей с целью приобретения их физических свойств [16, с. 56, 266]. Такая же мысль об этом обычае была высказана видным башкирским философом Д.Ж. Валеевым [45, с. 23–24]. Аналогичный обычай зафиксирован у эскимосов. Во время праздника «Наскуныхкылык» — праздника клыков, посвященного завершению летнего сезона охоты на моржей, мяса и мозги с голов всех моржей, добытых за охотничий сезон, делились между хозяином вельбота и охотниками [53, с. 324].

размножиться (обряд «интичиума») [238, с. 235, 552]. Эту же цель — размножение тотема быка (коровы) — у предков башкир преследовали коллективное поедание головы быка (коровы) и заклинание участников праздника: «Пусть твой скот будет плодовитым; пусть не уходит дух, обеспечивающий благополучие твоего скота!». Поэтому нельзя не согласиться с Ф.Г. Хисамитдиновой, которая интерпретирует данный праздник как обряд, «направленный на проецирование хорошего приплода на следующий год» [256, с. 57].

В-третьих, можно предполагать, что башкирский праздник «Баш ите ашау» в прошлом носил такую же ритуальную нагрузку, как медвежьи праздники у народов Сибири и Дальнего Востока, на которых в третий день праздника коллективно поедали медвежью голову, на следующий день или через день выполняли обряды похорон черепа медведя — насаживали его в лесу на подрубленный ствол молодого дерева. Исследователи уверены в извинительно-умилостивительном характере этих обрядов, совершаемых во время медвежьих праздников и в их связи с идеей возрождения, воскрешения убитых тотемных животных [47, с. 162; 217, с. 429–430; 225, с. 78]. Этот же вывод можно отнести и к башкирскому обычаю зарывания в землю костей черепа быка (коровы) после праздника «Баш ите ашау».

Таким образом, не приходится сомневаться в тотемической сущности башкирского обряда «Баш ите ашау» и его принадлежности к реликтам древнейшего тотемического бычьего (коровьего) праздника.

Есть все основания полагать, что в этот же круг бытовых традиций входит молодежная игра центральных, южных и юго-восточных башкир «Үгез йөзөгө» («Бычье кольцо»), в которой участники игры сначала определяли, кто из них будет пятилетним жертвенным быком. Для этого ведущая («мать») скрытно вкладывала в ладонь кому-нибудь из сидящих полукругом юношей и девушек колечко. Другой участник игры, сидящий спиной к игрокам, должен был угадать, у кого оно находится. Если он правильно отгадает,

у кого находится кольцо, — тот становится «быком». При неверном угадывании он должен был исполнить песню или сплясать. Если отгадывающий пять раз не мог правильно указать на того, у кого находится кольцо, то сам становился «быком». Разыгрывалась сцена забоя быка: «мать» посылает «детей» зарезать «быка», но «бык» не подпускает их, «мычит» и кусается. Тогда «мать» сама идет к «быку» и «режет» его. Затем участники игры, разделившись на две команды, боролись между собой за «мясо» (обычно какой-либо предмет утвари), стараясь отнять его друг у друга. В конце игры все участники «едят мясо быка», то есть щекочут его, дергают и щипают [168, с. 95–96; 171]. По сообщению некоторых информаторов, во время «поиска» кольца «мать» незаметно (или неожиданно) мазала лица участников игры (вариант: «быка») сажей [30, с. 30, 41].

В варианте игры, записанной в 1968 г. Г. Абхалимовой в дер. Айтмембетово Архангельского района РБ, участники игры, прежде чем «забить» «быка», поили его водой. А в конце игры, при инсценировке акта коллективного поедания «мяса» жертвы, «бык» неожиданно вскакивал на ноги (оказывается, он был «недоваренным») и начинал «бодать» убегающих от него людей. Игра продолжалась до тех пор, пока «бык» не «забодает» последнего игрока [30, с. 29].

В этой игре вызывает определенный интерес само название «Бычье кольцо». Почему «бычье кольцо», а не металлическое, деревянное или костяное? Видимо, в далеком прошлом предки башкир делали кольца (браслеты) из шкуры быка (коровы) и носили их на теле, как масаи, ваванги и другие африканские племена [251, с. 232–238], с целью «перевоплощения» в тотемное животное (быка=корову) и «перерождения» под его покровительством в новом качестве*. А это, несомненно, является элементом инициационных об-

* Более подробно об истоках ношения поясов, налобных повязок, браслетов и колец из шкуры тотемных животных изложено в предыдущей главе, посвященной культуре овцы.

рядов, устраиваемых на тотемических праздниках. Безусловно, к инициационным обрядам относится и борьба между участниками игры за «мясо» жертвенного «быка».

Рудименты тотемических праздников проглядываются и в других фрагментах игры «Бычье кольцо»: в частности, «поение» водой перед закланием «быка» и мазание «быка» сажей (очищение «быка» огнем) напоминают извинительно-умилостивительные обряды тотемного животного, коллективное «поедание» участниками игры мяса «быка» — ритуалы размножения тотема (интичиума), неожиданное «оживание» «быка» — обряды воскрешения тотема, а бодание ожившего «быка» участников игры (с последующим выбыванием их из игры) — месть тотемного животного за нарушение тотемической табуации и т.д.

Эта игра напоминает один из важных праздников китайцев «Личунь» — день прихода весны. Главным обрядом праздника считалось ритуальное раздирание «весеннего быка». В Фуцзяне еще в XIX в. использовали для этих целей живого буйвола. Впоследствии появились заменявшие их глиняные скульптуры и бумажные макеты животного. В день праздника фигуру быка несли по улицам города самые почтенные люди округа и устанавливали ее в заранее сооруженном специальном павильоне. Затем устраивали пародийный пир, во время которого актеры развлекали его участников песенками и сценками эротического содержания (г. Янчжоу, провинция Цзянсу). Потом «быка» били длинными палками, в конце церемонии фигуру быка разбивали или разрывали на части. Осколки разбитой скульптуры быка присутствующие забирали себе в качестве амулета [148, с. 58–60].

Похожий обряд отмечен у племени тода, обитателей гор Южной Индии. Во время поминальной трапезы они помещали буйволов, предназначенных для жертвоприношения в ритуальный загон. Перед этим их держали голодными три дня, от чего они приходили в звериное состояние. Самые сильные юноши и мужчины, оставшись в одних туниках,

вооружившись длинными палками, прыгали в загон и начинали дразнить разъяренных буйволов. Это продолжалось до тех пор, пока животные и люди не выбивались из сил. Единоборство с буйволами возобновлялось и в полдень следующего дня. Затем жрецы топорами убивали жертвенных буйволов. Жертвенным мясом угощались все участники тризны [74, с. 85].

Отдельные элементы башкирской игры «Үгез йөзөгө» проглядываются и в зулусском празднике «Умко си» (Южная Африка). На место проведения праздника пригоняли самого свирепого быка. Воины должны были голыми руками поймать его, повалить наземь и задушить. После чего знахари жарили мясо убитого быка и подбрасывали куски жаренного мяса вверх. Каждый воин должен был поймать и съесть кусок [74, с. 85].

В этнографической литературе накоплено немало сведений для реконструкции древнего тотемического бычьего праздника, составными частями которого были выбор и чествование жертвенного животного, ритуальный забой, исполнение магических обрядов, молений, танцев в бычьих масках с эротическими движениями и сценами, проведение игр и соревнований вокруг чучела быка, коллективное поедание мяса жертвенного быка, забота о крови, костных останках, конечностях, шкуре и голове быка.

Эти сюжеты можно обнаружить в чувашских молениях «Ене турри» в честь бога-коровы [112, с. 52], в ритуалах жертвоприношения белого быка земному божеству Киремтю [209, с. 49–51] и на празднике «Пысак учук», проводимого через каждые девять лет с принесением верховному богу Турă в качестве основной жертвы белого быка, молитвами о ниспослании доброго урожая, коллективным поеданием ритуального мяса и захоронением костей жертвенных животных [207, с. 24–26], в обрядах «Тайэлга» и в обычаях подвешивания на кольях и ветвях деревьев бычьих черепов, позвонков и других костей у якутов [74, с. 81, 86; 221, с. 658], в ритуальных новогодних танцах в масках яка у

тибетцев [174, с. 204], в жертвоприношении «Тай-лао» с поеданием мяса жертвенного быка членами одной родственной группы и в игре «Чию» у китайцев, где участники игры в бычьих масках бодали друг друга [55, с. 119; 158, с. 615], в корейском обрядовом шествии во главе с большим макетом быка во время моления об урожае [81, с. 124], в церемониальной заботе о черепе жертвенного быка у народов Индокитая [217, с. 424].

Отдельные элементы бычьих праздников проявляются в древнеегипетском обряде в честь бога плодородия Мина, покровительствующего размножения скота. Торжественную процессию в этот день возглавлял увенчанный золотой короной бык [158, с. 366]. В «Библии» вкраплены сведения о проведении древними евреями праздника с плясками в честь золотого тельца [34, с. 83]. Игры с «быком» дошли до нас в настенных росписях крито-микенской культуры (III—II тыс. до н.э.) [87, с. 524—525], в афинских буффонадах в Древней Греции, во время которых убивали быка, из его шкуры, набив сеном, изготавливали чучело и совершалось торжественное ритуальное поедание мяса жертвенного животного [217, с. 424], в ночных оргиастических потехах в честь бога Вакха с разрыванием на части живого быка и поеданием его сырого мяса у римлян [127, с. 103].

Составные части древних бычьих праздников присутствуют в календарных обычаях и обрядах финно-угорских, славянских, романских, германских и др. народов Европы. Так, у вепсов проводилось торжество в честь коровы [51, с. 33, 38]. Красноуфимские удмурты (Свердловская область) на крупных общественных молениях жертвовали верховному богу Инмару телят на специальных моленных местах; обрядовое мясо съедали сообща. Мелкие кости жертвы сжигали на костре, крупные — вешали на деревья [203, с. 263—264]. У орловских, чердынских и соликамских пермяков ритуал жертвоприношения быка в Ильин день (20 июля // 2 августа) совершал старейший мужчина, либо «колдун», даже в тех случаях, когда быка заклали у церкви или часовни. Убивали

быка специальным длинным ножом («священным ножом»). Кровью жертвы мазали глаза и лбы присутствующих. Мясо варили тут же в специальных медных котлах, хранящихся в часовне [145, с. 92]. В Райа-Каръяла (Финляндия) до конца XIX века сохранился обычай ритуального поедания всей деревней в Ильин день жертвенного быка, что должно было принести благополучие домашнему скоту [265, с. 113].

Русские Тамбовской и Орловской губерний на святках рядились «кобылкой» и «быком». Парень, ряженный быком, держал под покрывалом большой горшок с настоящими бычьими рогами. «Бык» бодал девушек и причем так, чтобы им было не столько больно, а сколько стыдно, после чего его «убивали»: один из парней бил поленом по горшку, горшок разлетался, «бык» падал и его уносили [189, с. 115]. Вождение на святках чучела быка (в числе прочих) наблюдалось и у кубанских казаков [40, с. 53]. В русских селениях Вологодской губернии в Петров день (29 июня // 12 июля) всем обществом разговлялись сваренным в больших котлах мясом принесенного в жертву у церкви быка [129, с. 264]. Крестьяне Вологодской губернии совершали жертвоприношение быка и в Ильин день. В этот день они собирались всем приходом у церкви и сгоняли туда рогатый скот. Священник окроплял животных «святой» водой. После обедни выбирали и покупали всем миром быка за деньги, собранные с «каждой души», его закалывали, мясо варили в общем котле и раздавали присутствующим за деньги, которые шли в пользу церкви [145, с. 92; 200, с. 296].

В Юго-Западной и в части Центральной Польши и в Словакии во время новогодних колядований и на масленице участвовал персонаж «туронь» (дикий бык). В Словакии его представляли двое мужчин, стоящих друг за другом, второй держал руки на плечах первого. Оба были закрыты грубой холстиной, к которой спереди была пришита голова вола с колокольчиком. «Туронь» в сопровождении двух других людей ходил от дома к дому и валялся на навозной куче, что якобы способствовало хорошему урожаю. Потом разыг-

рывалась сцена убийства «туроня» и его воскрешения [63, с. 226; 69, с. 223].

Вождение пастухами покрытого попоной и украшенного цветами быка практиковалось в Куявии (Польша) и на Троицу. Хозяин быка выкупал его у пастухов — ставил им в корчме выпивку и закуску [64, с. 217].

У болгар день св. Сильвестра (2 января // 15 января) считается праздником крупного рогатого скота. Парни, бывшие колядники, вновь собирались в дружины накануне вечером и ходили по селу — чистили стойла, которые по традиции не очищались от самого рождества. Хозяева оставляли им в сарае торбу с хлебом, колбасой и баклажку вина или водки. На другой день хозяин звал парней на угощение, после чего дружины собирались на площади и вели хороводы за здоровье скота [120, с. 277]. У болгар днем праздника волов был и 11 февраля // 24 февраля (день св. Власия). В этот день хозяйка рано утром, перед выводом волов на водопой, украшала их рога караваем хлеба (Восточная Болгария) или крошила часть обрядового хлеба (колач) в корм волам — «для здоровья» (Западная Болгария). В Юго-Восточной Болгарии обрядовые хлеба («питы») раздавали на улице встречным людям «во здравие волов». Старшая женщина перед этим окуривала хлеб ладаном [121, с. 276].

Чехи отмечали первое мая как коровье пиршество. В этот день девушки чистили коровьи хлева, украшали коров цветами и зелеными ветками, кормили их хлебом с медом, а потом под деревенскую музыку и песню выгоняли их на пастбище. При этом они обливали коров водой. Цель обряда — чтобы коровы в продолжение всего лета давали больше молока [9, с. 160].

Реликты подобных ритуальных действий встречаются в праздновании румынами дня св. Марка (25 апреля // 8 мая). В этот день, посвященный крупному рогатому скоту, нельзя было пахать на волах, чтобы они не заболели и чтобы их не задрали хищники [206, с. 311]. У ретороманцев Швейцарии накануне дня св. Мартина (11 ноября) деревенские парни

стремились выкрасть быка, предназначенного для убоя, из дома, где была девушка-невеста. Хозяева, в свою очередь, старались спрятать животное и запереть его покрепче, что не всегда помогало. Утром хозяева просыпались от дикого крика и шума: по улицам ряженные вели быка, украшенного гирляндами и цветами, в руках они несли большие сковороды, по которым били ножами и ложками. По обычаю хозяева должны были выкупить быка колбасами, мясом, вином и т.д. Вечером молодежь устраивала попойку в трактире [140, с. 180]. К этому же циклу относятся коррида у испанцев (Кастилия и Эстремадура) [74, с. 88; 219, с. 57], современные народные развлечения с быками у басков [87, с. 524–525], португальский праздник тела господня («Corpus Christi») с шествием по улицам селения со специально отобранным самым мощным быком, оказыванием ему всевозможных знаков почитания, исполнением непристойных песен и церемоний [220, с. 45], в пасхальных карнавальных шествиях французов с вождением украшенного лентами, цветами «жирного» или «старого быка» [181, с. 35].

Дериватами бычьих праздников являются австрийские обычаи принесения в день св. Георгия (24 апреля // 6 мая) в места паломничества железных фигурок скота и коровьих рогов, а также вождение на Троицу по деревне украшенного быка с последующим убоем и совместным поеданием его мяса [142, с. 171, 174], английский обряд «погоня за быками» (г. Стамфорд, графство Линкольншир), где мясники в дни св. Мартина (11–13 ноября) сообща покупали быка, выпускали его на улицу, и каждый горожанин, вооруженный дубиной или палкой, мог принять участие в его преследовании и убое [71, с. 84–85] и храмовый праздник св. Эдмунда (г. Абингтон, округ Оксфорд), когда прямо на улице зажаривали целого быка, мясо которого распределялось между участниками пиршества и бедняками прихода [73, с. 91], традиции народов Скандинавии в великий четверг (перед пасхой) крестить телят с выражением им добрых пожеланий и наречением кличек [166, с. 116].

Пережитки бычьих праздников преломляются в осетинском обряде «Галыргавдан хуыцаубон» («День приношения быков») [259, с. 97–98], в ритуалах убиения и поедания быка у сванов (Грузия) [217, с. 426], в весенней оргии манданов (Северная Америка) с исполнением в масках бизона танца быков с целью обеспечения обильного приплода бизонов и со сценами добровольных жестоких самоистязаний молодых людей [240, с. 129; 251, с. 130].

К отголоскам древнейших обрядов жертвоприношения с целью причащения тотемом принадлежит использование на святках ритуального печенья в форме животных, в том числе «коровок» и «бычков». В Архангельской и Московской губерниях, а также в среднерусских и южнорусских областях такие фигурки ставились на окна, посылались в подарок родным, использовались для одаривания колядующих [9, с. 159; 189, с. 28], раздавались пастухам, нищим, священникам [13, с. 135]. Поляки и лужичане раздавали их детям, кормили ими скот, чтобы «он лучше плодился» [9, с. 159; 63, с. 221–222]. Обрядовые хлеба «крава» пекли к сочельнику и рождеству болгары [120, с. 271]. В Каринтии (Австрия) рождественский хлеб в форме фигурки коровы назывался «Печная корова» («Ofenkuh») – его бросали в огонь [141, с. 172]. В Нидерландах подобные хлеба пекли для обеспечения сохранности поголовья крупного рогатого скота [70, с. 75].

Далекими предшественниками бычьих праздников являлись, по оценке Ю.И. Семенова, верхнепалеолитические захоронения бычьих голов в пещере Схул (Палестина) [217, с. 426]. Игры с быком людей в бычьих масках запечатлены на рельефах из Чатал Хююка (Анатолия, Южная Турция) (VII тыс. до н.э.) [7, с. 64; 173, с. 106]. Видимо, со схожими обрядами было связано бережное отношение к черепам и рогам быков у трипольцев (Саботиновка II, Южное Побужье, конец V тыс. до н.э.) [258, с. 244] и ритуальное захоронение черепа коровы у окуневских племен Южной Сибири (Сыда II, Минусинская котловина, первая половина II тыс. до н.э.) [44, с. 93].

Очевидно, в прошлом эти и другие обряды сопровождались обережными церемониями, «очищения» их участников (быка) ритуальным священным огнем* и жертвоприношениями быку, в том числе и человеческими, как покровителю, прародителю, богу. Это подтверждается, на наш взгляд, обычаем мазания лиц участников игры «Үгез йөзөгө» сажей, символом огня и сохранением в башкирском устном творчестве мотива о быке-людоеде. Так, в сказке «Бык» ханскую дочь, пустившуюся на поиски своего жениха-быка, его братья-быки поочередно встречают со словами: «Если бы не твое приветствие, то я бы тебя пополам разорвал и сразу проглотил!». Во время обеда один из четырех братьев-быков забеспокоился: «Что-то человеческим духом здесь пахнет. Нет ли в доме чужих?». На что получает ответ: «Человечины отведал, небось, вот и пахнет теперь» [20, с. 126–127]. В сказке «Кинйәғол» («Кинзягул») бай убивает слугу и бросает труп на съедение быку [227, с. 283]. К этому же циклу относится приведенный несколько выше миф о требовании от старателей быком — хозяином золота себе человеческой жертвы [11, с. 60–65].

Сходные суеверия зафиксированы у саяно-алтайских тюрков и монгольских народов, где Эрлик, владыка царства мертвых в облике мифического существа с бычьей головой, ночами выходит из-под земли и убивает самых красивых женщин и могущественных мужчин, питаясь кровавой пищей [158, с. 639]. В одной из карачаевских вариантов песни, посвященной покровителю осеннего урожая Эрирею, поется: «Ой, баи и князья будут жертвой для тебя, бык» [146, с. 100–101]. В фольклорной прозе китайцев имеется образ быка-людоеда Яюя [158, с. 639]. В мифе о Минотавре афиняне должны были посылать на остров Крит на съедение человека-быку один раз в девять лет по семь девушек и юношей

* Ср. с тувинским обычаем «очищения», посвященным духу гор быка-ыдыка: его трижды обводили вокруг курильницы с можжевельником, рога обкуривали тлеющим пучком того же кустарника [138, с. 151].

[135, с. 183]. В верованиях восточнороманских народов стафиа – привидения выступают не только в роли охранителей домов и кладов, но и могут причинять зло: мучают, душат во сне и пожирают людей [158, с. 512]. Русская поговорка: «Была жена, да корова сожрала; кабы не стог сена, самого бы съела» [198, с. 421] показывает о распространении подобных рассуждений и среди русских. Мифический персонаж бык-людоед зафиксирован в фольклоре масаев (нилоты Кении и Танзании, Восточная Африка) [234, с. 54].

Отзвуки жертвенного умилоствления коров или их духов-покровителей проявляются и в башкирской обрядности, в частности в обычае угощать своих родных-близких и соседей блинами из собранного в течение первых трех дней молозива («Ыуыз коймағы») от только что отелившейся коровы (Баймакский, Бурзянский, Бураевский, Давлекановский, Хайбуллинский районы РБ, Кувандыкский район Оренбургской области, Глушицкий район Самарской области, Бардымский район Пермского края [24, с. 256; 83, с. 18; 156, с. 120; 257, с. 207; 271, с. 83]).

У некоторых этнографических групп башкир, в частности у гайнинцев (Бардымский район Пермского края), из молозива пекли пироги и вареники. Сначала молозиво кипятили вместе со свежим молоком. Образовавшуюся творожную массу процеживали через мелкое сито, добавляли крошенное вареное яйцо, солили. Подготовленную начинку клали на раскатанные кружки пресного теста на молоке и яйцах (размером с блюдце) и красиво загибали края. Сваренные большие вареники («Ыуыз бөкмәһе») разрезали, приправляли маслом и подавали гостям. Иногда из молозива готовили шаньги («Ыуыз шәнҗеһе») [156, с. 120]. Они ели блины (вареники, шаньги) и пили чай с пожеланиями больших удоев от коровы, здоровья и плодовитости корове и теленку.

Пролить свет на суть обычая «Ыуыз коймағы» позволяет обращение к сходным традициям у других народов. Чувашки в первые три дня после отела коровы собирали молозиво, из которого готовили специальное блюдо и в первую

очередь угощали им божество Хёртсурта (покровителя домашнего очага), а потом ели сами и давали есть теленку [208, с. 27; 209, с. 72].

Ритуальное блюдо овыз фигурирует у касимовских татар. Его готовили из молозива, добавляя яйца, молоко, соль. Размешав эту смесь, разливали ее в горшки и ставили в печь. Овыз ели хозяева и их близкие родственники с пожеланиями благополучия скоту [261, с. 94]. В национальной кухне казанских татар имеется блюдо «Сыйыр теле» («Коровий язык») – оладьи, приготовленные из пшеничной муки и молозива [252, с. 92–93]. У тулвинских татар известен «уыз пирог». Его пекли из молозива для праздника по случаю рождения теленка [245, с. 89]. Татары Большереченского района Омской области сразу же после отела коровы готовили из молозива специальное блюдо – лепешки уыз. На трапезу приглашали родственников, соседей и муллу. Мулла читал молитву, обращаясь к покровителю крупного рогатого скота Санге-баба с просьбой о благополучии для только что родившегося теленка. После молитвы устраивалось общее чаепитие, а мулла получал в качестве подарка яйцо [215, с. 149].

Хакасы после отела коровы проводили обряд «пызо тойы» («пир теленка»), на котором поливали теленка молозивом, делая белые полосы от головы до хвоста. Празднество завершалось угощением блинами, изготовленными из молозива [42, с. 57–58]. В Киргизии выдоенное после отела молозиво кипятили в котле и раздавали жителям деревни; молозиво, оставшееся на дне котла, выливали в ковш и подносили ко лбу теленка. Прикоснувшись три раза, произносили заклинание, заканчивавшееся словами: «Будь главой тысячи коров» [1, с. 299]. По данным Ф. Шарифуллиной, приготовление из молозива ритуального блюда было распространено у казахов и туркмен [261, с. 94].

Праздник молозива («тувыртыш пайрем») принято проводить у всех групп марийцев. Молозиво доят семь раз. Его смешивают с молоком и ставят томиться в печь. По этому же поводу пекут блины, пироги. К трапезе приглашаются

родственники, соседи. Они желают хозяевам, чтобы корова давала много молока и приносила приплод [164, с. 261].

Следы суеверного отношения к первому в сезоне молоку обнаруживаются и в бытовых традициях южнославянских народов. В Западной Болгарии, Сербии и Черногории из первого в сезоне сырого овечьего молока и размоченного в нем хлеба делали тюрю. Ее давали детям, которых собирали в определенном месте за селом. После того, как тюря съедалась, хозяйка поливала головы детей водой, чтобы обеспечить увеличение надоев овец. У южных славян первым молоком или первой свежей брынзой «кормили» усопших — выливали у могил на землю с целью заручиться их покровительством [122, с. 27].

Культ Санге-баба (варианты: Зэнги бабай // Занги-баба // Занги-ата) как покровителя крупного рогатого скота в прошлом хорошо был известен народам Поволжья, Урала и Средней Азии [158, с. 36, 442]. Так, касимовцы в честь покровителя коров Зэнги бабай пекли оладьи из несоленого теста и помещали их под матицу хлева [215, с. 151]. Следы культа Зэнки бабай обнаруживаются в религиозных воззрениях тулвинских татар [245, с. 344–345]. Тарские татары Омской области, чтобы задобрить хозяина двора Занги-баба, совершали жертвоприношение — резали первого теленка («тулбашы») от молодой коровы и его мясом угощали родню и почтенных стариков села [46, с. 183–184]. У уйгур Зинге-баба считался покровителем пастухов [101, с. 142]. Культ Зэнги-ата как заступника пастухов крупного рогатого скота ярко представлен у узбеков Хорезмского оазиса [215, с. 150]. Под Ташкентом находится мавзолей суфийского шейха Занги-ата [67, с. 362–363].

Эти данные во многом подтверждают тезис А.К. Байбурина о том, что к первым приготовленным продуктам приписывались (у восточнославянских народов) особые свойства. «Первое — доля богов и других представителей иного мира... — они используются почти исключительно в качестве жертвы» [13, с. 146–148]. В свете рассматриваемого нами

обряда верное в целом замечание А.К. Байбурина требует уточнения: первое молоко (молозиво) – не только «для богов и других представителей иного мира», это и магический продукт, которым коллективно угощались (причащались) люди одной группы, родственники и соседи с целью увеличения продуктивности коров и воспроизводства поголовья крупного рогатого скота.

Если принять во внимание существование и в башкирской демонологии персонажей Зэнке эбей // Зэнке бабай – покровителей и хозяев скота, которых умилоstellяли различными подаяниями («хэйер») (Бураевский, Янаульский районы РБ, Большечерниговский, Глушицкий районы Самарской области, Перелюбский район Саратовской области, Бардымский район Пермского края, Нижнесергиевский район Свердловской области [24, с. 57; 77, с. 77; 199, с. 240; 245, с. 219, 324, 344; 257, с. 181, 226; 270, с. 83, 197; 271, с. 174; 273, с. 224]), – то напрашивается вывод, что башкирский обычай «Ыуыз коймағы» генетически восходит к подобного рода традициям и является осколком древнейшего продуцирующего обряда народов Поволжья, Южного Урала, Казахстана, Западной Сибири и Средней Азии, направленного на умилоstellение Духа–патрона коров и размножение поголовья крупного рогатого скота.

Однако такой вывод, как нам кажется, не охватывает все проявления и ареал бытования суеверного отношения к молозиву и изготовленным из него продуктам.

Во-первых, теонимы типа Санге // Занге был известен в прошлом не только вышеуказанным народам. У теленгитов (алтайцев) зафиксирован фетиш-изображение некоей «матери» с солярной символикой Сангай-эне. Имя одного из небесных богов хантыйского пантеона, подателя жизненного начала – Санге [202, с. 54, 62–63]. В бурятском пантеоне имеется богиня Сахала // Сахали – покровительница домашнего очага, семьи и деторождения. Теоним Сахала // Сахали транскрибируется и в форме Санхалан // Занхалан [158, с. 489]. В нанайском фольклоре присутствует божественное

существо Сэнгэ мама // Сангия мама — лосиная мать, хозяйка зверей, дерева жизни и смерти [216, с. 171]. В корейской религиозной традиции высшее божество, приносящее счастье человеку и обеспечивающее плодородие полей, носит имя Сандже [158, с. 582]. У народов мунда (Центральная Индия) на празднике первого вкушения риса нового урожая приносятся жертвы богам, в том числе верховному божеству Синг бонге [213, с. 171—178]. У чинов (Мьянма) сохранился культ домашних духов зинг. Они способны охранять общину, семью, дом, детей от болезней, воздействия «темных сил», неудач на охоте. Каждая семья стремилась своевременно совершить специальный ритуал жертвоприношения [222, с. 144]. Группа божеств имена которых сочетаются с эпитетом «Санг Хьянг» («великий», «верховный», «всемогущий»), представлена в индуистской мифологии малайцев, яванцев, балийцев (Малайзия и Западная Индонезия) [158, с. 179]. В верованиях даяков жителей острова Калимантан (Западная Индонезия), значительную роль играют сверхъестественные антропоморфные существа сангйанги — духи верхнего мира, первопредки (?), попечители людей, их защитники от происков злых раджей (духов), входят в женщину и оплодотворяют ее [191, с. 77, 80]. В доисламских мифах бугисов острова Сулавеси (Индонезия) фигурирует божественная дева Сангиасерри, превратившаяся после смерти в рис [158, с. 88]. У шумер верховного жреца Ура называли словом «сангу» (начало III тыс. до н.э.) [54, с. 356]. А в Европе похожий теоним зафиксирован у древних италийцев. В частности, имя Сангус носил верховный бог неба, прародитель сабинов [158, с. 494].

К сожалению, мы не располагаем достаточными исследовательскими данными о культе этих богов или божественных существ. Поэтому у нас нет оснований для вывода об их единых генетических корнях. В то же время несомненно одно — все они выступают в роли первопредков, покровителей семьи, деторождения, животного и растительного мира и связаны с культом плодородия.

Во-вторых, народы Восточной и Юго-Восточной Африки также приписывали первому выдоенному от отелившейся коровы молоку некие особые свойства. У тонга (Замбия) молоко в первую неделю после отела коровы считалось священным и неприкосновенным, пока у теленка не отпала пуповина; в то же время его можно было кипятить и кормить им детей. Точно такой же обычай зарегистрирован у племени бахима (Уганда). Но у них в табуированный период мог пить молозиво только один из членов семьи. У баганда (Уганда) молоко, впервые выдоенное у коровы после отела, отдавалось пастушонку. Он относил его на пастбище, где показывал товарищам-пастухам отелившуюся корову и теленка. После этого они кипятили молозиво до тех пор, пока оно не превращалось в лепешку, которую все вместе съедали [251, с. 400–401].

По всей видимости, в обычаях африканских народов нашли отражение различные стороны сакрализации первого надоенного молока. Вполне допустимо, что у тонга разрешение детям пить табуированное молоко связано с представлениями о молозиве (олицетворения священной коровы, патрона племени) как об источнике жизни, способствующем «доделыванию» детей до уровня нормальных (т.е. взрослых) людей. Дж. Фрэзер конкретно не указывает, кому же из членов семьи племени бахима не было запрещено употреблять в пищу молозиво. Если этим человеком был самый старший член африканской семьи, то разрешение пить запретное молозиво можно воспринимать как акт принесения в жертву предкам первого молочного продукта. А у баганда отношение к молозиву почти не отличается от вышеописанных традиций тюркских народов, в том числе от башкирского обычая «Буыз коймағы».

В-третьих, блины (лепешки) как ритуальный продукт были свойственны в прошлом не только охотничье-скотоводческим народам. И в традициях земледельческих народов причащение блинами было неотъемлемым элементом магических обрядов повышения плодородности растений,

урожайности полей, возрождения производящих сил природы. Так, блины (лепешки) были обрядовой пищей в дни масленично-карнавальных торжеств у русских* [189, с. 18], поляков [64, с. 203], финнов, эстонцев [264, с. 125, 134], немцев [248, с. 141, 144], австрийцев [142, с. 165], французов (Северная Франция) [181, с. 38–39], нидерландцев (Лимбург, Брабант) [193, с. 73], шведов [166, с. 114], англичан, шотландцев [72, с. 91]. Исследователи связывают эти обрядовые действия с поминальными жертвоприношениями умершим предкам накануне весеннего равноденствия [129, с. 464; 189, с. 18; 190, с. 115]. Жертвоприношения умершим предкам во время весенних календарных обрядов, знаменующих приход весны, были известны древним иранцам («фравашаи»), грекам («анфестерии») и римлянам («parentalia») [190, с. 115] и входили в число ритуалов, которые должны были содействовать оживлению природы, обеспечить ее плодородие в течение года.

По мнению В.Я. Проппа, корни подобных освященных веками обычаев восходят к античным представлениям о том, что «умершие якобы продолжали жить под землей и имели над ней большую власть, чем земледelec. Они из глубин земли могли воссылать урожай или неурожай, могли заставить землю родить или задержать ее силы. Поэтому и их надо умиловать» [189, с. 25].

Это логическое построение В.Я. Проппа вызывает определенные возражения. Как было отмечено выше, блины из молозива были ритуальной пищей в первую очередь у скотоводческих народов. С другой стороны, у древних людей понятие о переходе умерших в иной мир ассоциировалось не только с подземельем, но и с западом: у австралийцев, самоанцев, древних египтян, греков, кельтов, чилийцев, бразильцев, алгонкинов Северной Америки и др. умершие

* По мнению Н.И. Костомарова, «в XVI–XVII вв. блины не составляли принадлежности масленицы, как теперь — символом масленицы были пироги с сыром и хворосты — вытянутые тесто с маслом» [124, с. 181].

«уходят», согласно их верованиям, на Запад [235, с. 323–331]. У древних скандинавов обиталище мертвых находится на Севере [230, с. 41]. У древних китайцев Страна Запада – царство мертвых [173, с. 507]. Как считает А.К. Салмин, понятия «запад», «смерть», «кладбище» синонимичны [209, с. 138].

Блины, изготовленные из молозива, как было сказано выше, были не только заупокойной жертвенной пищей. Они, прежде всего, олицетворяли священную корову, тотемического первопредка – прародительницу (прообраза будущего племенного божества). А поедание блинов из молозива в свете тотемической идеологии – это магический акт причащения первобытных людей тотемом, пережиток обряда интичиумы, способствующий, по их мнению, размножению тотемного животного, продолжению человеческого рода, повышению плодородия земли и возрождению природы.

Как известно, одомашнение крупного рогатого скота (коров) произошло раньше, чем возникло земледелие. Это дает повод для предположения о том, что блины из молозива стали ритуальной пищей первоначально у охотничье-скотоводческих сообществ первобытных людей, в том числе и у далеких предков башкир, а позднее этот обычай получил распространение и среди земледельческих народов.

Таким образом, истоки башкирского обычая «Буыз коймағы» восходят к древнейшим тотемическим обрядам умилоствления, возрождения и размножения тотемного животного – коровы, пережитки которых обнаружены в бытовых традициях народов Европы, Азии и Африки.

В некоторых произведениях башкирского фольклора бык борется с героями богатырских и волшебных сказок. Так, в эпосе «Урал-батыр», когда Урал отвергает притязания дочери царя Катилы, царь, оскорбленный отказом, насылает на батыра огромного, как гора, быка. Урал-батыр хватает его за рога, вдавливая по колено в землю, выбивает ему верхний зуб и сгибает рога. Во время поединка у быка трескаются копыта. Так объясняются появление у быков согну-

тых рогов, раздвоение копыт и отсутствие верхнего зуба [22, с. 57–58].

В сказках «Бузансы батыр» («Бузансы-батыр») и «Караса батыр» («Караса-батыр») цари ставят перед претендентами на руку своих дочерей невыполнимые условия, в том числе предлагают им побороть гигантских быков. Сказочные герои одолевают в борьбе быков и женятся на царевнах. В сказке «Акъяляк» («Ак илак» ?) батыр вынужден бороться с набросившимся на него громадным быком царя, один рог которого уходил в небо, а другой достигал земли. Акъяляк (Ак илак !) схватил быка за рога и шелчком в лоб убил его. Такой же эпизод присутствует и в сказке «Хәтәр шәп батыр» («Мировой батыр»), где двадцать девять слуг бая не могли совладать с одним чудовищным быком. Тогда бай нанял еще одного молодого паренька, который шелчком в лоб свалил быка на землю. В сказке «Хасан и Хусайн» старик отбрасывает далеко в сторону свирепого быка, накинувшегося на его жену. В сказке «Икмәкбай» («Икмәкбай») главный герой по заданию царя борется со страшным быком девы-царицы Кюнхылу и доставляет его своему хозяину [19, с. 179, 181, 199, 208, 288–292, 337].

Сюжеты борьбы сказочных богатырей с быком в башкирском народном творчестве, в частности в эпосе «Урал-батыр», В.Г. Котов относит к отголоскам индоиранской мифологии [125, с. 176]. Однако такие картины характерны не только для индоиранской устной словесности. Они нашли широкое отражение в фольклорных традициях самых различных народов Евразии.

В тувинской и алтайской устной прозе батыры, поборов огромных быков, делают их своими помощниками [233, с. 196, 198]. В «Книгу отца нашего Коркута» включена легенда о борьбе сына Дирсе-хана со свирепым быком: мальчик победил быка и отсек ему голову [119, с. 28–29]. В туркменской версии «Книга моего деда Коркута» четырнадцатилетний мальчик побеждает разъяренного быка («буга») и получает имя Бугач [262, с. 351]. Там же один из героев

Кан-Турали, чтобы добыть невесту, дочь трапезундского правителя, должен убить быка [15, с. 50]. Бурятский мифический персонаж Басанг побеждает черного быка [158, с. 195]. В улигере хоринских бурят «Хартаганан хан» женихов испытывают путем организации их борьбы с исполинским быком [260, с. 83]. В корякской сказке «Хитрый Вика» герой борется с демоническим быком, одолевает и приручает его [137, с. 317]. В тибетском фольклоре Масанг — быкоголовое существо, сын коровы и человека, помогает богествам («лха») в войне с демонами, убивая необыкновенно черного быка [158, с. 350].

В буддийских преданиях быкоголового Эрлика убивает победитель смерти Ямандаг (санскр. Ямантака) [274, с. 190]. В древнекитайских фольклорных рассказах культурный герой Хоу-И убивает быка-людоеда с человеческим лицом, а Ли Бинь убивает речное божество с бычьей внешностью [158, с. 225, 316, 639]. В мифе жителей острова Рюкю (Япония) три брата без страха вступают в бой с Красным быком, гигантским чудовищем — властителем моря [204, с. 99—100].

Первые записи преданий о поединке героя с быком были сделаны еще в последней трети III тыс. до н.э. — это шумеро-аккадская поэма «Гильгамеш и небесный бык», где главный герой, отвергая притязания на него богини Инанны, вступает в поединок с небесным быком, насланным на него отцом Инанны, верховным богом Ану и убивает его [173, с. 87]. Западносемитская богиня Анат уничтожает божественного быка Атаку, ее угаритский двойник богиня Анату сражалась с теленком бога Илу и погубила его. Мелькарт, бог-покровитель г. Тира, сражается с чудовищем-человекоголовым быком [162, с. 91, 102, 149].

Не уступает шумеро-аккадскому и афразийским сказаниям по древности происхождения и индуистский рассказ о богине Дурге, супруге бога Шивы, которая первоначально была богиней неарийских племен шабаров, барбаров и пулиндов. Согласно мифу, она уничтожает буйвола-демона, прогнавшего богов с неба на землю [158, с. 200]. В индий-

ском эпосе Сканды, предводитель войска богов, во время битвы с асурами убивает духа Буйвола [161, с. 357]. В древнеиранской и авестийской мифологии в роли тавроктонических богов выступают Митра и Ахриман, а также легендарный царь Ирана Кави Усан (в «Шахнаме» — Кай-Кавус). Первый бык, сотворенный Ахурамаздой, был убит, по одной из версий, Ахриманом, по другой — Кави Усаном [60, с. 22, 38, 64; 228, с. 31]. Митра считался в митраизме убийцей быка, душа которого, поднявшись на небо, стала богом стад. В армянском эпосе «Сасна Црер» великий герой Михр одолевает черного быка, символа тьмы и преисподней [158, с. 371, 500].

Быкоборческие сюжеты наиболее последовательно выражены в древнегреческой фольклорной прозе, где могучий титан Прометей умиряет дикого быка и надевает на него ярмо [135, с. 76], великан Аргос освобождает людей от чудовищного быка в Аркадии [158, с. 57]. Мифический герой Геракл побеждает речного бога Ахелоя в облике быка, укрощает критского быка и на нем въезжает в Микены. Позже этого демонического существа, известного под названием Марафонского быка, убивает аттический герой Тесей. Он же убивает на Крите и человекобыка Минотавра. Ясон, предводитель аргонавтов, укрощает огнедышащих медноногих быков колхидского царя — волшебника Эета и вспахивает на них поле бога Ареса [135, с. 133, 152, 182, 184, 234].

В германо-скандинавских сагах бог грома и бури, защитник богов и людей Тор убивает страшного быка [158, с. 546]. Мотив борьбы с быком характерен и ирландским сказаниям [228, с. 31]. В русской былине богатырь князя Владимира (Красное Солнышко) одерживает победу в борьбе с быком-великаном, подхватив быка рукою за бока, сдирает с него шкуру [9, с. 278].

Быкоборческие мотивы в мировом фольклоре ученые рассматривают как отражение в устнопоэтическом творчестве негативного отношения первобытных людей к быку.

Такая точка зрения прослеживается и в ранних публикациях одного из авторов данного исследования (А.Ф. Илимбетовой) [99, с. 185; 100, с. 59]. Критическое исследование источников показывает, что эти высказывания требуют дальнейшей конкретизации. Подобные сюжеты могли сложиться и на базе несколько иных религиозно-мистических традиций. По всей вероятности, их истоки берут начало из древних инициационных обрядовых действий, «посвящения» молодежи в группу полноправных членов рода, племени и из ритуалов жертвоприношения жрецами быков на вышеупомянутых бычьих праздниках.

В башкирских устных произведениях в ипостаси быкоборцев фигурируют в первую очередь юноши, достигнувшие брачного возраста, но для женитьбы на красавицах им необходимо одержать победу над фантастическим быком: Уралбатыр и Икмекбай, только укротив необычайной величины и мощи быков и выполнив другие труднейшие задания, первый мог жениться на дочери царя Катилы [30, с. 83], а второй — на царице Кюнхылу. Мировой батыр, Бузансы-батыр и Караса-батыр, одержав победы над сверхъестественными быками и исполнив неимоверно сложные поручения, женятся на дочерях ханов и царей. В сказке «Акъялек» // «Ак илак» парень, убив царского быка и совершив еще ряд подвигов, становится приближенным и наследником царя [19, с. 179–180, 181–183, 198–200, 207–213, 335–340].

Как было отмечено несколько выше, испытательный характер носила борьба эпических героев с исполинским быком у тюрко-монгольских народов, то есть был обрядом «посвящения» неофитов в группу полноправных взрослых людей. Великий древнегреческий герой Геракл смог жениться на Деянире, дочери царя Ойнея, одержав победу над быкоподобным речным богом Ахелоем. Шестнадцатилетний Тесея, уничтожив Минотавра, становится мужем Ариадны, дочери критского царя Миноса. Проверкой силы и зрелости Ясона было задание колхидского царя Эета укротить медноногих огнедышащих быков [135, с. 150–152, 184–185, 229].

Вышеизложенные сюжеты явно напоминают суровые и жесткие физические испытания юношей при обрядах посвящения их в группу полноправных членов племени у аборигенов-австралийцев, папуасов, огнеземельцев и др. [237, с. 235]. Но какое отношение имеет бык к этим обрядам возрастного посвящения? Как отмечают С.А. Токарев и П.Л. Белков, инициации были связаны с религиозными представлениями об особом духе-покровителе (у австралийцев: первопредок, демиург Змея Радуга, праобраз племенного бога), который якобы умерщвляет и пожирает (проглатывает), а потом вновь оживляет (изрыгает) посвящаемых юношей [31, с. 113–117; 237, с. 236]. У некоторых племен он раздваивался на образ великого духа-патрона инициаций, о котором не смеют ничего знать несовершеннолетние, и на страшного духа-убийцы, которым запугивают юношей, но в которого не верят взрослые члены племени [237, с. 236]. Вполне возможно, похожий божественный персонаж в бычьем облике с теми же функциями, что и у коренных жителей Австралии, присутствовал и в демонологии народов, у которых зарегистрированы быкоборческие мотивы. Допустимо, чтобы юноши преодолели свои страхи перед таким духом-покровителем, их вынуждали во время обрядов посвящения дразнить, бороться с настоящим быком. Их отзвуки дошли до наших дней в форме фольклорных сюжетов башкир и других народов.

П.Л. Белков, видный специалист в области этнографии аборигенов Австралии и Океании, подчеркивает, что повсеместная причастность Змеи Радуги к инициации выливается в отдельные элементы суеверного поведения. В Новой Англии персонажам «змеиной» породы приписывается функция проглатывания и последующего изрыгания (перерождения) приблизившихся к их «дому» людей [31, с. 115–116].

Эта посылка позволяет несколько по иному трактовать вышеупомянутые образы быков-людоедов в фольклоре отдельных тюрко-монгольских (в том числе башкир), китайских, романских, славянских народов и нилотов Восточной

Африки. Не исключено, что у вышеперечисленных народов (в том числе и у предков башкир) бык, как патрон инициации (первопредок, полубог), был наделен (по аналогии с образом Змеи Радуги у австралийцев) способностями проглатывать и изрыгать (переродить) во время обрядов «посвящения» подвергаемую испытаниям молодежь. По мнению исследователей, наиболее древние следы образа быка, патрона инициации, обнаруживаются в обрядах возрастного «посвящения» обитателей неолитического комплекса Чатал Хююка (Южная Турция, VII–VI тыс. до н.э.), о чем свидетельствуют сцены охоты на быков, изображенные на стенах «святилищ» [7, с. 204].

С другой стороны, легенды об убийстве богами и культурными героями быков могли быть отражением в мифологии реального участия жрецов в закланиях жертвенных быков на бычьих праздниках. Как известно, жрецы, обладавшие будто бы сакральными знаниями, организаторы жертвоприношений, посредники между богами и людьми, часто сами наделялись прерогативами богов. И, наоборот, жреческие функции были присущи высшим богам и культурным героям многих традиций [158, с. 663].

В устном творчестве башкир бык выступает и в другом качестве — он предстает как олицетворение злых сил и потустороннего мира, защищает демонических ханов, покровительствует им. Так, в эпосе «Урал-батыр» огромный как гора бык охраняет дворец зловредного царя Катила, одного из главных противников Урал-батыра [22, с. 57–58].

В рассказ Н.А. Крашенинникова «Башкирские саги» (1900 г.) включен эсхатологический миф о хтонических существах — гогах с телом быка, человеческими руками и головой и змеиными волосами. Они сидят в вечной темноте, закованные в кандалы в недрах священной горы Кара-гири. Если старшая гога скрежест зубами — на землю слетают разные поветрия, мор, начинается гибель людей. (И сегодня у башкир скрежет зубами воспринимается как недоброе знамение — *И.А., И.Ф.*). Когда они в ярости потрясают сво-

ими цепями — между людьми происходят ссоры, распри и войны. В конце света бог, разгневанный развратным образом жизни людей, пошлет на землю своего посланника, который освободит гогов из заточения. Тогда наступит день Страшного суда: они с шумом вылетят из горы, земля затрясется; они набросятся на нечистых людей, будут давить и душить их в огненных столбах, пока все поганое не будет уничтожено в огне; а правочерные, живые и мертвые, взлетят на небо [128, с. 111—112]. То есть гоги выполняют роль карающей божьей десницы.

Отголоски негативного восприятия коровы в воззрениях древних людей преломляются и в башкирском суевеии о том, что если в дороге человеку путь перережет комолая корова («тукал һыйыр») — к худу, не будет успеха в предпринимаемом деле (Баймакский район РБ [272, с. 74]). В башкирских предрассудках комолая корова вообще имеет отрицательную семантику [256, с. 308].

Неблагочестивое отношение к быку проявляется в толковании тулвинскими татарами сна о быке как о вестнике смерти [245, с. 329]. На тайном песенно-стихотворном языке балкаро-карачаевцев «красный бык» означает символ смерти [146, с. 30]. Бык принадлежит к враждебному лагерю в киргизском эпосе «Манас» [228, с. 37]. У якутов он связан с преисподней, миром холода, злым началом мироздания [176, с. 114; 194, с. 86; 229, с. 153; 263, с. 267]. В тибетской мифологии быкоголовый персонаж Чойчжал является ипостасью бога смерти Ямы. Тибетцам известен и образ демона в облике черного быка [157, с. 205, 350]. В роли вредоносной силы-губителя изображается в бурят-монгольских преданиях быкоголовый Эрлик [158, с. 639].

В гимнах и молитвах шумер сравниваемый с диким быком бог земли Энлиль насылает на людей потоп, чуму, засуху [54, с. 399]. У финикийцев человекоголовый бык ассоциируется со страшными силами земли, грозящими всему роду человеческому [162, с. 91]. В средневековой арабской новелле «Рассказ о Хасибе и царице змей» главный герой во

время странствий по одному из семи подземных миров встречается с ангелом в бычьей внешности [223, с. 162].

Буйвол-злой дух фигурирует в индуистских мифах [158, с. 200]. По суевериям таджиков, если роженицу оставить одну, к ней может войти *almasti* в наружности желтой коровы, вырвать ей сердце, печень и съесть их с водой [244, с. 111–112]. В устном творчестве ираноязычных народов Средней Азии бык является животным *дэва* [7, с. 246]. Армяне воспринимали черного быка как воплощение тьмы и преисподней [158, с. 371]. У греков бык сказочной красоты, посланный Посейдоном из морских глубин на берег себе в жертву, но замененный на Крите другим быком, был превращен разгневанным богом в чудовище, которое уничтожало все на своем пути [135, с. 133]. В демонологии австрийцев известен персонаж *Thomasstier* – Томас с бычьей головой, которого почти повсеместно воспринимали как существо, приносящее смерть [141, с. 169]. По поверьям русских, чума может оборачиваться коровой [9, с. 338]. Негативно интерпретируется сновидение о корове в суевериях вепсов [51, с. 42].

Двойственное положение быка в устной словесности народов Европы и Азии (с одной стороны – он священное животное, предок и прародитель, покровитель и защитник людей, с другой – нечистая сила, порождение тьмы и преисподней) объясняется тем, что их духовная культура, мировоззрение формировались в ходе сложных и длительных процессов – этнических взаимовлияний, взаимопоглощений и столкновений различных культур, в том числе быкопоклонников и быкоборцев древности. Это наиболее отчетливо проступает в яростной борьбе первого библейского пророка Моисея с обоготворением быка, а первосвященник Аарон, наоборот, был его поклонником [34, с. 83].

Таким образом, в прошлом почтительное отношение к быку было широкораспространенным явлением в религиозно-мифологической системе самых различных народов Европы, Азии и Африки, в том числе и башкир.

В каком районе земли и когда могло сложиться почитание быка?

У исследователей не возникает сомнений в том, что корни обожествления быка-коровы восходят к тотемическому образу мышления первобытных людей эпохи дородового и раннеродового строя [161, с. 358; 169, с. 19; 259, с. 97–98].

По данным археологии, древнейшим погребением преднамеренного, ритуального характера признается захоронение головы быка в пещере Схул на склоне горы Кармель в Северной Палестине: его возраст составляет от 45 до 37 тыс. лет [37, с. 443; 217, с. 218, 417]. Древнейшее изображение человекоподобных существ с головой быка было обнаружено на наскальных рисунках Южного Орана в Северной Африке, датируемых эпохой верхнего палеолита (от 40 – до 14 тыс. лет до н.э.) [54, с. 66, 110]. По палеозоологическим и археологическим данным, крупный рогатый скот впервые был одомашнен в Передней Азии в позднем мезолите (VIII тыс. до н.э.) [54, с. 142; 179, с. 122]. На основе этих фактов можно предположить, что территория, на которой начался процесс зарождения тотемического культа быка – это Северо-Восточная Африка и Ближний Восток. На такую мысль наталкивает также связь быка в устных традициях народов Евразии с водной стихией. Она обусловлена, как нам кажется, космогоническими представлениями древних афразийских и индоевропейских народов, прародиной которых считается Ближний Восток [139, с. 56, 188, 339]: вода провозглашается первоэлементом мироздания [158, с. 661, 667; 179, с. 5, 9, 40, 51, 365, 371].

Сегодня невозможно определить, какие племена были первоначальными носителями такого убеждения. Научой установлено, что уже с конца позднего (верхнего) палеолита и в мезолите на вышеозначенной территории жили племена ностратической этнокультурной и языковой общности с центром начальной иррадиации на Ближнем Востоке. В результате распада данной макрокультуры ее представители расселились на территории Северной Африки, Пере-

дней, Южной, Средней и Центральной Азии и на юге Европы, образовав, по мнению лингвистов, афразийские (семито-хамитские), индоевропейские, картвельские, уральские, дравидские, алтайские и, возможно, эскимосо-алеутские языковые семьи.

Культурно-исторические соображения относят распад этой общности и расселение их носителей на вышеуказанных территориях к периоду до XI тыс. до н.э. [139, с. 338–339]: массивные силуэты зубра становятся наиболее обычным сюжетом уже в мадленском искусстве (XX–XII тыс. лет до н.э. [179, с. 87])* [87, с. 522]. Этим же периодом датируются очертания быка, найденные в пещерах Романелли в Апулии, Рамито в Калабрии (Италия) [136, с. 63] и на Шишкинских скалах на р. Лена [176, с. 86–92].

Все это вместе взятое, а также сходства представлений и обычаев побуждают к выводу о том, что преклонение перед быком у народов Европы, Азии и Африки базируется на одних генетических корнях.

Накопленный археологический, этнографический и фольклорный материал склоняет нас к версии, что, почитание быка начало складываться в афразийской этнической среде, прежде всего у древних египтян. Если в исторически обозримое время у древних протошумеров (дильмунцы) следы культа быка прослеживаются с IV тыс. до н.э., то у бадарийцев Верхнего Египта поклонение быку наблюдается с VI–V тыс. до н.э. [54, с. 199, 203, 429, 443–444]. Небезынтересно, что из 17 богов древних египтян, связанных с почитанием быка, 13 имеют внешность коров или быков, среди них богини неба Ихет, Нут и Хатор, богиня звезды Сириус Сопдет, богиня-мать Хесат, богиня плодородия Исида — небесные коровы; боги плодородия Апис и Мин, живое воплощение солнца Мневис, отождествляемый с Аписом бог Хентихети и божество Бата — священные или не-

* В последнее время предложены более поздние даты: XV–VIII тыс. лет до н.э. [39, с. 205].

бесные быки, а глава эннеады богов Ра и бог Бухис – «золотые телята», сыновья небесной коровы [158, с. 52, 88, 105, 258, 262, 366, 372, 405, 460, 509, 586, 589]. В отличие от индоевропейских народов, где божества могут принимать облик быка или коровы, у древних египтян сами быки или коровы причислялись к богам. Современные исследователи доказали, что обожествление животных древнее зооморфных богов [179, с. 4]. Исходя из вышесказанного, можно прийти к мнению, что в воззрениях древних египтян сохранились более древние корни обожествления быка, чем у индоевропейских народов. В египетской мифологии не встречаются боги нижнего мира или демоны в виде быков (если отыскиваются, например Осирис мог принимать облик быка, его бык Апис [158, с. 52; 188, с. 146], то они первоначально оказывались богами и духами верхнего мира). В мифах египтян отсутствуют и мотивы отрицательного отношения к быкам, нет образов быков-монстров.

При выяснении истоков культа быка, возможное направление поиска, на наш взгляд, подсказывает масть мифических быков. В народном творчестве башкир, как было отмечено выше, Огненный царь мог оборачиваться в черного быка, от черной коровы рождается Акъеляк // Ак илак, бурая корова («куңыр буға») выступает в роли покровителя скота и путеводителя башкир, черный бык числится хозяином подземных богатств, корова бурой масти («коба һыйыр») была предпочтительным жертвенным животным. У вождя башкирского племени бурзян Каракулумбета ездовым животным была черная корова.

Коровы бурой масти фигурируют как путеводители в чувашской устной прозе. Один из главных божеств якутов Улу Тойон, шаманы таранчинцев, водяной – хозяин озера Ойнар-гёль у турок, герой китайских легенд, усмиритель наводнений Сюй Чженьцзюнь наделены способностями перевоплощаться в черного быка или корову [67, с. 321; 101, с. 107; 158, с. 522, 562]. Победитель Эрлика санскритский персонаж Ямантака имеет темно-синюю бычью голову. Ез-

довыми животными Эрлика, тибетского божества погоды Лудуда, ведийского владыки царства мертвых Ямы и основателя даосизма Лао-Цзы служили черные быки или буйволы. Черные быки особенно почитались в Древнем Египте: божества Апис, Бухис и Мневис были черной масти [158, с. 52, 105, 311, 324, 372, 639, 649]. Черная или бурая корова входила в число самых предпочтительных животных для жертвоприношения у мусульман, а также бантуязычных народов Африки [126, 2: 69; 158, с. 274].

Опираясь на археологические и палеозоологические источники, невозможно конкретизировать, какой же масти быки (коровы) обитали в тех местах, где первоначально формировался тотемический культ быка. В то же время, согласно преданиям северных нилотов, первой коровой, вышедшей из воды была белая корова. По сказаниям древних греков, у бога солнца Гелиоса на сказочном острове Тринакрия паслись тучные стада белоснежных быков [158, с. 145, 406], у его сына, элидского царя Авгия имелись триста белых и двести красных быков [135, с. 132], у великана Гериона на острове Эрифия у северных берегов Африки водились стада огненно-красных быков [246, с. 160]. Свою возлюбленную Ио, дочь аргосского царя, Зевс превратил в белую корову. Сын финикийского царя Каadm основал город Фивы в Беотии, идя вслед за белой коровой. По выявленным мифологическим сюжетам, греки приносили в жертву богине любви и красоты Афродите белую телку [135, с. 17, 37–38, 113; 158, с. 248].

В свою очередь, будто бы в Грецию коровы были завезены Гераклом с северного побережья Африки, которых он угнал у великана Гериона и вестником богов Гермесом, похитившим коров Аполлона, бога малоазийского (хеттского) происхождения [135, с. 18, 32, 142; 158, с. 148, 151; 233, с. 160]. В легендах об увозе коров Гераклом и Гермесом могли отразиться реальные факты завоза коров (быков) в Грецию из Североафриканского и Малоазийского регионов через Гибралтарский и Босфорский проливы. Видимо, это собы-

тие преломляется и в самом названии одного из Черноморских проливов — Босфор («Бычья переправа») [173, с. 98]. Все это дает основание полагать, что в районах зарождения обожествления быка, в Северной Африке и на Ближнем Востоке, водились в основном быки (коровы) белого и красного цвета.

Очевидно, у древних семитов и у древних египтян быки (коровы) черной масти были крайне редки. Поэтому и на последующих этапах эволюции тотемических идей древние египтяне почитали не всех быков (коров), а только черных, как мало встречающихся животных. О единичности быков (коров) черной масти в Древнем Египте говорит тот факт, что когда умирал Апис, жрецы подыскивали нового Аписа по всей стране [49, с. 50—51].

На Южном Урале и соседних регионах рудименты почитания быка обнаруживаются в погребениях афанасьевской, самарской, срубной, абашевской, андроновской и окуневской культур, то есть с конца III — начала II тыс. до н.э. [44, с. 93; 74, с. 80—82; 144, с. 18, 33]. Вероятно, один из последних импульсов распространения культа быка (коровы) на Южный Урал связан с южными индоевропейскими племенами, которые в III тыс. до н.э. вошли в этническое соприкосновение с семитскими племенами юго-восточного Средиземноморья [54, с. 344, 345; 170, с. 69, 574], а с конца III — начала II тыс. до н.э. — древним населением Южного Урала и прилегающих к нему территорий. В III—IV вв. н.э. в этот ареал начали проникать тюркские племена [144, с. 32, 97], которые вступили в этнические контакты с уральскими и индоевропейскими (поклонники быка) племенами. Эти три макроэтнических компонента приняли непосредственное участие во второй половине и в конце I тыс. н.э. в становлении башкирского народа и его духовной культуры. В этом противоречивом процессе верх одержали тюркоязычные кочевники. Поэтому в башкирском эпосе и сказках герои всегда одерживают победу над демоническим быком.

Таким образом, основные итоги исследования дериватов культа быка в фольклоре и народных традициях башкир вкратце можно изложить в следующих выводах:

1. В башкирском устнопоэтическом творчестве, обрядах и обычаях широко представлены сюжеты и мотивы перевоплощения быка в человека, его сожительства с женщинами, приписывания коровам человеческих свойств, рождения у коровы или от быка ребенка, кормления и воспитания младенцев коровой и т.д. — взгляды, составляющие первооснову тотемической идеологии.

2. В сказках, легендах и поверьях башкир зооантропоморфные быки (коровы), как тотемические первопредки, считаются сподвижниками батыров («Сура-батыр»), покровителями и защитниками людей и стада, выступают в роли мифических путеводителей («Канифа»), приносят людям богатство, достаток и счастье, приводят скот («Сказка о теленке», «Куңыр буга» и др.), являются символами плодородия и благополучия. В эпосе «Күсәк бей» сохранились смутные воспоминания о корове — ездовом животном первопредка бурзян.

3. В старинных башкирских обрядах жертвоприношения коров и быков, в обрядах «Баш ите ашау», «Ыуыз коймағы», в народной игре «Үгеҙ йәзөгө» и др. прослеживаются отголоски тотемических бычьих праздников с ритуалами умилоствления, воскрешения, возрождения и размножения жертвенного животного.

4. По всей видимости, в отдельных сюжетах игры «Үгеҙ йәзөгө», в образах о быках-людоедах и быкоборческих фольклорных мотивах башкир дошли до наших дней отголоски древнейших воззрений о духе-патроне инициаций (первопредке, полубоге) в облике быка и отдельные элементы инициационных обрядов молодежи у предков башкир.

5. Возможно, в прошлом у древних башкир практиковались человеческие жертвоприношения божественному быку. На такую мысль наводят сказочные мотивы о быке-людоеде («Бык», «Кинзягул» и др.).

6. Видимо, древние башкиры ассоциировали землю с диким быком. Следы такого воззрения проявляются в первую очередь в фольклорных сюжетах о продаже земли с «бычьей шкуру», о поднятии земли со дна мирового океана на бычьей шкуре, о свободно перемещающихся под землей быках, о гигантском быке, на спине которого покоится земля.

7. В башкирских устных рассказах культ быка (коровы) связан с водной стихией: они выходят из воды, как демиурги, рогами и копытами выкапывают источники питьевой воды, пробивают русла рек. Вероятно, истоки таких поверий восходят к традициям народов Древнего Египта, Двуречья, Ирана, Индии и Греции, в воззрениях которых вода воспринимается как первоэлемент мироздания.

8. В народном творчестве башкир присутствует и образ быка, защитника демонических сил. Такое двойственное положение быка в мифах башкир объясняется тем, что в древности их духовная культура формировалась в процессе различных этнокультурных контактов и столкновений, в том числе между быкопоклонниками и их противниками.

9. Археологические и палеозоологические данные дают возможность высказать гипотезу, что обожествление быка (коровы) зародилось не позднее начала верхнего палеолита в Северо-Восточной Африке и на Ближнем Востоке. Культ быка у народов Африки, Европы и Азии, в том числе и у предков башкир, имеют единые генетические корни, восходящие к тотемическим представлениям первобытных людей вышеуказанного региона.

Литература

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
2. *Авдал Амине.* Культы и верования курдов-езидов. Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.
3. *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959.
4. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

5. *Альбедиль М.Ф.* Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.
6. *Аминов З.Г.* Космогонические воззрения древних башкир. Уфа, 2005.
7. *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
8. *Арутюнов С.А., Джарылгасинова Р.Ш.* Японцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
9. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982.
10. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 2008.
11. *Ахметшин Б.* Образ быка в легендах башкирских горнорабочих // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983. Вып. 10.
12. *Баишев М.* Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского отделения Императорского Русского географического общества. 1895. Вып. 7.
13. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
14. *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.
15. *Басилов В.Н.* Култ святых в исламе. М., 1970.
16. Башкирский народный эпос. М., 1977.
17. Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Эпос. Уфа, 1987. Т. 1.
18. БНТ. Предания и легенды. Уфа, 1987. Т. 2.
19. БНТ. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.
20. БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989. Т. 4.
21. БНТ. Шуточные сказки и кулямасы. Уфа, 1992. Т. 6.
22. Башкорт халык ижады (в дальнейшем – БХИ). Эпос. Беренсе китап. Өфө, 1972.
23. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр. Өфө, 1980.
24. БХИ. Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.
25. БХИ. Эпос. Өфө, 1999. Т. 4.
26. БХИ. Язма кисса һәм дастандар. Өфө, 2004. Т. 7.
27. Башкорт теленен һүзлеге. М., 1993. Т. 1.
28. Башкорт теленен һүзлеге. М., 1993. Т. 2.
29. Башкорттарзын им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.
30. Башкорт халык уйындары / төзөүсене Г.Р. Хөсәйенова. Өфө, 2006.
31. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
32. *Бернова А.А.* Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
33. *Бернитам А.Н.* Историческая правда в легенде об Огуз-кагане // Советская этнография. 1935. № 6.

34. Библейские легенды / пересказ М. Письменного. М., 1991.
35. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
36. Боги, брахманы, люди. М., 1969.
37. Большая Советская энциклопедия (в дальнейшем – БСЭ). М., 1973. Т. 11.
38. БСЭ. М., 1973. Т. 14.
39. БСЭ. М., 1974. Т. 15.
40. *Бондарь Н.И.* Традиция святочных ряжений у кубанских казаков в конце XVIII – начале XX в. (состав, формирование, развитие) // Историческая этнография. Межвузовский сборник. Проблемы археологии и этнографии. СПб., 1993. Вып. 4.
41. *Бурькин А.А., Шарина С.И.* Материалы по шаманству эвенков Якутии в записях А. Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
42. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
43. *Бутинова М.С.* О роли религии и традиций в современной Меланезии. (На примере острова Адмиралтейства) // Советская этнография. 1978. № 6.
44. *Вадецкая Э.Б.* Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск. 1983.
45. *Валеев Д.Ж.* Отражение социальных норм в кубаире «Урал-батыр» // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. Вып. 5.
46. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань, 1993.
47. *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971.
48. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М., 2002.
49. *Вигасин А.А., Годер Г.И., Свенцицкая И.С.* История Древнего мира. М., 1995.
50. *Виноградов В.Б.* Вайнахо-аланские взаимоотношения в этнической истории горной Ингушетии // Советская этнография. 1979. № 2.
51. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.
52. *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
53. *Воблов И.К.* Эскимосские праздники // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
54. Всемирная история. Каменный век. Минск; Москва, 2000. Т. 1.
55. Всемирная история. Становление государств Азии. Минск, 1999. Т. 5.

56. *Вяткина К.В.* Пережитки тотемизма и его разложение в связи с облавными охотами бурят // Советская этнография. 1933. № 5–6.

57. *Вяткина К.В.* К вопросу о термине «Сибирь» // Советская этнография. 1935. № 1.

58. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.

59. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

60. *Галлямов С.* Башкорды от Гильгамеша до Заратустры. Уфа, 1999.

61. *Галлямов С.А.* «Урал батыр» и шумерский эпос о Гильгамеше // Башкирский фольклор. Уфа, 2000. Вып. 4.

62. *Галаятдинов И.Г.* «Тарих нама- и булгар» Таджетдина Ялсыгулова (лингво-текстологический анализ списков памятника. Грамматический очерк, лексика, сводный текст и перевод). Уфа, 1998.

63. *Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А.* Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

64. *Ганцкая О.А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

65. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М., 2006.

66. *Гольмстен В.В.* Из области культа древней Сибири // Из истории докапиталистических формаций. Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра. М.; Л., 1933.

67. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 3. Из османской демонологии. М., 1962.

68. *Граков Б.Н.* Скифские погребения на Никопольском курганном поле // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1962. № 115.

69. *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

70. *Гроздова И.Н.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

71. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

72. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

73. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

74. *Грязнов М.П.* Бык в обрядах и культах древних скотоводов // Проблемы археологии Европы и Северной Америки. М., 1977.

75. *Гуревич Ф.Д.* Древние верования народов Прибалтики по данным «Хроники Ливонии» Генриха Латвийского // Советская этнография. 1948. № 4.
76. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993.
77. *Гайсина Ф.Ф.* Борай фольклорына бер караш // Актуальные проблемы истории, языка и культуры Башкортостана. Сборник научных трудов молодых ученых ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2008. Вып. 3.
78. *Данилова А.Н.* Женские образы в эпосах якутского и башкирского народов // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа, 2010. Ч. 1.
79. *Дёмётёр Т.* Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
80. *Джарылгасинова Р.Ш.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
81. *Джарылгасинова Р.Ш., Ионова Ю.В.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
82. *Дугаров Р.Н.* Саха (якутские) и хори (бурятские) этнопонимические параллели // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
83. *Дәүләкән ынйылары.* Өфө, 2008.
84. *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988.
85. *Егоров В.Г.* К вопросу о происхождении чуваш и их языка // Записки Чувашского НИИ языка, литературы и истории. Чебоксары, 1953. Вып. 7.
86. *Егоров Н.И.* По следам золоторогого оленя // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983.
87. *Ефименко П.П.* Первобытное общество. Киев, 1953.
88. *Ефремов П.Е.* К вопросу об эпических сказаниях долган // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. Вып. 5.
89. *Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
90. *Жуковская Н.Л.* Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
91. *Жуковская Н.Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
92. *Журба Т.А.* Образ коня в сибирском шаманстве // II Международный Конгресс этнографов и антропологов. Резюме докладов и сообщений. Уфа, 1997. Ч. 2.
93. *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

94. Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
95. Зуев Ю.А. Киргиз-буруты (к вопросу о тотемизме и принципах этнонимообразования) // Советская этнография. 1970. № 4.
96. Ибулаев Г. Языческие традиции в марийском эпосе // Бельские просторы. 2001. № 6.
97. Иванов В.В. Коровы // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
98. Иванова Ю.В. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
99. Илимбетова А.Ф. Культ быка у башкир // Молодые ученые Волго-Уральского региона на рубеже веков. Материалы юбилейной научной конференции молодых ученых. Уфа, 24–26 октября 2001 г. Уфа, 2001. Т. 2.
100. Илимбетова А.Ф. Культ быка в древних мировоззрениях башкир // Материалы I конкурса научных работ молодых ученых и аспирантов УНЦ РАН и АН РБ. Уфа, 2003.
101. Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998.
102. Ионова Ю.И. О культе деревьев в Корее // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
103. Ирано-таджикская поэзия. М., 1974.
104. Ирвинг В. Жизнь Магомета / пер. Л.П. Никифорова. М., 1849.
105. Исламов И.Л. Әбйәлил күбәләктәре. Өфө, 2009.
106. Кайсаров А.С. Славянская и российская мифология // Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.
107. Калашиникова Н.М. Современный обрядовый костюм молдаван (зимние праздники) // Советская этнография. 1980. № 5.
108. Камалов А.А. Башкирская топонимия. Уфа, 1994.
109. Камалов А.А., Камалова Ф.У. Башкорт теленен тарихи-этимологик топонимик һүзлеге. Өфө, 2007.
110. Карамзин Н.М. История государства Российского. В четырех книгах. Ростов н/Д, 1994. Кн. 1.
111. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
112. Каховский В.Ф. О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
113. Кашуба М.С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
114. Кашуба М.С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
115. Ким Г.Н. Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/Articles/Articleinfo.aspx?id> (дата обращения 04.08.2010).
116. Кирэй Мәргән. Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө, 1961.
117. Кисилев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

118. *Климович Л.И.* Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1986.
119. Книга отца нашего Коркута. Баку, 1989.
120. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
121. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
122. *Колева Т.А.* Георгиев день у южных славян // Советская этнография. 1978. № 2.
123. *Корочанцев В.А.* Африка под покровом обычая. Континент, расставшийся с прошлым. М., 1978.
124. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
125. *Котов В.Г.* Древность эпоса «Урал батыр» // Ватандаш. 1997. № 8.
126. Көрһән Кәрим. Өфө, 1993.
127. Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
128. *Крашенинников Н.А.* Башкирские саги // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1993. Т. 3.
129. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.
130. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957. Ч. 1.
131. *Кузеев Р.Г.* К этнической истории башкир в конце I – начале II тыс. н.э. // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.
132. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
133. *Кузеев Р.Г.* Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978.
134. *Кул Гали.* Сказание о Йусуфе / пер. С. Иванова. Казань, 1985.
135. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов-на-Дону, 2000.
136. *Кюн Г.* Гравировка ледникового периода в Шулерлохе // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
137. Легенды и мифы Севера. Сборник / сост. В.М. Санги. М., 1985.
138. *Леус П.М.* Культ оваа у современных тувинцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
139. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
140. *Листова Н.М.* Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
141. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

142. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
143. *Лось М.М.* Башкирские сказки // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1912. № 5.
144. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994.
145. *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
146. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.
147. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000. Ч. 1.
148. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
149. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
150. *Маретина С.А.* Змея в индуистской мифологии. (На материалах МАЭ). СПб., 2005.
151. *Маркова Л.В.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
152. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М.; Л., 1964.
153. *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
154. *Мень А.* История религии. В поисках пути, истины и жизни. М., 2000. Кн. 1.
155. *Мень А.* История религии. Пути христианства. М., 2000. Кн. 2.
156. *Мигранова Э.В.* Традиции питания башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края: история, этнография, антропология, этногенетика. Уфа, 2008.
157. *Мирбадалева А.С.* Башкирский народный эпос // Башкирский народный эпос. М., 1977.
158. Мифологический словарь. М., 1991.
159. Мифы и легенды народов мир / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 2.
160. Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.
161. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия / А.И. Немировский. М., 2004.
162. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М., 2004.
163. *Младшая Эдда* / издание подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

164. *Молотова Т.Л.* Национальная пища марийцев в обрядах // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения М.Г. Муллагулова. Уфа, 2008.
165. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
166. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
167. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
168. *Нагаева Л.И.* Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа, 1999.
169. *Надршина Ф.А.* Исторические корни башкирских преданий и легенд // Башкирский фольклор: исследования последних лет. Уфа, 1986.
170. Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988.
171. Научный архив Уфимского научного центра РАН, ф. 3, оп. 47, ед.хр. 31, тетр. 12.
172. *Нео Дык Тхинь.* Традиционная пища народов Восточного Индокита // Советская этнография. 1980. № 5.
173. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2000.
174. *Огнева Е.Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год М., 1985.
175. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1978.
176. *Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Ленские писаницы. Наскальные рисунки у деревни Шишкино. М.; Л., 1979.
177. *Павлинская Л.Р.* Некоторые аспекты семантики металлов в культуре тюрок Сибири XIX – начала XX в. // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
178. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / пер. с англ. А.А. Вигасина. М., 1990.
179. *Перици А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982.
180. *Петренко В.Г.* Культура племен правобережного среднего Приднепровья в IV–III вв. до н.э. // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1961. № 96.
181. *Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
182. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.

183. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
184. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
185. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4.
186. *Потанин Г.Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. 1916. Т. 25. Вып. 2–3.
187. *Потанов Л.П.* Исторические связи саяно-алтайских народов с якутами // Всесоюзная тюркологическая конференция. Этнические и историко-культурные связи народов СССР. Тезисы докладов и сообщений. Алма-Ата, 1976.
188. *Пронн В.Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки. (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. 1934. № 1–2.
189. *Пронн В.Я.* Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
190. *Рапопорт Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971.
191. *Ревуненкова Е.В.* Образ риса в обрядах лечения и погребения у даяков племени нгаджу (Южный Калимантан) // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
192. *Решетов А.М.* Цзао-Ван – китайский бог очага // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
193. *Решина М.И.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
194. *Романова Е.И.* Якутский праздник Ысыах. Истоки и представление. Новосибирск, 1994.
195. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
196. *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
197. Русские народные сказки. Любимые сказки. М., 2001.
198. Русские пословицы и поговорки / под ред. В.П. Аникина. М., 1988.
199. Рухи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры. Өфө, 2008.
200. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
201. *Рәхмәтуллина З.* Ғүмер кыска – үткәرمә бушка (Үлем туйына бәйле йолалар әзәбе) // Башкортостан кызы. 2002. № 2.
202. *Сазалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991.
203. *Садиков Р.Р.* Красноуфимские удмурты (этнодемография и этнокультурная характеристика) // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа, 2003.

204. *Садокова А.Р.* Космогонические и этногенетические мифы рюксюцев // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом аспекте. М., 1999.
205. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
206. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
207. *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
208. *Салмин А.К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998.
209. *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
210. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
211. *Сальманова Л.К.* Малоизвестный кубаир о Сура-батыре // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа, 2010. Ч. 2.
212. *Сальников К.В.* Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967.
213. *Седловская А.Н.* Праздники народа мунда // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
214. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР. М., 1982.
215. *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Культурные персонажи в традициях народного ислама Сибири: к изучению религиозного синкретизма в малых локальных культурных комплексах // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 1.
216. *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура найцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
217. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966.
218. *Серебрякова М.Н.* О некоторых представлениях, связанных с семейно-обрядовой практикой сельских турок // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
219. *Серов С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
220. *Серов С.А., Токарев С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
221. *Серовский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1.
222. *Симакин С.А.* Анимистические верования чинов // Советская этнография. 1978. № 5.
223. Синбад-мореход. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабского М.А. Салье. М., 1988.

224. *Снесарев С.П.* Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. // Материалы Хорезмской экспедиции. М., 1960. Вып. 4.
225. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972.
226. *Сөләймәнов Ә.М.* Башкорт халкының им-том һәм мөззәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры. Өфө, 1995. II сығарылыш.
227. *Сөләймәнов Ә.* Әкиәттә хәкикәт (Башкорт халкының көн күреш әкиәттәренен жанр составы, сюжет төрлөлөгө, тормош ерлегө). Өфө, 1997.
228. *Сөләймәнов Ә., Рәжәпов Р.* Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө, 2000.
229. *Сөләймәнов Ә.* Мәңгелек тунлыктағы йылылык // Ватандаш. 2002. № 6.
230. *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976.
231. *Стеблюк Ю.В.* Исмамут-ата. (К типологии погребальных сооружений у народов Средней Азии) // Советская этнография. 1959. № 3.
232. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
233. *Сәгитов М.* Боронго башкорт кобайырзары. Өфө, 1987.
234. *Татарина К.Л.* Религиозные представления масаев (по фольклорным материалам) // Советская этнография. 1979. № 2.
235. *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
236. *Теплоухов С.А.* Древние погребения в Минусинском крае // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. 3. Вып. 1.
237. *Токарев С.А.* Инициации // Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
238. *Токарев С.А.* Тотемизм // Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
239. *Токарев С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
240. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
241. *Толстов С.П.* Режитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
242. *Толстов С.П.* Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948.
243. *Трисман В.Г.* Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
244. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // Советская этнография. 1935. № 6.
245. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.
246. *Успенские В. и Л.* Мифы Древней Греции. Л., 1977.

247. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
248. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
249. *Фирдоуси.* Шахнаме. М., 1972.
250. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 4.
251. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
252. *Хайрутдинова Т.Х.* Генетические пласты в названиях пищи татарского языка // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. Казань, 1992. Т. 1.
253. *Хайтун Д.Е.* Современное состояние исследования проблемы тотемизма // Вопросы философии. 1962. № 10.
254. Халиф на час. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с араб. М.А. Салье. М., 1988.
255. *Харатьян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // Советская этнография. 1980. № 2.
256. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.
257. Һамар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы. Өфө, 2008.
258. *Черныш Е.К., Массон В.М.* Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
259. *Чибиров Л.А.* Аграрные истоки культа животных у осетин // Советская этнография. 1983. № 1.
260. *Шаракшинова Н.О.* Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.
261. *Шарифуллина Ф.* Касимовские татары. Казань, 1991.
262. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / перевод с туркмен. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой. М., 1991.
263. *Шерстобитова О.С., Селезнев А.Г.* Первопредок на шаманском костюме (к проблеме интерпретации и эволюции образа мамонта) // Уфимский археологический вестник. 2004. Вып. 5.
264. *Шлыгина Н.В.* Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
265. *Шлыгина Н.В.* Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

266. *Шпажников Г.А.* Религии стран Африки. Справочник с картами. М., 1967.
267. *Шутова Н.И.* Святилище Лек Ошмес в обрядовой жизни удмуртов рода Вортча XVI–XX вв. // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
268. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы. Өфө, 2006.
269. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.
270. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы. Өфө, 2009.
271. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.
272. Этнографический отчет студента III курса исторического факультета Башгосуниверситета Илимбетова Ф.Ф за 1964 г. (Рукопись).
273. *Юлдыбаева Г.В.* Һамар, Һарытау өлкәһендә йәшәүсе башкорттарҙың фольклорын өйрәнеүгә ҡарата // Литературное наследие. Фольклор. Текстология. Межвузовский сборник научных статей. Уфа, 2009. Вып. 4.
274. *Ямалова Г.А.* Что слышится Урал-батыру, или историческое место эпоса «Урал-батыр» в свете когнитивной лингвистики // Башкирский фольклор. Уфа, 2000. Вып. 4.



Глава VIII. ФОРМЫ ВОСПРИЯТИЯ КОНЯ В МИСТИЧЕСКИХ УМОЗРЕНИЯХ БАШКИР

В башкирской мифологии образы коня и человека неразрывно взаимосвязаны и, дополняя друг друга, составляют единое целое. В ней события разворачиваются не только вокруг сказочного героя, но и вокруг его чудесного коня, от позиции и активности которого во многом зависит успешное преодоление героем тех или иных трудностей и достижение намеченных целей.

Древние башкиры обожествляли коней независимо от их масти. Если в современной башкирской этнографии и фольклористике больше внимания уделяется образу волшебного коня-Акбузата, то это, видимо, связано с тем, что в поисках духовных корней башкирского народа на первое место выдвигаются сказания «Урал-батыр» и «Акбузат», в которых Акбузат является одним из главных персонажей.

Образы мифических коней в башкирском народном творчестве условно можно разделить на три группы. Это, во-первых, небесные, водные и пещерные (подземные) акбузаты (ак+буз+ат, дословно: «бело-серая лошадь»), небесные хараты (хары+ат, досл.: «буланая лошадь»), тураты (туры+ат, досл.: «гнедая лошадь») и кугаты (кук+ат, досл.: «серая лошадь»); небесные, водные и пещерные (подземные) караты (кара+ат, досл.: «вороная лошадь»). Вторая группа – крылатые тулпары и третья – кони-оборотни, способные вести человеческий образ жизни. В то же время по некоторым качествам, присущим всем этим сказочным коням, они составляют единое целое: все они наделены человеческим интеллектом и психикой, способностью говорить, то есть

обладают признаками, характерными для тотемической идеологии.

Среди сверхъестественных коней первого типа, действующих преимущественно в эпосе, главенствует Акбузат. Его образ наиболее полно раскрыт в эпических сказаниях «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу», «Идукай и Мурадым», в сказках «Ахмет-жулик», «Зайнулла и Красота», «Золотой соловей», а также в отдельных преданиях и легендах.

Акбузат — это конь божественного происхождения, конь Солнца-праматери, источника жизненной силы, света и тепла [31, с. 109, 123] или верховой конь лучезарной небесной девы [35, с. 368], то есть он является воплощением дневного светила. Он родился на небе и живет там как яркая звезда. Вот как изображается Акбузат в эпосе «Урал-батыр»: если он в огонь попадет — не сторит, в воду войдет — не утонет. Когда он скачет — ветер не догонит, при этом поднимется такая буря, что «и камень на месте не улежит, воды вспенятся, забурлят, рыба не сможет плыть по волнам. От его удара копытом Каф-гора рассыплется в муку-толокно» [31, с. 109, 123–124, 125].

Урал-батыр получает небесного коня в дар от дочери Солнца Хумай, выполнив в соперничестве со своим антиподом, старшим братом Шульганом, труднейшее задание Акбузата: поднять камень весом в семьдесят батманов*, подбросить его в небо и поймать при падении на землю тремя пальцами. Только такой батыр, по словам Акбузата, может удержаться на его спине [31, с. 125, 510].

Акбузат в «Урал-батыр»е не только верховой конь героя, помогающий в борьбе против демонических сил: он выступает как самостоятельный персонаж, не уступающий по уму, отваге и силе Урал-батыру. Он обладает волшебными качествами — может летать, как молния, разговаривать по-человечески, выбирает для своей хозяйки Хумай самого сильно-

* Батман — старинная мера веса на Востоке, колебавшаяся в разных местах от 2 до 11 пудов [31, с. 510].

го, отважного и умного батыра на Земле – Урала, прокладывает в безбрежном море дорогу, воздвигает недоступную воде высокую гору (Уральские горы), на котором спаслись оставшиеся в живых во время потопа люди, укрощает потоп. Акбузат самостоятельно сражается с дивами и вместе с сыновьями Урала уничтожает их. В конце эпоса он предстает в качестве повелителя и предводителя диких лошадей: приводит их к отрогам Уральских гор, где они, привыкнув к людям, стали верховыми животными [31, с. 130–132, 141, 157].

Другой космический конь Харат // Харысай в эпических произведениях башкир не получает развернутого освещения. Он обладает теми же качествами, что и Акбузат. Он также родился на небе и там живет, считается конем Луны и ее воплощением. Луна подарила лучезарного коня своей дочери Айхылу, а та, в свою очередь, отдала его своему сыну Хакмару [31, с. 114, 116, 140].

Акбузат и Харат // Харысай фигурируют рядом и в башкирских астральных мифах. Согласно преданию (вариант), они взмывают в небо и до сих пор живут там, превратившись в два светила в созвездии Малой Медведицы («Кесе Етегән»), которых башкиры называют «Бузат» и «Харат». Они привязаны золотыми цепями к Полярной звезде («Тимер казык», досл.: «железный кол»)*. А созвездие Большая Медведица («Оло Етегән») объясняется как скопление семи дивов или семи волков, которые в продолжение тысячелетий преследуют на ночном небе Бузата и Харата, пытаясь пой-

* Согласно башкирской скороговорке, это созвездие в целом воспринимается и как скопление семи жеребцов: «Етегән тигән ете йондоз – ете айғыр, тизәр; Етегән тигән ете йондоз ете әйләнә, тизәр; Етегән тигән ете йондоззо ете әйтһән, - һауап була, тизәр» (Хайбуллинский район РБ [280, с. 66]) (дословно: «Етеган, так называемые семь звезд, - это семь жеребцов, говорят; Етеган, так называемые семь звезд вращаются семь раз, говорят (вокруг Полярной звезды. – И.А., И.Ф.); скажешь семь раз «Етеган», так называемых семь звезд – ниспадет божья милость, говорят»). Аналогичная скороговорка зарегистрирована и среди башкир Большечерниговского района Самарской области [377, с. 108].

мать и съесть их [32, с. 501; 41, с. 302; 306, с. 74; 342, с. 87]. За ночь они делают семь кругов вокруг Полярной звезды, но тут наступает рассвет, и волки и лошади исчезают. С заходом солнца и появлением звезд на небе эта вечная карусель вокруг Полярной звезды возобновляется вновь. По одной из версий легенды, этот круговорот прекратится только в том случае, если сломается или сгниет Железный кол (Полярная звезда), — тогда исчезнут на ночном небосклоне и Бузат, и Харат, и волки, а на земле прекратится жизнь [279, с. 40, 56]. Здесь проскальзывает идея не только о соучастии божественных коней Бузата и Харата в сотворении природы, но и зависимости существования мироздания от их силы и выносливости: поймают их волки — прекратится движение Вселенной, замрет жизнь на Земле, восторжествует хаос.

Связь между конем и небом проявляется в некоторых загадках, обрядах и обрядовом фольклоре башкир. Так, если в загадках «Күк яланда тай эзе, ярылып ята үзе» («На голубом поле — ясный след стригунка») и «Тигез ерзә тай эзе» («На ровном месте след стригунка») след стригунка обозначает луну, то в выражении: «Һарайзағы һары айғырым, һағынғанда кешнәйзер» («Мой соловый конь в сарае, ржет от скуки») соловый конь отгадывается как гром, а в загадке: «Унда сабыр, бында сабыр кара атым, тау башынан дыулап барыр, кара атым» («Туда скачет мой вороной конь, с грохотом промчится по вершине горы, мой вороной конь») черный конь символизирует дождевое облако [43, с. 39, 42, 49]. Во время первого весеннего грома башкиры выбегали на улицу с арканом («корок») и уздой («йүгән») и, глядя в небо, размахивали ими над головой и ударяли о землю. Издавая уздой звон и ударяя ею по углам дома («өй») или юрты («тирмә»), обегали жилище несколько раз с заклинанием:

«Йүгәненде шылтырат,	«Уздой бренчи,
Короғонды кылтырат,	Арканом тряси,
<u>Тура</u> , <u>Тура!</u> » [16, с. 121]	Гнедой конь!»

или:

«Ерзэн ерэн айғыр бир, «Дай от земли рыжего жеребца,
Күктән күк айғыр бир! Дай с неба сивого жеребца!
Корайт! Корайт, Корайт!» Корайт! Корайт, Корайт!»

[46, с. 130]

Здесь, кроме отпугивания звоном узды нечистых сил от жилища и отвода молнии, прослеживаются древнейшие космологические представления, в которых небесный конь (в тексте заклинания: Турат) олицетворяет гром [16, с. 121]. В обряде отразилась также вера предков башкир в то, что божество, связанное с громом («Корайт» – теоним языческого божества), может ниспослать, по их заклинаниям, небесных сивых коней или земных рыжих жеребцов*.

Дождь, гром и молния провозглашаются проявлениями деятельности ангела и божественного коня Бурака** и в одной башкирской легенде, записанной в 1964 г. в с. Юмашево Баймакского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым от З.Х. Юнысбаева, 1884 г.р.: гром происходит от того, что во время дождя ангел возит на запряженной небесным конем телеге бочки с водой, которые ударяются друг о друга, издавая громовые звуки. А когда ангел замахивается кнутом, стремясь сразить шайтана, – происходит молния [397, с. 9].

Мотив о коне – повелителе грома и молнии, распорядителе небесных вод присутствует у башкир – инзер-катайцев, тамьянцев и кумырык-табынцев в виде поверья, что каменный нарост «Ташколон» // «Колокай таш» («Каменный жеребенок» // «Жеребенок-камень»), находящийся возле дер. Муллакай-Туркмен Белорецкого района РБ, может вызвать

* В башкирской мифологии рыжая лошадь воспринимается как прародительница земли: «Ер инәһе ерән ат» – «Мать земли рыжая лошадь» [374, с. 94].

** Бурак, по мусульманской легенде, – летающий крылатый конь пророка Мухаммада, на котором он якобы совершил ночное путешествие из Мекки в Иерусалим [156, с. 90].

или остановить дождь: если ударить по камню хлыстом или прутиком, (но такой удар должен был нанести чужой человек; нарушителю этого требования грозила смерть от удара молнии) должен начаться проливной дождь с грозой; в случае затяжных дождей жители окрестных деревень совершали у каменной глыбы жертвоприношение, обмазывали ее собранным подворно маслом и обращались с молитвами остановить дождь [46, с. 122–123; 304, с. 34; 305, с. 26; 342, с. 211–212].

Но почему камень называется «Ташколон» или «Колокай таш»? Этот микротопоним свидетельствует, по нашему мнению, о существовании в далеком прошлом каких-то связей между культурами камня и коня.

Как известно, поклонение камням в прошлом было широко распространено по всему миру [344, с. 371–374; 368, с. 248–261, 269–276 и др.], в том числе и среди башкир. Эта чрезвычайно сложная и интересная проблема требует специального исследования. Мы же здесь попытаемся анализировать его проявления у тех или иных народов только в рамках установления генетических корней оронима «Ташколон» // «Колокай таш».

Дж.Дж. Фрэзер считает, что одним из фактов генезиса культа камня у первобытных людей являлось сложение представления о том, что в камнях пребывают души живых и умерших предков, родовые духи и племенные боги [368, с. 255]*.

* Фрэзеровская гипотеза требует только одного уточнения: замены слова «генезис» словом «эволюция». На наш взгляд, в основе поклонения камню в первую очередь лежат его роль и значение в жизни первобытных людей: в течение всего периода верхнего палеолита (40–10 тыс. лет до н.э.) камень был почти единственным материалом, из которого изготавливались примитивные орудия труда – каменные топоры, рубила, ножи, наконечники копий, стрел и т.д., без которых нельзя было добывать как необходимые средства к существованию, так и защищаться от нападений врагов, зверей и т.д. Возникновение представлений о камнях как вместилища душ живых и мертвых предков, духов, богов или как их воплощения являлось результатом переосмысления тотемических суждений о камне в условиях формирования и развития анимистических

Есть основание думать, что подобные суждения были не чужды и древним башкирам. В одноименной сказке одна из двух душ (сердце) Акъял-батыра находилась в белом брусочке, спрятанном в подмышке. По наущению злой старухи жена бросила брусочек-душу мужа в реку и Акъял-батыр тут же заснул мертвым сном. Когда его товарищи после долгих поисков отыскали этот кусочек камня и вложили его спящему батыру в подмышку — он в тот же миг проснулся [34, с. 97–98].

Рудименты схожих представлений о камне сохранились в религиозной обрядности обских угров: они хоронили умершего ребенка в дупле дерева, положив ему в рот маленький кусочек кремния. А ваховские ханты такой кусочек камня клали на сердце умершему [303, с. 92]. Видимо, в погребальных обрядах обских угров эти камешки выполняли функции вместилищ для вышедших из тел в момент смерти душ умерших. Они не должны витать в мире живых и вредить им, а должны уйти в иной мир вместе с телами мертвых.

В Дельфах (Древняя Греция), близ могилы Неоптолема (сына Ахилла), героя Троянской войны (XIII в. до н.э.), находился небольшой камень, ежедневно поливавшийся маслом [368, с. 259]. По кельтским (предки ирландцев, шотландцев, уэльсцев) народным верованиям, души мертвых часто появлялись в мегалитических памятниках (вертикально врытые в землю длинные огромные камни). В ночь на 1 ноября друиды (жрецы) совершали возле них жертвоприношения родовым духам [103, с. 80].

У японцев «исигами» — круглые камни — считались вместилищами души [239, с. 257]. Эскимосы (Чукотский полуостров) во время поминального обряда умерших родственников «Ахкысахтук» мазали кусочками мяса жертвенного оленя и рыбы надгробный камень, в котором, по их верованиям, вместилась душа умершего [78, с. 325].

воззрений на неживую природу и политеизма: новые идеи фактически оттеснили культ самого камня, оставив ему только роль «жилища» для сверхъестественных существ.

У аранда (арунта) и других аборигенов Центральной Австралии «чуринги» // «тьюринги», продолговатые плоские камни, считались обиталищами душ или превращенными в камень телами умерших тотемических предков, которых в момент передачи для хранения главе локальной группы натирали жиром. У тех же аранда «арумбуринга», двойник духа предка, ассоциируется со скалой [52, с. 7–16, 71].

По поверьям башкир, нечистая сила («бәреј») обитает в расщелинах скал [46, с. 51]. В славянской, латышской и литовской мифологии злые духи велесы // велнясы прячутся от молнии бога Перуна // Перкунаса в камнях. Армяне верили, что каджи, духи бури и ветра, пребывают в скалах. В германо-скандинавских сагах цверги, карлики, находятся в камнях [239, с. 268, 437–438, 604].

В устных рассказах эскимосов инуа («человек») считается духом-хозяином скал [239, с. 248]. Малайцы острова Самбава (Индонезия) [344, с. 372], жители островов Тимор (Малайский архипелаг), Новые Гибриды (Меланезия) и бантуязычные племена к северу от озера Виктория (Восточная Африка) [368, с. 257] верили в присутствие духов в скалах, оказывающих людям благодетельное (если принести им жертвы) или вредное влияние.

В армянском эпосе «Сасна Црер» Михр // Мгер, сын Давида Сасунского, в конце жизни по зову голоса предков удаляется в скалу: от удара меча скала разверзлась и приняла его вместе с конем. В мусульманской легенде пророк Худ, спасаясь от преследования врагов, попросил у Аллаха защиты. Перед ним широко раскрылась скала, в которую он вошел. Затем она закрылась, оставив лишь небольшую щель. В христианских апокрифах новорожденного младенца Иоанна Крестителя и его мать Елисавету спасла от злых умыслов царя Ирода чудесно расступившаяся перед ними, а затем затворившаяся скала. Святую Феклу, деву из Иконии (Малая Азия), в период ее проживания в пустыне разверзшаяся скала укрывает от преследователей. В корейском мифе добрая фея Маго Хальми, спасающая людей от несчастий,

живет в дольменах (каменные погребальные сооружения) [239, с. 219, 332, 371, 571, 598].

В Чегемском ущелье один из культовых камней называется «Аш-Тотур». По поверьям балкарцев, в этом камне жило божество Тотур, покровитель охотников [226, с. 72]. Согласно древним верованиям мордвы-мокши, высший бог демиург Шкай изначально обитал на камне в водах первичного океана. У эстонцев камни определенной формы являлись святилищами бога-громовержца Укко. В римском пантеоне Сильван выполнял роль не только божества лесов, но и гор и скал [239, с. 499, 561–562, 625]. Группы вертикально стоящих камней в Индии воспринимались как жилища богов [344, с. 372]. Кафиры Северного Нуристана (Сев.-Вост. Афганистан) верили, что богиня плодородия Дизани // Дисни может «входить» в камни и скалы [303, с. 95]. У древних евреев был обычай поливать маслом культовый камень «Бет-эль» — дом божий [368, с. 248]. Представление о камне как обители богов было присуще и древним арабам, о чем говорит поклонение современных мусульман черному камню аль-Хаджару-ль-Асвад в священном храме Кааба в Мекке [138, с. 22, 39; 254, с. 316]. Тибетские ландшафтные божества лха («бог») чаще всего являются персонализациями топографически значимых мест, в том числе скал. У японцев камни причудливой формы, каменные копья и ножи назывались «тело божества». В скале живет полинезийский бог войны Ту // Ку [239, с. 257, 328, 552].

Вполне допустимо, что такие воззрения были присущи в древности и предкам современных башкир Белорецкого и прилегающих к нему горных районов, которые считали каменные выступы на вершинах гор и возвышенностей местом обитания духов и локальных божеств, в том числе волшебного коня*, тотемического первопредка, патрона рода

* Для сравнения: в эпосах «Акбузат», «Идукай и Мурадым» и в легенде «Караидель» пещеры, прорубленные в скалах, являются жилищами мифических коней — Акбузата и Карата [31, с. 195; 33, с. 74; 48, с. 321–322].

(племени), оказывающего благотворное влияние на их жизнь, создавая оптимальные погодные условия (ниспосылая или прекращая дожди) для деятельности. (О коне-прародителе и первопредке более подробно будет изложено чуть ниже). И в целях умилоствления своего покровителя башкиры приносили ему дары — мазали маслом его «вместилище» (камень), получившее у народа название «Ташколон».

Данный вывод носит предварительный, промежуточный характер, так как он не в полной мере раскрывает суть вышеназванного оронима. По логике вышеизложенного, исследуемый микропоним должен звучать не как «Ташколон» // «Колокай таш», а примерно «Таш ат» // «Таш айгыр» или «Ат таш» // «Айгыр таш». Ведь выше речь шла не о жеребенке, а о коне. И это кажущееся несоответствие требует продолжения изысканий.

В традициях ряда народов камень фигурирует не только как вместилище душ живых и мертвых предков, духов и богов, но и как магическая субстанция, заключающая в себе некую «жизненную силу», зародыша детей, семя, частицу тотемного первопредка.

В тибетской мифологии ла, «жизненная сила» человека, живет в белом камне. У эвенков оми, «жизненная сила», которую творец вселенной ввел в изготовленные им каменные человеческие фигурки. В легендах сиу (США и Канада) вакан, мистическая «животворная сила», персонифицируется в облике бога Иньян («камень») [239, с. 111, 308, 415]. У аборигенов лунга (Восточный Кимберли, Сев.-Зап. Австралия) существует миф о том, что, когда тотемные предки странствовали по земле, они в местах своих стоянок оставляли камни, содержащие в себе «жизненную силу», частицу тотемного животного («гунинг») [52, с. 91].

В карачаево-балкарском, абазинском, абхазском, адыгском, кабардинском, убыхском, вайнахском, осетинском версиях нартского эпоса главный герой Сосрук // Сосруко // Созрыко // Сасрыква // Сеска Солса родился из камня, куда вошло семя пастуха (в мировой мифопоэтической

традиции божество и культурный герой) [110, с. 140–141, 170; 227, с. 213–214; 239, с. 485, 495, 509, 668]. В хеттском мифе отец богов Кумарби оставляет свое семя на скале и через определенное время скала разродилась божественным малышом, который становится соперником бога грома [257, с. 109].

В китайской мифологии Вэнь Юаньшуй, глава всех духов горы Тайшань, был зачат от жемчужины-зародыша: дух-божество поместил жемчужину в чрево бездетной женщины и через 12 лун она родила ребенка [239, с. 137]. Земли аборигенов аранда (Австралия) покрыты сетью локальных тотемных центров или «центров зачатия» – «залей» чуринг // тьюринг с заключенными в них тотемами зачатия или «телами» первопредков. Они убеждены в том, что зачатие происходит в результате «проникновения» тьюринг в женщину (в процессе еды [вместе с пищей], бросания их в женщину, видения их во сне и т.д.) [52, с. 7–8, 32, 48–50, 91].

Интересно заметить, что в устных рассказах из этих скал и камней рождаются как человеческие существа, так и животные. В хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг» дева-богатырка и ее бело-игрневый конь вместе рождаются внутри белой скалы [67, с. 219]. Следы подобных суждений обнаруживаются и в поверьях русских: бог ударил кремнем о кремень – посыпались из них ангелы; черт ударил кремень о кремень – посыпались лешие, бабы-яги и т.п. [296, с. 408]. Вышеупомянутые австралийские лунга верят, что, если ударить магические камни палочкой, из них выходят «гунинги», вследствие чего умножится число тотемных животных [52, с. 91].

Косвенные данные позволяют предполагать, что схожие представления были характерны и предкам башкир. Так, башкирские знахарки («имсе») различали женский камень («инэ таш») и мужской камень («ата таш»): если женщина не могла забеременеть, то по ее животу водили женским камнем, сопровождая свои действия словами: «Инэ таш менэн имлэйем» («Заговариваю женским камнем») (Кугар-

чинский район РБ [337, с. 96–97]). Здесь ощущается явное присутствие взгляда, что в чудодейственном камне заключено какое-то духовное существо (типа австралийских «тотемов зачатия», «тела» или частицы первопредка), которое во время знахарских манипуляций может внедриться в чрево женщины и превратиться там в человеческий зародыш.

Отголосок такого образа мышления чувствуется и в одном из элементов башкирского свадебного обряда: перед отъездом невесты в дом жениха ее повивальная бабка кидала в ее сундук камень, приговаривая: «Таш булып кал!» («Останься камнем!»). Этот камень женщина должна была хранить всю жизнь как реликвию, обеспечивающую ей благополучие. Никто не должен был трогать этот камень (Хайбуллинский, Белорецкий, Салаватский районы РБ [337, с. 96]).

Сегодня это сакральное действие трактуется как пожелание невесте остаться в семье мужа навсегда. Однако, как нам кажется, такая интерпретация является результатом переосмысления древнейшего свадебного ритуала в условиях моногамной патриархальной семьи. Если принять во внимание, что обрядом руководит повивальная бабка (в древности: жрица, носительница сакральных знаний, глава матриархального рода) и камень воспринимался в далеком прошлом как вместилище «жизненной силы», тотема зачатия, «тела» или частицы тотемного животного, то вполне возможно, что в архаическом свадебном ритуале предков башкир этот камень мог символизировать нечто другое, связанное с выполнением молодой женщиной в своем родном материнском роде* одной из важных женских созидательных функций в природе — репродуцировать людей: повивальная бабка, вручив молодой женщине волшебный камень с «заключенными» в нем зародышами зачатия, преследовала цель наделить ее детородными способностями.

* Как известно, в эпоху матриархата парные браки носили матрилиальный характер.

Приведенный выше материал позволяет несколько иначе смотреть на происхождение оронима «Ташколон» // «Колокай таш». Не исключено, что у предков башкир этот каменный нарост считался местом пребывания тотемов зачатия, тотемных зародышей или воплощением «тела» тотемного первопредка – коня. А зародыш, детеныш лошади у башкир называется «колон» // «колокай» // «колонсак» [38, с. 673]. То есть место расположения этой каменной глыбы в древности, вероятно, было локальным тотемным обрядовым центром людей, относящихся к тотемной группе коня. Они, ударяя прутиком этот магический камень (как, например, русские или австралийцы), стремились вызвать не только дождь (или остановить непогоду), но и побудить тотема зачатия выйти из камня, проникнуть в чрево женщины или кобылицы, тем самым способствовать как умножению численности людей данной тотемной группы, так и росту поголовья животных тотемного вида – коней.

Возвращаясь к образу Акбузата как распорядителю небесных вод, заметим, что он связан и земными водами. В сказаниях «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу» и «Идукай и Мурадым» Акбузат принадлежит царям подводных царств озер Шульган, Асылыкуль или Саткинского озера [31, с. 164–165, 213; 48, с. 321, 349]. Подчеркивается, что это конь Урал-батыра, который после гибели хозяина по различным обстоятельствам оказался под водой у хозяев озер.

Водный Акбузат наиболее ярко описывается в одноименном эпосе. Он сверхъестественный крылатый конь, обладающий невероятной силой и мощью. Когда он иногда выходил со своим хозяином падишахом Шульганом из озера и бил крыльями, поднималась такая буря, что рушились горы и скалы (вариант: задрожали Уральские горы), все переворачивалось вверх дном. Такого коня подарила Наркас, дочь Шульгана, эпическому герою, потомку Урал-батыра Хаубану. Когда Хаубан, призывая коня, сжигал волосок, выдернутый из его хвоста, то он тут же являлся к нему и безотказно исполнял любое его желание. По словам Наркас,

чудесный Акбузат может многое: «если нет огня — он добудет огонь, если воды нет — он воду даст, через бескрайние моря может птицей перелететь». Как прозорливый и умный советчик, он предостерегает Хаубана не принимать поспешных и непродуманных действий. Как надежный друг, он откуда-то достает для Хаубана одежду, спустившись под озеро, вызывает оттуда Наркас. Отважен в бою — от одного ветра, поднятого им, падали вражеские воины. Он мог передать свою силу Хаубану: для этого достаточно было взять в руку, держащую меч, один волосок из его гривы. Там, где он проскакал озеро Шульган от берега до берега, образовалась суша [31, с. 164, 165, 166, 168, 172, 178, 185, 186, 194, 204].

В фольклорной прозе башкир встречаются акбузаты (или их духи), которые обитают в пещерах. Так, согласно эпосу «Акбузат», пещера Шульган-Таш (Каповая пещера) была прорублена дивами в скале по велению Хаубана как жилище для его боевого коня Акбузата, вышедшего со дна озера Шульган [31, с. 195].

По местным преданиям, распространенным в Бурзянском районе РБ, пещера Шульган-Таш числится местом обитания духа Акбузата, который иногда выходит оттуда и показывает людям на вершине горы. Говорят, что в давние времена возле этой пещеры башкиры совершали жертвоприношения и моления в честь духа Акбузата [46, с. 59].

В одном из вариантов эпоса «Идукай и Мурадым» в горной пещере возле озера Сатка, седобородый старец дает главному герою ключ от подземного сарая, где стоял взаперти Акбузат, от громоподобного ржания которого тряслась земля [48, с. 321–322].

Ахмет-жулик в одноименной сказке во время поиска Акбузата увидел в пути луч света, который при приближении оказался светлоликим старцем, озаряющим все вокруг. Он научил Ахмета, как добыть ключ от двери горной пещеры, где стоял оседланный и с оружием Акбузат [35, с. 281]. Точно так же по подсказке волшебного старика добывает

себе из подземелья оседланного и с боевым оружием огнедышащего коня Ак-кола («светло-саврасый конь») герой сказки «Сыновья Бугар-хана» [34, с. 127–128].

Согласно легендам башкир, в горных пещерах или подземельях были заперты не только акбузаты, но и могущественные караты («вороние жеребцы»). Среди них наибольшей силой и мощью отличается Карат из сказки «Сын волка Сынtimer-пехлеван». Он выводит героя из подземелья: от одного его фырканыя заколебалось подземное море, волны стали ходить ходуном; от удара плетью в бока он вспрыгнул так высоко, что вместе с батыром и его невестой на спине оказался на поверхности земли. Аналогичный эпизод есть и в сказке «Тан-батыр», где герой добывает вороного коня двенадцатиголового дива в пещере подземной горы и конь с всадником взмывает вверх, на поверхность земли [34, с. 81, 169–170].

В легенде «Караидель» Карат был спрятан своим хозяином подальше от завистливых людских глаз — в глубокую горную пещеру. Когда люди, услышав его ржание, стали подбираться к нему, он стремительно выскочил из своего убежища. От ударов его могучих копыт рухнула гора, оттуда вырвался водный поток и побежал вслед за конем. Так возникла река Каризел (р. Уфа) [33, с. 74–76].

Сцена добывания конем воды из-под земли, которая превратилась в полноводную реку имеется также в легенде «Ырғыз» (Ир+кыз, досл.: «Девушка-мужчина»), где говорится, что в одной из битв с врагами погибла отважная девушка. Верный конь не покинул свою хозяйку, павшую на поле битвы, а стал рыть копытами землю. И вдруг на том месте, где конь вырыл глубокую яму, ударил из-под земли мощный поток прозрачной воды, который образовал реку Иргиз [33, с. 78].

Такой же необычайной силой и способностью обладал Карат Карасакала, вождя башкирского восстания 1739–1740 гг. в одноименном историческом эпосе. Когда скакал Карат, поднимался ветер такой силы, что рушились скалы,

падали вековые деревья. Он мог забираться на такие кручи, куда не могли пробраться даже дикие звери, бросался в гущу боя, затаптывая копытами врагов насмерть. Во время затишья боя Карат охранял сон батыра, будил его при опасности, много раз вытаскивал с поля боя упавшего без чувств от полученных ран Карасакала, схватив его зубами за пояс [48, с. 251]. В этом эпосе древние воззрения башкир о волшебных конях перенесены на боевого коня реального исторического лица.

Второй тип волшебных коней – крылатые тулпары, больше всего действующие в богатырских сказках и легендах, имеют сравнительно небольшой рост (их можно укрыть даже в шатре). Они, как правило, стригунки невзрачного вида, первыми откликаются на звон узды при выборе героями верхового коня в табуне матери (сказки «Хунак и Анряк», «Актым и Хэмендир», «Алма-батыр и Алмабика» и др.) или в табуне отца («Гайнизар и Етимьяр», «Тимирхан», «Алтындуга-батыр» и др. [34, с. 62, 121, 184, 220, 366, 387])*.

Как только батыры, оседлав их, отправляются в путь, они превращаются в богатырских коней. Иногда тулпары, как и мифические кони первого типа, выходят со дна моря или колодца («Хумай-птица», «Первые тулпары» и др. [33, с. 95; 35, с. 246]), или сказочные герои ловят их на берегу озер и других водоемов («Алпамыша и Барсынхылу», «Акъяляк», «Кыран-батыр» и др. [34, с. 47, 180, 257]).

Необходимо отметить, что в башкирском фольклоре происхождение коней вообще связывается с водой – первые кони башкирской породы выходят из озера Шульган (эпос «Акбузат», легенда «Род Байулы» и др. [31, с. 204; 33, с. 110; 221, с. 2–4]), со дна озера Елкысыккан-куль (легенда «Елкысыккан-куль – озеро, из которого вышли кони» [33, с. 72; 221, с. 2]), Асылыкуль (эпос «Заятуляк и Хыухылу» [31,

* Эти сюжеты имеют принципиальное значение при установлении времени их сложения. Получение героем коня в табуне матери – более древний мотив, связанный с матриархальными традициями.

с. 213; 112, с. 226]), Кандра [260, с. 182] или озера Акзират [400, с. 253]. Эта же идея содержится и в сказке «Закир и Шакир», где бедный Шакир хвалится перед богатым братом Закиром, что со дна моря добыл несметное количество лошадей [44, с. 298], а в сказке «Златохвостый-серебряногривый» кобылица ожеребилась в Арал-море [35, с. 34]. Герой одноименной сказки Абзалил хитростью получает великолепного саврасого коня хозяина озера [37, с. 28–30].

По древним поверьям башкир, никто, даже хозяин, не должен видеть крылья тулпара, которые он раскрывал только в ночной темноте или когда был уверен, что за ним никто не наблюдает. При необходимости преодолеть в одно мгновение огромное расстояние, тулпар требует от хозяина закрыть глаза. Поэтому, подходя ночью к табуну или к месту стоянки тулпара, хозяин должен был предупредить коня о своем присутствии легким покашливанием, чтобы тот успел спрятать свои крылья. При невыполнении этих условий крылья тулпара могут попасть на глаза людям, и пронзенный любопытными взглядами он может умереть в тот же миг. В легендах «Туратский косогор», «Кеяу-таш» («Камень жениха») и «Прошедшая жизнь», записанных в Хайбуллинском, Кугарчинском и Баймакском районах РБ, женихи приезжают к своим невестам именно на таких тулпарах, которых они оставляют недалеко от деревень в зарослях или в шатрах, укрыв от любопытных глаз. Однако, прознав об этом, снохи (вариант: золовки) тайком пробирались к месту укрытия тулпаров и видели, как они лежали с расprostертыми крыльями. Пронзенные восхищенными взорами людей, кони погибали [33, с. 57, 59, 343].

Поведение тулпаров в сказках не отличается от норм морали, этики, поступков и чувств людей: они могут разговаривать, мыслить, видеть сны, возмущаться, мстить и пр. В большинстве богатырских сказок тулпары являются верными товарищами, надежными спутниками и мудрыми советчиками героев, не оставляют своих хозяев в беде. При расставании на время с батыром конь велит ему выдернуть

три волосинки из гривы или хвоста. Для срочного вызова тулпара герою достаточно подпалить их (варианты: разорвать их на части, свистнуть через волосяное кольцо), и конь тут же предстанет перед ним («Юлдыбай-батыр», «Санай-батыр», «Хылубика и Яркей» и др.). Нарушение этих условий приводит или к исчезновению коня или к другим нежелательным последствиям. Так, в сказке «Киизбай и царские дочери» герой забывает выдернуть у коней волшебные волосинки и остается без тулпаров — не может вызвать их к себе [35, с. 32, 307, 330, 349; 281, с. 27]. Главный персонаж эпоса «Кузыкурпяс и Маянхылу» в спешке вместо трех волосинок подпалил только две из них и его конь теряет часть своих волшебных качеств — не может скакать со скоростью ветра; когда Кузыкурпяс и Маянхылу пытаются спастись бегством от врагов на тулпаре, их догоняют кони преследователей [32, с. 260].

Тулпар дарит своему хозяину боевое снаряжение и доспехи («Кузыкурпяс и Маянхылу» [32, с. 250–251]) или подсказывает, как достать золотой меч со дна озера («Кыран-батыр» [34, с. 258]). Конь-вещун заранее предупреждает батыров о грозящих опасностях и трудностях («Незнай», «Золотая птица», «Суяльбай и его тулпар» и др. [34, с. 282; 35, с. 44–48; 222, с. 178–179]), советует, как выбрать герою невесту среди трех царевен, превращенных в голубиц («Ултан-Султан» [35, с. 153]). При помощи тулпаров батыры выходят живыми и невредимыми из кипящих котлов с молоком (вариант: с кумысом) и водой и женятся на девушках-красавицах («Золотое перо», «Тулпар ат» [34, с. 321–332; 281, с. 26–27]). Опустив длинный хвост, тулпар вытаскивает из глубокой ямы батыра, сброшенного туда во время сна врагами («Алпамыша-батыр» [34, с. 56–57]), спасает героя от преследования мяскай-людоеда, жертвуя собой («Шагали» [35, с. 105; 377, с. 280]).

Третий тип волшебных коней башкирских мифов — кони-оборотни. Они действуют преимущественно в волшебных сказках и легендах. В одном из вариантов сказки «Бу-

зансы-батыр» говорится, что однажды у бездетных старика и старухи ожеребилась серая кобыла («буз бейә»). Они завернули жеребенка в теплый кафтан и внесли в дом. Ночью их разбудил детский плач, который исходил из того места, где лежал жеребенок. Они развернули кафтан и увидели, что жеребенок превратился в ребенка; в честь серой кобылы его назвали Бузансы [28, с. 42].

В легенде «Откуда пошел род Баштая — головного стригунка» молодой охотник поймал в долине р. Ток (Оренбургская область) стригунка и оседлал его. Как только он ударил стригунка плетью — он превратился в девушку [33, с. 110].

В свою очередь, в фольклорных рассказах башкир и люди могут принимать облик лошади. В сказке «Майсарвар» старуха-волшебница и сорок ее дочерей могут оборачиваться в лошадей [35, с. 79–80, 83]. В сказке «Юлбат» див похищает тридцать царевен. Трех царевен он отдает в жены трем своим сыновьям, а остальных превращает в двадцать семь кобылиц [34, с. 237]. В лошадей могут превратиться старик со старухой в сказке «Абелсагит» [39, с. 194–195], Исмай и Нурхутдин в одноименных сказках и др. [34, с. 104; 35, с. 98]. В сказке «Убыр-эби» высказывается мысль, что в лошадь можно превратиться, даже испив воду из углубления (следа) копыта лошади [35, с. 94].

В приведенных сказках довольно последовательно выражены пережитки веры предков башкир в тождество лошади и человека. Не случайно во многих сказках и легендах люди и лошади сожительствуют, немало сообщений о рождении человека от лошади и родстве с ней.

Так, отдельные группы башкир-усерган считают своими прародителями молодого охотника и стригунка-девушку, которые стали жить вместе. От них пошел род «Баштай» («Баш» — главный+«тай» — стригунок; Александровский район Оренбургской области [33, с. 110, 498]). Родовое подразделение под названием «Байтал» («трехлетняя нежеребая кобылица») имелось у кубаляк-табынцев (Абзелиловский

район РБ [157, с. 86]). Родовой этноним «Һартай» («һары» – соловый+«тай» – стригунок) зафиксирован в эпосе «Һунғы һартай»* («Последний из сартаева рода») [47, с. 289]. Явно тотемический характер носили антропонимы башкир, образованные от зоонимов «ат» // «йылкы» (лошадь), «тай» (стригунок) и «колон» (жеребенок): Актай («ак» – белый+«тай»), Арғынбай («арғын» – дикая лошадь+«бай» – господин), Атмен («ат»+«менеу» – верховая езда), Атйетәр («ат»+«йетеу» – настичь), Атйук («ат»+«йук» – отсутствие), Йылкысура («йылкы»+«сура» – батыр), Каратай («кара» – черный+«тай»), Колонбай («колон»+«бай»), Колокас, Коланбай («колан» – дикая лошадь+«бай»), Колонбикә («колон»+«бикә» – госпожа), Конанбай («конан» – трехлетний жеребец+«бай») [206, с. 6; 207, с. 14, 15, 43, 51, 52, 53, 79, 125, 169; 324, с. 27, 68, 92], а также Кулукай («колокай» – жеребенок), сохранившийся в шежере племени юр-

* Текст эпоса «Последний из Сартаева рода» на русском языке сдал в 1935 г. в Общество по научному изучению Башкирии при Президиуме БашЦИК археолог М.И. Касьянов. Однако он не указал, где, когда и у кого записал данное устное произведение. До сих пор не обнаружен его оригинал на башкирском языке [47, с. 380]. Все это вызывает определенное разногласие в толковании словосочетания «сартаев род» в вышеупомянутом произведении башкирского народного творчества. Некоторые башкирские ученые под понятием «Сартаев род» подразумевают родовые подразделения «сарт» («һарт») в составе айлинских, бурзянских и других башкирских племен [47, с. 380, 388]. При такой интерпретации данный родовой этноним должен звучать в башкирском языке не как «һартай», а «һарт». М.И. Касьянов, известный археолог 20–30-х гг. XX в., несомненно, был знаком (как специалист по истории Башкортостана эпохи железного века и краевед), что в башкирской родо-племенной номенклатуре имеются как этонимы «һарт» («сарт»), так и «һартай» («сартай»). Поэтому он буквально зафиксировал в своей записи, как нам кажется, точное название башкирского рода в русской транскрипции, не изменяя ни одной буквы – «Сартаева рода» (а не «Рода Сарта» или «Сартского рода»). Мы полностью разделяем точку зрения исследователей, которые переложили на башкирский язык данное словосочетание как «һартай ырыуы» [47, с. 289], тем более подобное наименование в форме «һарат» встречается и в антропонимии башкир [29, с. 163].

маты, Йылкыбай — у буляр, Йылкычы-бий — у ирэктинцев [30, с. 47, 320, 404], Сарат-бий («һары» — соловый+«ат» — конь) в родословной табынцев, Тайчи («тай» — стригунок + словообразовательный аффикс «сы») и Алатай («ала» — пегий+«тай») у айлинских башкир, Кулун Тиин («колон» — жеребенок) в генеалогической таблице уршакминцев [29, с. 63, 163, 166, 167]. Видимо, и имя главного героя эпоса «Һунғы һартай» Ялык-бий соотносимо с культом коня, где первый слог «ял» в башкирском языке означает «лошадиная грива», а второй слог «ык» является словообразовательным суффиксом. С почитанием коня связано также имя отца Ялык-бия — Бурнак, жившего в середине XIV в. Этимология этого антропонима полностью совпадает с интерпретацией имени Бурнак-бия, вождя башкир-юрматинцев середины XVI в. Она будет изложена чуть ниже.

Мотивы о происхождении людей от кобылицы дошли до наших дней в варианте сказки «Бузансы-батыр», где герой, не перевоплощенный в ребенка жеребенок, а кобылий сын — родился от серой кобылы [34, с. 197]. Он унаследовал от матери-лошади не только силу и лошадиный нрав, но и лошадиные зубы и жилы. Эти качества помогли ему жениться на дочери царя. Он выполняет самое трудное из семи заданий царя: благодаря тому, что Бузансы-батыр умел ржать по-лошадиному, ему удалось найти спрятанного царского тулпара [236, с. 70]. Когда же возник вопрос, за кого из пятерых батыров, вместе выполнивших все условия, выдать замуж царевну, царь пришел к решению: отдать ее за самого старшего и повелел знахарю определить возраст батыров. Знахарь, осмотрев их зубы и жилы, указал на Бузансы-батыра — у него были лошадиные зубы* и жилы. Лошадиные черты были присущи и герою сказки «Акъял-батыр»: он рождается с длинными, как лошадиная грива, покрывающими спину до лопаток белыми волосами. Поэтому ему дали имя Акъял — белогривый. С необычным обликом

* Возраст коня башкиры определяют по состоянию зубов.

Акъял-батыра гармонирует его сила, выносливость и быстрота бега — ему нипочем были медведь и волк, он легко достигал оленей и диких коз, приводил их домой, и те становились ручными [34, с. 82, 200]. В одном из вариантов сказки его мать имела также лошадиные признаки — он родился от женщины с ниспадающей до колен лошадиной гривой [236, с. 63]. Персонаж с гривой на спине, Казаксал, упоминается и в шежере башкир племени усерган («Казаксал — аркаһы булған карыш ял») [29, с. 82].

Мотивы такого же содержания обнаруживаются и в других сказках, в которых необыкновенные кони могут перерождать тем или иным способом своих хозяев в могущественных и красивых богатырей («Золотая птица», «Алсудар и Кирсудар», «Хылубика и Яркей» и др. [34, с. 281, 302—304; 35, с. 318—320]).

К дериватам древнейших воззрений предков башкир о происхождении людей от лошади, бесспорно, относится бытование в башкирской разговорной речи ласкательного слова «қолонсағым» («жеребеночек мой»), обращенное к детям (Хайбуллинский район РБ, Александровский, Кувандыкский районы Оренбургской области [280, с. 81; 281, с. 3; 282, с. 7]) или молодым женщинам [35, с. 66; 42, с. 201—202].

В некоторых сказках башкир кони выступают в роли кормильцев и воспитателей младенцев. В сказке «Черный щенок» завистливые старшие жены одного бая бросают новорожденных близнецов — сыновей от молодой жены — под копыта кобылиц, чтобы они их затоптали. Когда на следующее утро молодая мать пошла доить кобылиц, она заметила, как одна из них, лежа на луку, кормит ее сыновей [35, с. 337]. В сказке «Золотое перо» у одного старика в один день рождаются сын и жеребенок. Они доставляли старику и старухе много хлопот. Тогда они решают избавиться от них — вывозят мальчика в степь и оставляют одного в снегу. Но с ребенком остается и жеребенок. Ребенка находят караванщики и берут его с собой, за ним увязывается жере-

бенок. В пути караванщики оставляют ребенка у одной старухи, там же остается и жеребенок. Так они росли вместе: мальчик становится богатырем-царем при помощи своего коня-тулпара [34, с. 317–334].

Таким образом, для коней третьего типа башкирской мифологии характерны в первую очередь черты тотемного животного. Правда, некоторые исследователи отрицают существование у предков тюркских народов тотемического культа коня [259, с. 103, 117; 265, с. 34]. Приведенный анализ и работы башкирских ученых [16, с. 121; 149, с. 179–181; 151, с. 394–403; 175, с. 28–29; 192, с. 15; 236, с. 70; 305, с. 26 и др.] достаточно убедительно подтверждают существование у башкир тотемических суждений о тождестве человека и коня, происхождении отдельных групп людей от коня и о родстве с ним.

В фольклорных произведениях башкир наблюдается еще одна группа коней, занимающая промежуточное положение, в качественных характеристиках и действиях которых присутствуют признаки и божественных коней, и тулпаров, и коней-оборотней — это Конь пустыни, Кара-юрга, Ала-тай и Акхак-кола. Они по внешнему облику и поступкам напоминают акбузатов и каратов, но не столь всемогущи, как божественные кони. В то же время они и не тулпары — в отличие от них, они не имеют крыльев и часто предстают в ипостаси попечителей детей и покровителей семейно-брачных отношений, могут сожительствовать с женщинами, то есть этими качествами они сближаются с конями третьего типа — сказочными прародителями и предками людей.

Конь пустыни в одноименной сказке обитает на границе пустыни и носится огненным вихрем, извергая из ушей и ноздрей пламя. Он огненный конь. Ржание его подобно грому. Как только батыру удастся по совету старика-табунщика укротить его, он обретает человеческую речь, становится незаменимым помощником и советчиком егета в его странствиях, преодолении различных препятствий и выполнении трудноразрешимых задач, помогает ему добыть не-

весту (дает батыру подробные указания, как добраться до дочери джинов и заставить ее повиноваться ему). Когда егет, следуя его указаниям, одолевает в борьбе девушку и та соглашается стать его женой, Конь пустыни уносит их обратно в родные места батыра [35, с. 322–327].

Кара юрга («Вороной иноходец») в одноименном эпосе — это говорящий по-человечески чудесный конь, вышедший, как и водяной Акбузат, во главе табуна лошадей из озера Шульган в обмен на речет охотника по имени Кушлак. После смерти Кушлака табун достается его сыну Байулы (досл.: «сын бая»). Однажды Байулы встречает девушку-красавицу, которая убегает от него прочь. Тогда батыр посылает за ней своего любимого коня Кара-юргу. Кара-юрга догоняет девушку и игриво предстает перед ней. Девушка не удержалась и села на иноходца верхом, который умчал ее к своему хозяину [31, с. 443–448; 298, с. 138]. В другом варианте эпоса Кара-юрга уносит девушку, преодолев огромное расстояние в два прыжка, на необитаемый остров посередине моря, где они живут вместе всю жизнь [41, с. 317].

Образ Алатая отражается в сказке «Алатаев». После одной из кровавых битв в ауле в живых остаются только малолетний сын царя и жеребенок ала тай («пегий стригунок»). Говорящий по-человечески Алатай идет на громкий плач ребенка и обещает никогда не покидать его. Он же дает ребенку имя — Алатаев. Они становятся неразлучными. Когда один стал егетом, а другой стригунком, Алатай помог батыру жениться на младшей из трех царевен. Однако вскоре молодую царевну, как и ее старших сестер, похищает морской див, и Алатаев отправляется на поиски своей жены. Конь Алатай, убив в жестокой схватке трех могучих морских жеребцов дива, доставляет героя на дно моря к дворцу дива, затем выносит его с тремя царевнами из-под воды. Но на обратном пути Алатаев очутился в глубокой яме из-за козней свояков. Конь, узнав об этом, скачет за женщиной с волосами длиной в сорок размахов рук. Подойдя к ней, он начинает резвить-

ся, прыгать и скакать вокруг нее. Женщине захотелось прокатиться на прекрасном стригунке. Стоило ей взобраться на него, Алатай в мгновение ока доставляет ее к яме и женщина, с условием возвращения ее домой, соглашается вытащить батыра, опустив в яму свои длинные волосы. По возвращению домой конь рассказывает все царю. Зло наказывается, Алатаев становится наследником царя [34, с. 340–345].

В сказке «Алатаев» много неясного, и самое главное — почему ребенок носит имя «Алатаев», почему стригунок не покидает ребенка, не бросает его на произвол судьбы? Согласно сказочной логике, обычно животное и герой становятся неразлучными из-за того, что они рождаются в одно и то же время у одного и того же человека, или оказываются молочными, сводными или родными братьями-близнецами. В сказке «Алатаев» между жеребенком и ребенком, возможно, были связи именно такого характера — само имя героя подсказывает, что ребенок имеет какое-то родство со стригунком. Следы таких взаимосвязей выявляются и в сказках «Золотое перо» [34, с. 317], «Незнай» [35, с. 41] и др., где у бездетной женщины и кобылы в одно и то же время рождаются ребенок и жеребенок. Они растут вместе, жеребенок ни при каких обстоятельствах не покидает своего ровесника, оказывая ему всяческую помощь и поддержку. А в сказке «Золотая рыба» (вариант: «Богатырь-рыба») пойманная стариком рыба жертвует собой, повелев рыбаку кормить ею бездетную жену, а рыбьей головой — кобылу. Вскоре женщина рождает двух сыновей, а кобыла ожеребилась двумя жеребятами [28, с. 71; 34, с. 106], то есть их фактическим отцом являлась рыба, а они сами — сводными братьями по отцу. Этот сюжет наиболее близок к сказке «Бузансы-батыр», где от серой кобылы, в одном варианте, рождается ребенок [34, с. 197], в другом — жеребенок, превратившийся в ребенка [28, с. 42]. По-видимому, в более раннем, забытом сегодня, варианте сказки кобылица рождает одновременно ребенка и жеребенка.

Схожие мотивы зарегистрированы в фольклорных традициях других народов. Так, в алтайском эпосе «Маадай-Кара» младенца, оставшегося сиротой после одного из набегов врагов, вскармливает кобылица вместе со своим жеребенком [214, с. 545]. У южных алтайцев хорошей приметой считалось одновременное рождение мальчика и жеребенка, причем в таком случае и жеребенку и младенцу давалось одно и то же имя [147, с. 251]. В хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг» дева-богатырка (Алтын-Арыг) и ее бело-игрневый конь являются близнецами, — они вместе рождаются внутри Белой Скалы [67, с. 219]. В узбекском эпосе «Гороглы» герой и его конь Гырат являются молочными братьями. Младенец Гороглы был вскармлен кобылой, матерью Гырата [133, с. 57]. В осетинском нартском эпосе от мертвой Дзерассы, прародительницы могущественного нартского рода, рождаются близнецы — ребенок Сатана, будущая мать нартов, и жеребенок Арфан, будущий богатырский конь Урызмага, мужа Сатаны [239, с. 187, 486]. А в древнегреческом мифе от владыки моря Посейдона и горгоны Медузы родились близнецы — конь Пегас и великан Хрисаор [205, с. 92].

Акхак-кола («Хромой саврасый»), главный персонаж одноименного эпоса, родившийся также в озере Шульган, выступает, как и Акбузат в эпосе «Урал-батыр», предводителем и покровителем коней. Обидевшись на хозяина за плохое обращение с конями и с ним самим, он убегает вместе с табуном лошадей, пытается укрыть их от людских глаз в укромном месте. Хозяин настигает коней и просит их вернуться, обещая хороший уход. Но после возвращения мстительный хозяин стреляет из лука в Акхак-колу за то, что тот увел табун. Конь раненой ногой ударяет хозяина, который тут же умирает [41, с. 223–224]. Оценивая действия и поступки Акхак-колы, фольклорист М.М. Сагитов обратил в свое время внимание на тотемические черты в характере и поведении коня [342, с. 165]. Акхак-кола — тотемический, священный конь. Согласно первобытной тотемической иде-

ологии, на него должны распространяться те же нормы, которые регулировали отношения в коллективе первобытных людей — внимание и забота как о равноправном члене коллектива. Нарушители этих правил должны быть отвергнуты обществом. Такая мораль нашла отражение в эпосе «Акхак-кола». Плохое отношение к тотему должно быть наказано обществом, и эту миссию выполняет конь-тотем, убивая хозяина.

Такие суждения о коне были присущи не только предкам башкир. Пережитки культа лошади обнаружены у самых разных народов мира. Прототипы башкирских акбузатов, харатов, туратов и каратов бытовали в фольклоре уральских, алтайских, палеоазиатских, китайско-тибетских, тибето-бирманских, тайских, австроазиатских, индоевропейских, кавказских и афроазиатских народов. Как и в устном творчестве башкир, они числятся, прежде всего, как сверхъестественные небожители. У древних тюрков эпитет «күк ат» означал не столько масть животного (сивый), сколько его принадлежность к небу и Кок Тенгри (небесному божеству) [111, с. 219]. В героическом эпосе татар присутствует образ Акбузата, который способен передвигаться на всех уровнях Мира [359, с. 63]. В эпосе алтайцев конь посылается богатырю обычно Небом или небесным божеством. Небесное происхождение приписывали коням хакасы и якуты [285, с. 165, 172; 370, с. 119]. Буряты утверждали, что кони — существа небесного происхождения и они могут подниматься на небо [90, с. 40; 387, с. 166]. В поздней китайской мифологии Тянь («Небо») является конюшней для небесных коней [239, с. 557]. Сведения о культе небесных коней Тяньма содержатся в древнекитайских источниках о верованиях народов Средней Азии кангюйско-кушанского периода (IV в. до н.э. — IV в. н.э.) [353, с. 208]. Летающие кони фигурируют в средневековом фольклоре индийцев [322, с. 553–576] и арабов [379, с. 309, 311, 546]. Крылатые огнедышащие небесные кони — раши известны в грузинском эпосе [239, с. 467]. В древнескандинавских сагах есть образ вол-

шебного небесного коня Свадильфари, строителя небесной столицы богов Асгарда [97, с. 205].

Небесные кони фигурируют постоянными спутниками и помощниками богов и героев. В чувашских верованиях небесное божество, хозяин скота и зверей Пихампар разезжает на лошади чалой масти [311, с. 83–84]. В легендах хакасов Кокетей, сын Громовержца, ездит на сивом коне [68, с. 101]. В алтайском эпосе темно-серый конь является верховым животным Темира-Бизе, сына Неба [285, с. 172], а в преданиях на небесных конях руга // бура // буура шаманы ездят в царство Эрлика* и других духов [283, с. 135]. По поверьям якутов шаманы могут проехать на мифическом коне в любой мир [109, с. 127].

Образы крылатых коней часто встречаются в бурятских сказках [90, с. 40]. Небесное происхождение имеет необычайный скакун Гесера, персонажа сказаний ряда тюркских (салары, желтые уйгуры, тувинцы, алтайцы), монгольских и тибето-бирманских народов [387, с. 67]. В позднейшем предании ислама Аллах сотворил для небожителя Адама крылатую лошадь из белого мускуса, названную Маймуна («счастливая»). Ангелы, усадив на Маймуну Адама, катали его по всем небесам [179, с. 204]. Мифический птицекрылый конь Гушганат, подаренный герою пророком Али, фигурирует в туркменском дастане «Говхар-гыз и Ширалы бег» [388, с. 31].

Конь является неотъемлемым спутником верховного божества, бога грома в мифологических воззрениях вепсов [76, с. 32, 38]. Каждую ночь объезжает землю на небесном коне один из главных богов обских угров Мир-Суснэ-Хум. В космогонических мифах селькупов божественный покровитель Ича предстает как небесный всадник [239, с. 262, 367]. В нивхском генеалогическом мифе летающий конь

* В алтайских мифах Эрлик — первый человек, брат Улгения, небесное божество. Позже, проклятый Ульгеном, проваливается в преисподнюю [239, с. 639].

поднимает первопредка тунгусов на небо, где он добывает себе двух небесных жен [272, с. 75]. Белый небесный конь сопровождает Сорипаду, одного из трех верховных богов батаков на острове Суматра (Индонезия) [239, с. 509].

Конь был ездовым животным западносемитских богинь Астарты (богини плодородия) и Аката (богини-воительницы) [203, р. 5]. В образе воительницы на коне изображалась хурритская богиня плодородия Шавушка [239, с. 619]. Летящие по небу кони имеются в материалах курдской словесности [6, 3.html/p.4]. Как всадника на белом коне изображали белорусы ритуальный персонаж, возможно древнее божество плодородия Ярыла [239, с. 650]. В русской «Сказке о молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде» есть образы волшебных коней с двумя, четырьмя, шестью крыльями [18, с. 233]. Крылатые кони действуют в сербских, словацких, венгерских сказках [17, с. 148, 150]. Верхом на коне изображалась богиня Эпона у галлов [350, с. 230]. Участвуя в битвах, верховный бог скандинавов Один ездил на небесном восьминогом сером коне Слейпнире [97, с. 31; 245, с. 23]. В рассказе «Видение Гюльви» («Младшая Эдда») Ночь и ее сын День ездят на впряженных в колесницы небесных конях [245, с. 19].

У многих народов мира, как и у башкир, образы небесных коней тесно переплетены с солярным культом. Так, по преданиям бурят, змея боится лошади, потому что у нее из ноздрей пышет пламя, из-под копыт вылетает огонь. Огнедышащие кони являются воплощениями солнца [90, с. 40]. В кетской «Сказке о месяце» герой влюбляется в женщину-солнце, хозяйку небесного коня [210, с. 159].

Конь выступает в роли атрибута бога солнца Шамаша в шумеро-аккадской мифологии [203, р. 5]. Конь входил в окружение древнеегипетской богини Зат-Бадана, ипостаси солнца, почитавшейся в государстве Саба (VIII в. до н.э. – IV в. н.э.) [239, с. 218].

В древнеиндийском пантеоне с богом солнца Сурья связаны солнечные кони Уччайхшравас и Эташа [239, с. 518,

641]. В древнейшей из упанишад «Брихадараньяки» говорится: «Поистине голова жертвенного коня — это утренняя заря, его глаза — солнце..., раскрытая пасть — это огонь Вайшванара» (один из эпитетов древнеиндийского бога огня Агни) [128, с. 73; 273, с. 10]. В мифах древних греков небесный конь Бронте относится к числу коней Солнца [239, с. 102]. В древнескандинавских сагах «конь Скинфакси сияющий день поутру приносит» [332, с. 31, 222] или грива коня Дня «озаряет землю и воздух» [245, с. 19]. Конь был атрибутом древнеславянского божества огня Сварога, отца Солнца [239, с. 490]. Огненный, огнедышащий, золотогривый конь — в фольклоре славянских народов служит поэтическим образом светозарного солнца [17, с. 148–150]. О связи культа коня с солнцем у восточных славян свидетельствуют также этнографические и археологические материалы [252, с. 33; 315, с. 267]. В русской сказке «Иван крестьянский сын и мужичок сам перст, усы на семь верст» имеется образ чудесного коня — «что ни шерстинка, то серебринка, а во лбу светел месяц». В сказке «Сивко-бурко» у огненного коня «из очей искры сыплются, из ноздрей дым столбом». А в сказке «Свинка золотая щетинка, утка золотые перышки, золоторогий олень и золотогривый конь» присутствует образ золотогривого коня [18, с. 147, 238, 244]. Точно так же изображается богатырский конь в польских сказках [17, с. 148–150]. В латышских поверьях божество с солярной символикой Усиньш считается покровителем лошадей [239, с. 565].

Общность между культом коня и солнцем у народов Волго-Камья археологи прослеживают с пьяноборской эпохи (I–V вв. н.э.) [325, с. 270; 376, с. 254]. Солярные знаки обнаружены и на крупах крылатых коней на петроглифах Минусинской котловины гунно-сарматского времени [85, с. 188–195, рис. 1–3].

Небесные кони нередко оказываются ездовыми животными солнечных божеств или обожествленного солнца. Так, на белых небесных конях ездили языческие солярные бо-

жества чувашей и марийцев бывшей Уфимской губернии [20, с. 45]. Древнекитайское солнечное божество Дун-Цзюнь, древнеиндийские солярные божества Савитар, его сын Сурья и внучка от Сурьи Ушас, авестийский и ведийский бог солнца Митра, армянский бог света и солнца Михр, древнехеттский бог солнца Истанус, древнейший доолимпийский греческий солнечный бог Гелиос, древнескандинавская богиня Соль, персонификация солнца, ездили по небу в колесницах, запряженных двумя, четырьмя или семью небесными конями [239, с. 145, 199, 259, 369, 370, 371, 475, 507, 518, 566]. Представление о движении дневного солнца по небу на квадриге солнечных коней существовало у протославян, предков славян, германцев и балтов [299, с. 231, 236]. В песне «Речи Гримнира» («Старшая Эдда») кони Солнца называются Арвак («Ранний») и Альсвин («Быстрый») [332, с. 39, 225]. Видимо, конь признавался ездовым животным солнца и в русском фольклоре. В сказке «Василиса Прекрасная» промелькнувший мимо героини сказки красный всадник на красном коне называется «красное солнышко» [18, с. 89–92].

В фольклоре отдельных народов небесные кони сами являются солнечными божествами или олицетворениями солнца. В тюрко-монгольском эпосе функцию Солнца может играть конь батыра. Верховный бог алтайцев Ульген изображается всадником на лучистом (солярном) коне [26, с. 94, 97–98]. Богатырский конь Гэсэра Бэльгэн имеет гнедую масть, то есть цвет солнца и огня [125, с. 120]. Конь считался символом солнца у вепсов [76, с. 32]. В мансийском песенном фольклоре фигурируют семь солнечно-пестрых лошадей бога Кворес-Торума [96, с. 262–263]. Согласно китайской натурфилософии, понятие «лошадь» восходит к ряду символов «лошадь-солнце-свет» [121, с. 311].

В «Ригведе» говорится: «О боги, из солнца вытесали вы коня!» [125, с. 120]. В древнеиндийском сказании о Шухнашпепе предутренняя заря называется «заря-кобылица» [243, с. 88]. Есть основание причислить к солярным зоо-

морфным божествам самого знаменитого коня «Ригведы» Дадхикру, другой мифический конь Таркшья считается воплощением солнца. С предрассветными и вечерними зорями связаны боги Ашвины — «рожденные от коня» братья-близнецы. Их отец, Вивасват, солярное божество, может оборачиваться в коня [239, с. 79, 123, 169, 531], а мать, Ушас, в «Брахмане» носит эпитет «кобылица светлая» [82, с. 437]. Облик рыжего коня, символа солнца, может принимать Сурья [125, с. 120; 243, с. 377]. Возможно, и Индра, верховный бог ведийского пантеона, связанный с культом солнца (он порождает солнце, укрепляет небо и солнце, гонит его по небу, сражается с демоном Вритра за солнце, с помощью солнца покоряет враждебные племена. Его глаза — солнце и т.д.), имел конское обличие. В «Ригведе» упоминается его превращение в конский волос [239, с. 245–246]. Конь светлой масти ассоциируется с солнцем в «Авесте» [203, р. 9–10]. Сйаваршан (авест. «черный конь»), герой иранского эпоса, нередко воспринимался в устных произведениях народов Средней Азии как божество, обладающее солярными функциями [239, с. 504]. Конь олицетворяет солнце и у народов Дагестана [371, с. 15]. В белорусской загадке «Среди поля лежит копыток» (Луна) проявляется соотносимость понятий конь и луна [43, с. 318].

В мировой фольклорной традиции имеются аналогии и другим эпизодам эпоса «Урал-батыр». Так, в монгольском народном творчестве сыновьям двух небесных дев (как Иделю и Хакмару, сыновьям Хумай и Айхылу) достаются два небесных коня, один из которых золотой, а другой серебряный [92, с. 143]. В фольклоре кетов женщина-солнце (как и башкирская солнечная дева Хумай) дарит своего небесного коня мужу [210, с. 159]. Необыкновенный конь Таркшья (как Акбузат) является даром верховного ведийского бога Индры, а Пегас, наиболее известный небесный конь раннегреческой фольклорной прозы, — даром богини Афины Беллерофонту, одному из главных героев старшего (до гераклового) поколения [239, с. 90, 531].

Как Акбузат и Харат у башкир, у казахов, киргизов и хакасов сказочные кони Акбоз ат // Ах ат («Белый конь») и Кокбоз ат // Кёк ат («Сивый конь»), у монголов Хоёр Шарга («Два соловых коня») взмывают в небо и превращаются в звезд созвездия Малой Медведицы [17, с. 147; 68, с. 49; 271, с. 120–121]. Вознесшийся в небо конь героя в алтайском сказании становится звездой Чолмон (Венера), в якутской легенде — Северной Медведицей («Арангас сулус») [214, с. 133–134]. У тюрков-мамлюков (XIII в.) и хакасов звезда Сириус называется «Айгыр» // «Азгыр» («Жеребец») [13, с. 91]. Такой же персонаж — небесный конь, превратившийся в звезду Венера, или в ее дух — Цолмон, присутствует в монгольском эпосе. Связь Венеры с лошастью наблюдается и у бурят: они почитают Солмона как покровителя лошадей. В иранской мифологии Тиштрйа, божество, способное принимать облик белой лошади, выступает предводителем всех созвездий ночного неба, воплощением звезды Сириус. Очевидно, в прошлом с Венерой и конем был связан и Марс, древнейший бог Италии и Рима: его жена отождествлялась с Венерой, а священным животным был конь [239, с. 348–349, 542, 609]. В древнегреческих астральных мифах Пегас и кентавр Хирон по воле богов взлетают в небо и обращаются в созвездия Пегас и Стрелец [178, с. 37, 41].

Сцены преследования демоническими силами небесных коней, прикованных цепями к железному колу, зафиксированы в устных рассказах тюркских, монгольских, славянских, кавказских народов и индейцев Центральной Америки. В казахских, хакасских и монгольских легендах небесные кони Ак боз ат // Ах ат и Кок боз ат // Кёк ат (монгольский вариант: Хоёр Шарга), олицетворения двух звезд в созвездии Малой Медведицы, привязаны веревкой на небесную коновязь — к Полярной звезде [68, с. 49; 271, с. 120–121]. В алтайском предании сохранился сюжет преследования семью демонами созвездия Большой Медведицы («Дьетеган») [239, с. 371].

Согласно сведениям А.Н. Афанасьева, южнорусы в созвездии Большой Медведицы видели запряженных коней

(«Воз»); черная собака каждую ночь стремится перегрызть упряжь и тем самым разрушить весь строй мироздания, но не успевает, — наступает рассвет и упряжь снова срывается [17, с. 168]. Герой абхазского сказания Абрскил за состязание с верховным богом Анцва был прикован в пещере вместе со своим небесным конем — арашем к железному колу. В греческой мифологии Иксион (по всей видимости, конской породы, так как от соединения Иксиона и тучи рождаются кентавры, полулюди-полукони) за домогательство любви Геры, жены Зевса, был прикован к вечно вращающемуся колесу (солнечному диску — ?) и заброшен на небо [239, с. 8, 239].

Поражает почти полное тождество башкирской легенды о Бузате и Харате и скандинавского мифа о гибели богов и всего мира, в котором как только волки поймают и проглотят небесную деву Соль (персонификацию солнца), правящую двумя небесными лошадьми, впряженными в колесницу (в башкирской легенде Бузат — солнечный конь) и похищают Мани, сестру Соль (персонификацию луны) (башкирский Харат — лунный конь) — падут с неба звезды, наступит конец света. К этому же циклу относится и саамская сказка о Мяндаше, тотеме-олене, на которого охотится бог-громовник Айеке-Тиермос: в случае убийства оленя богом наступит конец света [239, с. 382, 461, 506—507].

Созвучна с этими мотивами вера индейцев Центральной Америки (науа, майя, ацтеков и др.) в конец эры Тескатлипока, одного из трех главных богов, (воплощение солнца, способное превратиться в Полярную звезду или в созвездие Большой Медведицы) после уничтожения ягуарами великанов [239, с. 538, 672]. Допустима мысль, что все эти эсхатологические мифы имеют общие генетические корни.

В поверьях отдельных народов небесные кони, как и вышеупомянутые башкирские кони Карат и Турат, считаются олицетворениями грома. Якуты объясняют происхождение грома действиями божественных коней, которых они называют «кудайдын бургазы» [283, с. 136]. Сопричастность

коня к дождю косвенно преломляется в карачаево-балкарском обряде вызывания дождя: старики аула брали с собой семь лошадиных черепов (воплощения коня. — *И.А., И.Ф.*) и вешали их на столбы на месте проведения церемонии, а затем со словами: «Великий Тейри! Ниспошли дожди! Пусть твои богатырские кони насытятся», бросали их в воду (акт жертвоприношения божеству воды. — *И.А., И.Ф.*) [226, с. 96]*. Сидящим на спине коня изображается западносемитский бог грома, молнии и дождя Балу (Ваал) [203, р. 5]. В вышеупомянутом древнеиндийском трактате «Брихадараньяки» описывается, что когда зевает жертвенный конь — «сверкает молния; когда он встряхивается, гремит гром; когда он мочится, идет дождь» [128, с. 73]. В «Младшей Авесте» главной функцией Тиштра, зооморфного божества в облике лошади, объявляется низведение на иссушенную землю благодетельных вод. В греческой мифологии Пегас вознесся на Олимп, и доставляет там грома и молнии Зевсу [239, с. 432, 542]. У троянцев огромная статуя коня воспринималась как воплощение божества грозы. Во время обрядов, посвященных этому божеству, троянцы возили священную статую вокруг города, как своего покровителя [203, р. 15]. Возможно, этот ритуал троянцев и послужил грекам основанием сложить миф о Троянском коне. В скандинавских сагах валькирии, девы-войны и их кони были олицетворениями облаков, их сверкающее оружие символизировало вспышки молнии, а с грив коней падали на землю иней и роса [97, с. 161–162].

Исходя из аксиомы, что антропоморфные божества первоначально имели зооморфный облик, можно предположить, что и представления о марутах, ведийских и индийских божествах грома и молнии, о Цовинаре — женщине-духе гро-

* Кстати, заметим, что точно такой же артефакт зафиксирован у башкир Глушицкого района Самарской области: они во время обряда вызывания дождя «Телэк» писали на черепе коня изречение из Корана («дога») и бросали его в воду [377, с. 204].

зы у армян, о Пирве — боге грозы у древних хеттов, о Перкунасе — боге грома у древних балтов, о Перуне — древнеславянском божестве грома, об Илье Муромце-громовержце — былинном русском богатыре и о Пурьгине-пазе — мордовском боге грома в своей основе восходили к воззрениям о коне-громовержце: они издают гром, проезжая по небу на коне или на колесницах, запряженных лошадьми [197, с. 286; 239, с. 350, 437, 438, 441, 455, 608]. То есть в этих мифах функции божественного коня-громовержца были перенесены на былинных героев или на антропоморфных духов и божеств.

Некоторые из небесных коней связаны не только с громом и дождем (небесными водами), но и земными водами. Так, легенды и предания о появлении крылатых коней из вод озера были распространены среди киргизов, узбеков [12, с. 224]. Водные жеребцы («су айгырлары»), выходящие иногда пастись на берег озера Ойнар-гель, фигурирует в турецком фольклоре [100, с. 321].

По преданиям венгров, некогда необыкновенный белый конь выходил ночью из озера и пугал пастухов и пасущихся коней. По поверьям марийцев и финнов, в облике коня могли появляться на побережье водных источников (реки, озера, моря) водяные. Коми верили, что по ночам выходят из воды вороньи кони с огненными глазами. Тот, кто успевал обойти вокруг такого чудесного коня с нателным крестом, становился его хозяином [276, с. 436–437]. В легендах удмуртов огнедышащие крылатые кони («бурдо вало») появляются из реки Вала [376, с. 254, 266].

В древнеиндийской мифологии конь является символом воды: выбранный для жертвоприношения конь спускается под воду и пасется в подводных лугах [243, с. 64, 399]; индуистский мифический белый конь Уччайшравас выходит из воды при пахтании океана богами и асурами [239, с. 39, 246; 243, с. 123]. Образы выходящих из морской пучины жеребцов присутствуют в средневековых индо-арабских новеллах [322, с. 30; 379, с. 554].

Конь относится к водной стихии и в других индоевропейских традициях. В частности, об этом свидетельствует предание о том, что один из легендарных царей Ирана Йездигерд III, был убит водяным конем [366, с. 728]. Из вод озер возникают крылатые кони в мифах памирских народов и таджиков [12, с. 224]. Из морской пучины выходит богатырский конь в курдской поэме «Джибри» [6, 3.html/p. 5]. Сверхъестественные мифические кони Пегас и Арейон считаются сыновьями владыки моря Посейдона и родились у истоков Океана. Да и сам Посейдон в античных мифах часто выступает в облике жеребца («Посейдон Гиппий»). Связь Пегаса с водой обнаруживается и в том, что он ударами копыт пробивает на горе путь водному источнику [239, с. 156, 432, 446]. Подобные представления сохранились и в поверьях русских и немцев Швейцарии: у русских существовали рассказы о часовнях Ильи-пророка, построенных над родниками, выбитыми его могущественным конем [225, с. 86], а озера, по мнению швейцарцев, образовались от ударов копыт коня св. Бартоломея, покровителя скота [220, с. 159].

Эпизоды добывания героями коней, обитающих на дне озера или моря, бытовали в алтайском, якутском, узбекском, казахском, туркменском, монгольском, калмыцком [160, с. 109–113; 167, с. 170; 285, с. 172; 305, с. 22], венгерском [314, с. 177], армянском [239, с. 304, 480], русском [18, с. 632; 225, с. 86], грузинском фольклоре. В морской пучине родился и Тхожей, чудесный конь адыгского нартского эпического героя Сосруко [239, с. 467, 555].

Сюжет «конь-вода» еще четче проявляется в том, что многие волшебные кони причислены к морским богам или происходят от них. В верованиях алтайцев божество Иер-Су, хозяин земли и вод, ездит на вороном водном жеребце [285, с. 172]. Водному владыке Лобсону принадлежат необычайные кони в бурятском эпосе «Абай Гэсэр» [305, с. 22]. Китайские божества приливов и вод У Цзысуй и Эр-Лан выезжают из воды на белых конях, запряженных в колес-

ницу. Дзерасса, мать «старшего из коней» Арфана в осетинском нартском эпосе — дочь владыки водного царства [239, с. 187, 566, 639]. В древнегреческой мифологии морская богиня Амфитрита, жена Посейдона, обладает белоснежным конем, который иногда, как Акбузат, выходил из пучины моря на берег [100, с. 321]. Бессмертные кони Балий и Ксанф, внуки морского божества Тавманта и океаниды Электры, подаренные Посейдоном Пелею, верно служили его сыну Ахиллу во время Троянской войны. Самый знаменитый кентавр Хирон, сводный брат Посейдона по отцу, родился от титана Кроноса и океаниды Филиры [239, с. 85, 141, 299, 446, 591].

На водное происхождение коней указывает и то, что ряд водных божеств или демонов имели лошадиный облик. Это, прежде всего китайское фантастическое существо Лун с головой коня и хвостом змеи, живущее в воде [239, с. 326]. В прошлом корейцы воспринимали ударяющиеся о берег морские волны как появление божеств в облике белых лошадей [120, с. 128]. Приверженцы джайны (Индия) одну из групп божеств называют «Океанская молодежь» («Удадхикумара»), ее символом является лошадь. У южных славян (болгар, македонцев, сербов) водяные духи караконджалы выступают иногда в облике коней с человеческой головой. Один из главных олимпийских богов, владыка моря Посейдон мог обратиться в жеребца, отождествляемый с ним римское морское божество Нептун носил эпитет «конный». В шотландских поверьях водяной дух Келпи представляется в облике пасущейся у воды лошади [239, с. 58, 105, 277, 284, 394, 446].

В устном творчестве народов Евразии небесные или водяные кони связаны, как и в башкирских мифах, с подземным миром. В алтайском эпосе конь посылается батыру иногда духом гор [285, с. 172]. В китайских хрониках раннего средневековья сохранился рассказ о необыкновенном коне, живущем в пещере на южном склоне горы Потли, находившейся в доисторической стране Тухало в верхнем

течении Аму-Дарьи [58, с. 285, 321]. У индийцев племени корку (Центральная Индия) зарегистрирован миф о том, что когда бог Магадео сделал из красной глины фигурки первой пары людей — мужчины и женщины, выскочившие из-под земли два огненных коня растоптали эти изображения и превратили их в прах [368, с. 22]. В средневековой индоиранской новелле «Сказка о Хасане Басрийском» герой получает чудесного коня от волшебника, который выводит коня из пещеры [379, с. 309]. В курдских сказках зачастую крылатые кони спасают героев, вынося их из темного царства в светлый мир [6, 3. html/p. 5]. В одной из версий армянского эпического сказания «Сасна Црер» центральный герой Давид выводит сказочного коня Куркик Джалали из пещеры [239, с. 304]. В русской сказке «Иван Быкович» герой добывает себе волшебного коня в подвале, закрытом громадным камнем, а в сказке «Кашей Бессмертный» Иван-царевич по подсказке некоей старухи находит богатырского коня в подземелье [18, с. 135, 190]. У южных славян караконджалы выходят по ночам в период Рождества не только из воды, но и из пещер. К этой же группе сверхъестественных коней можно отнести Авсурга, трехногого коня небожителя Уастырджи у осетин и вышеупомянутого Слейпнира, боевого коня бога Одина, способных спускаться в подземелье или в царство мертвых. В грузинском эпосе чудесные кони-раши имеют не только небесное или водное происхождение, некоторые из них вырастают из земли [239, с. 187, 277, 467, 505, 559, 589]. Чудесные кони главных героев нартского эпоса абхазов Сасрыквы (араш Бзоу) и адыгов Сосуко (Тхожей) могли продвигаться под землей [110, с. 66; 239, с. 56].

Таким образом, небесные, водные и подземные (пещерные) волшебные кони присутствуют не только в башкирском фольклоре, но и в мифологии многочисленных народов Европы и Азии.

Ряд исследователей связывают различные проявления культа коня в башкирском народном творчестве с индои-

ранским [192, с. 15]* или тюрко-монгольским этническим миром [91, с. 21; 331, с. 38; 342, с. 85]. Однако вышеприведенные материалы говорят о том, что происхождение образов этих удивительных коней в башкирской фольклорной традиции, как и в мировой, не столь однозначны.

Возможно, среди волшебных коней более архаичными являются образы сверхъестественных коней, связанных с водной стихией. Как известно, вода (мировой океан) в космогонических воззрениях народов Древнего Египта, Двуречья, Ирана, Индии, Ближнего Востока и Греции составляет первоэлемент, из которого возникли земля и небо, весь космос, в том числе божественные существа – творцы природы, животных и людей [193, 21:30; 239, с. 385, 405, 583; 257, с. 6, 40, 51, 54, 152, 371]. Рудименты таких взглядов есть и у башкир: в «Урал-батыр»е первоосновой жизни и природы провозглашается животворная вода [31, с. 151; 70, с. 18; 71, с. 20]. Естественно, что в устнопоэтических произведениях индоевропейских, отдельных кавказских народов, финно-угорских, тюрко-монгольских народов, корейцев и китайцев необычайные кони выходят из воды или олицетворяют водную стихию. По мнению некоторых исследователей, связь лошади с водой носит индоевропейский характер [239, с. 542].

Истоки образов небесных коней, вероятно, восходят к другой космогонической системе. В древнекитайской натурфилософии небо изображается создателем всего сущего: воды, земли, огня, людей, правителей. Такое представление

* В настоящее время стало модно сравнивать те или иные фольклорные сюжеты и элементы обычаев и обрядов башкир с иранской традицией и делать далеко идущие выводы о прямой связи происхождения башкир только с индоарийской этнокультурной средой (С.А. Галлямов). Но в то же время не делается никаких попыток выяснить истоки этих явлений у тех же иранских народов. При этом даже гипотетически не ставится вопрос о возможных общих генетических корнях духовной культуры предков башкир и иранцев с другими народами хотя бы в пределах ностратической языковой общности.

о небе первоначально сложилось у чжоуцев, завоевавших Китай в XI в. до н.э. Ученые не исключают, что оно возникло среди северных и северо-западных кочевников — предков тюркских и монгольских народов и примерно со II тыс. до н.э. проникло в Китай. У древних тюрков и монголов — Тенгри, само возникшее обожествленное небо. Он создатель всего, распорядитель судьбой человека, народа, государей, скота и т.д. [239, с. 536, 557, 594, 620, 642]. Эта идея, видно, была экстраполирована на животный мир — у многих народов кони спускаются с неба.

В алтайском сказании «Алтын бизе» спустившиеся с неба божественные кони создают природу Алтая [306, с. 74]. В одном из якутских преданий говорится, что небесное божество в первую очередь сотворил коня [25, с. 163]. На богатырских конях спускаются на землю сыновья Улу Тойона, якутского «великого господина» верхнего мира [239, с. 562]. Кони спускаются с неба на землю в фольклорной прозе долган [131, с. 26], бурят [91, с. 22] и монголов [92, с. 143]. В корейской легенде небесный конь нечаянно касается ногой земли и навсегда остается на ней [239, с. 306]. Спускаются с неба на землю на чудесных конях герои кетской, лаосской сказок и осетинского эпоса [210, с. 159; 239, с. 306, 559]. Боги ведийского пантеона Варуна и Ваю, олимпийские греческие боги Зевс и Афина ниспосылают с неба коней, даруя их своим поклонникам и жертвователям [239, с. 90–91, 116, 118, 141]. Некоторые исследователи считают, что образы небесных коней в эллинскую мифологию проникли с Востока, из Передней Азии [353, с. 304].

Таким образом, если культ водных коней, на наш взгляд, восходит корнями к древнейшим индоевропейским традициям, то истоки обожествленных небесных коней, скорее всего, связаны с религиозно-космогоническими представлениями народов Центральной Азии, прежде всего предков тюрко-монгольских народов. Обе концепции нашли отражение в мировоззрении древних башкир — водные кони как наследие индоевропейского, в первую очередь индои-

ранского субстрата и небесные кони, связанные с тюрко-монгольским этническим миром.

Относительно происхождения культа подземных или пещерных коней существует предположение, что их принадлежность к нижнему миру определяется мастью — это вороньи кони [191, с. 6]. Однако мифологические материалы не подтверждают эту закономерность.

Во-первых, в разговорной речи и религиозных воззрениях не у всех народов черный цвет считался символом темного, мрачного, нижнего или потустороннего мира. Так, в башкирском языке слово «кара» означает не только «черный»: в зависимости от контекста оно усиливает оттенок цвета («кара кызыл» — пурпурно-красный) или понятия («кара бай» — очень богатый) [38, с. 636]*. По данным видного башкирского лингвиста Ф.Г. Хисамитдиновой, «черный цвет животных и птиц у башкир связан с тотемными предками» и что они божествам верхнего мира приносили в жертву животных черной масти [373, с. 117]. Башкиры приписывали черному цвету способность отвлечь «дурной глаз». Поэтому они лоб и брови ребенка мазали сажей [56, с. 213]. С другой стороны, по суевериям башкир, если приснится белая лошадь — к смерти [280, с. 20].

Черному и белому цветам приписывали магическую силу и охранительную функцию и в других традициях. Алтайцы верили, что черно-бурый конь приносит людям скот [290, с. 41]. В современном хакасском языке термин «хуу» используется не только в значении «белый», но и для передачи понятий «омертвевший», «нездешний», «потусторонний» [303, с. 62]. У казахов Тарбагатай в день смерти отца дочь надевала белую шапку. Уйгуры (Зап. Китай) в траур носили

* Эпитет «кара» нес аналогичную смысловую нагрузку и в карачаево-балкарском языке: «къара суу» — «чистая вода»; «къара тау» — «большая гора»; «къара монголы» — «великие монголы» и т.д. [227, с. 216, 303]. В средневековой персидской поэзии черный цвет (черные глаза, черные волосы) являлся эпитетом красоты [366, с. 72, 785].

белые халаты. У киргизов Прииссыкуля перед обмыванием покойника на каждого обмывальщика надевают белый халат и чепец. У узбеков Хорезма вдова в день похорон мужа должна одеваться в белое [74, с. 108]. Белый цвет был эквивалентом потустороннего мира, смерти и у нанайцев. Они, потеряв близкого человека, в знак траура повязывали голову широкой полоской белой ткани, а женщины вплетали в косы приплет из белой тесьмы [89, с. 207]. Согласно древнекитайскому мировоззрению, черный цвет ассоциировался с Севером, с небом, белый цвет — с Западом, где находилось царство мертвых [239, с. 83, 497, 521, 600, 612, 666; 257, с. 507; 339, с. 222]. Дунгане (Сев.-Зап. Китай) в траур по самым близким родственникам носили белый халат и белую тюбетейку [74, с. 108]. У апаев (Северный Лусон, Филиппинский архипелаг) родственники покойного сразу надевали белые одежды. У них белый цвет — символ траура [286, с. 112]. У малых народов Индонезии белые пятна на теле новорожденного младенца являются показателями того, что у ребенка будет мало счастья в жизни. Отсюда название белого пятна «капар» — вдова, вдовец [354, с. 189–190].

Волшебные свойства вменяли черному цвету таджики. По их мнению, он оберегает рожениц, детей от козней нечистых сил. Поэтому в комнате роженицы они натягивали черную нитку; чтобы покойник не причинил вреда детям, в день похорон мазали их левые уши сажей. Если у шугнанцев (Памир) после похорон заболел ребенок, то его окуривали шерстью черной собаки. У горных таджиков женщины носили в траур халаты белого цвета [74, с. 103, 104, 108]. Индийские женщины в знак скорби по умершему облачаются в белые одежды [336, с. 22]. Черный цвет был священным цветом арабов в эпоху правления аббасидов (750–1258 гг.) — цвет их государственного флага [155, с. 593].

Напоминанием о существовании в прошлом подобных поверий у народов Востока являются, по-видимому, отправление покойников на тот свет в белом саване (цвет потустороннего мира) и, наоборот, ношение халифами династии

Аббасидов [366, с. 788] и служителями различных культов черной сутаны (цвет неба, верхнего мира). В научных кругах существует мнение, что «белый» траур присущ «древним религиям, зороастризму и буддизму» [74, с. 108]. Видимо, схожие воззрения были характерны и европейским народам. Так, на празднике урожая у немцев «женщина в белом» олицетворяла смерть [365, с. 136]. У древних скандинавов белый конь является атрибутом смерти: они «отправляли» покойника в иной мир на белом коне [332, с. 92, 237]. У лужичан белый цвет считался символом смерти, похорон [93, с. 215]. Вообще, как считает Н.Н. Велецкая, в славянской традиции белый цвет — знак принадлежности к потустороннему миру, символ смерти. Поэтому и у них белое одеяние — неперемный атрибут маски смерти [75, с. 15].

Во-вторых, с подземельем или пещерами были связаны не только вороные кони, но и других мастей.

В-третьих, вороные кони в мифах живут и действуют не только под землей, но и на земле и на небе. В древнебаширской религиозно-мифологической системе, как было отмечено выше, возможно, существовало обожествление небесных коней Карата и Турата, ассоциировавшихся с грозными тучами, громом. У якутов Улу Тойон, покровитель ряда якутских родов, изображается в образе большого черного жеребца [239, с. 562]. В мусульманской мифологии верховым животным пророка Али считается вороной жеребец [388, с. 30]. В алтайской богатырской сказке Когутэй ездит на бархатном вороном коне и получает прозвище по масти своего коня [133, с. 56–57]. Легендарный предок одной из трех групп мангытов Каратай (досл.: «Черный стригунок») ездил на вороном коне; Майки-бий, родоначальник конгратов — на гнедом коне [132, с. 50]. Ездовым животным Хормусты // Курбусту // Уч Курбустана, верховного небесного божества алтайцев, тувинцев, бурят, маньчжуров был темно-гнедой конь величиной с гору. Циумарпо, царь далха (тибетских божеств, покровительствующих людям), скачет на черном коне с белыми копытами [239,

с. 594, 608]. Древние арии ночное небо отождествляли с черным конем, украшенным жемчужинами [335, с. 114]. Имя иранского эпического героя Сйаваршана (Сиявуша) дословно означает «черный конь» [239, с. 504], а кличка его боевого коня Шабранг — «цвета ночи», поскольку он был вороной масти. На вороном коне сражался с мифическими врагами и Бижан — легендарный правитель Ирана [366, с. 406, 797]. В авестийской легенде царь Тахма-Урупа ездит из конца в конец Вселенной на вороном жеребце. Имя Меланиппы, дочери древнегреческого бога ветров Эола, — «черная кобылица». Вороной конь относится к атрибутам Триглава, верховного божества балтийских славян. Черный цвет является ритуальным цветом вождей бантуязычных народов Африки [239, с. 274, 355, 358, 533, 548].

Если принять во внимание широкое распространение в прошлом у народов Евразии не только культа черного коня, но и черного быка (коровы), черной овцы, черного орла (каракуса) и черного ворона как олицетворений неба или солнца [150, с. 168, 169; 156, с. 175, 283–284; 193, 2:69; 239, с. 52, 277, 311, 372, 391, 593; 306, с. 80 и др.], то связь черного цвета и животных черной масти с небом в мировосприятии вышеуказанных народов и башкир станет еще более очевидной.

Происхождение фольклорных образов подземных (пещерных) коней вороной масти надо связать с поздним осмыслением воззрений о потустороннем или подземном мире: туда были перенесены, часто в перевернутом виде [239, с. 664], земная жизнь, природа, люди и животные, в том числе и волшебные кони (независимо от масти) с теми же функциями, которыми они играли в реальной жизни и в сознании первобытных людей. Для такого перенесения коней в иной мир (в пещеры, подземелья) древние люди, в том числе предки башкир, жители пещеры Шульган-Таш [192, с. 15], имели реальные основания — они, вполне допустимо, были знакомы с палеолитическими пещерными рисунками коней, которых воспринимали как изображения сверхъестественных подземных коней.

Универсальный характер носят и образы второго типа коней башкирской мифологии – крылатых тулпаров. Они присутствуют в эпических произведениях, богатырских сказках и легендах поволжских татар, чувашей [170, с. 53], якутов [109, с. 127; 289, с. 25], тувинцев [323], алтайцев, хакасов [370, с. 119], барабинских татар [72, с. 152], казахов [158, с. 20], уйгур [358, с. 84, 243], киргизов [396, с. 90–94], каракалпаков [132, с. 119], узбеков [133, с. 208, 303], туркмен [388, с. 31], карачаевцев и балкарцев [227, с. 183], азербайджанцев [8, с. 9], турков [239, с. 285], бурят, монголов [86, с. 119], калмыков [66, с. 74; 164, с. 20], венгров [17, с. 150], марийцев [186, с. 30–31], мордвы [180, с. 243], удмуртов [376, с. 266], коми [184, с. 49–56; 265, с. 32], манси [96, с. 265], эвенков [109, с. 126–127], кетов [210, с. 159], корейцев, китайцев [239, с. 133. 306], таджиков [343, с. 9–22, 159–175], памирских народов [12, с. 224], курдов [229, с. 74], осетин [253, с. 440], армян [15, с. 7, 9], молдаван [246, с. 6, 251–262], греков [239, с. 432, 434], русских, сербов, словаков [17, с. 148], грузин [376, с. 25], абхазов [239, с. 56], адыгов [110, с. 60, 109] и других народов.

Эти сказочные кони являются преданными соратниками героев, приходят к ним на помощь в самые трудные минуты, самоотверженно и смело вступают в бой с врагами, обладают способностью говорить по-человечески и предвидеть, предупреждают своих хозяев о бедствиях, указывают безопасные пути и способы преодоления препятствий.

Большой интерес вызывает сходство между башкирскими тулпарами и вышеуказанными фантастическими крылатыми конями других народов. Как и тулпары, они вначале выглядят как невзрачные стригунки, но затем превращаются в могучих коней. Нередко герои получают их от матери или отца [17, с. 151; 18, с. 190, 238, 244; 277, с. 240, 241]. В сказках тюрко-монгольских народов, марийцев, русских конь дает герою волосы из гривы: когда герой, попав в беду, сжигает их, конь приходит ему на помощь [8, с. 9; 186, с. 30–31; 277, с. 240; 304, с. 34]. Крылатые кони могут

погибнуть от сглаза. Согласно чувашской фольклорной традиции, если человек нечаянно увидит крылья этих необыкновенных коней, то они непременно издохнут [204, с. 129]. В удмуртском предании «Бурдо вал» по ночам у коней видны крылья. Если хозяин ночью ходил к таким коням, он предупреждал свистом, чтобы кони успели спрятать крылья. Однажды хозяин забыл об этом — с тех пор эти кони перевелись [376, с. 266]. С удмуртским поверьем созвучен мотив мордовского сказания, где конь, выручив героя из плена, требует от него по возвращению домой не целовать жену и не радоваться встрече с родными, так как он может забыть своего избавителя и тогда конь помрет [232, с. 258]. Памирские народы верили, что крылья коней могут видеть только хозяева. Если же их случайно увидит чужой, то кони подохнут [12, с. 224]. Источником таких суждений в башкирской, чувашской, удмуртской, мордовской и памирской мифологии была тотемическая установка — нельзя показывать родового тотема и говорить о нем чужому человеку, нельзя забывать тотема и не проявлять о нем должную заботу.

Крылатые кони способны переродить обыкновенного человека в красивого и сильного богатыря. В западно-белорусской сказке «О трех братьях, волке и чудесном источнике» [24, с. 182], украинской «Кобиляча голова» [252, с. 33–42], русской «Сивка-Бурка», «Сын Иван-найден» и др. [18, с. 239; 297, с. 26–27, 93], марийской «Кори и крылатый конь» [186, с. 30–31], эвенкийской «Тывгунай молодец и Чолбон-Чокулдай» [210, с. 181] конь велит парню или девушке влезть в его левое ухо и вылезти из правого или сесть верхом на него, и они преобразались в богатыря или красавицу*.

*В этих сказочных сюжетах башкир, белорусов, русских, украинцев, марийцев и эвенков вполне правомерно видеть реликты древнейших обрядов принятия молодежи в группу полноправных членов первобытного общества (рода, племени) под покровительством патрона инициации, прообраза будущего племенного бога (в данном случае обожествленного коня), который якобы в процессе инициации умерщвляет и пожирает, а потом

Идея перерождения человека под покровительством сверхъестественного коня – патрона инициации лежит и в основе суждений о способности волшебных коней оживить умерших героев. Так, в бурятских сказаниях «Хартаганан хан», «Алтан Шагай» и «Лодой Мэргэн» необычайные кони различными уловками сажают на себя божественных девиц-воскресительниц, уносят их к месту гибели своих хозяев, которые оживляют богатырей [387, с. 76–77, 83, 86–87]. В русской сказке «Чудесная рубашка» конь прибегает к благородному змию, чтобы тот оживил разрубленного на части его хозяина [18, с. 283]. Способностью воскресить мертвых наделен и вышеупомянутый белый конь Уччайхшравас, ездовое животное древнеиндийского солнечного божества Сурьи [203, р. 11].

В алтайском и тувинском эпосе («Алтай Буучай») [214, с. 138; 301, с. 112], в бурятском улигере «Лодой Мэргэн» [387, с. 76–77], а также в мордовской песне о Литове [277, с. 242] конь уносит, как Кара-юрга, позарившуюся на него красавицу к своему хозяину. Волшебный конь заманивает Настасью-королеву в одноименной русской сказке в царский сад, и когда Иван хватает ее, то конь, превратившись в орла, выносит их на своей спине через высокую ограду [18, с. 253]. Схожие сюжеты содержатся в шотландской низшей мифологии, где водяной дух Келпи в облике пасущегося у воды коня подставляет путнику свою спину и увлекает его в воду [239, с. 284], и в адыгском сказании, где герой укоряет коня за то, что он уносит кан – девушек (воспитанниц) [110, с. 109].

В китайской легенде конь освобождает из плена своего хозяина, услышав, как его жена дает клятвенное обещание

вновь оживляет (перерождает в новом качестве) посвящаемых юношей и девушек [347, с. 235–236]. Они, по существу, идентичны с австралийскими мифами о «доделывании», «перерождении» патроном инициации (змеей, радугой) неофитов: в них мотив проглатывания юношей с последующим изрыганием, перерождения их становится одной из метафор инициации [52, с. 113–115].

выдать за освободителя мужа свою дочь. Но несогласный с этим хозяин убивает коня. Тогда шкура убитого коня оборачивается вокруг ног девушки и уносит ее в небо, где оживший конь и девушка стали жить вместе [239, с. 603]. Этот эпизод напоминает другой поступок Кара-юрги, унесшего на необитаемый остров красавицу.

Самые широкие аналогии имеют и другие благородные поступки башкирских волшебных коней, верных соратников батыров. В богатырских сказках татар боевые кони героев часто спасают их от неминуемой гибели [359, с. 63]. В хакасском сказании «Хара ат алып» вороной жеребец ведет смертельную схватку с врагами, становится вторым героем эпоса [356, с. 129]. В узбекской сказке «Алпамыша» богатырский конь при помощи хвоста поднимает из зиндана батыра-узника [214, с. 135–136]. В бурятских улигерах «Аламжи Мэргэн», «Гургал Мэргэн» и «Иренсей» чудесные кони предупреждают своих хозяев, что их близкие родственники (дяди, жены и т.д.) собираются свести их со света белого, подсказывают, как уничтожить демонических чудовищ, выносят тела убитых в бою героев, не дав их на поругание врагам [387, с. 62, 64, 80].

В индоиранской «Повести о царе Шахрамане, сыне его Камар аз-Замане и царевне Будур», когда злой везир собирался убить двух сыновей царя Камар аз-Замана, сказочный конь везиря-предателя умчался в пустыню. Везир был вынужден пуститься в погоню за ним, тем самым конь избавил царевичей от грозившей смертельной опасности [379, с. 118–119]. В курдском фольклоре необычайные кони подсказывают героям пути выхода из трудных ситуаций, выручают их, когда они попадают в беду [6, 3.html/p. 4]. В русских сказках «Буря богатырь Иван коровий сын» и «Иван Быкович» боевые кони помогли русским витязям одолеть 12-головых змеев, а в сказке «Марья Моревна» конь ударяет копытом насмерть Кощея Бессмертного [18, с. 127, 139, 201]. В сказке «Был такой мужичок» умный конь, спасает от неминуемой гибели мальчика, своего хозяина, от рук

матери и ее любовника [297, с. 42–46]. А в сказке «Незнайка» верный конь трижды подсказал мальчику (своему хозяину), что мачеха хочет известить его и уносит его прочь [18, с. 464–465].

Как видим, все крылатые кони, в том числе и башкирские тулпары, сочетают в себе черты тотемного животного, тотемного предка и покровителя. На эти древнейшие тотемические воззрения в более поздние времена наложились в гиперболизированной форме представления о боевых и верховых качествах коней, постоянных спутников степных скотоводов и эпических героев эпохи военной демократии.

Повсеместную известность имеет и третий тип коней — коней-оборотней, способных вести человеческий образ жизни. В хакасском сказании «Многострадальный белый конь» необычайный конь иногда превращался в двойника своего хозяина и помогал ему в подвигах [356, с. 129]. Образ коня-оборотня (Гэсэра) присутствует в бурятском улигере «Абай Гэсэр хубун» [387, с. 69].

В фольклоре тюрко-монгольских, финно-угорских, тунгусо-маньчжурских, тибето-китайских, индоевропейских, кавказских и других народов имели самое широкое распространение сюжеты, в которых кони разговаривают по-человечески, подсказывают своим хозяевам пути выхода из трудного положения и т.д. Об этом говорят как вышеизложенные, так и нижеследующие материалы.

К этой категории мифических существ принадлежат крылатый конь Бурак с человеческим лицом — верховое животное пророка Мухаммада, этрусское божество Марис в облике получеловека-полуконя [239, с. 103, 345], кентавры греческой мифологии [360, с. 17], кентавроподобные кони, похищающие девиц, восточнороманского святого Федора [309, с. 299], женские духи вилы в южнославянских поверьях в облике очаровательных девушек с крыльями и лошадиными ногами, которые они прикрывают длинной белой одеждой, персонажи древнерусских книжных преданий Китоврас, кентавроподобное существо, соревнующееся в

мудрости с библейским царем Соломоном [239, с. 123, 291] и полканы, кони с человеческой головой, принимавшие участие в процессии во время казни былинного героя Роксолана [384, с. 94–95]. Немцы полагали, что лошади в Иванову ночь (24 июня // 7 июля) могут говорить [365, с. 127]. А во Фландрии (Бельгия) верили, что лошади начинают говорить по-человечески в рождественскую ночь [102, с. 74]. Коня уподобляли человеку в устных рассказах вепсов [76, с. 38]. Несомненно, эти образы относятся к реликтам древнейших воззрений о конях, способных, как и в башкирской сказке «Бузансы-батыр», принимать человеческий облик.

Еще более широкий ареал имеют предрассудки о перевоплощении людей в коней. В казахской сказке «Жигит и богач» жигит может войти в образ вороного коня [159, с. 37]. Якуты верят, что в качестве души шамана («ийэ кыл») выступает жеребец [239, с. 238]. В бурятской версии эпоса «Абай Гэсэр хубун» неверная жена превращает Гэсэра в коня [387, с. 69]. Аскет, персонаж многих кетских сказок, обладает способностью чудесных превращений, в том числе в коня. Ломан, сын культурного древнекитайского героя Хуан-ди, имел облик белого коня [239, с. 166, 279]. По поверьям корейцев, человек после смерти трансформируется в лошадь [174, р. 5].

В «Ригведе» мудрец-отшельник Дадхьянч изображается с лошадиной головой [239, с. 169]. В книге Ману (в брахманизме — первочеловек) установлены предписания, согласно которым души умерших людей переселяются в нисходящем порядке от богов до животных, в том числе в лошадей [344, с. 305]. Конеподобность авестийского героя — дэвоборца Керсасы отражается в самом его имени («асп» — «конь») [366, с. 784]. В индоиранской новелле «Сказка о Бадр Басиме и Джаухаре» царица-колдунья заколдовывает людей в коней [231, с. 178]. В осетинской сказке «Чудесное бегство» три девушки по воле морского царя принимают облик кобылиц [327, с. 26–27]. В румынской сказке «Пещера Иаломитцы» колдун способен обрести вид жеребца

[165, с. 149]. В греческом мифе герой троянской войны Одиссей на склоне лет был превращен волшебницей в коня, в этой внешности и умер [239, с. 140]. Дочь фессалийского царя Эрисихтона, проданная неоднократно в рабство, каждый раз освобождается, как герой сорбского предания Крабат [240, с. 797–798] и персонажи башкирских сказок Исмай и Нурхутдин, от купивших ее людей под видом коня [205, с. 52]. По некоторым данным, и античные Диоскуры, братья-близнецы, первоначально фигурировали в образе белых лошадей [371, с. 15]. В норвежской сказке «Хозяин туч» один из персонажей Джек обучился различным премудростям у Хозяина туч, в том числе искусству перевоплощения в коня [124, с. 101–103]. Сведение о способности одного из героев (Гудмунда) принять вид кобылицы содержится в «Старшей Эдде» [332, с. 77]. По суевериям болгар, с новогодней ночи до богоявления души умерших сурвакаров (участников дружины ряженных) выходят на свет божий в облике караконджо — злых духов в виде коней с человеческими головами [181, с. 276]. В чешских преданиях повествуются о том, что души умерших превращаются в белых лошадей [75, с. 15]. В русской сказке «Чудесная курица» муж трансформирует свою неверную жену в кобылицу, ударив по ее спине волшебным кнутом. В сказке «Диво» муж ударяет плетью блудливую жену и ее любовника по их спине со словами: «Будьте жеребцом и кобылой!». И они тут же принимают вид пары лошадей. А в сказке «Рассказы о ведьмах» колдуньи могли преображать в жеребца любого молодца, сказав: «Стой, мой конь!» [18, с. 270, 380–381, 598]. И, наоборот, в русской былине мать Добрыни Никитича превращает «чародейницу» Маринку в «кобылу водовозную» за то, что она стремилась женить на себе ее сына [239, с. 194]. Среди русских были известны и рассказы о метаморфозе колдуньи или Бабы-яги в кобылу [99, р. 2; 299, с. 587].

Рудименты суждений о перевоплощении человека в коня проглядываются в практике ряжения конем отдельных персонажей в календарной обрядности турков [93, с. 225], вен-

гров [118, с. 193], марийцев [113, с. 62], китайцев, народов Индокитая, японцев [93, с. 225]. Маска коня была особенно широко распространена в святочной и масленичной обрядности восточных, западных и южных славян [23, с. 131; 93, с. 225; 163, с. 68; 173, с. 247; 287, с. 110], молдаван [162, с. 105], немцев [93, с. 225], швейцарцев [216, с. 182, 184], французов [278, с. 34], испанцев, португальцев, басков [320, с. 55–56], англичан, шотландцев [103, с. 92–93, 106] и других народов. Идея о перерождении людей в коней присутствует в грузинском обряде жертвоприношения коня [203, р. 12]. Этот мотив обнаруживается и в легендах народов Западной Африки, — имя основателя вольтийского государства Уэдраого означает «конь» [188, с. 78].

Даром перевоплощения в коней часто обладали антропоморфные духи и боги. С конем отождествлялся хозяин скота и зверей Пихампар у чувашей. По мнению А.К. Салмина, этот теоним означает «белый жеребец» [311, с. 83]. В шаманском пантеоне алтайцев есть божество с лошадиной гривой, похожее на Акъял-батыра в башкирской сказке, к которому верующие обращались с просьбами о ниспослании потомства себе и приплода скоту [152, с. 146–147], а также божество Суйла-хан с конским глазом, почитавшееся как покровитель лошадей. Якуты воспринимали божество-покровителя лошадей Дьхогой тойона громогласно ржущим жеребцом [285, с. 165, 166]. А богиня Иэйиэхсит, посредница между богами и людьми, выглядела как белая кобылица. В корейских преданиях имеются образы сибиджисинов, охранителей могил и гробниц в виде людей с головами животных, в том числе и лошадиными. Наиболее популярными божествами у японцев являются Бато Каннон, заступница людей, и Осира-сама, охранитель дома, — существа с лошадиными головами [239, с. 263, 276, 418, 497]. Конеголовыми изображались некое тангутское божество — покровитель воинов [223, с. 38], древнекитайская богиня шелководства Цань-Шэнь [239, с. 603], высшие боги древнеиндийского и индуистского пантеона Нараяна, Вишну [243, с. 418] и киннары, слуги инду-

истского бога богатства Куберы [257, с. 375]. Могли перевоплощаться в коней китайский бог, покровитель лошадей Ма-Ван, древнеиндийские боги Саранью — мать ашвинов (вариант), Дьяус — бог неба, Дакшина — богиня, несущая дары [239, с. 171, 202, 331, 483], Агни — бог огня, индуистский бог Кришна [243, с. 142, 418], авестийский «князь тьмы» Ангро-Майнью и бог войны Веретрагна, древнегреческие титаны Балий и Ксанф (вариант), отец Хирона Кронос, богиня Гера — жена Зевса, богиня плодородия Деметра и бог северного ветра Борей, восточнороманская покровительница леса Мама-Пэдурии [239, с. 16, 58, 85, 98, 122, 181, 336, 533, 591], древнескандинавские боги Один и Локи [97, с. 204; 245, с. 40; 332, с. 198] и т.д.

Вышеприведенные фольклорные и этнографические материалы свидетельствуют о том, что убеждения о взаимном перевоплощении людей и коней друг в друга, об их тождественности бытовали в прошлом у самых различных народов на ареале, охватывающем почти всю первоначальную ойкумену.

Воззрения о взаимном перевоплощении людей и животных способствовали формированию тотемических идей о сожительстве женщины с животным, о происхождении отдельных групп людей от животных (в данном случае — коней) и об их родстве. Наиболее древние следы таких представлений выявлены в аккадской поэме о Гильгамеше середины III тыс. до н.э., где конь изображается как возлюбленный богини плодородия Иштар [257, с. 86]. В греческой мифологии кентавр Несс во время переправы через реку посягает на ехавшую на нем Дияниру, молодую жену Геракла. Эта же сцена присутствует в одной из легенд о подвигах греческого героя Тесея: на свадьбе его ближайшего друга кентавры пытаются похитить женщин, но Тесей и его друг обращают их в бегство [205, с. 152, 187]. В восточнороманских предрассудках кони святого Федора способны вступать в сексуальные контакты с женскими духами — елями [239, с. 206]. В русских сказках — кони летают по ночам

к женщинам. Вполне возможно, с такими же взглядами был связан в прошлом и русский обычай вводить в дом невесты лошадь перед отправлением свадебного поезда в церковь [277, с. 242, 243].

В результате сожительства коней (кобылиц) и женщин (мужчин) в мифах многих народов, в том числе башкир, первые могут родить ребенка, вторые – жеребенка. В угаритском мифе кобылица является дочерью богини солнца Шапашу [242, с. 104]. Как было отмечено несколько выше, родоначальница осетин Дзерасса разрешается жеребенком от белого коня небожителя Уастырджи. Древнегреческая богиня плодородия Деметра рождает от Посейдона волшебного коня Арейона. Доолимпийская богиня Рея, жена Кроноса, родив Посейдона и спасая его от отца, пожиравшего своих детей, дает мужу проглотить жеребенка, сославшись на то, что именно его она и родила [239, с. 58, 468]. В древнескандинавских сказаниях бог Локи, превратившись в кобылу, рождает необычайного коня Слейпнира [245, с. 39–40].

Многочисленны предания о рождении или происхождении людей от лошади. В алтайском эпосе небесные кони создают людей [306, с. 74]. В хакасском сказании «Хара ат алып» герой называет вороного жеребца своим отцом, а в устном рассказе «Ай Хучан» героиня – дочь жеребца [356, с. 129]. Мысль о происхождении людей от лошади отражается в якутской антропогонической легенде о том, что божество в первую очередь сотворило коня, а от него произошло миксантропическое существо получеловек-полуконь [25, с. 163]. В якутском олонхо «Сын лошади» герой рождается от кобылицы, олицетворявшей богиню, в долганском варианте – от кобылицы, спущенной с неба верхними айы – божествами [131с. 126; 214, с. 125]. У якутов считается, что в верхнем мире наиболее могущественны те шаманы, предки которых происходят от лошади [108, с. 130]. Возможно, мифы о разрешении кобылицы ребенком бытовали в прошлом у киргизов. Об этом косвенно свидетельствуют ле-

генда о пастухе Джылкыайдаре: его нашли в степи, увидев издали белую лошадь; когда люди приблизились к ней, она исчезла, а на ее месте оказался ребенок в колыбели [2, с. 160–161]. В чегемской легенде (Балкария) есть сюжет о красавице, полюбившей Тайчы Улу (сына стригунка) [227, с. 282]. По мнению К.В. Вяткиной, монгольские народы осмысливали коня как предка, на что указывает наименование лошади термином «тай», которым одновременно называют и родственников со стороны матери [86, с. 118]. В дастане «Чингиснамэ» (башкирская версия) отцом Чингисхана провозглашается серый волк с конской гривой [49, с. 147]. Сыновьями кобылицы называются персонаж венгерской сказки «Сын белой лошади» [342, с. 104], Пак Хёккосе, основатель древнекорейского государства Силла [185, р. 1], древнеиндийские небесные братья-близнецы божественного происхождения ашвины, герой румынских сказок Фэт-Фрумос, образы «Сын лошади» восточнославянских волшебных сказок и русские сказочные богатыри Кобылий сын и Иван Кобылий сын [239, с. 79, 229, 483, 578; 299, с. 104, 583].

Очевидно, тотемический характер носили и мотивы единовременного рождения, как в башкирской сказке «Золотое перо», эпических героев алтайцев Когюдей-мергена [214, с. 128–131], киргизов Манаса, казахов Мерген-Дарыша, узбеков Рустама и их богатырских коней. В один день рождаются сын героя и рыжий жеребенок в азербайджанской версии эпоса «Кер оглы», персонажи и их кони в алтайской и огузской сказках [133, с. 57, 163, 250, 251].

К этому же циклу относятся мифы, в которых кони выступают в роли кормильцев или воспитателей младенцев. В бурятском сказании «Иренсей» конь героя спасает его детей от неверной жены-мачехи, уносит их к злато-серебряной осине (центр мироздания) и ухаживает за ними в течение трех лет [387, с. 64]. В корейской легенде о Тонмене его мать забеременела от облачка. Родив сына, она подбросила его в конюшню. Лошади дышали на него, и ребенок остался жи-

вым, а позже, возмужав, стал основателем древнекорейского государства Пуё [174, р. 7]. Спасительницей и воспитательницей заблудших и брошенных в лесу детей изображается в восточнороманских преданиях способная оборачиваться конем Мама-Пэдурии. Особенно насыщена этими сюжетами древнегреческая фольклорная традиция: античные герои Тесея, Геракл, Ахилл, Актеон, Асклепий, Аристей, Диоскуры, Ясон были воспитанниками или учениками божественного кентавра Хирона [239, с. 28, 59, 65, 76, 147, 336, 591, 651]. В адыгском цикле сказаний о Бадиноко («Пшинатль о Бадиноко») герой воспитывается вместе с конем [110, с. 55].

К суждениям о происхождении отдельных групп людей от коней восходят корнями и ряд тотемических этнонимов, в том числе названия этнических групп «кара-тай», «сары-тай» и «буз-тай» (вороной, рыжий и серый стригунок) в составе каракалпакского племени мангыт, племени «конграт» (гнедая лошадь) — у каракалпаков, узбеков и киргизов [2, с. 162; 132, с. 50], «айгыр» (жеребец) у киргизов-бурутов [139, с. 76]. Названия лошади носили два рода туркмен [352, с. 5–8].

Возможно, конь относился к тотемам и племени Мось, одной из фратрий манси: лошадь входила, наряду с гусем и лягушкой, в число священных животных этого племени [239, с. 376]; прародительница племени — богиня Калтась-Ими // Калтащ-Эква представлялась наездницей на коне (с ней археологи связывают ажурные металлические пластинки с изображением женщины на коне ананьинского времени (VIII—III вв. до н.э.) [143, с. 52–53]); манси приносили коня в жертву богу Мир-Суснэ-Хуму, сыну Калтась-Ими // Калтащ-Эквы [239, с. 368].

Клан с тотемом белой лошади зарегистрирован у цян Тибета [239, с. 214]. Имеются сведения о наличии названия коня в родоплеменной номенклатуре древних корейцев [174, р. 5] и китайцев эпохи шан (XVI—XI вв. до н.э.) [350, с. 247]. Конь был тотемом одной из зафиксированных в «Авесте» фратрий древних племен Восточного Ирана и Средней Азии, фратрии Пурушаспа [353, с. 208].

Небезынтересно отметить, что мотив рождения от кобылицы ребенка зафиксирован в обряде «второго» или «нового» рождения у патагонских индейцев Южной Аргентины. Они при появлении на свет ребенка убивали кобылицу, вынимали желудок, вскрывали его и, пока еще он не успел остынуть, клали внутрь младенца. У тех же патагонцев бытовал и другой аналогичного характера обряд: когда женщина разрешалась мальчиком, отец новорожденного вскрывал ножом тело кобылицы от шеи книзу, вынимал внутренности и в образовавшуюся пустоту клал малыша, причем старался не упустить момент, пока животное еще трепыхалось [368, с. 185–186].

Во всех этих мифах ярко выражена идея о тождестве и родстве человека и коня, содержится убеждение, что конь является прародителем и предком отдельных групп людей.

Если тотемическая мифология составляет первую часть тотемического мировоззрения, то вторую образует тотемическая обрядность, в которой главное место занимают ритуалы тотемических праздников.

Наиболее полно тотемический праздник коня можно реконструировать на основе древнеиндийских источников «Ригведа» и «Махабхарата», где есть отрывочные сведения об обряде ашвамедха – жертвоприношении коня. Для этих целей подбирали жеребца белой масти, в день солнечного равноденствия царь выпускал его бродить в течение года по стране. Коня сопровождали знатные юноши и воины, оказывая ему всяческую заботу и внимание. Воины подчиняли власти царя все области на пути странствия коня [203, р. 8; 353, с. 207].

За это время на вершине горы (или у пруда) возводили особое сооружение – прачинаванса, внутри него размещались каменные очаги для трех ритуальных огней [239, с. 78].

Ровно через год в день солнечного равноденствия процессия возвращалась, и тогда царь в течение двенадцати дней предавался воздержанию, подвергался физическим лишениям и испытаниям. Затем жеребца впервые после целого года

воздержания случали с кобылицей, впрягали крайним правым вместе с тремя другими жеребцами в колесницу, на которой царь приезжал к месту проведения обряда [203, р. 8].

Коня к месту жертвоприношения сопровождали поэты, певцы, исполнялся гимн коню. В тексте гимна жертвенный конь рассматривается как взмывшее из океана божество, идентифицируется с Солнцем, сравнивается с Варуной, восхваляется как первый верховой конь Индры и т.д. К нему обращались с молитвой, чтобы он, достигнув небес, испросил у богов даров, желанных жертвователю [82, с. 416]. На месте жертвоприношения три жены царя умащивали и украшали коня, затем четыре жреца привязывали его к столбу и убивали [203, р. 8].

После заклания коня в торжественной обстановке главная жена царя ложилась рядом с трупом коня, имитировала половой акт с ним [353, с. 207]. А потом каждая из трех жен царя отделяли те или иные части коня и посвящали их богам. Первая жена с заклинаниями духовной энергии царю отделяла голову коня, которая посвящалась богу огня Агни. Вторая жена с пожеланиями физической силы царю отделяла туловище коня, а третья жена с мольбами богатства скотом царю отделяла хвост коня. Кровь коня лили в огонь алтаря [203, р. 8]. Затем все участники ритуала ели жертвенное мясо.

Обделение кого-либо считалось величайшим оскорблением. Когда Дакша, прародитель людей и отец богов, во время первого жертвоприношения коня не пригласил на пиршество своего зятя Рудру (Шиву) (которого не признавал богом), то его дочь Сати (жена Рудры), оскорбленная этим, бросилась в огонь, а Рудра, разгневавшись, объявил войну богам за жертвенного коня, снес голову Дакши и бросил ее в огонь [243, с. 68; 257, с. 404].

По мнению Е.Е. Кузьминой, «значение этого жертвоприношения в том, что оно обеспечивает царю получение высшего царского достоинства; в результате ашвамедхи царь перевоплощается, происходит его новое рождение, и он приобретает могущество и бессмертие» [203, р. 8].

Как нам представляется, в ашвамедхе действительно присутствуют элементы инициационно-инкарнационного обряда царя. Но обряд в целом посвящен коню. В странствии коня «куда глаза глядят» преломляются следы древнего мифа о странствиях в эпоху первотворения легендарного конеподобного первопредка, рассказываемого на тотемических праздниках. В оказании ему всяческой заботы, умищивании и украшении его, исполнении в его честь гимна проглядываются элементы проявления о нем заботы и внимания, восхваления и прославления божественного коня на посвященном ему празднике. В актах случки жеребца с кобылицей, имитации главной женой царя полового акта с жертвой, в причащении жертвенным мясом отчетливо проступают рудименты интичиумы — магического обряда размножения как тотемного животного, так и членов родовой группы, исполняемого на тотемическом празднике.

Подобные праздники в честь коня проводились и у других индоевропейских народов, в частности у древних римлян, галлов (кельтов), южных, восточных и западных славян, романских и германских народов.

В древнем Риме ритуал жертвоприношения коня в честь бога Марса, одного из триады верховных богов, осуществлялся весной, в конце старого года под названием «equigra», а также 15 октября нового года (equus october — «октябрьский конь»). Правый конь четверки, запряженной в колесницу, победившую на ристалище, объявлялся священным. Затем его закалывали [203, р. 8]. Обряд сопровождался плясками с оружием жрецов-салиев. И так же, как в индийском ашвамедхе, где за коня боролись боги (суры) и не боги (асуры), в Риме за голову коня боролись два квартала — обитатели Священной улицы (Via Sacra) и Субурры [243, с. 416]. В зависимости от исхода борьбы, она, украшенная колосьями хлебов, водружалась либо в регии (жилище царя), либо на башне Мамилия в Субурре. Кровь коня, имевшая магическую очистительную и оплодотворяющую силу, хранилась в регии и в храме богини священного огня Весты [239,

с. 349]. Весталки совершали возлияния этой крови с целью вызвать плодородие [203, р. 8].

Установлено, что ведийскому «asvamedha» соответствует галльский (кельтский) обряд «iipomiidvas» (II—I тыс. до н.э.) [141, с. 18]. У кельтов король при коронации участвовал в жертвоприношении белой кобылицы и имитировал совокупление с ней. Затем он купался в воде, в которой варили мясо жертвенного коня, и только после этого он считался посвященным в новый сан [203, р. 8].

У русских в конце XIX в. кое-где проводились различные обряды, посвященные коню: «Конский праздник», «Соловая кобыла», «Кобылка», «Русалочное заговенье» и др. [346, с. 139, 146]. Одним из центральных элементов этих торжеств было хождение с «кобылкой» и связанные с ним обрядовые действия.

Еще в 1650 году верхотурский воевода сообщил, что на святках в Сибири «меж себя нарядя бесовскую кобылку водят» [163, с. 68]. Во второй половине XIX — начале XX в. «кобылка» была главной фигурой на святочных маскарадных шествиях у кубанских и донских казаков [65, с. 50, 53].

Хождение «кобылкой» практиковалось не только в период святков, но и при проведении других календарных праздников. Так, жители рязанских сел в Егорьев день (23 апреля // 6 мая) делали из жердей и соломы чучело коня («кобылку»): четыре парня поднимали концы жердей на плечи; один держал на вилах конскую голову или череп; на чучело сажали мальчика. В сопутствии толпы обходили деревню, а затем направлялись в соседнюю деревню, где их встречали с таким же чучелом. Оба «коня» сходились на выгоне, и начиналась «схватка». Изображающие коней, имитируя лошадиное ржание, бросались друг на друга, пока одно из чучел не разрушалось. После этого водили хороводы, сопровождая их соответствующими песнями:

«Поскачь, поскачь, кона
Поскачь молодая,

Кона новая на сене
Выбирай себе подружку,
Что любимую сеструшку!» и т.д.

Парень, изображавший коня, под пение входил в круг, скакал и прыгал, затем выбирал девушку [197, с. 174].

Исследователи отмечают, что в Егорьев день русские пекли обрядовые хлеба в виде домашних животных, в том числе лошади [287, с. 29].

В некоторых губерниях России «кобылку» водили в праздник Вознесения (на 40-й день после пасхи). Основание «кобылки» составляли два парня. Первый держал в руках двухконечные вилы, к которым прикреплялась соломенная «голова» лошади с ушами. Все это обтягивалось попоной. На «лошадь» садился всадник, т.е. на плечи переднего садился мальчик. Процессия проходила из одного конца села в другой. При этом пели различные песни. Иногда «кобылка» во время вождения падала «мертвой» (Костромская губерния), потом ее «лечили»: седок читал «молитву» из непристойных стихов; «кобылка» «оживала» и вставала на ноги. Выйдя за село, народ говорил: «Ну, давайте, братцы, обдирать кобылу!»: «кобылью» голову кидали в сторону, сбрасывалась с несущих рогожа, все окружали их и начинали играть в хоровод [287, с. 113–115].

«Конским праздником» считался и 31 августа // 13 сентября, день Фрола и Лавра. В этот день не работали на лошадях и не выжигали им тавро, кормили их досыта, купали, обвивали лентами их хвосты и гривы, кропили святой водой; пекли печенья с изображением конского копыта и отдавали их священнику [197, с. 319–320], что, по всей видимости, относится к рудиментам древнего жертвоприношения.

Еще до недавнего времени живой конь был участником рождественско-новогодних представлений в районе Сандомирской Пущи и в д. Тынец под Краковом (Польша). Обычай колядований с живым конем, в прошлом распространенный среди поляков, со временем был заменен ряжень-

ем в виде коня. К этим торжествам поляки пекли хлебцы в виде фигурок животных и птиц, в том числе лошадей, которых давали на корм скоту, а также детям-колядовщикам. Часть их хранили, подвесив к потолку в углу, где был домашний алтарик (мазуры) [93, с. 225]. У поляков «конь» очень часто выступал и в масленичных представлениях. Это был или ряженный конем мальчик, или деревянная фигурка, изображающая коня. Во время маскарадного хождения по домам хозяева давали «коню» выкуп овсом [94, с. 203].

Маскарадное хождение молодых мужчин по домам с танцами и песнями, вождением искусственного или настоящего коня во вторник масленичной недели и устройство конных скачек в троицын день наблюдались у лужичан [349, с. 238].

Вождение «коника» («клибна» // «шимла») было известно и у чехов на «Микулаша» (на день св. Николая, 6 декабря // 19 декабря), на рождество, перед праздником трех королей (последний праздник из рождественского цикла, 6 января) и на масленицу. Это была огромная деревянная конская голова, обтянутая полотном и прикрепленная на длинной палке, которую держал молодой человек, голова которого была завернута в белую плахту. В сопровождении других масок «коник» врвался в дом и старался «покусать» хозяев, в особенности всех молодых девушек. Потом все вместе танцевали и щедро одаривались хозяевами. К этим праздникам пекли обрядовые хлеба в форме лошадок (в числе прочих животных) — «коники», которых давали на корм скоту, «чтобы лучше плодились» [93, с. 206, 222, 226; 101, с. 223].

Одним из самых больших весенних праздников болгар были торжества, посвященные последнему дню тодоровой недели (суббота первой недели после великопостных сырных заговен). Этот день считался праздником лошадей — «конски великден». К этому дню выпекали до восхода солнца обрядовые хлеба «копито», «конче» в форме подковы и с рисунками коней. Их раздавали «на здоровье» коням и

другому скоту. При раздаче хлеба обыкновенно подскакивали три раза, приговаривая: «Чтобы кобылы жеребились все самочками». В Восточной Болгарии эти хлебы относили на церковный двор, где накрывалась длинная общая трапеза, которую благословлял священник. (Это говорит о том, что обрядовые хлеба ели и люди). Во второй части торжества все молодые мужчины, празднично одетые, выводили коней на сельскую площадь, откуда начинались скачки. Победитель награждался подарком — чаще всего рубахой или поясом, а на его коня надевали венок. Победитель обходил село, и в каждом доме девушка или молодая женщина подносила его коню ведро с «нначатой» (никем не питой) водой или вином. В доме победителя устраивался хорвод [182, с. 281–282].

Присутствие коня ощущается и в масленичных кукерских играх болгар: участники обряда — ряженые животными парни и молодые мужчины, во время обхода села водили «невесту», которую перед каждым домом валили на землю и инсценировали половой акт с помощью деревянного фаллоса, при этом они ржали как кони [168, с. 204].

Обычаи тодорова дня, посвященные лошадям, известны румынам [309, с. 300] и народам бывшей Югославии. Сербы, черногорцы и македонцы Тодорову субботу праздновали 17 февраля // 1 марта. Праздник назывался «конская слава». Еще до восхода солнца юноши и мужчины объезжали на лошадях вокруг церкви, скакали по улицам села и его угодьям. Гривы и хвосты коней были заплетены и украшены. Крестьяне одаривали участников этой процессии; вечером они устраивали коллективное застолье. В этот день строго запрещалось работать с лошадьми [173, с. 253].

Хорваты, словены, австрийцы, немцы и финны чествовали лошадей во второй день рождества, в день св. Степана // Стефана // Тапани, которого считали покровителем лошадей. Хорваты и словены в этот день ездили по селу и вокруг церкви на конях. Хвосты и гривы коней украшались цветной бумагой. Священнослужители благословляли ло-

шадей, а также освящали овес, соль и воду. Словены надрезали лошадям нёбо и втирали туда освященную соль, чтобы защитить их от болезней. [Хорваты такие магические действия по защите лошадей от злых сил совершали в день св. Климентия (23 ноября // 8 декабря), напоив их соленой водой и подрезав им крестообразно гриву]. Видимо, апотропейный характер имело и освящение овса, которым кормили лошадей. Владельцы коней жертвовали церкви деньги, а также восковые и деревянные фигурки лошадей, что является, по мнению этнографов, пережитком дохристианских жертвоприношений [172, с. 236, 256].

Примерно по такой же схеме, но с некоторыми особенностями, проводились эти праздники и у других вышеперечисленных народов. Так, в Верхней Австрии на рождество пекли обрядовые печенья в форме фигурок лошадей, подковы. В рождество их бросали в огонь [215, с. 172]. Немцы такие хлебы («хлеб Стефана») дарили бедным людям [363, с. 155], а у финнов «хлеб Тапани» съедали сами участники праздника [390, с. 131].

Наиболее зрелищным моментом обряда у австрийцев и финнов были конные скачки. Австрийцы оставляли в местах паломничества, кроме фигурок лошадей, подковы. В Южной Финляндии день Тапани начинался с того, что кто-нибудь из молодых мужчин въезжал верхом на коне в жилое помещение и сидел на лошади, пока она не съедала ведро отруби или овса [390, с. 131].

У итальянцев праздник коня отмечался 17 января // 30 января, в день св. Антония. В этот день крестьяне приводили к церкви лошадей, и священник благословлял их. В некоторых местах, например в Пинероло, в заключение праздника устраивались конные скачки [195, с. 13].

Видимо, с древними обрядами, посвященными коню, связаны корни проведения в день св. Георгия (23 апреля // 6 мая) конных скачек за каравай хлеба в Аркадии, Мессинии и на острове Минос (Греция). Победитель делил его между всеми участниками скачек. Возможно, что каравай

заменял в данном случае жертвенное животное [145, с. 332]. В этот день конные скачки с благословением лошадей устраивались также в Австрии, католических районах Швейцарии и в предальпийских селениях Германии [217, с. 183; 218, с. 171; 364, с. 155].

В Испании (Валенсия), Португалии и Франции (Баскская область, Прованс, Лангедок) вождение «лошадки» приурочивалось к карнавальным шествиям накануне сорокадневного поста. Один из парней закреплял у себя на поясе деревянную раму с подвешенным сзади хвостом; спереди на раму прикреплялась вырезанная из дерева конская голова. Вся конструкция накрывалась попоной. Были и другие конструкции «лошадки». Ее водили из дома в дом с добрыми пожеланиями и сбором подарков. Другие участники маскарада играли и плясали с ней, стремились поймать и подковать ее [278, с. 34; 320, с. 55–56].

В Англии процессия ряженных («мэри лвид») проводилась в последнюю ночь святок (6 января) (Уэльс) и в дни майских праздников (1 мая) (во всех областях Британских островов). Святочный «мэри лвид» — лошадиный череп или же грубо вытесанная из дерева конская голова, нижняя челюсть которой укреплялась на веревке так, что захлопывалась с треском. В голову вставлялся длинный шест, задрапированный белой тканью. Череп украшался разноцветными лентами. Человек, несущий палку с черепом, был скрыт полотном. Он при помощи веревки открывал и закрывал челюсть. Повод с привязанными к нему колокольчиками держал в руке предводитель. Перед каждым домом ряженные пели и танцевали. Когда их пускали в дом, они пели песни с пожеланиями благополучия и счастья всем членам семьи. После этого хозяин их угощал [103, с. 101]. Майское хождение отличалось от зимнего по конструкции «лошадки», зачернением сажей лиц участников обряда и одариванием их возле каждого дома хозяевами продуктами и деньгами за добрые пожелания [104, с. 106–107].

Маскарады с участием Хобби-хорс, парня, изображавшего коня, в Шотландии устраивались в период 12 дней святок [103, с. 92–93]. В Оркнейских и Шетландских островах крестьяне чествовали своих лошадей в день св. Михаила (29 сентября). Они совершали верхом на конях паломничество к древнему мегалиту, к другим святым местам, обходили на конях несколько раз вокруг святого места, молились. После этого проводились традиционные конные скачки [105, с. 82].

Эти традиции европейских народов имеют глубочайшие исторические корни. Об этом свидетельствует не только древнеиндийский праздник «ашвамедха». Весьма возможно, к аналогичным пережиткам относились в древности обряды жертвоприношения коня богам персидским царем Ксерксом (V в. до н.э.) во Фракии во время похода в Грецию [368, с. 280], богу солнца у древних армян [239, с. 63], саков и массагетов [258, с. 52; 353, с. 207], богу огня у сарматов [329, с. 82], германским богам [312, с. 198], богу неба у хазаров [203, р. 12], скифскому божеству с функциями Марса [329, с. 80] и в храме бога Одина в г. Упсале у древних скандинавов [97, с. 47]. В Грузии еще недавно ежегодно во время зимнего солнцеворота совершалось жертвоприношение лошадей. Мясо коня, табуированное в обычное время, подалось участниками церемонии, принимавшими образ коня и читавшими молитву о размножении лошадей [203, р. 12].

Отзвуки праздника в честь коня сохранились и у финно-угорских народов: вепсов [76, с. 38], удмуртов, мордвы, марийцев, хантов, манси, венгров. Удмурты еще в начале XX века при огромном стечении народа в священной роще Лек Ошмес приносили в жертву жеребенка [391, с. 238]. Красноуфимские удмурты мелкие кости жертвы сжигали на костре, крупные – вешали на деревья [307, с. 263]. У мордвы-эрзя во время специального моления, посвященного лошадям, в жертву приносили коня, лучшие части туши сжигали под священным деревом, а остальное мясо клали в котлы и варили без приправ. Затем еду делили между всеми

участниками ритуала [244, с. 172]. Из шкуры с головой жертвенного коня делали чучело, поднимали его на вершину украшенного лентами священного дерева и поклонялись этому чучелу [203, р. 12]. Образ коня правомерно видеть в масках коня в обрядовом ряжении марийцев на празднике «Шорок йол» [113, с. 61–62]. У тех же марийцев предпочтительной жертвой богам признавался двухлетний соловый жеребенок. Его водили по домам, считали за счастье угостить овсом, становились перед ним на колени, вешали на шею коня дары в виде полотенец [277, с. 242; 376, с. 258, 271, 274]. Затем приводили его в загороженную пряслами священную рощу – керемет, разводили огонь и, зарезав жертвенную лошадь, варили мясо. Угощались все присутствующие, а шкуру с головой и конечностями развешивали на ограде или деревьях керемета [300, с. 97]. Схожий обряд записан в XVIII в. у манси, живущих по р. Чусовой. Кроме коллективного поедания жертвенного мяса, развешивания на дереве лошадиной шкуры, здесь сжигали перед идолом облитый жиром мозг коня, кости жертвенной лошади зарывали в землю [345, с. 24]. При этом заметим, что у манси особым спросом пользовались лошади белой и пегой масти [383, с. 159]. Маскарадные костюмы лошади были особенно популярными на масленице у венгров. Во время шествия ряженные танцевали, подражая движениям лошади, разыгрывали сцены смерти и воскрешения «лошади». Видимо, осколком праздника коня у венгров является проведение скачек на лошадях в день св. Георгия и на троицу [118, с. 193, 197, 199–200].

Праздники и обряды, посвященные коню, особенно широко были распространены в прошлом у древних и средневековых тюрков и монголов. По сведениям армянского монаха Моисея Каганкатваци (X в.), сувары приносили в жертву коня кумирам и идолам в священных дубовых рощах – культовых центрах Тангрихана. После заклания коня его кровь поливали вокруг деревьев, а голову и шкуру вешали на сучьях. Участники обряда ели мясо и пили кровь

жертвенного животного [116, с. 61]. У чувашей, потомков сувар, до недавнего времени лошадь была самой дорогой жертвой богам Туря, Хят и Керемет [311, с. 27, 31, 48]. Похожий обряд жертвоприношения коня Тенгри зафиксирован у древних хунну, древних тюрков, орхонских и голубых тюрков (VII–VIII вв.) [152, с. 19; 177, с. 270; 285, с. 173].

У алтайцев и якутов в недавнем прошлом существовал обряд жертвоприношения коня — «Тайэлга», почти во всех деталях напоминающий индийский обряд «ашвамедха». Он проводился в день осеннего равноденствия после сложного и длительного процесса подготовки коня к жертвоприношению. Жертвенный конь должен быть обязательно белой или золотисто-рыжей масти. Перед закланием коня умащивали. Его заклание происходило по особому ритуалу на берегу водного источника (озера, реки). Обряд сопровождался эротическими действиями и словами: участники церемонии надевали конские маски и изображали жеребцов с целью передать мужчинам рода сексуальную силу жеребца. Праздник заканчивался общенародным пиршеством — жертвенное мясо поедалось всеми участниками обряда. Шкуру вместе с головой, конечностями и хвостом вешали в виде лошади на установленных жердях [107, с. 82; 152, с. 123, 195; 202, с. 24; 321, с. 658, 662]. Такой же обряд бытовал у шорцев, телеутов [283, с. 143; 284, с. 84], хакасов [86, с. 121], уйгур [277, с. 243], бурят [86, с. 120–121; 100, с. 82], халха-монголов [86, с. 118] и др. Ритуальную заботу о черепае и костях лошади проявляли киргизы [135, с. 48–50].

Следы праздника коня прослеживаются и в быту башкир. Об этом говорит, в первую очередь, обычай вешать на оградах, сараях, ульях, бортях череп лошади. В некоторых случаях башкиры периодически мазали эти черепа маслом. По мнению одних информаторов, это предохраняло скот и пчел от сглаза, болезней, обеспечивало удачу («кот») в хозяйственных делах [46, с. 102, 285; 95, с. 102; 148, с. 160; 282, с. 9, 20]. Другие считают, что выставлялись черепа только

самых лучших лошадей, так как хозяева не хотели, чтобы они были затоптаны (Баймакский район РБ [149, с. 179]). С.П. Злобиным записан третий вариант интерпретации этого обычая. Писателю рассказывали в Башкирии, что если череп лошади «на землю бросишь — этой масти скотина жить не будет, вся переведется» [137, с. 140].

Такие обычаи и поверья перекликаются с обрядами типа «тайэлга» // «тайлган» // «тайех» // «тағ тайх» тюрко-монгольских народов Алтая и Центральной Азии и ритуалами навешивания на шестах или на ветках деревьев шкуры, головы, конечностей и хвоста жертвенных лошадей у суваров, марийцев, удмуртов, мордвы, хантов и манси и других народов. Некоторые исследователи объясняют такую традицию тем, что конь был неразлучным товарищем, помощником наездника [385, с. 14]. Другие видят в этом отголоски ритуалов жертвоприношения коня богу Неба [259, с. 18].

Не возражая против таких гипотез, хотелось бы обратить внимание на более древние корни этого обычая, а именно, на его связь с тотемическими мировоззрениями предков тех или иных народов, в том числе башкир.

Как известно, еще на заре становления тотемизма его основополагающие установки были вытеснены их фикциями: запретом употреблять в пищу малопродуктивных частей тотема и проведением на тотемическом празднике различных извинительно-умиловительных обрядов с имитацией заботы об этих частях — голове, конечностях, шкуре, олицетворявших тотем [317, с. 434–435].

Реликтом этих обрядов надо воспринимать развешивание конских черепов и обмазывание их маслом у башкир. С возникновением представлений об умирающем и воскресающем звере, этот обряд был переосмыслен как инициация возрождения и размножения тотемного животного. Интерпретация ритуального отношения к черепу коня у башкир как действия, направленного на то, чтобы «скотина этой масти не перевелась», является отражением именно таких воззрений. Отголоски подобных суеверий можно об-

наружить среди башкир и сегодня: они уверяют, что конские черепа, выставленные возле сараев, способствуют быстрому увеличению поголовья скота (Янаульский район РБ [394, с. 210], Александровский район Оренбургской области [282, с. 4, 9]). Все это вместе взятое дает, по нашему мнению, достаточно оснований полагать, что особое отношение к черепу коня у башкир в своей первоначальной форме было частью праздника коня.

К дериватам праздника коня у башкир относится башкирский свадебный ритуал «Туйлык», связанный с убоем коня, привезенного родителями жениха; он совершался на второй день свадьбы на стороне невесты. В большинстве случаев коня резали сами хозяева. Тогда они должны были «купить» его у приезжих гостей. В этом обряде обращают на себя внимание наиболее яркие моменты: после перерезания сонной артерии коня его кровью натирали лбы всех участников свадьбы. Во время разделки туши свахи, взяв в руки кишки лошади, набрасывались с криком на гостей, били их кишками. Часто женщины привязывали кишку к длинному шесту, делали «корок» (лассо — орудие для ловли необъезженных лошадей) и ловили сватов, стараясь зацепить их петлей за голову («коза короклау»). Схватив кого-либо из них, валили его на землю и накрывали ему голову выпотрошенным желудком («карындык ябыу»). Если потерпевшим оказывался более почитаемый сват, на него накидывали не желудок, а шкуру лошади. Иногда женщины вытаскивали седло и снова начинали ловить сватов с криками: «кого будем седлать?». Пойманный гость вставал на четвереньки и, пока его седлали, под хохот присутствующих все время топтался, ржал, изображая лошадь.

При угощении каждый участник свадьбы, в зависимости от пола, возраста и социального положения, получал свою долю мяса от строго определенных частей жертвенного животного. В то же время невеста не имела права участвовать в этой трапезе: в противном случае, по поверьям, на нее падет проклятие жертвенного свадебного животного и она будет

нелюбима. Проводив гостей, родители невесты собирали вместе с землей кровь жертвы и закапывали в укромном месте, а кости бросали в воду, не позволяя их грызть собакам [46, с. 392–393, 494–495; 55, с. 48–49; 294, с. 261; 399, с. 218].

Так в башкирском свадебном обряде сохранились элементы коллективного поедания крови и мяса тотема и символической заботы о его крови и костях, характерные для тотемического праздника коня. А «покупка» жертвенного животного и «потасовки» при разделке туши коня напоминают извинительно-умиловательные обряды, исполняемые на медвежьих праздниках сибирских народов с целью отвести от своего рода «наказание», «убедить» тотема, что не они его убили, а убили чужие люди. Запрет, налагаемый обычаем на невесту есть мясо свадебного коня, относится к рудиментам табуации мяса тотемного животного, нарушение которой неминуемо влечет жесткую кару со стороны тотема. Она еще чужая, не принята в тотемную группу мужа. Сцены накидывания на сватов кишок, желудка и шкуры коня, а также «оседлания» их, имитация ими движений и повадок коня имеют бесспорное сходство с описанными Дж. Фрэзером ритуалами «нового» или «второго» рождения у племен Африканского Рога и патагонцев Южной Америки [368, с. 185, 230–231] и с актами разыгрывания в масках и танцах вокруг туши тотемного животного или его чучела мифов о тотемическом предке на тех же тотемических праздниках. Эти церемонии, по существу, являлись фикцией, превращающей сватов в коня.

Пережитки таких представлений выявлены и в фольклоре: в сказке «Суяльбай и его тулпар» колдунья советовала злой мачехе, задумавшей убить Суяльбая, зарезать его любимого коня и накормить пасынка его мясом. От этого он через два дня неизбежно должен умереть [222, с. 178–179]. Этот мотив объясним только с позиции тотемической идеологии — нарушение запрета на потребление в пищу мяса тотема наказывается смертью виновного.

Рудименты коллективного поедания мяса тотема на тотемическом празднике проступают и в другом свадебном

обряде башкир – «Карта ашы» («угощение толстой кишкой коня»). На следующий день после свадьбы на стороне невесты ее родители приглашали в гости молодых и невесток и угощали их толстой кишкой и потрохами коня. Приглашенные одаривали молодую кольцами, бусами, монетами [46, с. 400; 55, с. 52].

Признаки праздника коня наблюдаются еще в одном обычае, записанном М.Х. Мингажетдиновым. По утверждению исследователя, в 60-е годы XX в. довольно часто можно было встретить пожилых башкир, которые, зарезав коня и сняв с него шкуру, обмазывали лицо, шею, руки и ноги свежим конским жиром. Полагали, что после этого не пристанет хворь, исчезнут болезни костей, суставов и кожи [236, с. 62]. Этот ритуал настолько близок к магической церемонии умножения тотемного животного – интичиуме, центральному обряду тотемического праздника австралийцев, что остается только поражаться его универсальности. Так, во время интичиумы главарь группы, отведав небольшой кусок свежего мяса тотема – кенгуру, натирал присутствующих его жиром, затем распределял мясо среди мужчин. В противном случае церемония, считалось, не могла привести к достижению желаемого результата [317, с. 342].

Отзвуки праздника коня чувствуются и в башкирском танце «Кара юрга», исполняемого на больших праздниках. Часто он являлся инсценировкой эпоса «Кара-юрга»: танцор изображал в танце движения убегающего от хозяина коня и девушки, которую похищает вороной конь [251, с. 63, 66]. И сегодня в юго-восточной Башкирии в танцах применяются дробы – подражания конскому топоту: «ат сабыу» («галоп»), «ат югерере» («бег коня»), «юрга йөрөшө» («иноходь») и др. [211, с. 114; 250, с. 101]. Генетическая связь между тотемизмом и плясками, имитирующими движения животного, признана исторической наукой.

Таким образом, все вышеприведенные обряды и ритуалы восходят к древнейшему тотемическому празднику коня.

Как считает известный ученый С.П. Толстов, все они, в том числе и древнеиндийский обряд ашвамедха, и комплекс верований, связанные с жертвоприношением коня различным богам и духам носителей хорезмийской цивилизации, угров Зауралья и тюркских народов Алтая имеют единые генетические корни [353, с. 207].

Осколок суждений древних башкир о коне как о тотеме, тотемическом прародителе, способствующем продолжению рода, созданию семьи и укреплению супружеских связей является обычай, по которому высушенный половой орган забитого на мясо или умершего коня резали на кусочки и делали из них амулеты плода («тул төйөнө»). Затем в целях увеличения приплода подвязывали их на шею кобылиц [342, с. 166].

В контексте фольклорных и этнографических материалов можно предположить, что такие амулеты первоначально были и женскими амулетами, а позже с возникновением коневодства их назначение было переосмыслено как средство для увеличения приплода кобылиц. В пользу этого говорит толкование сна незамужней башкирской девушки, увидевшей коня как предзнаменование скорого выхода замуж (Александровский, Кувандыкский районы Оренбургской области [281, с. 16; 282, с. 1]), а также прибивание к порогу, крыльцу или дверям дома выпавшей конской подковы как средство для укрепления семейных уз (Кувандыкский район Оренбургской области [281, с. 11]) или размножения скота (Александровский район Оренбургской области [282, с. 2, 10]).

Рудименты подобных воззрений сохранились в обычае башкир при забое скота (в том числе и лошади) закапывать их половые органы вблизи скотного двора — скот не заболит, быстрее размножится (Давлекановский район РБ [127, с. 21]).

В суевериях уранских и гайнинских башкир сохранились следы приписывания лошадям дара наделять женщин детородными способностями: бездетным замужним женщи-

нам, чтобы забеременеть рекомендовалось насыпать в передний подол платья овса, подойти к лошади и накормить ее из подола (Янаульский район РБ [394, с. 159]). У гайнинских башкир беременные женщины, чтобы роды были легкими, стремились избегать перешагивания через конскую дугу (Бардымский район Пермского края [357, с. 142]). При затяжной беременности женщинам на сносях следовало насыпать в задний подол платья овса или крошеного хлеба и, подойдя задом к лошади, накормить ее с подола (Янаульский район РБ, Бардымский район Пермского края [357, с. 142; 394, с. 197]).

Такие поверья были установлены в традициях чувашей. Они толковали, что если во сне во двор войдет лошадь — это к скорому появлению в доме мужчины [199, с. 75]. Казахи приносили в жертву коня с пожеланиями рождения сына [152, с. 122]. Китайки обращались к богине-чадоподательнице Шэньму, изображавшейся верхом на коне, с просьбами о даровании сыновей [239, с. 597]. Древние индийцы верили, что пожертвование коня богам способствует рождению сына [239, с. 78; 353, с. 207]. По предрассудкам таджиков, бездетная женщина забеременеет, если дать ей поесть табуированную пищу — конину [355, с. 111]. Молдавские крестьяне верили в магическую силу коня повлиять на плодородие полей [162, с. 105].

Русские девушки на святках ночью подходили к конюшне и ударяли пяткой в дверь. Если при этом лошадь брэнчала уздой, то гадающая скоро выйдет замуж [197, с. 432]. Им были известны и другие способы гадания своей судьбы. Так, они выводили лошадей из конюшни через оглобли или жерди: если лошадь зацепит ногой за оглоблю — муж будет сердитый, а если не зацепит — муж будет добрый и житье счастливое. Они же, завязав глаза лошади или накиннув ей на голову мешок, садились на нее верхом и примечали в какую сторону она пойдет со двора — в той стороне и замужем быть. Если же лошадь повернет внутрь двора — то оставаться ей дома [17, с. 154]. А в Вологодской области де-

вушки (русские), чтобы увидеть суженого, входили в нежи- лую избу, брали хомут и смотрели через него [312, с. 143].

Немцы (Бавария) в праздник трех королей (последний день двенадцатидневного цикла рождественских праздни- ков) прибавляли подкову к дому бездетных супругов [363, с. 159]. Есть основание предполагать, что такие суждения были характерны и скандинавским народам. На такую мысль побуждает рассказ короля Норвегии Олафа Святого (XI в.) о том, что он присутствовал в Северной Норвегии при совершении обряда поклонения Вёльси — детородному члену жеребца, высушенному и завернутому в льняную ткань с луком и какими-то травами. Хозяин, его сын, дочь, раб и рабыня садились за стол, заставленный едой; хозяйка приносила Вёльси, держа его у себя на груди, потом развер- тывала его и, положив на колени, произносила заклинание о том, что пусть лен и лук придают силу Вёльси. Затем, то же самое делали хозяин, его сын, дочь, раб и рабыня. При этом все говорили: «Прими, Мёрнир, это жертвоприноше- ние». Как считает М.И. Стеблин-Каменский, «Мёрнир», скорее всего — это то же, что Вёльси [333, с. 78]. Очевидно, что главной целью этого обряда было не только стремление магическими действиями усилить сексуальные (плодород- ные) способности Вёльси (воплощение жеребца), но и при его помощи повысить половые потенции всех участников ритуального акта.

Черты, характерные для тотемической идеологии, про- являются и в эпизодах захоронения коней под жилищем. Археолог Н.А. Мажитов обнаружил под фундаментом дома Юлая Азналина, отца национального героя башкир Салава- та Юлаева (1754—1800 гг.) (Салаватский район РБ), два ло- шадиных черепа [20, с. 41]. Традиция погребения головы лошади под различные строения наблюдалась у волжских болгар [170, с. 52]. Обычай зарывания конской головы под полом, фундаментом или под печью дома зафиксирован у новгородцев X—XV вв. [22, с. 160], западных украинцев, секлеров (венгров Трансильвании), немцев [136, с. 26—27].

Практика ритуального захоронения черепов коня уходит своими корнями в глубокую древность. Подобный ритуал бытовал у окуневских племен Южной Сибири (Сыда V, Минусинская котловина, первая половина II тыс. до н.э.) [69, с. 93]. При раскопках поселения Каменный Лог I (карасукская культура Минусинской котловины конца II — начала I тыс. до н.э.) в нескольких метрах от входа в землянку была вскрыта квадратная яма, в ней — черепа и кости конечностей четырех коней [107, с. 83].

Как известно, древнейшие человеческие захоронения производились в тех же пещерах, где проживали люди [266, с. 160–171; 317, с. 383], так как, по их убеждениям, человек, умирая, не переставал быть членом того же коллектива, в силу чего он сохранял право жить в родовой пещере. С возникновением тотемизма и тем самым взгляда на животных-тотемов как на равноправных членов первобытного общества эта норма была перенесена и на тотемное животное [317, с. 386–387, 403–405, 418–442], то есть и тотемов-животных (не полностью, а табуированных его частей — в первую очередь головы) стали хоронить в пещерах — жилищах древних людей. По всей вероятности, зарывание головы коня под жилищем средневековых и современных народов надо признать реликтом таких воззрений*.

* При толковании истоков подобных археологических и этнографических материалов надо обратить внимание на их полисемантичность. С формированием тотемических воззрений о деревьях часть их могла быть «строительной жертвой» тотему-дереву за нарушение первобытными людьми тотемической табуации — не рубить их. Совершенно справедливо указывали Д.К. Зеленин и А.К. Байбурин, что обычаи зарывания жеребят в фундаменты храмов у шведов [136, с. 25], принесения в жертву коня в основание плотины или внесения первым в дом подковы у украинцев, заклинания белорусскими строителями при рубке первых бревен будущего дома лошади [23, с. 158, 167, 171], ввода в первые дни на ночь в новый дом коня (в числе животных в порядке определенной очередности) у белорусов (восходящего, по мнению В.В. Иванова, не только к праславянской, но и к общеевропейской традиции [142, с. 150]), и другие относятся именно к такого рода артефактам. Несомненно, в этот же круг обычаев входит введение в новый дом на ночь коня у башкир [33,

Как отголосок той далекой эпохи нужно оценить и погребение коней на вершинах гор – с почестями, подобающими похоронам знатных людей. В эпосе «Куз-Курпяч» батыр Карабай хоронит своего павшего в бою коня на вершине горы, насыпав над могилой курган [32, с. 281]. Так же поступает с боевым конем батыр Кутур в легенде «Таштугай» [33, с. 365]. В «Туратском косогоре» егет хоронит своего коня на горе вместе с седлом и уздечкой [21, с. 36; 33, с. 57]. В сказаниях башкир имеются сцены погребения с великими почестями на вершинах гор и своих богатырей: Хумай хоронит мужа Урал-батыра на созданной им горной гряде; Заятуляк и Хыухлы были погребены на вершине горы Балкантау [31, с. 156, 214]; Куз-Курпяч предает земле своего отца Карабая на вершине высокой горы [32, с. 286] и т.д. Такие совпадения в обрядах похорон героев и богатырских коней свидетельствуют о том, что предки башкир отождествляли человека и коня не только при жизни, но и после смерти.

Рудименты почитания коня как предка и могущественного патрона последовательно выражены в легендах, где он фигурирует как путеводитель, помогает башкирам найти правильный путь при сложных ситуациях, указывает им наилучшие места обитания.

Эти функции коня – тотемического предка раскрываются в преданиях: кони показывали родовым группам башкир места для поселений. В устном рассказе «Откуда пришли айлинцы, мурзаларцы и тырнаклинцы» повествуется, что их предки жили на берегу реки Сырдарья. У одного из старейшин потерялись красавица-дочь и кони. На поиски отправились трое юношей. Следы коней вывели их к берегам рек Ай и Юрюзань, где нашли коней и девушку. По

с. 506], прибавление подковы на пороги, двери, стены домов и сараев у башкир, лужичан и англичан (о них более подробно будет изложено чуть ниже) и кладка у якутов пучка волос из конской гривы в ямы для основных столбов при постройке юрты, а также обмазывание кумысом и конской кровью самих столбов [136, с. 29; 153, с. 303].

возвращении на Сырдарью они сообщили старейшинам об увиденных землях, и сырдарьинские башкиры переселились на Урал [33, с. 122; 201, с. 199]. Такой же мотив присутствует в притче куваканцев, предки которых в поисках потерявшихся коней перешли Уральский хребет и вышли к р. Юрюзань, а потом со всем родом перекочевали в эти привольные края [201, с. 245]. В третьем фольклорном рассказе излагается о том, что когда на Учалинской стороне стало многолюдно, один из старейшин перед своей смертью наказал сыну переселиться на более свободные земли, куда их должны вывести отпущенные с привязи жеребята. Идя вслед за ними, предки современных аргаяшских башкир вышли в долину р. Миас [84, с. 152].

Широкую распространенность сюжета о коне-путеводителе среди северо-восточных башкир Р.Г. Кузеев объясняет более поздней переработкой древнего тотемического мифа о волке-прародителе и путеводителе в соответствии с изменившимися хозяйственными и религиозными представлениями [200, с. 237].

Однако конь выступает в качестве путеводителя не только в устном творчестве северо-восточных и зауральских башкир. Известный эпический герой Идукай завещает сыну Мурадиму, чтобы он со всем родом-племенем (минцами)* выбрал новую родину на том месте, где конь остановится «днем щипать траву и дремать ночью». И этим местом оказалась долина реки Демы. В народе к этому событию возводят основание дер. Тюбетеево и с. Чебенли Альшеевского района РБ [48, с. 168, 329; 393, с. 65, 67]. Небезынтересно отметить, что среди башкир-минцев Альшеевского района РБ распространена легенда о том, что после смерти Идукай и Мурадыма возник вопрос, где же их похоронить. Тогда аксакалы решили: привязать покойников на спины боевых ко-

* А.З. Валидов считает, что Мурадym был бийем катayского рода башкир (*Ахметзаки Валиди Тоган*. История башкир. Перевод с турецкого А.М. Юлдашбаева. Уфа, 2010. С. 40).

ней и, где они останутся, там предать земле тела батыров. Кони остановились на вершине горы возле дер. Кункас, недалеко от дер. Тюбетеево. Их могилы и сегодня являются местом паломничества отдельных верующих [393, с. 65].

Согласно легенде «Баштай ырыуы» («Род головного стригунка») первый человек появился в долине реки Ток (Оренбургская область), следуя за тарпанами. Добравшись до горы Барастау, охотник потерял из виду диких лошадей и остался жить в тех краях [33, с. 110].

С конем связано происхождение гидронима и топонима «Кувандык» одноименного района Оренбургской области: в давние времена башкир по имени Рамазан искал в Губерлинских горах (отроги Южного Урала) точильный камень. Обнаружив россыпь нужных ему камней, он набрал их в мешок и пошел к лужайке, где оставил коня. Но его там не оказалось. Долго искал Рамазан своего коня, идя по его следу. Ночь застала его в горах. С рассветом он опять пошел с горы на гору и забрел в долину незнакомой речки, где пасся его конь. На радостях Рамазан назвал речку «Кыуандык» («Отрадная»). К ее берегам привел потом он соплеменников-усерган, которые обосновали здесь одноименный населенный пункт. В 1953 году село Кувандык было преобразовано в город, гербом которого стал обернувшийся на ходу конь, выполненный в золоте [4, с. 49].

В легенде «Ғактау» («Хактау» — сторожевая гора) рассказывается, что много-много лет тому назад табун лошадей, принадлежавший башкирам-кыпсакам аула Кунакбай (Новосергиевский район Оренбургской области), ушел куда-то и пропал. Только через год люди отыскивали лошадей в зауральских сыртах — у горы Ғактау (Зилаирский район РБ). Это место так понравилось людям, что они перебрались на отроги полюбившейся им горы и основали деревню Ғактау, которая позже стала называться Канзафар [33, с. 145].

Этот сюжет находит отражения в другом устном рассказе «Ямаш менән Йомаш» («Ямаш и Юмаш»): в старые времена два охотника из бурзянского племени братья Ямаш и

Юмаш, преследуя волков, пересели на запасных лошадей, а утомленных отпустили на волю. Однако те не вернулись домой. Долго искали пропавших коней, но не нашли. Через несколько месяцев, в сенокосную пору, Ямаш спустился к речке и вдруг увидел пропавших зимой коней. Ямаш привел их домой и рассказал отцу об этом. Отец посоветовал ему поселиться на берегу той благодатной реки, где прозимовали пропавшие лошади. Ямаш так и сделал — основал на том месте деревню Ямаш (Баймакский район РБ [33, с. 143–144]).

Подобное предание зафиксировано также среди башкир-тангауров. В одном из его вариантов, записанном краеведом Р. Рахимовым, говорится, что дер. Таштугай Хайбуллинского района РБ была основана тангаурами в красивейшем месте — в пойме р. Таналык, окруженной Таштугайскими горами: они облюбовали это место, идя вслед за потерявшимся табуном лошадей.

Мотивы коней-путеводителей проступают и в отдельных вариантах сказаний «Акхак кола» и «Кара юрга», где герои находят невест во время поисков саврасого хромого коня или вороного иноходца [41, с. 234–237, 249–251].

Башкиры и сегодня верят, что лошади никогда не сбиваются с пути, не теряют дорогу (Бураевский район РБ [395, с. 24]). При сильных буранах, когда ничего не видно, а дорога замечена снегом, люди отпускают коня на свою волю, веря, что он сам выведет их в нужное место (Хайбуллинский район РБ [282, с. 5]).

Суждение о тотеме-путеводителе относится к устойчивым элементам тотемизма, в том числе культа, основанного на почитании коня. Этот образ характерен в традициях и других народов. В чувашском предании созданный богом Туря крылатый конь («силсунаг») выводит первопредков чувашей из лесных дебрей на степные просторы [204, с. 129]. В мифе об Огузхане сообщается, что когда он со своим войском дошел до царства мрака, то, по совету старца, оставил у входа в пещеру на привязи четырех жеребят, а их

матерей — кобылиц взял с собой. Когда наступило время возвращаться назад, то впереди войска он поставил тех кобылиц и они вывели их из пещеры [375, с. 250]. Легенда аналогичного содержания — о походе кипчаков в страну мрака и возвращении назад во главе с кобылицами встречается в книге итальянского путешественника Марко Поло (конец XIII в.) [180, с. 166]. В тувинском эпическом сказании «Бокту-Кириш», после того, как были угнаны в рабство все жители рода, спасительной для двоих детей (брата и сестры) становится встреча кобылицы с жеребенком: она указывает мальчику спрятанное в пещере боевое снаряжение его отца [214, с.128–130]. В монгольском эпосе белая кобылица общается герою о местонахождении врага, угнавшего в рабство его родителей [386, с. 20–21]. Предание о выборе места для сооружения храма по поведению коня выявлено у вепсов [76, с. 33].

В древнеиндийской мифологии царь покоряет народы и страны, идя со своим войском вслед за выпущенным на волю священным конем [239, с. 78]. Геродот, описывая поход Кира (первого царя государства Ахеменидов в 558–530 гг. до н.э.) против Вавилона, говорит, что впереди войска шли священные белые кони. А во время похода Ксеркса (царя государства Ахеменидов в 486–465 гг. до н.э.) в Грецию, по Геродоту, впереди войска «шли десять священных белых лошадей» [203, р. 10]. Конь выступает в роли путевода в индоиранской «Сказке о Хасане Басрийском»: он приводит Хасана к волшебнику, который помог герою найти жену [379, с. 309–311].

Дочь тирийского царя Мутона Элисса, спасаясь от преследования своего брата, ставшего царем после смерти отца, тайно отправляется со своими приближенными на кораблях в море. После долгого плавания они пристают к средиземноморскому побережью Северной Африки. В свое время Элиссе было предсказано основать новый город там, где она найдет череп коня (воплощение коня — *И.А., И.Ф.*). И вот, двигаясь вдоль побережья, беглецы действительно

нашли череп коня и на этом месте основали город Карфаген [242, с. 135–136].

Заблудившимся в Ливийской пустыне античным аргонавтам путь к морю указал вышедший из морской пучины белоснежный конь [100, с. 321]. Священные кони бога Марса, по древнеримским преданиям, вели родившихся весной юношей, посвященных Марсу, указывая им места для поселений. В «Чешской хронике» Козьмы Пражеского (начало XII в.) есть эпизод призвания Пшемысла-пахаря в князя: дочь вождя чехов Либуша, после смерти своего отца, предложила народу избрать князя, а ей мужа Пшемысла-пахаря. Но послы не знали где искать этого человека. Тогда Либуша сказала: «Идите спокойно, следуя за конем. Он поведет вас по правильной дороге и приведет обратно». Послы так и сделали. По этому поводу Козьма Пражеский замечает, что подобный мотив встречается в ирландских и других средневековых преданиях [239, с. 151, 348]. К этим мифам, по всей видимости, примыкают и эпизоды в волшебных сказках у различных народов, где мифические кони подсказывают героям наиболее безопасные пути преодоления трудностей.

Итак, сюжеты о коне-путеводителе имели в прошлом глобальное распространение и, возможно, генетически восходят к архаическим мифам о странствиях зооантропоморфных, в частности, кентавроподобных, первопредков в «эпоху первотворения».

В башкирском народном творчестве, обычаях и обрядах дошли до наших дней и другие отзвуки древнейших представлений о коне как о тотемном первопредке и патроне инициации.

В качестве патрона инициации тулпар может «превратить», «переделать», «переродить» обыкновенного человека в красивого и могучего богатыря, способного одолеть любые трудности, для этого человеку необходимо, по подсказке коня, войти в его правое ухо и выйти из левого, зайти под него с правой стороны и выйти с левой или перевязать тело

и ноги длинными конскими волосами («Незнай», «Киизбай и царские дочери» и др.[35, с. 23, 24, 42]). «Переродить», «превращать» своего хозяина в непобедимого батыры может и Акбузат в одноименном эпосе: для этого герой должен взять в руки волосок из его гривы [31, с. 389–390].

А в роли тотемного первопредка в башкирских бытовых традициях конь выступает как некое священное существо — сверхъестественный покровитель и защитник людей; при этом такими потенциями наделяются и сама лошадь, и ее олицетворения — ее выделения (пот, пена, слюна и помет), останки (череп, шейный позвонок, шкура, волосы), а также предметы, связанные с ней: узда, хомут, вожжи, седло, потник, выпавшая подкова, кнут и т.д.

Конь считался, прежде всего, заступником и опекуном детей, чудотворным животным, способным дать новорожденным жизнь и здоровье, «доделать» и «переродить» их в полноценных людей, передать им свои качества, то есть конь в этой ипостаси фигурирует как первопредок, обладающий сакральными свойствами. Так, при большой смертности детей в раннем возрасте, башкиры подкладывали новорожденного ребенка к лошади. Такой обряд совершали якобы при рождении хана Бурнака. Согласно одному из вариантов легенды башкир-юрматинцев, а также эпоса «Тәтегәс бей» («Татигас-бий»), когда у единственной дочери вождя племени Чачли-Дэрвиш-бия (первая половина XVI в.) родился сын, его подложили [«в объятия»] к лошади с белым храпом и дали ему имя лошади — Бурнак (от «морон» — морда+«ак» — белый), т.к. у нее не было больше детей для продолжения рода [29, с. 28, 32; 49, с. 242]. В этом обрядовом действии явно просматриваются реминисценции древнего ритуала «второго» или «нового» рождения ребенка от кобылицы-прародительницы. (Более подробно о магических ритуалах «второго» или «нового» рождения изложено в главе, посвященной культуре коровы).

Пережитки воззрений о «доделывании» конем-первопредком детей, о его способности «переродить» их в полно-

ценных людей, дать им здоровье, отчетливо проступают в магических приемах лечения больных. Желание перенести силу, здоровье коня на ребенка просматривается в обряде, когда весной, первый раз поедая зелень (щавель, дикий лук, кислицу и т.д.), произносят звуки, имитируя ржание жеребенка. В обычае сохранился осколок древнейшего представления, что ребенок при ржании как бы перерождается в коня и на целый год обретает его силу [369, с. 282]. В тех случаях, когда дети не выживали, беременная женщина должна была кормить овсом жеребца с подола своего платья (Бардымский район Пермского края [237, с. 151]). В данном магическом акте ясно выражена идея, что жеребец может «переродить», дать здоровье даже еще не родившемуся плоду в утробе матери. Кривоногого ребенка («камыт аяк») водили между ног только что родившегося жеребенка, приговаривая: «Вот твой друг-сверстник («дус-иш»), пусть и его ноги будут прямыми, как у тебя», после чего к одежде малыша пришивали пряжку («айыл») из конских удиц [40, с. 49]. Ребенка, больного эпилепсией («быума»), а также при недержании мочи проводили сквозь потный хомут [40, с. 49; 55, с. 114]. При болезни уголков губ у детей («ауызлык») им рекомендовали «взнуздать» себя конской уздой и с возгласом: «Я стал жеребцом, я стал жеребцом!» три раза заржать по-лошадиному (Белорецкий, Баймакский, Бураевский, Хайбуллинский районы РБ [40, с. 74; 46, с. 81; 279, с. 74; 280, с. 66; 395, с. 88]). Эта же идея прослеживается в эпосе «Идукай и Мурадым», где Мурадым оживляет окаменевшего старца, восстанавливает ему слух и речь, привязав к его рукам, ушам и языку конские волосы [48, с. 107]. Истоки всех этих обрядов связаны со стремлением древних людей перевоплотиться в почитаемое животное с целью «перерождения» под его покровительством в нормального человека.

Видимо, такие же соображения первобытных людей лежат в основе лечебной практики башкир протирать тело больного человека конским потом при болезни корью

(«кызылса») (Большечерниговский район Самарской области [377, с. 164]) и при различных опухолевых заболеваниях (Кигинский, Учалинский районы РБ [46, с. 52, 78]); напоить кровью стригунка («тай») или накрыть конской шкурой больного малярией («бизгәк»); обливать водой, в которой остужали раскаленную подкову, при болезни от колдовского заклятия («тел-теш баһыу») [40, с. 110, 111, 160]; смазать пеной изо рта лошади застарелую рану. Именно таким способом вылечил Хаубан в эпосе «Акбузат» незаживающую рану птицы Хумай, жены Урал-батыра. Благодарная птица изъявляет желание доставить на себе Хаубана в заморское царство – в страну водяного падишаха. Но во время полета ее надо кормить мясом с бедра батыра, а раны она советует лечить, смазав их пеной изо рта Акбузата [31, с. 202. 204]. Башкиры приписывали магическую силу и лошадиной слюне: она применялась для избавления от бородавок [374, с. 37]. В сказке «Кашикарп менән Маһимөһир» («Кашикарп и Магимуғир») герой восстанавливает зрение своей матери, ослепшей от тоски и горя по нему, потеряв ее глаза горстью земли, взятой из-под копыта тулпара [44, с. 146–147].

При дальнейшей эволюции тотемических воззрений и обрастании их магико-анимистическими наслоениями тотем-первопредок, трансформировавшись в полубожественное существо (в праобраз племенного бога), не перестал покровительствовать над своими поклонниками – верующими. Божественный конь воспринимался первобытными людьми как высшая инстанция, последняя опора и надежда в их борьбе со стихийными силами природы, представлявшимися как происки демонических существ и нечистых духов. Поэтому не удивительно, что коню стали приписывать новые и новые сакральные качества. Их отголоски обнаруживаются и в башкирских поверьях, обычаях и обрядах.

Башкиры считали, что конь не поддается влиянию вредоносной скверны, способен их видеть и представляет для них неодолимую силу [56, с. 212]. Они верили, что забро-

шенные дома становились пристанищем всякой нечисти. Вот почему, прежде чем вселиться в такой дом, люди заводили туда коня, который, по их мнению, должен отпугнуть и изгнать злых духов [46, с. 52; 149, с. 180]. По мнению фольклориста Ф.А. Надршиной, с данным суеверием башкир связано происхождение названия с. Атинган (с. Абубакирово) Хайбуллинского района РБ: «Ат ингән» — дом, в который вводили коня [33, с. 506]. Эта же функция коня проглядывается и в запрете пить воду из незнакомого колодца или озера: такие водоемы могли быть местами обитания демонов. При потреблении воды из такого озера они могли проникнуть вовнутрь человека и погубить его (отчего погиб Урал-батыр) [31, с. 364–365]. Поэтому башкиры пили воду из незнакомого источника только после водопоя лошадей [342, с. 108].

По предрассудкам башкир, конь может изгонять зловредные силы из тела человека: при болезни эпилепсией или когда ребенок не мог ходить до 6–7 лет (Красногвардейский район Оренбургской области) знахарь-всадник во весь опор мчался на больного: болезнь, испугавшись коня, должна была покинуть тело малыша [282, с. 11; 342, с. 108]. Эта же идея прослеживается и в магическом ритуале лечения больных грыжей («бүсер»). Знахарка, произнеся заклинания с требованиями к грыже покинуть тело больного, громко ржала по-лошадиному и несколько раз кусала живот больного, имитируя действия нападающего коня [46, с. 74].

Выше были проанализированы факты мистического отношения башкир к черепам лошадей. Обычай вешать на оградах, сараях, ульях конские черепа, кроме предохранения от сглаза и обеспечения благополучия скота, был надежным средством защиты дома от злых духов (Хайбуллинский, Янаульский районы РБ [280, с. 3; 394, с. 210]), а в случае выставления черепа на въездных сельских воротах он оберегал от несчастий, мора и болезней всех жителей аула [342, с. 108]. Демские и уршакские башкиры для пре-

дохранения гусят от сглаза пропускали их через глазные отверстия черепа коня [46, с. 104; 127, с. 61]. Шейные позвонки коня, насаженные на колья возле строений, оберегали обитателей двора от клеветы и наговоров (Бурзянский район РБ [46, с. 108]) Башкиры верили, что, если человек, заночевавший в пути под открытым небом, обложит себя арканом из конского волоса, к нему не подберется ни змея, ни вредоносный дух (Хайбуллинский, Бурзянский районы РБ [342, с. 109]). Колдун не сможет околдовать человека, если он будет сидеть с лошадиным пометом в руках [46, с. 52].

Выпавшая подкова лошади, прибитая на порог или стену дома, оберегает домочадцев от наговоров, болезней и несчастий, воздействий нечистых сил, обеспечивает благополучие (Хайбуллинский, Зилаирский, Давлекановский, Янаульский районы РБ, Александровский, Кувандыкский районы Оренбургской области, Глушицкий район Самарской области [46, с. 107; 127, с. 50; 149, с. 180; 280, с. 3, 10; 281, с. 43; 282, с. 9; 377, с. 137; 392, с. 192; 394, с. 154]). Данное суеверие наиболее сконцентрировано выражено в следующем заклинании башкир, произносимом при прибивании подковы:

«Шайтан килмәһен өсөн, «Пусть не приближается шайтан,
Хәрәм күрмәһен өсөн, Пусть не замечает нечисть,
Тел-теш баһмаһын өсөн, Пусть не трогает наговор,
Бәрәкәт касмаһын өсөн» Пусть не утекает благополучие».

[372, с. 46].

Конская сбруя (хомут, седло, потник и т.д.), положенная под голову во время ночевки, предотвращает от страшных сновидений («баһлығыу») (Баймакский, Хайбуллинский районы РБ [149, с. 180]). Кнут, пропитанный лошадиным попом, считался наиболее сильным оружием, мгновенно убивающим змею. Такие убеждения сохранились и в башкирс-

ких легендах. И.И. Лепехин, русский путешественник XVIII в., объясняя происхождение названия горы «ЙЫлан тау» («Змеиная гора»), пишет: «Она прозвана змеиною по башкирским сказкам, что в старину живал в ней великий змей, который убит был от одного их батыра, Клянчу прозываемого и, который употребил особливую выдумку к преодолению сего супротивника. Он напоил свою саблю лошадиным потом, который они за змеиною поборника почитают» [211, с. 57–58]. Данное поверье отражается и в эпосе «Минэй батыр менэн Шульгән батша» («Миней-батыр и царь Шульган»): Миней-батыр во время сражения с аждахой («аждаһа») ударяет саблей по ее шее, но не может нанести змею никакого вреда. Тогда к батыру подходит его чудесный конь и обтирается потным телом к сабле своего хозяина — и при очередном ударе саблей батыр отсекает голову чудовищу. А голову неуязвимого царя подземных (подводных) демонических сил Шульгана герой отсекает саблей, предварительно намазав ее конским жиром [49, с. 45, 59]. Аналогичное суждение сохранилось и в следующем поверье башкир: если через рот во внутрь спящего человека проникает змея, то его надо напоить конской мочой, чтобы она вылезла [392, с. 195].

Охранную нагрузку несли схематические изображения противостоящих лошадей в орнаменте женских налобных повязок («һарауыс») [7, с. 94; 20, с. 27, 42], вышитые конские головки на мужских и женских верхних одеждах «сәкмән» и «елән», а также резные фигурки мифических крылатых коней на оконных наличниках домов башкир [20, с. 12–14, 41; 389, с. 188].

Покровительственное отношение лошади к человеку отражается и в различных приметах башкир. Если во сне приснится лошадь (вариант) — это к богатству (Александровский район Оренбургской области, Бардымский район Пермского края) [282, с. 3, 9; 357, с. 287], сядишься верхом на лошадь, — к радости [46, с. 142] или к предстоящей встрече с друзьями и близкими. В башкирской народной песне «Ғәзиз баш» («Бедная головушка») говорится:

«Бөгөн генә төндә бер төш	«Сегодня ночью мне
күрзем,	приснился сон,
Эйәрле лә атка атландым.	Садился верхом на оседлан-
Шул төшкәйем минең туры	ного коня.
килде,	Сон мой сбывся,
Дуҫтарымды күреп	Обрадовался встретив
кыуандым»	друзей».

[42, с. 194].

Как к долгожданной встрече, свиданию с родными и близкими интерпретируется, если кого-либо обгонит конный путник. В башкирской народной песни «Күк юрға» («Сивый иноходец») поется:

«Әйзәп кенә барған	«Едущего трусцой рыжего
ерәнсәйзе	Обгоняет сивый иноходец.
Узып кына китә күк юрға.	Свидимся, если будем живы-
Исән-һау за булһак,	здоровы,
күрешербез,	Пожелай жизни на многие
Ғүмерзәрзе телә күп йылға»	года».

[42, с. 197].

Добрым предзнаменованием признается, если в пути встретится наездник — это к удаче (Кувандыкский район Оренбургской области [281, с. 39]). Во время весенней распутицы, до установления тележного пути, рекомендовалось увидеть жеребенка — весь год будешь здоровым и ходить легко, как жеребенок (Мелеузовский район РБ [46, с. 138]).

Небезынтересно отметить, что конь числится заступником и покровителем людей и в других этнических традициях. Так, у хакасов каждый сеок (род) имел своего ызыха — коня определенной масти. По их поверьям, он охранял благополучие стад и людей [370, с. 118]. Алтайцы ста-

вили на алтаре вырезанные из сыра фигурки лошадей, чтобы скот водился [68, с. 155]. Каракалпаки для изгнания злых духов вводили в дом лошадь [130, с. 233]. В буддийской мифологии Хаягрива // Халнхирва // Дамдин («имеющий шею лошади»), чрезвычайно популярное в Монголии, Тибете и Непале божество, защищающее буддийское учение и каждого отдельного буддиста, изображалось с небольшой фигуркой лошадиной головы в волосах [239, с. 201, 586]. Возможно, лошадь воспринималась как воплощение божественного существа у галлов (теоним вышеупомянутой богини Эпоны происходит: от «eros» – лошадь [350, с. 230]). В день вознесения (сороковой день после пасхи) австрийцы объезжали на лошадях поля, чтобы обезопасить посевы [218, с. 173]. Молдаване видели в коне защитника от нечистой силы [162, с. 105]. Под Краковом (Польша) в деревнях почти в каждый дом вводили коня в ночь на св. Степана (второй день рождества). По народному поверью, это делалось для того, чтобы все были здоровы, чтобы исполнились все желания членов семьи, и чтобы «лошади были хороши» [93, с. 219]. У поморов (русские на побережье Белого и Баренцева морей) сохранился такой обережный обычай – жених и невеста на лошадях, запряженных в сани, ездят по деревне по кругу. Это, по их мнению, обеспечивает сохранность скота [209, с. 76]. Конь фигурирует в качестве носителя плодородия, плодовитости и оберега в поверьях вепсов [76, с. 32].

По представлениям чувашей конские черепа и шейные позвонки, вывешенные на заборах и бортовых ульях, предохраняли их от сглаза, играли роль оберега [170, с. 52; 199, с. 70]. У хакасов выставленные на изгородь черепа служили оберегом скотного двора [68, с. 60]. Среди киргизских табунщиков большое значение придавалось лучевой кости лошади. Если она имелась в юрте табунщика, он даже в одиночестве чувствовал себя в безопасности. Считали, что эта кость «пасет коней». Ее и волки, и воры боятся [1, с. 299]. Казанские татары и туркмены выставляли конские черепа

на столбах ограды пашни и огородов для того, чтобы уродились хлеба и овощи [115, с. 215; 255, с. 28–29].

Конские черепа, как средство против сглаза, защиты от порчи или вредоносного воздействия нечистых сил, можно было увидеть на кольях плетней, на шестах, на оградах, стенах или крышах сараев и домов у турков [100, с. 322], азербайджанцев, балкарцев, карачаевцев, ногайцев [381, с. 97], бурят [90, с. 41], венгров [162, с. 105], марийцев, мордвы, удмуртов [51, с. 185; 129, с. 221; 199, с. 18, 70; 252, с. 33–42; 308, с. 334], армян, осетин [19, с. 128; 203, р. 11; 381, с. 97], болгар, сербов [385, с. 14], русских [79, с. 157; 190, с. 105] и др.

Румыны считали, что выставленный на хозяйственных строениях череп лошади охраняет скот от болезней [162, с. 105]. В исландской «Саге об Эгиле» герой насаживает на кол лошадиный череп и произносит проклятие норвежскому королю и его жене, повернув череп в сторону материка. Затем оставляет кол в расщелине скалы, повернув череп в сторону Норвегии [252, с. 33–42]. Здесь череп коня выполняет функцию покровителя и защитника исландского народа. Как считает А.К. Байбурин, выставление конских черепов в качестве оберега на изгороди, на шестах является общеиндоевропейской традицией [23, с. 168]. По мнению Е.Е. Кузьминой, черепа коней вывешивали в качестве оберегов сарматы и скифы [203, р. 9]. В грузинском сказании череп коня Лурджа исполняет все пожелания хозяина [382, с. 130]. Конские черепа на заборах относились к оберегам у лезгин и кабардинцев [88, с. 122; 385, с. 14].

В тувинском эпосе брызгами слюны изо рта конь возвращает силу своему хозяину [214, с. 136–137]. В Западной Анатолии (азиатская часть Турции) для защиты новорожденного ребенка от злых духов над его колыбелью вешают конскую кость [252, с. 33–42]. У монголов при груднице брат роженицы вручал ей лошадиный помет. Она получала его и выбрасывала за юрту. После этого боль в груди должна пройти. А при заболевании вымени или сосков у коро-

вы, они капали молоко на лошадиный помет, а затем его выбрасывали [330, с. 46]. Буряты приписывали магическую силу конской мочи. Они полагали, что место, где помочилась лошадь, как бы очищалась: все злые духи, обитавшие здесь, исчезали, и на этом месте можно ставить юрту. Они же, чтобы обезопасить себя от змей, место стоянки окружали веревкой, сплетенной из конских волос [90, с. 40–41].

Таджики в качестве оберега от детской болезни горла и языка повязывают на шею новорожденного ребенка несколько волосков, выдернутых из хвоста коня [351, с. 357]. В русской сказке «Был такой мужичок» присутствует взгляд, что больную женщину можно вылечить, натерев ее тело свежим конским жиром [297, с. 46]. А в сказке «Незнайко» зловредная мачеха притворяется больной и просит мужа зарезать жеребенка пасынка и вымазать ее тело его желчью* [18, с. 464]. Это напоминает башкирский обычай натиранья тела конским жиром во время забоя лошади как средства против болезней костей, суставов и кожи.

Очистительную силу приписывали крови коня древние хунны [285, с. 166] и римляне [239, с. 348–349]. Так, хуннские шаньюи при заключении союзнических договоров пили кровь белой лошади [285, с. 166]. Примечательно, что конский волос считается наиболее надежным амулетом от укусов змей даже у сенегальцев (Западная Африка) [188, с. 181].

У уйгуров ребенка, заболевшего от сильного испуга, закутывали с головой во влажный потник из-под седла верхового коня, поскольку только конский пот, по их мнению, может вылечить младенца. То же представление отмечено и у турок [380, с. 59–60]. По поверьям казахов, туркмен, киргизов, если ударить ядовитую змею кнутом, пропитанным конским потом, она тут же умрет [342, с. 109]. Сакральное значение приписывали плетке, поводу и уздечку коня хакасы. Ни поводом, ни уздечкой нельзя бить коня, иначе по-

* Однако у лошадей нет желчного пузыря.

гибнет хозяин [68, с. 55]. Конская плетка является основным орудием каракалпакского шамана при изгнании злых духов [130, с. 233]. При трудных родах каратегинские киргизы звенели уздечкой. Уздечкой звенели и таджики долины Хуф. Звон уздечки должен был, видимо, свидетельствовать нечистым силам о присутствии поблизости от роженицы коня [166, с. 151]. Для охраны матери от нечистой силы («алмасты») в Шугнанае (Таджикистан) вешают в течение семи дней после родов при входе в дом уздечку [351, с. 357].

Буряты верили, что дом, у порога или над дверью которого прибита подкова, недоступен для злых духов [90, с. 40]. Лужичане в сочельник (канун рождества) над дверью прибавляли подкову, как защитное средство от нечистой силы [93, с. 214]. По свидетельству Э. Тейлора, в середине XIX в. к «доброй половине дверей в конюшнях Англии были прибиты подковы, чтобы держать ведьм в страхе» [344, с. 83].

У чувашей ребенка, страдающего от худосочия («собачья старость»), протаскивали сквозь лошадиный хомут. При ослаблении зрения они шли вечером под шест к курицам и мыли лицо, сунув голову в хомут. У тех же чувашей зафиксирован следующий обряд, связанный с хомутом: подозреваемого в воровстве заставляли пролезть сквозь хомут, а в случае виновности ему надевали хомут и водили по улице. Аналогичный обычай существовал у мордвы и славян: во время свадьбы в случае нецеломудрия невесты на нее, или на сваху, или на родителей надевали хомут [312, с. 143–144, 192]. В данном конкретном контексте ясно видно, что хомут символизирует коня, патрона рода, перерождающего больного или провинившегося человека в новом качестве. Эта же мысль содержится, видимо, и в чувашском клятвенном обычае подавать руки участникам раздора через спину лошади [312, с. 201].

Поверье о превращении золотого клада в коня бытовало у хакасов [68, с. 43–44]. Древние алтайцы считали, что черно-бурый конь приносит людям богатство [290, с. 41]. Легенда об отыскании подводного клада жеребенком выявляе-

на у вепсов [76, с. 33]. Созвучен с башкирским толкованием встречи с жеребенком в период весенней распутицы китайский обряд «погони за золотым жеребенком», проводимый в новогоднюю ночь в Маньчжурии. Согласно преданию, на Новый год (гражданский китайский Новый год — с 21 января по 19 февраля) бедняк поймал в поле жеребенка, который был сделан из чистого золота. Несомненно, золотой жеребенок — одна из вариаций известного в китайском фольклоре образа «лошади, приносящей богатство» [228, с. 42].

Древние арии верили, что ашвины, дети «кобылицы», приносят людям богатство, здоровье, счастье [243, с. 378]. По поверьям средневековых арабов, изобилие, благополучие, достаток людей («бэрэжэт») находятся в налобной гриве лошади [401, с. 36]. По поверьям русских, клад может бродить по земле в облике коня и показаться счастливому человеку. Если ударить по нему чем-нибудь, то он рассыплется золотом [17, с. 232–233]. Подобный же чудесный конь изображается в сказке «Конь, скатерть и рожок»: если скажешь ему «стой», конь рассыпался серебром; а набрав денег, скажешь «но» — опять являлся конь [18, с. 255]. Как к добру и радостной встрече воспринимается у хакасов и русских ржание коней и их фыркание в пути [68, с. 55; 296, с. 400, 410]. В новогодней (овсеновской) песне сибиряков «Мати Маррея» говорится: «Куда конь хвостом, туда жито кустом», «Куда конь копытом, там и житом набито» [163, с. 76]. В Сербии и Черногории верили, что для того, чтобы пчелы лучше роились, надо на благовещение (25 марта // 7 апреля) класть в ульи или между ними череп лошади [173, с. 255]. В Австрии бытовало представление о «золотом коне» (Golden Rössle), якобы приносящем в рождество подарок детям [215, с. 173]. Согласно древнескандинавским песням «Видение Гюльви» («Младшая Эдда») и «Речи Вафтруднира» («Старшая Эдда»), пена, стекающая с удила небесного коня Ночи Хримфакси («Инеистая грива»), каждое утро орошает землю [245, с. 19; 332, с. 31, 222].

У басков (Испания) белая лошадь числилась олицетворением зерна [320, с. 56]. В Шотландии последний сжатый сноп назывался «кобыла» [105, с. 85]. Видимо, конь воспринимался как «дух хлеба», «дух нивы» и у немцев. В пользу этого говорит, во-первых, отдельные элементы проведения праздника урожая в селениях на нижнем Рейне: на центральной площади устанавливался шест, украшенный цветами и лентами, а на его макушке укреплялся череп лошади. На третий день после праздника ряженные парни «хоронили» череп на шесте за околицей на пустыре до следующего года [365, с. 136]. Это в точности совпадает с аналогичными праздниками романо-германских народов с установлением шеста с фигурой зооморфного «хлебного духа» на вершине и его «похорон». С другой стороны, немцы на пасху и в духов день (51-й день после пасхи) совершали объезд посевов на лошадях, украшенных лентами и другим убранством, чтобы обеспечить плодородие полей [364, с. 159–160].

В тотемической системе воззрений народов Евразии функции коня как тотемического предка и заступника людей вобрали в себя различные изображения коня. Во многих случаях они фактически становились, как и у башкир, воплощением тотемического коня.

Женские налобные повязки с орнаментальным мотивом противостоящих коней обнаружены у чувашей («масмак») [170, с. 49]. У них же изображения коней встречаются в нагрудной вышивке («кёскё») женских рубашек [116, с. 72]. Узоры «лошадиное копыто» имеются на коротких боковых и наспинных полосах и на полках женской шубы манси [362, с. 148]. Покрывала с аппликативным орнаментом из фигур двух коней найдены у хантов [143, с. 51]. Рисунки противостоящих лошадей, разделенных деревом или человеком, сохранились в старинных вышивках марийцев и северных русских [7, с. 100; 126, с. 88, 92; 262, с. 110]. Фигурки коней встречаются в известной мезенской росписи на прялках (Архангельская область) [123, с. 42]. Образ коня

знаком традиционной вышивке северных удмуртов [187, с. 210–211].

Нельзя не согласиться с выводом М.Г. Худякова, что эти узоры с изображением коня в вышивках на головных уборах и платках, рубахах и передниках народов Прикамья имели назначение не украшать, а (как символические воплощения родового тотема [362, с. 147]) охранять носительницу магических изображений [376, с. 268]. Такую же функцию выполняли скульптурные фигурки конских головок на навершии медных гребней у мордвы [129, с. 185], рисунки коней на ноин-улинских тканях Северной Монголии (II–I вв. до н.э.) [54, с. 157], а также сплетенная из конского волоса налобная повязка («мангон») главы семейства при совершении семейного жертвоприношения духам предков у корейцев [119, с. 93].

Охранителями от злых духов служили резные конские головы на наружных концах матицы дома у марийцев [376, с. 269], на причелинах (доска, защищающая от влаги торцы кровли) и охлупнях (бревно с желобами, венчающее самцовую крышу) домов удмуртов [262, с. 110], на оконных наличниках у коми [50, с. 212, 337] и на концах главной, «коньковой», балки двускатной крыши русской избы [123, с. 40–42; 252, с. 33–42; 376, с. 269]. До недавнего времени «коньки» венчали крыши домов латышей, литовцев и англичан. Согласно росписи склепа из Неаполя, столицы скифского государства в Крыму (III в. до н.э. – III в. н.э.), два конька венчали крышу жилища и древних скифов [203, р. 9].

Такую же нагрузку несли сделанные из дерева, шерсти, меха, металла или ткани онгоны (вместилища духов предков) алтайцев, тувинцев и монгольских народов в виде животных, в том числе лошади, хранящиеся в священных местах [212, с. 150; 239, с. 164], вывешиваемые в большом количестве различные по форме (в том числе в виде лошади) фонари «дэнлун» и благожелательные картинки «няньхуа» с изображениями лошади, которыми китайцы украшали накануне Нового года дворы и покои своих домов [228, с. 31;

293, с. 100], изображения коней в даосских и буддийских храмах и монастырях, фигурки коней из терракоты в храмах древнедревидского божества плодородия Аийанара (Южная Индия), древнейшей богини Зат-Бадана [239, с. 26, 164, 218, 497], древнеарабского бога Йаука [193, 71: 23; 239, с. 264] и в доисламских храмах Хорезма, Хивы и Тохаристана [258, с. 51–52; 291, с. 56]. Видимо, эти фигурки охраняли не только храмы, но и защищали их посетителей.

Сегодня в археологической литературе накоплено много материала, аналогичного описанным выше явлениям. Корни изображений коня уходят в глубочайшее прошлое. Об их существовании в верхнем палеолите свидетельствуют относящиеся к этому периоду рисунки коней на стенах пещер Ласко, Комбарель и Тюк д'Одубер (Франция) [81, с. 89, 91; 316, с. 31], Каповой (Башкортостан) и Игнатьевской (по башкирски: Ямазы-Таш) (Челябинская область) пещер [3, с. 59; 262, с. 11, 14; 269, с. 48, 51], изображения коня на каменных или костяных пластинках, обнаруженных в пещерах Ля Мадлен (Франция), Средний Клаузе (Германия) и в поселении Мюрат (Франция) [208, с. 65, 71], скульптурные фигурки коня на стоянках Костенка I (Воронежская область) и Сунгирь (Владимирская область) [3, с. 19, 29], а также наскальные изображения лошадей у деревни Шишкино на р. Лена [3, с. 73; 267, с. 86–90] и др. В более поздние эпохи изображения коней изобилуют на Оленных камнях Монголии и на петроглифах Лунных гор Северного Китая (I тыс. до н.э.) [171, с. 80; 198, с. 75]. Рисунки чудесных крылатых коней, выполненные в типично скифской манере, встречаются среди петроглифов Минусинской котловины [85, с. 188–195, рис. 1–3] и Горного Алтая (Елангаш) [198, с. 78].

Основой для появления изображений животных, в том числе и коня, в первобытном искусстве, несомненно, послужила идея (наряду со стремлениями обеспечить возрождение и размножение тотемного животного [52, с. 43; 54, с. 158; 85, с. 194; 233, с. 358; 267, с. 90], магического содействия успеху на охоте и передачи жизненно-практического

опыта [316, с. 29, 39]) привлечь их на свою сторону, сделать защитниками и покровителями [98, с. 27; 188, с. 280; 376, с. 268, 269] в противоборстве с недружелюбными силами природной стихии. Это относится в первую очередь к рисункам на стенах пещер, в которых в доисторическую эпоху проживали первобытные люди. Настоящего мамонта, слона или коня невозможно привести в пещеру — «легче нарисовать их и считать, что союзник обретен» [188, с. 280].

В прошлом изображения коней размещались не только на головных уборах, платках, рубахах, стенах, крышах и наличниках домов, но и на надмогильных камнях. У корейцев такие рисунки на барельефах надмогильных камней и на стенах погребальных камер («сибиджисины») выполняли роль духов — защитников могил. Другие стражи могил — каменные изваяния животных, в том числе и лошади («соксу»), прослеживаемые с VI в до н.э., ставились в Китае и Корее у усыпальниц государей и могил высокопоставленных сановников [239, с. 497, 505]. Подобные изображения фигур лошадей на стенах надгробных каменных плит («саганы») выявлены и у казахов [80, с. 57]. Надгробия в виде лошади устанавливались и на могилах курдовезидов [6, 3.html/p. 2].

Вряд ли эти «сибиджисины», «соксу», «саганы» и надгробия изначально играли роль защитников могил от грабителей или некрофилов. На наш взгляд, этот обычай связан корнями со стремлением древних людей защитить себя от зловредных сил, в том числе и от «живых» мертвецов, «выходящих» из могил и вредящих живым.

Страх перед трупом был присущ в прошлом и башкирам. Об этом говорят отдельные элементы похоронной обрядности и связанные с ними суеверия. Так, башкиры сразу же после смерти ноги покойного перевязывали полоской ткани, приговаривая: «Отныне ходи в раю!» (Мелеузовский район РБ). На грудь покойника клали острый железный предмет: нож, ножницы, направив острием к подбородку [337, с. 144–145]. По поверьям вода, которой мыли покой-

ника, обретала вредоносные качества: наступивший на нее человек мог быть разбит параличом, заболеть. Такую воду выливали в яму, клали сверху кусок металла, засыпали землей и ставили над ямой специальную метку, чтобы человек случайно не наступил на такое место [40, с. 149; 337, с. 151]. В доме, где находится покойник, нельзя готовить пищу (труп нечист) (Салаватский район РБ), гасить свет (душа покойного может послать пожары, бедствия) (Учалинский район РБ), спать (опасно!). Из дома покойного выносили головой вперед, чтобы он не возвращался назад. После выноса тела со двора в доме немедленно принимались мыть полы, посуду, окна; на порог вбивали гвоздь или посыпали золу, заклиная: «Вслед тебе зола!» (Кугарчинский район РБ); закрывали ворота, чтобы смерть больше не посещала этот дом [337, с. 148–149, 158–159]. После погребения, прощаясь с покойником, выражали пожелания:

«Кәберең нур булһын,	«Путь могила твоя будет лучезарной,
Иманың юлдаш булһын,	Пусть твоя вера будет тебе спутницей,
Алдың — үзенә	То, что перед тобой — тебе
Артың — безгә».	То, что сзади тебя — нам».

При возвращении с кладбища запрещалось оборачиваться назад и т.д. [40, с. 149].

Несомненно, к пережиткам боязни трупа (но более позднего порядка) относятся обережные меры против души умершего колдуна или колдуньи («сихырсы»): их старались хоронить сразу же после смерти, а чтобы их дух («убыр») не причинял вреда живым, в ступню трупа вкалывали иглу. Если же «убыр» начинал вредить живым, то на могилу «сихырсы» вбивали дубовый кол или, разрыв могилу, всаживали в грудь покойника ильмовый (осиновый) кол [294, с. 321; 337, с. 145].

Рудименты отвратительного отношения к трупам покойников преломляются в башкирском фольклоре: некогда безнадежно больных старых людей, не дожидаясь их смерти относили в горы. Кто-то при этом выздоравливал, а кто-то — умирал в одиночестве. Но выжившим было запрещено возвращаться домой, а трупы умерших не хоронили. Этот сюжет прослеживается в сказках «Сон таза (плешивого)» [35, с. 354], «Старая мать» [36, с. 314], «Ярык ялғаш» («Разбитое корыто») [45, с. 311] и др.

Суеверный трепет перед мертвым, трупом был чрезвычайно распространенным явлением по всему земному шару. Примеров мистической робости людей перед мертвыми, форм вредоносного воздействия мертвецов живым и методов нейтрализации этой грозящей опасности со стороны покойников в изобилии можно почерпнуть из этнографической литературы. Наиболее полная подборка материалов по данному вопросу имеется в монографии Ю.И. Семенова [317, с. 387–406].

В связи с тем, что в башкирской фольклористике устойчиво отстаивается идея о непричастности подобных пережитков к страху перед трупом, а являются «нормой почитания духа покойного» [337, с. 145; 338, с. 192], есть необходимость дополнить материалы Ю.И. Семенова данными из сферы культа коня.

Вера в «живых мертвецов», вредящих людям (позднее — их души: упыри // вампиры), в прошлом была широко распространена в Китае, Индокитае, Индии, Австралии, Новой Зеландии, Африки и среди тюрко-монгольских, славянских, романских, германских, скандинавских народов Евразии [317, с. 397–398; 333, с. 120; 344, с. 313, 347].

Следы боязни «живых трупов» прослеживаются у киргизов. В тех случаях, когда у покойника суставы оставались долго подвижными, киргизы считали, что смерть ожидает еще кого-либо из близких умершего. Тогда они брали шест длиной в рост покойного и делали крестовину в ширину плеч. Обертывали деревянные части остова той же тканью,

какая шла на изготовление савана. Говоря: «Это твой спутник», заворачивали эту конструкцию вместе с телом покойного в саван. Обряд совершался для того, чтобы покойный никого из живых не увел за собой [1, с. 330–331]. Алтайцы стремились избавиться, обезопасить себя от враждебных актов, исходящих от неудовлетворенного похоронами юзута — духа умершего. Поэтому они даже юрту, в которой совершалась тризна, после окончания ритуала переносили на другое место [270, с. 165].

По мнению С.А. Токарева, в верованиях чувашей «в отношении к душам предков преобладало, по-видимому, чувство страха, их просили не столько о покровительстве, сколько о том, чтобы они не вредили живым: «Мы поминаем вас, ничего не жалеем для вас, молим Торъ (бога) за вас, но вы за это... не беспокойте нас, не ходите к нам»» [350, с. 194].

Как мера защиты от покойников нужно воспринимать чувашский обычай бросать раскаленный докрасна камень вслед покойнику, чтобы загородить этим путь к его возвращению [344, с. 312]. Узбеки и туркмены вбивали в могилу колдуна деревянный кол, чтобы его дух (более позднее представление), выходя из могилы, не натворил бед [337, с. 145]. Как отмечают исследователи, вся погребальная обрядность у турков «направлена на ограждение от посягательств сил зла, якобы связанных с духом умершего и опасных для оставшихся в живых окружающих людей, особенно для близких родственников покойного» [319, с. 202, 209]. В бурятских сказках отразился древний ритуал сожжения трупов умерших людей. Это делалось для того, чтобы мертвец не мог воскреснуть [25, с. 203]. Монголы часто выносили покойника из юрты головой вперед, разбирая одну из стен юрты [134, с. 123].

У манси при возвращении с кладбища последний человек перекрывал дорогу веткой, чтобы умерший не пошел следом [361, с. 173]. Удмурты по выносу покойника со двора, очерчивали ворота железной лопатой или топором [308, с. 334]. Селькупы сторонятся кладбища: покойник может

выйти из могилы и забрать с собой живых. Они, возвращаясь с кладбища, перегораживали дорогу веткой, жердью. Стараясь уберечься от покойников, они держали под порогом дома нож или топор [334, с. 167, 168]. Корейцы верили, что дух умершего витает вокруг дома и может стать опасным для домочадцев. Поэтому они приглашали в дом шаманку, чтобы она уговорила его переселиться в другое место [154, с. 21].

Сиамцы Таиланда и готтентоты Южной Африки выносили покойников через нарочито проделанное отверстие в стене дома, чтобы они не нашли дорогу обратно [344, с. 312]. Илонготы (Северный Лусон, Филиппинский архипелаг) считали, что если не привязать руки покойного к его стопам, — душа умершего будет скитать по миру [286, с. 112]. Даяки Южного Калимантана (Индонезия) на третий или седьмой день после похорон проводили ритуалы, смысл которых состоял в том, чтобы отвратить от живых людей неблагоприятное влияние, исходящее от умерших [292, с. 75]. У ментавейцев (Индонезия) дух умершего жреца считался могущественным духом. Во время похорон умершему жрецу отрезали фаланги на руках и пальцы на ступнях ног, чтобы помешать ему встать из могилы. Они боялись, что он может унести с собой живых [53, с. 48]. В Океании распространен обычай вывозить трупы умерших людей на лодках и топить их в волнах океана [275, с. 84].

У индийцев труп повсюду рассматривался как табу, и при подходе к нему и обращении с ним соблюдалась величайшая осторожность [273, с. 204]. Таджики верили, что покойник может причинить вред маленькому ребенку. Поэтому в день похорон ребенку мазали (как мера защиты) левое ухо сажей [74, с. 103]. У славянских народов запрещалось сеятелю, садовнику, пастуху, молодым, беременным женщинам подходить, прикасаться к покойнику, чтобы предохранить урожай, плодovitость скота и жизнеспособность людей [75, с. 143—144]. Как видим, славяне боялись не души или духа мертвеца, а его самого. Об этом же говорит и тот

факт, что до недавнего времени у русских существовал обычай обезвреживания опасного мертвеца (упыря): чтобы не дать ему возможности выйти из могилы и вредить живым. Труп пробивали, как и у башкир, осиновым колом, вбивали зуб бороны позади ушей [350, с. 205].

К ритуалам, направленным на изоляцию покойника, относятся украинский и белорусский обычаи «печатать» могилу: священник делает на могиле крест лопатой и сыплет крестообразно землю на гроб. Считалось, что только такое «запечатывание» гарантирует невозможность выхода покойника из могилы [23, с. 114]. Древние афиняне уберегались от возвращения души мертвых (а еще раньше – мертвеца), окружая свои дома и храмы красной нитью [146, с. 322]. Недоверчиво относились к умершим родственникам кельты. Они, чтобы покойники не возвращались обратно, обезглавливали трупы усопших или разрубали их на части [10, с. 77]. Немцы (Бранденбург) выливали на порог дома ведро воды за покойником, чтобы отнять у духа умершего возможность обратно вернуться в дом [344, с. 312]. В Скандинавии в отношении к вредоносным «живым мертвецам», выходящим из могилы и нападавшим на людей, применялась следующая мера: их выкапывали из могил, сжигали, а пепел выбрасывали в море [275, с. 83]. Гренландцы выносили покойников не через дверь, а через окно хижины, причем старуха, махая зажженной лучиной, кричала вслед покойнику: «Здесь нет ничего для тебя!» [344 с. 312].

Следы древнейшего обычая оставления (выбрасывания) трупов покойников (в оврагах, в горах, в степи и т.д.) без погребения зафиксированы у татар, тувинцев, чукчей, эскимосов, китайцев, японцев, пампангов (Филиппины), древних индийцев, иранцев, каспиев, гирканцев, ассирийцев, амхаров (Эфиопия), русских, поляков, латышей и др. (Более подробно данная проблема изложена в главе II «О пережитках сакрализации собаки в предрассудках башкир»).

У многих народов мира, в первую очередь у зороастрийцев, мертвец считался нечистым [326, с. 137–138]. Тувин-

цы после возвращения с кладбища тщательно моют руки и лицо, окуривают себя дымом можжевельника [176, с. 150]. У бурят все, что связано со смертью, относится к области сакрально нечистого. Чтобы не осквернить землю, умершего опускали на белый войлок. Посредством огня и воды проводилось ритуальное очищение всех и всего, что соприкасалось с умершим. В течение семи дней шаман остерегался входить в дом, где находился покойник [90, с. 86]. Монголы после похорон очищались от всей скверны и нечистоты, связанной с умершим, дымом от костра, зажженном перед входом в юрту [134, с. 123].

Закамские удмурты, после выноса покойника, мыли весь дом и затапливали печку (для очищения дома). При возвращении участников похорон с кладбища их встречала у ворот старуха, которая обсыпала каждого золой из печи [308, с. 328].

Тибетцы, возвратившись с похорон, становились перед огнем, мыли руки теплой водой над горящими углями и окуривали себя, произнося заклинания. У индусов и парсов (Западная Индия) люди, возвращаясь с похорон, очищали себя, погружаясь в воду. В Ветхом завете для очищения после осквернения (похороны) предписывалось омовение водой, смешанной с золой от сожжения бурой коровы. Греки ставили около двери дома, в котором лежал покойник, сосуд с водой, чтобы лица, входившие в дом, при выходе могли окропить себя и очиститься. У римлян участники похорон очищали себя кроплением водой и переступанием через огонь [344, с. 514–516].

На Мадагаскаре никто из сопровождавших погребальную процессию не мог войти во двор, не искупавшись; очищению подвергались также их одежда. У басуто (Южная Африка), если мать видела, что ее ребенок перебежал через могилу, она поспешно подзывала его, ставила перед собой и зажигала небольшой огонь у его ног. А у зулусов (Южная Африка) страх перед мертвым доходил до того, что они выбрасывали их вон (по крайней мере, чужих), после чего очищали себя омовением. У дакотов и навахов (Северная Америка)

человек, хоронивший мертвого, считает себя нечистым, пока не вымоется освященной для этой цели водой [344, с. 512–513].

Все эти обычаи и обряды, в том числе вышеупомянутые башкирские похоронные ритуалы, никак не соотносятся с «нормами почитания духа покойного». Они являются не мерой «почитания», а средством защиты от злокозненных действий «живого» мертвеца, трупа, способом изоляции мертвых от живых.

В пользу такого предположения говорят и археологические материалы. Так, в позднепалеолитическом поселении у с. Костенки (Воронежская область), датируемое ориньякской эпохой (33–19 тыс. до н.э.) [63, с. 513; 238, с. 519], могила покойника сверху была перекрыта костями лошади [81, с. 102], в андроновском могильнике Синташта (Челябинская область) II тыс. до н.э. могилы были прикрыты поперечными плахами или бревнами, поверх них уложены туши (скелеты) от 1 до 7 лошадей [224, с. 133], а в курганах на оз. Алакуль (Челябинская область) носители той же культуры могилу умершего закрыли шкурой с остатками копыт и головой животного и только после этого соорудили насыпь [313, с. 63]. Если бы они были остатками ритуалов сопровождения усопших с конем для их «повседневных нужд» на том свете или послепохоронных поминальных тризн с жертвоприношениями коней, то эти скелеты, шкуры и кости лошадей лежали бы, по крайней мере, как нам представляется, в насыпях могил, а не прикрывали бы трупы и могильные ямы. То есть эти ритуалы были совершены, скорее всего, непосредственно при погребении покойника как мера самозащиты от каких-то опасностей, исходящих от трупов или мертвецов.

Вероятно, этой же цели (лишить мертвеца возможности покинуть могилу и территорию могильника) преследовали андроновцы и карасукцы, а также древние жители Центрального Казахстана II тыс. до н.э., зарывая черепа и конечности ног лошадей во рвах, окружающие могильники Алакульский (Челябинская область), Сухое озеро II (Минусинская котло-

вина) [107, с. 82–83] и Былкылдак II (Центральный Казахстан) [9, с. 293]. Захоронения черепов и нижних конечностей ног лошадей рядом с могилами, на деревянных перекрытиях могил или на надмогильных курганах были характерны для всех скотоводческих племен степной зоны Евразии I тыс. до н.э. – XIV в. н.э., в том числе для ранних башкир [144, с. 77–78, 81, 84, 88, 96; 224, с. 140–141].

С вышеназванными ритуалами перекликаются сюжеты закапывания коней на могилах батыров в башкирских преданиях [236, с. 63] и киргизском эпосе «Манас» [152, с. 122], чувашский обычай, наблюдаемый еще в XVIII в., ставить над могилой умершего лачугу, оставив в ней на привязи его коня, пока тот не умрет с голоду [116, с. 100], захоронение верхового коня покойника в отдельной яме рядом с могилой при похоронах (или в ходе поминальных обрядов) богатого якута, хакаса или алтайца [11, с. 219; 147, с. 253], установка на могилах умерших у киргизов племени саяк высокого шеста с привязанным к нему хвостом лошади покойного [1, с. 320], а также насаживание конских черепов лошадей на столбах возле или над могилами казахов [122, с. 92–93], марийцев и забайкальских эвенков [14, с. 108] и т.д. Схожие обычаи зафиксированы в письменных источниках. По сообщению Геродота (V в. до н.э.), скифы при похоронах царя убивали 50 лошадей, вынимали внутренности и набивали их травой. Потом выставляли их на столбах вокруг могилы [83, с. 89]. Ибн-Фадлан (X в.) наблюдал, как огузы после погребения покойника забивали возле могилы коня, мясо съедали, а голову, конечности ног и шкуру с хвостом растягивали на деревянных сооружениях. С этими традициями созвучны похоронные ритуалы у команов и монголов, описываемые в путевых записках Плано Карпини и Гильома Рубрука (XIII в.) [288, с. 102]*.

* В то же время мы не исключаем возможности, что эти акты «благодеяний» мертвецам могли быть рудиментами древних суждений о том, что жертвенные кони будут сопровождать умерших в иной мир (об этом подробно будет изложено чуть ниже).

Явно превентивный характер носил еще один обряд, зафиксированный в башкирском фольклоре — это совершение объездов на лошадях юрты, где лежал умерший [224, с. 174], и надмогильного кургана как завершающий акт похоронного обряда. Такой сюжет присутствует в эпосе «Куз-Курпяч» (версия Т. Беляева). В нем рассказывается о том, что батыра Карабая после его гибели похоронили на вершине горы, насыпав над его могилой высокий курган. Затем вокруг кургана устроили скачку на конях [32, с. 286]. Этот ритуал соблюдался и при паломничестве к «Әүлиә зыяраты» (могила «святого»): верующие в первую очередь делали три или семь раз круговые обходы священного места — каменного кургана [5, с. 68–69].

По мнению Н.А. Мажитова и А.Н. Султановой, эти круговые объезды и скачки совершались для того, чтобы душа умершего быстрее оказалась на небесах: это «есть мысленный путь в царство Тенгре» [224, с. 176]. Можно согласиться с этим тезисом, но он требует некоторого уточнения: эти круговые объезды и скачки могли быть рудиментами древних воззрений о коне как о проводнике душ усопших в иной мир, то есть кони выполняли функцию медиатора между миром живых и миром мертвых.

Эта роль коня находит преломления в древнеогузском погребальном ритуале, описанном Ибн-Фадланом (X в.): после сооружения надмогильного кургана они, в зависимости от богатства покойного, приносили в жертву от одного до ста и более лошадей. При этом они говорили, что на этих конях умерший поедет в рай. Созвучные взгляды на жертвенного коня в похоронном церемониале были присущи древним тюркам, хазарам и монголам [83, с. 103; 288, с. 102].

Еще недавно подобные обычаи наблюдались в похоронном обряде чувашей. По их религиозным воззрениям, любому умершему человеку необходим конь для перехода из белого света в потусторонний мир, то есть у чувашей конь выполнял миссию Харона на суше [312, с. 201]. Качинцы верхового коня покойника водили вокруг могилы, после

чего забивали его в жертву [11, с. 220]. Они верили, что жертвенный конь будет сопровождать своего хозяина в загробный мир [68, с. 55]. Якуты после похорон умершего убивали его лошадей, «потому что на них он должен совершить свой путь в преисподнюю» [321, с. 616–617]. Буряты покойника везли к месту погребения верхом на белом коне. Его резали на месте захоронения усопшего. Он должен сопровождать умершего в потусторонний мир, освещая светом дорогу [90, с. 56–57]. В XIV в. арабский путешественник Ибн-Батута описал конные скачки на похоронах правителя монголов [203, р. 13]. Жертвенный конь выполнял посредническую миссию между мирами у вепсов [76, с. 32].

В одном из гимнов «Ригведы» коня просят провезти умершего путем предков на третье небо — в обитель Ямы и Варуны. То же значение имели у древних индийцев скачки, устраиваемые на поминках. Этот обычай был известен также иранцам. Осетины во время погребения покойника подвозили к могиле украшенного коня, повод давали мертвецу в руки со словами: «Пусть это будет твой конь». Затем коня трижды по ходу солнца обводили вокруг могилы. Потом распорядитель похоронной церемонии просил коня, чтобы он помог своему хозяину найти путь в обитель предков. С той же целью они проводили поминальные скачки — победивший конь должен помочь душе умершего скорее добраться в обитель предков. Конные скачки устраивались на поминках у древних греков, римлян и славян [203, р. 10–11].

Абхазы хоронили усопших на деревьях, а потом гоняли его лошадь по полю, где подвешен труп до тех пор, пока она не околеет от усталости [140, с. 79–80]. Им известно также проведение поминальных скачек. Обычай устраивать поминальные скачки, обводить коня вокруг могилы был популярен у горских народов Кавказа — лакцев, чеченцев и ингушей [203, р. 12] и т.д.

Впрочем, возможна и другая версия интерпретации круговых объездов надмогильных курганов и поминальных

скачек — как меры, направленные на обеспечение собственной безопасности. Как известно, в древности жизнь людей была подвержена всякой опасности: нападения врагов, хищников, болезни, стихийные природные бедствия, приносящие им страдания, боль, а часто и гибель. В борьбе за самосохранение в течение тысячелетий у первобытных людей, как полагает Н.Л. Жуковская, выработался на базе реального жизненного опыта «самый удобный способ обороны» от подобных несчастий — круговое построение, круговой обзор, круговое движение. Для всех древних людей «освоенным, сакральным считалось все пространство, заключенное внутри... круга, а что за кругом — чужим» [134, с. 126].

Однако в традициях ряда народов встречаются факты прямо противоположного характера, утверждающие мысль: «Все, что заключено внутри круга — нечто сакральное, неведомое, чужое, враждебное».

Так, согласно материалам Н.Я. Бичурина, тюрки Центральной Азии семь раз объезжали на лошадях вокруг юрты, где лежало тело покойника [57, с. 230]. По суевериям хакасов, душа умершего человека («сўрўн») может забрать с собой в могилу жизненную силу («хут») у живых людей. Для предотвращения беды над погребаемым совершали обряд «хурайлааны» — магический обход вокруг умершего с предохранительными целями. Хакасы совершали трехкратный магический обход могилы против часовой стрелки во время поминок сороковины, после которого, по их поверьям, «закольцованная» душа (сўрўн) навсегда останется в могиле [68, с. 87]. Тувинцы во время обряда поклонения хозяевам гор, «ходят трижды по течению солнца кругом» оваа — священной кучи камней на вершинах гор, «вместилищ» ландшафтных божеств и духов. Вокруг них устраивали конные скачки [212, с. 150]. Сагайцы ежегодно приносили каменным бабам («хуртуях тас» — охранительницам их жизненной силы) жертвы и устраивали трехкратный объезд ритуального камня верхом на лошадях [68, с. 194]. Уйгуры при смерти человека от удара молнии после его похорон делали

на этом месте верхом на лошадях множество кругов [57, с. 215–216].

У болгар апотропейный круг, очерчиваемый вокруг покойника и могилы, делался для того, чтобы усопшие не могли навредить живым [183, с. 30]. По мнению Н.Н. Велецкой, в языческом славянском ритуале умерщвления стариков «совершались ритуальные круговые танцы... и вокруг собранных вместе жертв, и на месте свершения основного действия». Рудименты этих древних ритуалов сохранились в обрядах «Похороны Костромы», «Похороны Кузьмы и Демьяна» [75, с. 85–86]. Вполне допустимо, что эти круги, круговые движения вокруг жертв и места их умерщвления были мерами, как и у болгар, направленными на защиту живых от происков мертвых («живых трупов», их душ и т.д.), являлись преградой, границей между миром живых и миром мертвых.

В день св. Михаила (29 сентября) жители Оркнейских и Шетландских островов (Шотландия, Великобритания) приводили своих лошадей к древнему мегалиту или пирамиде из камней и, как мера охраны людей и лошадей от болезней и прочих бед, несколько раз водили их вокруг этих каменных курганов [105, с. 82].

Все вышеописанные ритуальные действия объединяет одно – круговые обходы, объезды, скачки совершались или в местах, где лежали покойники, или вокруг каменных объектов (куч, надмогильных курганов), считавшихся местами душ мертвых и разных локальных духов. А как известно, первобытные люди не только проявляли «заботу» о мертвых и их душах, молились перед ними о покровительстве, но и боялись их и принимали множество предохранительных мер от их возможных вредоносных действий. В состав таких защитных мер, по нашему мнению, входили и вышеупомянутые ритуальные действия. В их число относились и башкирские обычаи круговых обходов, объездов и скачек на лошадях вокруг надмогильных курганов, которых они воспринимали, как и другие вышепоименованные

народы, вместилищами душ умерших людей (предков). Участие в этих ритуалах коня (то есть «очерчивание» круга конем), как главного противника всякой вредоносной скверны, еще более усиливало «эффективность» проводимого мероприятия.

Все эти ритуалы – прикрытие покойников костями или шкурами лошадей, закапывание черепов и конечностей ног коня во рвах, окружающих могильники, а также вблизи могил или на могилах, выставление чучел коня возле ямы, на специальных деревянных конструкциях, захоронение коней на могилах батыров, круговые обходы, объезды и скачки вокруг надмогильных курганов и т.д., ничем не отличаются от корейско-китайско-казахских изображений лошадей на надгробных камнях и от каменных изваяний коней – защитников усыпальниц и могил. Они, в сущности, являются древнейшими предохранительными мерами людей от мертвецов (с возникновением анимизма – от душ усопших), способных выйти из могилы и навредить живым [147, с. 253]. Позже эти меры по нейтрализации опасности, исходящей от мертвецов, были переосмыслены под воздействием развитого анимизма как поминальные тризны с жертвоприношениями коней.

В пользу этого предположения свидетельствует то, что неолитические племена Европы, в Древнем Египте, Древнем Двуречье, Индии, Индонезии, на островах Меланезии, Микронезии и Полинезии, в Австралии, Тасмании, Северной и Южной Америке и у многих племен Африки, чтобы заставить покойника оставаться в могиле и не вредить живым, связывали при похоронах руки и ноги мертвецов [317, с. 390–391].

Обычай связывания мертвецов был известен и древнему населению Южного Урала. В одном из погребений Старо-Муштинского курганно-грунтового могильника (Краснокамский район РБ) III–IV вв. н.э. (поздние сарматы) был обнаружен костяк человека со связанными ногами в области колен и ниже [340, с. 49]. Подобные способы погребения по-

койников широко применялись еще в IX–X вв.: как отмечает видный башкирский археолог Н.А. Мажитов, во всех курганах Южного Урала этого периода (может быть и позже), ноги захороненных связывались восьмеркообразной ременной петлей, чтобы покойник не мог встать и принести вред живым [224, с. 142]. Связывание рук и ног покойника ремнями, веревками отмечено и среди русских [23, с. 111].

Исследователи орнаментальных мотивов башкирских хараусов обратили внимание, что изображения коня, кроме охранительных функций, выражали единство рода, были его символами и гербами [261, с. 148]. Такая интерпретация полностью соответствует тотемическим мировоззрениям.

Тотемические представления и мифология с момента своего возникновения формировались как коллективистская идеология, — они выражали, прежде всего, интересы всего коллектива: тотемы (священные животные) «охраняли» их охотничьи угодья и территорию обитания (как, например, во II тыс. до н.э. огромные медные статуи быков «охраняли» побережье острова Крита [239, с. 528] или деревянный конь, оставленный греками, которого троянцы ввели в акрополь как могущественного патрона Трои [205, с. 354–355]), защищали существующие обычаи и традиции, превратились в символы власти, освящая авторитет и влияние вождей, осуществляющих свою деятельность ради благополучия всего коллектива, стали отличительными знаками-гербами древних государственных образований (как изображение коня на монетах Карфагена [242, с. 289]).

С другой стороны, формированию таких взглядов на божественных коней способствовала дальнейшая абсолютизация царской власти, в результате которых царей стали воспринимать как избранных и земных воплощений богов. В этих условиях сверхъестественные кони, помощники и атрибуты богов постепенно превратились также в священную собственность царей и в символы их власти, сложились мифы об их участии при выборах царей, служа вестниками воли богов.

Следы подобных взглядов проступают в таких мотивах башкирского фольклора, в которых Акбузат выступает как защитник, установитель и устроитель царской власти. Когда Шульган по просьбе своей дочери Нэркэс хотел подарить Хаубану Акбузата, то один из его ближайших советников Кахкаха предупреждает его: если «останешься без такого коня, то тотчас же ты потеряешь царскую власть» [32, с. 149]. В сказке «Золотой соловей» народ избирает царя по указанию Акбузата: среди собравшейся на площади толпы он находит самого смелого и умного батыра и склоняет перед ним голову. Народ соглашается с выбором Акбузата [305, с. 23].

Обычай избрания царей посредством белой лошади известен также древнеиндийским, персидским, лидийским, турецким и славянским традициям [203, р. 11, 12, 15; 241, с. 262, 412]. Так, по Геродоту, шесть персов, совершивших переворот, решили выбрать на царство того, чей конь первым заржет при восходе солнца. Первым заржал конь Дария и он стал царем государства Ахеменидов (522 – 486 гг. до н.э.). Конь выступает в роли оракула и на церемонии вручения султанской власти у османских турок [203, р. 12, 15].

Связь между конем и властью существовала в прошлом и у других народов. Три каменные скульптурки коня, представляющие собой верхнюю часть жезла, хранятся в музеях Западной Сибири (в Омске, Томске и Семипалатинске) (эпоха бронзы, возможно, происходят из Прииртышья) [247, с. 71–73]. У железнодорожной станции Ново-Орск (Оренбургская область) был найден каменный молот в виде вытянутой головы лошади, датируемый началом бронзового века (III–II тыс. до н.э.) [262, с. 28]. Подобные жезлы известны и в Казахстане. Скипетры-жезлы с головой коня были символами власти военных вождей у носителей ямной культуры в степях Восточной Европы второй половины III – начала II тыс. до н.э. [203, р. 15]. Аналогичные молоты, изображающие лошадь, обнаружены в Одесской области.

По предположениям археологов, они являлись навершием жезла или булавы ритуального или символического назначения и служили отличительным знаком власти [262, с. 29]. В Болгарии археологи неоднократно находили скипетры из андезита с миниатюрной лошадиной головой. У протоболгар они были атрибутом царской власти [252, с. 33–42].

В IX в. у дунайских болгар в качестве военного знамени употреблялся конский хвост [116, с. 83]. Бунчук (копье с конским хвостом) у половцев, огузов и других тюркских народов [252, с. 33–42] был в роли боевого вымпела. Хвост коня употреблялся как штандарт турецкого султана. В зависимости от ранга правители областей и военачальники турецкой империи могли иметь пять, семь или девять хвостов, которые вывешивали во время церемоний на воротах дворца и несли перед войсками в походе [203, р. 12]. У запорожских казаков короткое древко с привязанным конским хвостом (бунчук) обозначал власть атамана, гетмана [264, с. 61].

Рудименты подобных идей нашли отражения в новогоднем маскарадном костюме басков Сульской провинции (Франция): руководитель одной из двух колонн участников карнавального шествия имел посох, обклеенный красными и золотыми полосками бумаги, с большим пучком конских волос на верхнем конце [348, с. 62]. В поэме «Илиада» главный герой троянцев Гектор носил шлем с конской гривой [205, с. 291]; по-видимому, он считался символом власти предводителя троянского войска. Похожий шлем, но с конским черепом, носили иудейские ратники персидского царя Ксеркса во время вторжения в Грецию (480–479 гг. до н.э.) [252, с. 33–42]. Весьма возможно, это был знак их принадлежности к сословию, находящемуся под покровительством божественного коня и имеющее право занимать господствующее, властвующее положение в обществе.

В ходе исторического развития общества тотемические воззрения под влиянием изменившихся социальных и экономических условий жизни людей срослись с новыми рели-

гиозными идеями, послужили базой для формирования политеизма; тотемические предки постепенно превратились в зооморфных богов, покровителей людей и животных. Этой судьбы не избежал и тотемический культ коня, трансформировавшись в кентаврообразного бога, пережитки которого проявляются и в устном творчестве башкир.

Ибн-Фадлан сообщает о наличии у башкир среди двенадцати богов особого бога лошадей [83, с. 94]. В легенде «Ташколон» // «Колокай таш» содержатся рудименты поклонения башкир священному коню (жеребенку) [342, с. 212]. По мнению В.Г. Котова, у башкир конь относился к верхнему, светлому пантеону богов [191, с. 43]. В рассказе Ф.Д. Нефедова «Ушкуль» (1895 г.), основанного на легендах, имеется эпизод принесения на вершине горы в жертву барана богу лошадей, к которому князь-жрец обращается с молитвами о покровительстве [260, с. 185]. Конь, как божественное животное, по некоторым сведениям, был исключен из списка жертвенных животных (Хайбуллинский, Янаульский районы РБ, Кувандыкский район Оренбургской области [280, с. 2, 7; 281, с. 9, 17, 46; 302, с. 19; 394, с. 48]), причислялся к сверхъестественным крылатым существам, посланникам бога («фөрештә»), защищающие людей (Красногвардейский район Оренбургской области [282, с. 18]).

Этнографические параллели древнебашкирскому боже-ству лошадей выявлены (кроме вышеизложенных небесных, солярных и водных божеств с лошадиным обликом, и божеств, способных перевоплощаться в коня) в фольклорных рассказах алтайцев [152, с. 146–147], хакасов (Ызых-Хан) [285, с. 166], киргизов, уйгуров и турков (Камбар-ата) [27, с. 55], казахов (Жылкышы-ата Камбар), якутов (Киенг Киели-Балы тойон), туркмен (Дюлдюль-ата), бурят (Солбон) [239, с. 26, 442, 609], мордвы [277, с. 253–254, 257], корейцев [120, с. 128], тибетцев (Дух лошади) [230, с. 274], абхазов (Ачышашана), адыгов (Пшишан) [239, с. 78, 457]. В мифологии хакасов покровителем коневодства считался

предводитель священных белых коней Адам Пайтахан. В традиционных мировоззрениях алтайцев за благодетеля звездно-чубарых небесных коней выдается глава всех небожителей Ёлгенниг-хан. В устных рассказах казахов и киргизов хранителем лошадей выступает Камрат-ата [68, с. 55, 103]. Божества, заступники лошадей, зарегистрированы в касситской (II тыс. до н.э., Вавилония) мифологии (Миризир) и, согласно Геродоту, в пантеоне богов царских скифов (Тагимасад // Тагимаса), западных славян (Световид // Свентовит). Опекуном коней считался у древних балтов Велняс, антипод громовержца Перкунаса, творец животных [161, с. 159; 239, с. 120, 367, 491, 525]. Древние кельты чтили богиню Эпону – «хозяйку коней» [203, р. 9].

Видимо, и св. Климентий у хорватов, св. Степан (Стефан // Топани) у хорватов, словенов [172, с. 236, 256], немцев Швейцарии [216, с. 185] и Германии [363, с. 155], австрийцев (Каринтия) [215, с. 174], финнов [390, с. 131], славян [93, с. 217], св. Антоний у итальянцев Швейцарии [216, с. 185] и Италии [195, с. 13], св. Георгий у немцев [364, с. 155] и католиков-швейцарцев [217, с. 183], св. Леонгард у немцев (Бавария) [365, с. 138] и австрийцев [219, с. 152], св. Федор у румын [309, с. 299], святые Тедоре // Тевдоре у грузин [239, с. 533] и св. Никола // Микола вешний у русских [197, с. 191], почитавшиеся как поборники лошадей, также связаны корнями с архаичными божествами аналогичных функций. Вполне допустимо, что в древности и эти божества имели лошадиный облик, о чем говорят образ Дюлдюль-ата у туркмен, обожествленного коня пророка Мухаммеда (вариант: Али) [156, с. 184; 239, с. 442] и конские обличья божеств – патронов лошадей у алтайцев, якутов, хакасов, киргизов, казахов и китайцев [152, с. 146–147, 151; 239, с. 185, 331; 285, с. 165–166].

Конь воспринимался как священное животное у древних хуннов, желтых уйгуров, киргизов, алтайцев, хакасов, тофаларов [285, с. 166, 169, 177], тувинцев-тоджинцев [212, с. 148, 150–151], якутов [87, с. 156; 285, с. 165; 335, с. 114],

карачаевцев и балкарцев [226, с. 78], древних арамейцев и финикийцев Ближнего Востока [242, с. 75], арабов [401, с. 46], румын [310, с. 247], древних германцев [365, с. 138], восточных славян [367, с. 119], в том числе русских Сибири [163, с. 10] и других народов, проявления которых в той или иной степени исследованы в данной работе.

Некоторые ученые считают, что в мифологии народов мира конь всегда маркируется положительно, он не стал драконом или демоническим существом [277, с. 245], а как божество – относится к верхнему, светлому пантеону богов, воспринимается как противник хтонического мира [191, с. 43].

Однако этнографические и фольклорные материалы не дают оснований для таких однозначных оценок. Даже в мировоззрении башкир, жизненный уклад которых в прошлом был связан с конем, присутствовали отрицательные моменты. Так, по сообщению отдельных информаторов, если приснится серая лошадь («ак ат төшкә керһә») – это к встрече с азраилом («ғазраил»), к смерти (Бураевский, Хайбуллинский районы РБ [280, с. 20; 395, с. 75]), или если пробежит по центру улицы сивая лошадь («күк ат») – придет смерть («әжәл») [46, с. 150]. В сказке «Камыр-батыр и убырлы-карсык» душа дэва находилась в желудке кобылы в шесть обхватов. Герой одолевает дэва, разрубив кобылу пополам и выпустив из ее желудка душу демона [34, с. 157]. В сказках «Серая ворона», «Генерал Хорка», «Молодой охотник и мяскай» дочери дью-пяри, колдунья и мяскай с дочерьми могут выступать в облике кобылиц [35, с. 73, 142, 210–211]. Ассоциация лошади с вредоносной силой видна и в следующем представлении башкир: человек, попавший под ветер скачущей лошади («ат еле» – досл. конский ветер), может заболеть [374, с. 37]. Среди башкир Бураевского района РБ распространено поверье, что некая болезнь («көзән сире») входит в деревню в облике лошади [395, с. 150] и т.д.

Такие сюжеты встречаются в сказаниях и поверьях других народов. У киргизов и казахов шаманы во время камлания

требовали, просили отца бесов в облике рыжего стригунка («ен атаһы Ерэн тай») покинуть тело больного [152, с. 151]. С преисподней связан образ пегого коня у народов Прикамья [376, с. 266]. В корейском шаманском рассказе лошадь является олицетворением Духа оспы («Мама Сонним»). В «Авесте» глава сил зла, тьмы и смерти Ангро-Майнью превращается против своей воли в черного жеребца [239, с. 336, 533]. Бог-покровитель города Тира Мелькарт сражается со страшным чудовищем в облике коня с человеческой головой, порождением страшных сил земли, грозящим роду человеческому [242, с. 149]. В религиозных представлениях таджиков дэвы могут перевоплощаться в коней, отождествляются с ними и, наоборот, кони числятся порождением дэвов («аз зоти дэв») [341, с. 39, 40]. Велс, бог загробного мира у балтов, связан с конем [239, с. 120]. Полканы, полукони-полулюди у славян, караконджо, злые духи в виде коня с человеческой головой у болгар [181, с. 276] и раганы, ведьмы в облике лошадей у литовцев и латышей, фигурируют как служители царей злых духов или чертей [239, с. 461; 384, с. 35]. В народных сказаниях эстонцев богатырь-великан Калевипоэг был унесен в ад ванапаганом («нечистая сила») в облике коня [239, с. 272], точно также в русских поверьях души осужденных грешников уводят в ад черные кони [277, с. 243]. Конь относится к нечистым животным у вепсов [76, с. 32].

По русским суевериям лошадь считается превращенным лешим [17, с. 224], дьяволом, что у чертей конские копыта [197, с. 434; 277, с. 242]. Среди русских было широко распространено поверье о том, что чума может принимать облик лошади. Поэтому и не удивительно, что в 946 году древлянские послы отказывались ехать в Киев на лошадях — это мера безопасности, оберегающая их от злых духов и болезней [329, с. 145–146; 367, с. 109]. Этот же мотив отражается в отказе аксаковского героя Багрова пить кобылье молоко: боялся, что не будет детей [169, с. 177].

Широко известна вера в способность конеподобных демонов или коней убивать и пожирать людей, насылать на

них порчу и болезни. В индуистской мифологии бхуты, оборотни, способные перевоплощаться в коней, обитают на кладбищах и питаются человеческим мясом. Демонические существа в облике лошадей — Мама-Пэдурии — покровительница леса и диких животных, стафия — приведения у восточно-романских народов, двоедушники и босоркане — ведьмы в славянской и венгерской демонологии могут убивать и пожирать людей [239, с. 98, 107, 177, 336, 512].

Со всеми этими мотивами перекликается убийство хромым саврасым конем своего хозяина в башкирском эпосе «Акхак-кола». В удмуртской легенде герой погибает от пегой лошади [376, с. 261]. Персонажи древнегреческих мифов Анф и его мать Гипподамия, отец Ахилла Пелей, сын Гермеса Абдер, отец Беллерофонта Главк, фракийский и эдонский цари Диомед и Ликург, сын Тесея Ипполит были растерзаны своими конями [205, с. 134; 239, с.8, 12, 27, 157, 189, 190, 255]. Герой исландских саг Орвар Одд и древнерусский былинный князь Олег Вещий получают предсказания о смерти от своих коней. Чтобы обезопасить себя от этой угрозы, Одд убивает своего коня, а Олег удаляет его от себя. Но оба погибают от укусов змей, выползших из черепов их умерших коней [239, с. 415].

Уход лошади из дома в сновидениях чувашей означает смерть кого-либо в доме [312, с. 198]. Конь выступает как олицетворение смерти и в русских суевериях: «Конь воина обнюхивает — убитым быть», «Если больной бредит о конях, то умрет» [23, с. 103; 296, с. 401, 402]. Как к несчастью воспринимали русские и встречу с лысым конем (с белым пятном на лбу). При таком случае они возвращались назад [190, с. 276]. Датчане верили, что дух жертвенной лошади при закладке фундамента церкви каждую ночь подходит на трех ногах к тому дому, где кто-либо должен умереть [136, с. 25]. Белый конь воспринимается как предвестник смерти в «Старшей Эдде» [332, с. 92, 237].

Итак, мы видим, что становление культа коня у народов Евразии, в том числе и предков башкир, шло не только по

восходящей линии: от коней-оборотней — тотемов — тотемических предков — к образам верхних светлых зооморфных богов в облике лошадей. У культа коня были периоды взлетов и падений, столкновений и борьбы с другими воззрениями на человека, общество и окружающий мир. В случаях поражений и неудач в этих этнокультурных контактах доминирующие в раннеродовом обществе представления о первоначальных тотемах и тотемических предках-прародительницах под давлением более сильных религиозно-мифологических систем подвергались переосмыслению, трансформировались в демонические существа.

Прямыми данными о времени зарождения культа коня у предков башкир мы не располагаем. Косвенные данные говорят о глубочайшей его архаичности. В эпосе, в волшебных и богатырских сказках герои часто получают волшебных коней от матери, невесты или баба-яги («мәскәй»). Это указывает, что в период сложения таких мотивов доминирующее положение в обществе занимали женщины-матери [277, с. 240, 242], характерное для всего периода верхнего палеолита [62, с. 205; 274, с. 77; 317, с. 59, 512; 318, с. 289 и др.].

Где мог сформироваться культ лошади? При локализации района возникновения культов тех или иных животных существенную роль играет определение ареала их древнейшего обитания. Анализ остеологического материала эпохи палеолита, мезолита и неолита показал, что попытки отыскать в пределах Средней, Передней и Малой Азии, а также в Китае, Индии, Двуречье и Египте каких-либо костных остатков представителей породы истинных лошадей (*Equus Equus*) оказались безуспешными. Кости лошади, найденные при раскопках неолитических стоянок Анау в Туркмении, Тепе-Сиалк в Иране, а также в Месопотамии, при тщательном анализе оказались остатками онагра или кулана [77, с. 204]. По мнению исследователей, спорадическое появление коня в Передней Азии относится к концу III — началу II тыс. до н.э. [203, р. 4]. Костные остатки лошади отсутствуют и на неолитических и энеолитических памятниках

Южного Туркменистана и Закавказья [144, с. 17; 203, р. 6; 234, с. 22; 248, с. 135].

Данный вывод подтверждается и материалами первобытного искусства: в расписной керамике неолитических охотничьих племен Ирана, Средней Азии и прилегающих к ним районов (V–IV тыс. до н.э.) и раннеземледельческих культур Северной Месопотамии и Северного Белуджистана (последняя четверть IV – рубеж IV–III тыс. до н.э.), а также на печатях хараппской цивилизации (Пакистан и Индия, 2400–1500 гг. до н.э.) отсутствуют изображения лошадей [233, с. 360–361, 366, 375–381, 383]. Все эти факты убеждают нас в том, что вышеназванные регионы находились за пределами той зоны, где сложился тотемический культ лошади.

Переходя к более северным, степным и лесостепным регионам Евразии, заметим, что в этой зоне, как было отмечено несколько выше, следы тотемических представлений о коне обнаруживаются начиная с ориньякской эпохи верхнего палеолита (33–19 тыс. лет до н.э. [63, с. 513]), о чем свидетельствует находка головки статуэтки коня на стоянке Костенка I [3, с. 19; 81, с. 77]. Солютрейским временем (18–15 тыс. до н.э. [64, с. 116; 238, с. 519]) датируются Шишкинские наскальные рисунки коней [81, с. 113; 267, с. 86–90; 268, с. 54–55; 274, с. 88]. Если принять во внимание, что верхнепалеолитическая культура Сибири очень близка к аналогичным культурам Алтая, Северного Казахстана, Урала и Русской равнины [81, с. 113, 116], то, вероятно, и изображения коней в Каповой и Игнатьевской пещерах Южного Урала относятся к эпохе солютре. А изображения коней, обнаруженные в Германии и Франции, относятся к мадленскому периоду палеолитического искусства (15–10 тыс. до н.э.) [61, с. 172; 81, с. 89; 208, с. 65, 71; 238, с. 519]. Если к этому добавить гипотезу о привнесении ориньякской и солютрейской культур в Западную Европу извне, с Востока [63, с. 513; 81, с. 104–105], то территории Западной Германии и Франции также не могут считаться родиной формирования тотемического культа коня.

Среди исследователей нет разногласия в том, что происхождение тотемизма связано с появлением преимущественной охоты на тот или иной вид животных. Поэтому важно установить, какое животное играло первостепенную роль в жизни первобытных охотников в той или иной географической зоне.

По мнению ряда ученых, первоначальным районом обитания подрода истинных лошадей является обширная субарктическая область ледникового и послеледникового периода от Хинган до Карпат [60, с. 492–494]. Видимо, на этой же территории некоторые сообщества первобытных людей специализировались в преимущественной охоте на диких лошадей. Об этом косвенно свидетельствует приручение коня в пределах вышеуказанной полосы — кони могли быть одомашнены только там, где они водились в обилии и только теми людьми, которые издавна охотились на них, были знакомы с их повадками.

По мнению Н.Я. Мерперта, конь был освоен в середине IV тыс. до н.э. носителями среднестоговской культуры в Каспийско-Черноморских степях [235, с. 325]. Р.М. Мунчаев считает, что одним из древнейших (не позднее IV тыс. до н.э.) очагов разведения лошадей является Муганская долина (Азербайджан) [248, с. 135]. Е.И. Деревянко, Е.Е. Кузьмина и В.И. Цалкин полагают, что центром доместикации лошади в конце IV — начале III тыс. до н.э. были южнорусские степи, крайний юго-восток Европы и Заволжье [117, с. 92; 203, р. 11; 378, с. 202, 261]. Ю.А. Краснов и О.А. Кривцова-Гракова допускают возможность приручения коней афанасьевцами не позднее середины III тыс. до н.э. в степях Южного Урала и Западной Сибири [194, с. 160; 196, с. 71]. Южный Урал считал возможной родиной домашней лошади и Г.Н. Матюшин [144, с. 17]. Е.А. Богданов, В.О. - Витт и В. Громова убеждены, что на арену великих исторических событий конь вышел из Северной или Центральной Азии [59, с. 248, 251; 77, с. 194; 106, с. 108]. Все эти гипотезы объединяет высказывание С.Н. Боголюбского о том, что

приручение лошади произошло не позднее первой половины III тыс. до н.э., там, где не было ни ослов, ни полуослов, а были лишь косяки диких лошадей, то есть в степях Причерноморья, Казахстана, Алтая и Центральной Азии [60, с. 65, 142, 174]*.

Исходя из вышеизложенных фактов, можно полагать, что первоначально тотемические воззрения о коне сложились в ареале, включающем степную и лесостепную зоны Южного Урала, западной границей которого являются Северопричерноморские степи и Карпаты, а на востоке – Лено-Ангарское плато и Большехинганские горы. Увязка корней почитания коня вообще, у башкир в частности, только с индоиранским этническим миром [191, с. 50–52; 202, с. 24; 203, р. 3] или только с тюрко-монгольской кочевой скотоводческой средой [306, с. 74–77] недостаточно аргументирована. Для такого однозначного вывода, как нам кажется, требуются достаточно убедительные доказательные материалы о том, что люди, оставившие после себя поселения ориньякской эпохи типа Костенка I или Сунгирь, создавшие памятники палеолитического искусства в Каповой пещере или на Шишкинских скалах являются прямыми предками индоиранцев или тюрко-монголов.

На сегодня историческая наука бессильна установить, предки каких современных народов обитали 35–15 тыс. лет тому назад на Русской равнине, Южном Урале или на Ангаро-Ленском плато. Ведь, по мнению исследователей, обитатели поселения Костенка I обладали резко выраженными негроидными признаками [81, с. 105]. А рисунки зверей на скалах острова Ушканьего на р. Ангара выбиты палеолити-

* В последние годы в археологической литературе появилась и более ранняя датировка domestikации лошади. По мнению И.Н. Наумова, древнейшие следы приручения лошади на территории Среднего Поволжья и Южного Урала относятся к эпохе неолита (VI тыс. до н.э.). Как считает А.И. Юдин, костяная фигурка коня с изображением узды обнаружена на Варфоломеевской стоянке на Нижней Волге, датируемая VI–V тыс. до н.э. [256, с. 83; 398, с. 9–24, рис. 8, 2].

ческими охотниками, появившимися из Африки [268, с. 54–55]. Ясно одно, что создателями этих палеолитических памятников были сообщества первобытных людей, от которых через тысячелетия отпочковывались индоевропейские, уральские, алтайские и другие народы.

Таким образом, в мифологии, поверьях, обычаях и обрядах башкир преломляются основные элементы и этапы складывания тотемического культа коня, его дальнейшей эволюции, которые можно изложить следующим образом:

1. В башкирском устнопоэтическом творчестве зафиксированы в основном три типа волшебных коней: кони-оборотни, ведущие человеческий образ жизни; крылатые тулпары и божественного происхождения небесные, водные и пещерные (подземные) акбузаты, кугаты, хараты, тураты и караты. Они отражают этапы развития культа коня в мировоззрении башкир.

2. Наиболее древним пластом в генезисе культа коня являются тотемические представления о конях-оборотнях. Мотивы волшебных сказок и генеалогических легенд позволяют утверждать, что предки башкир верили в тождество человека и коня, взаимное перевоплощение друг в друга, происхождение отдельных родов и героев от кобылы. В фольклорной прозе башкир имеются косвенные данные о рождении у кобылиц близнецов — ребенка и жеребенка, встречаются эпизоды кормления кобылицами младенцев своим молоком.

3. На последующих этапах развития культа коня первоначальные образы тотема-коня и тотемического предка-коня тесно переплетались с магико-анимистическими наслоениями и постепенно превратились в сверхъестественные зооморфные божества, покровителей людей и лошадей. Эта стадия развития культа коня в фольклоре ярко проявляется в образах небесного, водного и пещерного Акбузата (возможно, также небесного Харата и Турата, земного Ерян ата, водного и пещерного Карата).

Всех акбузатов, харатов, туратов, ерянатов и каратов объединяет то, что они входят в круг земных, солярных и лунарных божеств, олицетворяют небесные водные стихии, выступают в роли демиургов, культурных героев, укротителей потоков земных вод, творцов земли, создателей гор и рек, могущественных покровителей и защитников людей.

4. В более поздние эпохи, в связи с ростом роли коня в повседневной жизни и военном деле, в сознании предков башкир формировался новый тип чудесных коней земного (реже – водного) происхождения – крылатых тулпаров, фантастических помощников и покровителей сказочных героев, сочетавших в себе черты как тотемических коней, так и реальных боевых спутников батыров.

К ним примыкает еще одна маргинальная группа могущественных коней (Кара-юрга, Алатай, Акхак-кула и т.д.), в качественных характеристиках которых сочетаются отдельные признаки всех трех вышеуказанных типов мифических коней. Здесь произошло перенесение представлений о конях-тотемических предках и конях-божествах на коней эпических героев эпохи военной демократии: у волшебных батыров и кони должны быть необычайными.

5. В народном творчестве, свадебной обрядности («Туйлык», «Карга ашы»), народных танцах («Кара юрга»), актах проявления «заботы» о черепе и костях лошади, а также в обычае мазать тело жиром коня во время его забоя обнаруживаются отдельные элементы древнейшего тотемического праздника коня.

6. В приметах, суевериях, поверьях, магических приемах лечения больных конь фигурирует как тотемический предок, способствующий продолжению рода, созданию семьи и укреплению супружеских связей. Он считался необыкновенным патроном и защитником людей, в первую очередь женщин и детей, от злокозненных духов. При этом оберегами служили также его выделения (пот, слюна, пена, помет), останки (череп, шейные позвонки, шкура и т.д.), сбруя,

выпавшая подкова, кнут, его изображения на одежде, утары и т.д.

7. Функция коня как благородного культового животного отчетливо проступает в легендах северо-восточных, зауральских, демских, южных и юго-восточных башкир о коне-путеводителе, указывающем людям наиболее благодатные места для кочевков и поселений.

8. В отдельных фольклорных сюжетах, приметах и поверьях башкир конь воспринимается как олицетворение смерти, вредоносной скверны. Такие мотивы прослеживаются и в других традициях. Они свидетельствуют о том, что у культа коня были периоды взлетов и падений. В случае поражений в борьбе с более сильными идеологическими воззрениями он подвергался переосмыслению, становился воплощением демонической силы.

Суеверия о коне как о предвестнике смерти могли формироваться также на базе древних суждений о коне – проводнике душ усопших в страну мертвых, посреднике между белым светом и иным миром. А представления о конях-людоедах, видимо, являются рудиментами древних инициационно-инкарнационных обрядов под покровительством патрона инициации, тотемического первопредка – коня.

9. Есть все основания думать, что увязка происхождения обожествления коня у башкир с индоиранским или тюркомонгольским миром недостаточно аргументирована. Весь накопленный на сегодня палеозоологический и археологический материал говорит о том, что генетические корни культа коня у народов Евразии, в том числе и у предков башкир, едины и восходят к тотемическим убеждениям верхнепалеолитических обитателей Русской равнины, Южного Урала и Ангаро-Ленского плато, оставивших скульптурные фигурки коня на стоянках Костенка I и Сунгирь, рисунки коней на стенах пещер Южного Урала и наскальных изображений лошади у дер. Шишкино на р. Лена.

В то же время такое резюме не исключает возможной генетической связи образов небесных божественных коней

в башкирской мифологии с религиозно-космогоническими воззрениями народов Центральной Азии, прежде всего тюрко-монгольского этнического мира, а водных коней — с древнейшими индоевропейскими, в первую очередь индоиранскими традициями.

Литература

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
2. *Абрамзон С.М.* Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
3. *Абрамова З.А.* Палеолитическое искусство на территории СССР. М.; Л., 1962.
4. *Абсалямова Г.* Кувандык — моя малая родина. (Урок литературного краеведения) // Башкортостан укытыусыһы. 2004. № 7.
5. *Абсалямова Ю.А.* Некоторые проявления культа святых у башкир Восточного Оренбуржья // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья: Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения М.Г. Муллагулова. Уфа, 2008.
6. *Авдал Аминэ.* Культы и верования курдов-езидов. Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.
7. *Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г.* Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964.
8. *Азербайджанские сказки.* Баку, 1959.
9. *Акишев К.А.* Хозяйство и быт племен эпохи бронзы Центрального Казахстана // Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966.
10. *Александровский Г.* Кельты — загадочный народ, потомки которого и сегодня живут в Европе // Наука и жизнь. 1998. № 3.
11. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
12. *Аминев З.Г.* О некоторых параллелях в мифологии башкир и народов Памира // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа, 2003.
13. *Аминев З.Г.* Космогонические воззрения древних башкир. Уфа, 2005.
14. *Анучин Д.Н.* Сани, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности. М., 1890. Т. 14.
15. *Армянские сказки.* М., 1968.

16. *Атанова Л.П.* Музыка в башкирских играх // Обычаи и культурно-бытовые традиции башкир. Уфа, 1980.
17. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982.
18. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 2008.
19. *Афанасьев Г.Е.* Дохристианские религиозные воззрения алан. (По материалам амулетов могильника Мокрая балка) // Советская этнография. 1976. № 1.
20. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа, 1996.
21. *Баишев М.* Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского отделения Императорского Русского географического общества. 1895. Вып. 7.
22. *Байбурин А.К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
23. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
24. *Бараг Л.Г.* О межнациональном в сказках восточнославянских народов // Повествовательные жанры башкирского фольклора. Уфа, 2000.
25. *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.
26. *Барраль Сегарра Рэнэ В.* Опыт реконструкции образов планетарных божеств в космогонических мифах тюрко-монгольских народов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
27. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
28. Башкирские народные сказки / Запись и пер. А.Г. Бессонова. Под редакцией Н.К. Дмитриева. Уфа, 1941.
29. Башкирские шежере / сост. Р.Г. Кузеев. Уфа, 1960.
30. Башкирские родословные / сост., предисл., поясн. к пер., пер. на русск. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгаков, М.Х. Надергулов. Уфа, 2002. Вып. 1.
31. Башкирский народный эпос. М., 1977.
32. Башкирское народное творчество (в дальнейшем – БНТ). Эпос. Уфа, 1987. Т. 1.
33. БНТ. Предания и легенды. Уфа, 1987. Т. 2.
34. БНТ. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т. 3.
35. БНТ. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989. Т. 4.
36. БНТ. Бытовые сказки. Уфа, 1990. Т. 5.
37. БНТ. Шуточные сказки и кулямасы. Уфа, 1992. Т. 6.
38. Башкорт теленең һүзлеге. М., 1993. Т. 1.
39. Башкорт фольклоры. Тикшеренүзәр һәм материалдар. Өфө, 1995. 2 сыгарылыш.

40. Башкорттарзын им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы/ автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.
41. Башкорт халык ижады (в дальнейшем – БХИ). Эпос. Беренсе китап. Өфө, 1972.
42. БХИ. Ыырзар. Беренсе китап. Өфө, 1974.
43. БХИ. Йомактар. Өфө, 1979.
44. БХИ. Әкиәттәр. Дүртенсе китап. Өфө, 1981.
45. БХИ. Әкиәттәр. Бишенсе китап. Өфө, 1983.
46. БХИ. Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1.
47. БХИ. Эпос. Өфө, 1999. Т. 4.
48. БХИ. Тарихи кобайырзар, хикәйәттәр (иртәктәр). Өфө, 2000. Т. 5.
49. БХИ. Язма кисса һәм дастандар. Өфө, 2004. Т. 7.
50. *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми XIX – начала XX вв. М., 1958.
51. *Белицер В.Н.* Этнографические параллели в культуре башкир и мордвы // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
52. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
53. *Бернова А.А.* Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
54. *Бернишам А.Н.* Араванские наскальные изображения и Даваньская (Ферганская) столица Эрши // Советская этнография. 1948. № 4.
55. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
56. *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.
57. *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
58. *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 2.
59. *Богданов Е.А.* Происхождение домашних животных. М., 1937.
60. *Боголюбовский С.Н.* Происхождение и преобразование домашних животных. М., 1959.
61. Большая Советская энциклопедия (в дальнейшем – БСЭ). М., 1973. Т. 14.
62. БСЭ. М., 1974. Т. 15.
63. БСЭ. М., 1974. Т. 18.
64. БСЭ. М., 1976. Т. 24., кн. 1.
65. *Бондарь Н.И.* Традиция святочных ряжений у кубанских казаков в конце XVIII – начале XX в. (состав, формирование и развитие) // Историческая этнография. Межвузовский сборник. Проблемы археологии и этнографии. СПб., 1993. Вып. 4.
66. *Борджанова Т.Г.* Мифологические мотивы в калмыцких богатырских сказках // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1985. Вып. 12.

67. *Бурнакова Е.В.* Истоки экологического равновесия в Хакасско-Минусинской котловине // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.
68. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
69. *Вадецкая Э.Б.* Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.
70. *Валеев Д.Ж.* Философские мотивы в башкирском эпосе // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1993.
71. *Валеев Д.Ж.* Очерки истории общественной мысли Башкортостана. Уфа, 1995.
72. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань, 1993.
73. *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1971. Т. 27.
74. *Васильцов К.С.* Цвет в культуре народов Центральной Азии // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. СПб., 2007.
75. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
76. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. СПб., 2007.
77. *Витт В.О.* Лошади пазырыкских курганов // Советская археология. М.; Л., 1952. Т. 16.
78. *Воблов И.К.* Эскимосские праздники // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.
79. Волшебные сказки / сост. И. Жукова. М., 2002.
80. *Востров В.В.* К вопросу о пережитках древних верований казахов // Известия АН Казахской ССР. Серия истории, археологии и этнографии. 1959. Вып. 2 (10).
81. Всемирная история. Каменный век. Минск; Москва, 2000. Т. 1.
82. Всемирная история. Становление государств Азии. Минск, 1999. Т. 5.
83. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган.* Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 7.
84. *Вәлиев Д.* Арғаяш башкорттарының ауыз-тел ижады комарткылары // Ватандаш. 2001. № 5.
85. *Вяткина К.В.* Наскальные изображения Минусинской котловины // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1961. Т. 20.
86. *Вяткина К.И.* Кулыт коня у монгольских народов // Советская этнография. 1968. № 6.

87. *Габышева Л.Л.* Образ тела: семантика и функции (на материале якутского языка и культуры) // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
88. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.
89. *Гаер Е.А., Березницкий С.В.* Бытовые обряды и обычаи // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
90. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
91. *Галин С.* Тарих һәм халык поэзияһы. Өфө, 1996.
92. *Галин С.* Мифологические мотивы и образы // Ватандаш. 1998. № 12.
93. *Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А.* Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
94. *Ганцкая О.А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
95. *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, верований, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. СПб., 1776.
96. *Герасимова Д.В.* Песенный фольклор манси (вогулов) // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
97. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М., 2006.
98. *Голубева Л.А.* Зооморфные украшения финно-угров. М., 1979.
99. *Голубкова О.В.* Ведьма и вещица в народных представлениях восточных славян Сибири и европейской России (опыт сравнительной характеристики). Режим доступа: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/sev17/?html=golubl.htm&sid=1538> (дата обращения 27.07.2010).
100. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 3. Из османской демонологии. М., 1962.
101. *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
102. *Гроздова И.Н.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
103. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
104. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

105. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
106. *Громова В.* Об ископаемых остатках козы и других домашних животных в СССР // Проблемы происхождения, эволюции и преобразования домашних животных. М.; Л., 1940. Т. 1.
107. *Грязнов М.П.* Бык в обрядах и культах древних скотоводов // Проблемы археологии Европы и Северной Америки. М., 1977.
108. *Гурвич И.С.* Космогонические представления населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.
109. *Гусева Л.Н.* О сюжетных рисунках на керамике чжурчжэней Приморья // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.
110. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993.
111. *Давлетшин Г.М.* Традиционные верования населения Волжской Булгарии как система (на примере культа животных) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.
112. *Даль В.И.* Башкирская русалка // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.
113. *Данилов О.В., Золотова Т.А.* Зимний календарь русских и марийцев Среднего Поволжья // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи: Межвузовский научный сборник. Уфа, 1993.
114. *Дахкильгов И.А.* Предания чеченцев и ингушей о кровной мести // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
115. *Демидов С.М.* К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований юго-западных туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Серия этнографическая. Ашхабад, 1962. Т. 6.
116. *Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.
117. *Деревянко Е.И.* Культ коня у мохэ // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
118. *Дёмётёр Т.* Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
119. *Джарылгасинова Р.Ш.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
120. *Джарылгасинова Р.Ш., Ионова Ю.В.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
121. *Джарылгасинова Р.Ш.* Календарная обрядность и культурные контакты // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.

122. *Дмитриев П.А.* Шигирская культура на восточном склоне Урала // *Материалы и исследования по археологии СССР.* М., 1951. № 21.
123. *Дмитриева С.И.* Архитектурные и декоративные особенности традиционного жилища Мезени (в связи с историей заселения края) // *Советская этнография.* 1980. № 6.
124. *Домашние тапочки принцессы. Сказки народов Европы.* Киев, 1992.
125. *Дугаров Б.С.* Солнечная символика образа Гесера // *Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений.* Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
126. *Дурасов Г.П.* Попытка интерпретации некоторых образов русской народной вышивки архаического типа // *Советская этнография.* 1980. № 6.
127. *Дәүләкән ынйылары.* Өфө, 2008.
128. *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988.
129. *Ермолов А.С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 3. Животный мир в воззрениях народа. СПб., 1905.
130. *Есбергенов Х.Е.* О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // *Археология и этнография Башкирии.* Уфа, 1971. Т. 4.
131. *Ефремов П.Е.* К вопросу об эпических сказаниях долган // *Фольклор народов РСФСР.* Уфа, 1978. Вып. 5.
132. *Жданко Т.А.* Очерки исторической этнографии каракалпаков. М.; Л., 1950.
133. *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
134. *Жуковская Н.Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов // *Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии.* М., 1986.
135. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. I. Запреты на охоте и иных промыслах // *Сборник Музея антропологии и этнографии.* Л., 1929. Т. 8.
136. *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
137. *Злобин С.П.* По Башкирии // *Башкирия в русской литературе.* Уфа, 1966. Т. 4.
138. *Золотой родник.* 2006. № 6.
139. *Зуев Ю.А.* Киргиз-буруты (к вопросу о тотемизме и принципах этнонимообразования) // *Советская этнография.* 1970. № 4.
140. *Зухба С.Л.* Абхазская народная сказка. Тбилиси, 1970.
141. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Санскрит. М., 1960.
142. *Иванов В.В.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // *Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина).* Л., 1979.
143. *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX вв. Сюжетный рисунок и другие виды изобра-

жений на плоскости // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.; Л., 1954. Т. 22.

144. *Иванов В.А.* Откуда ты, мой предок? (Взгляд археолога на древнюю историю Южного Урала). СПб., 1994.

145. *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

146. *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

147. *Игнатьева О.П.* Конь и конское снаряжение в обрядах жизненного цикла южных алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005.

148. *Илимбетов Ф.Ф.* О некоторых обрядах и поверьях башкирских пчеловодов // Материалы третьей научной конференции молодых ученых Башкирского филиала АН СССР. Уфа, 1972.

149. *Илимбетова А.Ф.* Культ коня в мифологии башкир // Бельские просторы. 1999. № 9.

150. *Илимбетова А.Ф.* Культ вороны в религиозно-мифологической системе башкир // Бельские просторы. 1999. № 12.

151. *Илимбетова А.Ф.* Культ коня у башкир // Ortaq türk keçmişindən ortağ türk gələcəyinə. II Uluslararası folklor konfransinin materialları. Bakı, 2004.

152. *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998.

153. *Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов (историко-этнографический очерк) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1.

154. *Ионова Ю.В.* Шаманство в Корее (XIX – начало XX вв.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

155. Ирано-таджикская поэзия. М., 1974.

156. *Ирвинг В.* Жизнь Магомета / пер. Л.П. Никифорова. М., 1849.

157. *Исламов И.Л.* Әбйәлил күбәләктәре. Өфө, 2009.

158. Казахские сказки. Алма-Ата, 1958. Т. 1.

159. Казахские сказки. Алма-Ата, 1964. Т. 3.

160. Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина (архивные материалы и публикации). Алма-Ата, 1972.

161. *Кайсаров А.С.* Славянская и российская мифология // Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.

162. *Калашикова Н.М.* Современный обрядовый костюм молдаван (зимние праздники) // Советская этнография. 1980. № 5.

163. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.

164. Калмыцкие сказки. Элиста, 1962.
165. *Кармен Сильва*. Сказки. Екатеринбург, 1993.
166. *Кармышева Б.Х., Губаева С.С.* Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. 5.
167. *Карнева А.Б.* Поэтическая общность туркменского романтического дастана «Горкут ата» // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992 г. М., 1997. Т. 2.
168. *Карнов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
169. *Карпухин И.Е.* Фольклорно-этнографическая полифония в «Семейной хронике» С.Т. Аксакова // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвузовский сборник. Уфа, 1993.
170. *Каховский В.Ф.* О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982.
171. *Кашина Т.И.* Петроглифы Лунных гор (о древнем искусстве кочевников-скотоводов Внутренней Монголии) // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск, 1983.
172. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
173. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
174. *Ким Г.Н.* Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/Articles/Articleinfo.aspx?id> (дата обращения 04.08.2010).
175. *Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
176. *Кисель В.А., Торгоев А.И.* Тере-Хольский вариант погребального обряда южных тувинцев // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов. СПб., 2005.
177. *Кисилев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
178. *Климишин И.А.* Элементарная астрономия. М., 1991.
179. *Климович Л.И.* О Коране, его происхождении и мифологии М., 1986.
180. Книга Марко Поло / пер. И.П. Минаева. М., 1955.
181. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
182. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
183. *Колева Т.А.* Георгиев день у южных славян // Советская этнография. 1978. № 2.

184. Коми народные сказки. Сыктывкар, 1958.
185. *Концевич Л.Р.* Корейская мифология. Энциклопедия «Мифы народов мира». Режим доступа: <http://enc.mail.ru/article> (дата обращения 14.08.2010).
186. Кори и крылатый конь. Сказки лесов. Йошкар-Ола, 1972.
187. *Королева Н.С.* Общие черты в народном искусстве удмуртов и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
188. *Корочанцев В.А.* Африка под покровом обычая. Континент, растающий с прошлым. М., 1978.
189. *Косамби Д.* Культура и цивилизация древней Индии. М., 1965.
190. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
191. *Котов В.Г.* Мифология Южного Урала. Уфа, 1997.
192. *Котов В.Г.* Хтоническая мифология населения Южного Урала (к вопросу о реконструкции хтонических культов по данным археологии, этнографии и фольклора): Автореф. дис. ... канд. истор. наук. Уфа, 1999.
193. Көрһән Кәрим. Өфө, 1993.
194. *Краснов Ю.А.* Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы. М., 1971.
195. *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
196. *Кривцова-Гракова О.А.* Степное Поволжье и Причерноморье в эпоху поздней бронзы // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1955. № 46.
197. Крулдый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.
198. *Кубарев В.Д.* Древние изваяния Алтая (Оленные камни). Новосибирск, 1979.
199. *Кудряшов Г.Е.* Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961.
200. *Кузеев Р.Г.* К этнической истории башкир в конце I – начале II тыс. н.э. // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.
201. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
202. *Кузьмина Е.Е.* О культе коня у народов Урала и Сибири (к вопросу о культурных связях древнего населения Урала) // Этнокультурные связи населения Урала и Поволжья с Сибирью, Средней Азией и Казахстаном в эпоху железа. Препринты докладов и сообщений. Уфа, 1976.
203. *Кузьмина Е.Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. Режим доступа: <http://kladina.narod.ru/kuzmina.htm> (дата обращения 19.06.2009).
204. Культура чувашского края. Чебоксары, 1995. Ч. 1.

205. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д, 2000.
206. Кусимова Т.Х. Древнебашкирские антропонимы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 1975.
207. Кусимова Т.Х. Исемдәр донъяһында. Башкорт исемдәре һүзлеге башкорт һәм рус телендә. Өфө, 1991.
208. Кюн Г. Гравировка ледникового периода в Шулерлохе // Перво-бытное искусство. Новосибирск, 1976.
209. Лавонен Н.А. О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
210. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги. М., 1985.
211. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб., 1802. Ч. 2.
212. Леус П.М. Культ оваа у современных тувинцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
213. Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
214. Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
215. Листова Н.М. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
216. Листова Н.М. Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
217. Листова Н.М. Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
218. Листова Н.М. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
219. Листова Н.М. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
220. Листова Н.М. Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
221. Лоссиевский М.В. Из суеверий и легенд мусульман Оренбургского края // Оренбургский листок. 1878. № 36.
222. Лось М.М. Башкирские сказки // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1912. № 5, 7–8.

223. *Лубо-Лесниченко Е.И., Шафранская Т.К.* Мертвый город Хара-Хото. М., 1968.
224. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994.
225. *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
226. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.
227. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX вв. Нальчик, 2000. Ч. 1.
228. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
229. *Мам и Зин.* Курдские эпические песни-сказы. М., 1962.
230. *Маркарьян С.Б., Молодякова Э.В.* Японцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
231. Маруф-башмачник. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабского М.А. Салье. М., 1988.
232. *Маскаев А.И.* Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964.
233. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М.; Л., 1964.
234. *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
235. *Мерперт Н.Я.* Энеолит Юга СССР и евразийские степи // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.
236. *Мингажетдинов М.Х.* Мотивы чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969.
237. *Минибаева З.И.* Традиционная медицина и обряды в период беременности у гайнинских женщин // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Р.Г. Кузеева. Уфа, 17–19 апреля 2009 г. Уфа, 2009.
238. *Мириманов В.Б.* Изобразительное искусство // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.
239. Мифологический словарь. М., 1991.
240. Мифы и легенды народов мира. / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 2.
241. Мифы и легенды народов мира / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М., 2000. Т. 3.
242. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М., 2004.
243. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия / А.И. Немировский. М., 2004.

244. *Мишурина О.В.* Повседневная и обрядовая пища мордвы-эрзя Нижегородской области (по материалам экспедиций 2005, 2006 гг.) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009.

245. Младшая Эдда / издание подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

246. Молдавские сказки. Кишинев, 1968.

247. *Мошинская В.И.* Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 1976.

248. *Мунчаев Р.М.* Энеолит Кавказа // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982.

249. *Мыльников А.С.* К вопросу о фольклорной архаике в раннем чешском летописании // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

250. *Нагаева Л.И.* Структурные особенности танцев различных групп башкир // Обычаи и культурно-бытовые традиции башкир. Уфа, 1980.

251. *Нагаева Л.И.* Башкирская народная хореография. Уфа, 1995.

252. *Назирова Р.Г.* Череп на шесте // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1982. Вып. 9.

253. Нартские сказания. Осетинский народный эпос. М., 1949.

254. Настольная книга атеиста. М., 1968.

255. *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1880. Т. 6.

256. *Наумов И.Н.* Факторы сложения предмариупольской культурно-хозяйственной общности в Поволжско-Донских степях // Археологические записки. Вып. 3. Каменный век. Ростов н/Д, 2003.

257. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2000.

258. *Неразик Е.Е.* Раннее средневековье в Хорезме // Этнографическое обозрение. 1997. № 1.

259. *Нестеров С.П.* Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990.

260. *Нефедов Ф.Д.* Ушкуль // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1964. Т. 2.

261. *Никонова Е.* Хараусы // Бельские просторы. 2000. № 10.

262. *Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М.* Древнее искусство Башкирии. Уфа, 1985.

263. *Огнева Е.Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.

264. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1978.

265. *Ожегова М.Н.* Устно-поэтическое творчество коми-пермяцкого народа. Кудымкар, 1961.

266. *Окладников А.П.* О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры // Советская этнография. 1952. № 3.
267. *Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Ленские писаницы. Наскальные рисунки у деревни Шишкино. М.; Л., 1959.
268. *Окладников А.П.* Удивительные звери острова Ушканьего и перидизация петроглифов Приангарья // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
269. *Окладников А.П., Петрин В.Т.* Палеолитические рисунки Игнатьевской пещеры на Южном Урале (предварительная публикация) // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск. 1983.
270. *Окладникова Е.А.* Ритуальные скульптурки животных из сыра кумандинских алтай-кижи // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Новосибирск. 1983.
271. *Омакаева Э.Ц., Бадаев Н.Б.* Тюркская и монгольская космономия // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции. Казань, 9–12 июня 1992 г. М., 1997. Т. 3.
272. *Островский А.Б.* Еще раз о числовом образе мироздания в мифологическом мышлении нивхов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
273. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычай) / пер. с англ. А.А. Вигасина. М., 1990.
274. *Перици А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982.
275. *Петрухин В.Я.* Погребальная ладя викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии (опыт сравнительного анализа) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
276. *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М., 2003.
277. *Плесовский Ф.В.* Конь как активный персонаж волшебной сказки и эпоса // Вопросы финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1970. Вып. 5.
278. *Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
279. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
280. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
281. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
282. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
283. *Потанов Л.П.* Следы тотемических представлений у алтайцев // Советская этнография. 1935. № 4–5.
284. *Потанов Л.П.* Исторические связи саяно-алтайских народов с якутами // Всесоюзная тюркологическая конференция. Этнические и историко-культурные связи народов СССР. Тезисы докладов и сообщений. Алма-Ата, 1976.

285. *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
286. *Почагина О.В.* Похоронная обрядность и связанные с ней верования горных народов Северного Лусона // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
287. *Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
288. Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. М., 1957.
289. *Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. М., 1962.
290. *Пухов И.В.* Алтайский народный героический эпос // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.
291. *Рапопорт Ю.А.* Религия древнего Хорезма: некоторые итоги исследования // Этнографическое обозрение. 1996. № 6.
292. *Ревуненкова Е.В.* Образ риса в обрядах лечения и погребения у даяков племени нгаджу (Южный Калимантан) // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
293. *Решетов А.М.* Традиционный китайский Новый год (по материалам XIX – начала XX в.) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
294. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
295. *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
296. Русские пословицы и поговорки / под ред. В.П. Аникина. М., 1988.
297. Русское народное творчество в Башкирии / сост. С.И. Минц, Н.С. Полищук, Э.В. Померанцева. Уфа, 1957.
298. *Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта // Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. СПб., 1897. Т. 2. № 2.
299. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
300. *Рычков П.И.* Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
301. *Рәжәпов Р.Ф.* Алтай, башкорт, венгр эпик мифологияларындагы уртақ мотивтар // Восток в исторических судьбах народов России. Тезисы докладов V Всероссийского съезда востоковедов. Уфа, 26–27 октября 2006 г. Уфа, 2006. Кн. 2.
302. *Рәхмәтуллина З.* Ғүмер кысқа – үткәرمә бушқа // Башкортостан кызы. 2002. № 2.
303. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991.
304. *Сагитов М.М.* Культ коня в башкирском народном творчестве // Этническая история народов Урала и Поволжья. Уфа, 1976.

305. *Сагитов М.М.* Отражение культа коня в башкирском народном творчестве // Вопросы башкирской фольклористики. Уфа, 1978.
306. *Сагитов М.М.* Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984.
307. *Садиков Р.Р.* Красноуфимские удмурты (этнодемография и этнокультурная характеристика) // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа, 2003.
308. *Садиков Р.Р.* Жилище в представлениях закамских удмуртов // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения М.Г. Муллагулова. Уфа, 2008.
309. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
310. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
311. *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
312. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
313. *Сальников К.В.* Курганы на оз. Алакуль // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1952. № 24.
314. *Самарбаев Р.* Башкортостан и Венгрия: культурно-исторические параллели (этнографические заметки) // Ватандаш. 1999. № 9.
315. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР. М., 1982.
316. *Селиванов В.В.* Человек и зверь (о двух ведущих темах палеолитического искусства) // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
317. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966.
318. *Семенов Ю.И.* На заре человеческой истории. М., 1989.
319. *Серебрякова М.Н.* Функциональная роль магии в обрядах деторождения у современных турок // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
320. *Серов С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
321. *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1.
322. Синбад-мореход. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / перевод с араб. М.А. Салье. М., 1988.
323. Сказание о богатырях. Тувинский героический эпос. Кызыл, 1960.
324. Словарь топонимов Башкирской АССР. Уфа, 1980.

325. *Смирнов А.П.* Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1952. № 28.
326. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
327. *Сокаева Д.В.* Бог зверей Афсати в осетинской волшебной сказке // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1993.
328. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972.
329. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1988. Т. 1–2.
330. *Соломатина С.Н.* Медведь в мифоритуальной традиции тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5.
331. *Селайманов Э., Рэжэпов Р.* Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө, 2000.
332. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / перевод А.И. Корсуна. Редакция, вступ. статья и комментарии М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.
333. *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976.
334. *Степанова О.Б.* Материалы к погребальному обряду тазовских селькупов // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов. СПб., 2005.
335. *Струкова Н.А.* Круговой танец якутов Осуохай как ритуальное средство соединения двух оппозиций мифологического пространства // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.
336. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
337. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
338. *Султангареева Р.А.* Жизнь человека в обряде. Уфа, 2006.
339. *Султанов Т.И.* Чингиз-хан и чингизиды. Судьба и власть. М., 2007.
340. *Сунгатов Ф.А., Гарустович Г.Н., Юсупов Р.М.* Приуралье в эпоху великого переселения народов (Старо-Муштинский курганно-грунтовой могильник). Уфа, 2004.
341. *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
342. *Сэгитов М.* Боронго башкорт кобайырзары. Өфө, 1987.
343. Таджикские народные сказки. Душанбе, 1967.
344. *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
345. *Теплоухов А.Е.* О доисторических жертвенных местах на уральских горах // Записки Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1880. Т. 6. Вып. 1.

346. *Теплоухов Ф.А.* Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости, Пермского уезда // Сборник сведений о Пермской губернии, издаваемый Пермским губернским статистическим комитетом. Пермь, 1892. Т. 1.
347. *Токарев С.А.* Инициации // Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
348. *Токарев С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
349. *Токарев С.А.* Лужичане // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
350. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
351. *Толстов С.П.* Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. 1931. Т. 1.
352. *Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
353. *Толстов С.П.* Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948.
354. *Трисман В.Г.* Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
355. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // Советская этнография. 1935. № 6.
356. *Трояков П.А.* К вопросу об историко-генетическом изучении ранних форм эпоса // Советская этнография. 1977. № 3.
357. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.
358. Уйгурские сказки. Алма-Ата, 1963.
359. *Урманчиев Ф.И.* Героический эпос татарского народа. Исследование. Казань, 1984.
360. *Успенские В. и Л.* Мифы Древней Греции. Л., 1977.
361. *Федорова Е.Г.* Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов. СПб., 2005.
362. *Федорова Е.Г.* Женская шуба манси: что стоит за конкретной вещью // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.
363. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
364. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

365. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

366. *Фирдоуси.* Шахнаме. М., 1972.

367. *Фроянов И.Я.* О событиях 945–946 гг. в древлянской земле и Киве (в свете этнографических данных) // Историческая этнография. Межвузовский сборник. Проблемы археологии и этнографии. СПб., 1993. Вып. 4.

368. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

369. *Хадыева Р.Н.* Этнокультурная семантика животных в верованиях башкир (этнолингвистический аспект) // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н.К. Дмитриева. Уфа, 27–28 июня 2008 г. Т. 1. Языкознание. Литературоведение. Уфа, 2008.

370. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у хакасов // Труды Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина. Т. 27. Серия исторических наук. Сталинабад, 1960. Вып. 1.

371. *Халидова М.Р.* Отражение культа близнецов в фольклоре народов Дагестана // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1982. Вып. 9.

372. *Хисамитдинова Ф.Ф.* Башкорт мифологияһы: Белешмә һүзлек. Өфө, 2002.

373. *Хисамитдинова Ф.Г.* Названия мастей мифологизированных животных в башкирском языке // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа, 2005.

374. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.

375. *Хөсәйенов Ф.* Башкорт халкының рухи доньяһы. Өфө, 2003.

376. *Худяков М.Г.* Культ коня в Прикамьи // Из истории докапиталистических формаций. Сб. статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра. М.; Л., 1933.

377. *Һамар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазиһаһы.* Өфө, 2008.

378. *Цалкин В.И.* Древнейшие домашние животные Восточной Европы. М., 1970.

379. Царевич Камар аз-Заман и царевна Будур. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с араб. М.А. Салье. М., 1988.

380. *Чவர்ь Л.А.* Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. Очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006.

381. *Чибиров Л.А.* Аграрные истоки культа животных у осетин // Советская этнография. 1983. № 1.

382. *Чиковани М.* Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960.

383. *Чувьоров А.А.* Историко-культурные взаимоотношения коми и обских угров в бассейне Печоры (XVIII – нач. XX вв.) // Культурное

наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 1.

384. *Чулков М.Д.* Повесть о Силославе // Приключения славянских витязей. Из русской беллетристики XVIII века. М., 1988.

385. *Чурсин Г.Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов // Сборник материалов для описания племен и местностей Кавказа. Махачкала, 1929. Вып. 4.

386. *Шаракшинова Н.О.* Улигеры бурят и эпос других народов Сибири // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1976. Вып. 3.

387. *Шаракшинова Н.О.* Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.

388. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / пер. с туркмен. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой. М., 1991.

389. *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа, 2004.

390. *Шлыгина Н.В.* Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

391. *Шутова Н.И.* Святилище Лек Ошмес в обрядовой жизни удмуртов рода Вортча XVI–XX вв. // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб., 2000.

392. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы. Өфө, 2006.

393. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.

394. Экспедиция материалдары-2005: Янауыл районы. Өфө, 2009.

395. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.

396. Эр-Тоштюк. Киргизский народный эпос. Фрунзе, 1958.

397. Этнографический отчет студента III курса исторического факультета Башгосуниверситета Ф. Илимбетова за 1964 г. Рукопись.

398. *Юдин А.И.* Костяные предметы из коллекции Варфоломеевской стоянки // Российская археология. 2003. № 4.

399. *Юлуев Б.М.* К этнографии башкир (свадебные обряды в Орском уезде Оренбургской губернии) // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3.

400. *Юматов В.С.* Древние предания у башкирцев Чубиминской волости // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1.

401. 1001 хәдис. Казан, 2003.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование пережитков культа животных у башкир в свете современных достижений истории, этнологии, археологии, языкознания и палеозоологии позволяют делать следующие основные выводы.

В основе древних представлений башкир о волке, собаке, кошке, медведе, олене, овце, быке (корове) и коне лежат идеи тождества человека и животного, единства, возможности взаимного перевоплощения их друг в друга и отсутствия принципиальной разницы между ними — воззрения, составляющие суть тотемических убеждений людей дородового и раннеродового общества.

В фольклоре башкир сохранились реликты веры в происхождение отдельных их родов и животных (волка, собаки, кошки, медведя, оленя, овцы, быка и коня) друг от друга, последовательно выражены взгляды на вышеназванных животных как на мифических прародителей (кормильцев, воспитателей) предков башкир.

В обычаях и обрядах башкир проглядываются осколки праздников волка, собаки, медведя, оленя, овцы, быка и коня с проявлением тех или иных элементов символической заботы о почитаемых животных, ритуалов воскрешения, размножения и частичной их табуации, исполняемых на них танцев, песен и мифов о странствиях животных предков, то есть все основные составные части тотемических суждений и обрядности, зафиксированные учеными в XVIII в. у аборигенов Северной и Южной Америки, Африки, Австралии и Юго-Восточной Азии.

Все это дает достаточное основание сделать заключение о том, что волк, собака, кошка, медведь, олень, овца, бык и конь были тотемными животными древних башкир.

Следующий этап развития почитания предками башкир животных связан, как и в мировой практике, с формированием у древних людей представлений о сверхъестественных зооантропоморфных предках, способных оказывать благотворное влияние на жизнь и судьбы потомков. В этой роли волк, собака, кошка, медведь, олень, овца, бык (корова), конь, их зоонимы и изображения, различные части тела (клыки, когти, кости, рога, черепа, шерсть, шкура, желчь, слюна, жир,

кровь, помет, половые органы и т.д.), а также предметы, с которыми они имели соприкосновение (собачья кормушка, подкова, сбруя и т.д.), сакрализуются и выступают в устном творчестве, народной медицине, поверьях и суевериях башкир как охранители и обереги жизни и здоровья, благополучия и счастья людей, особенно рожениц и младенцев, покровители и символы плодородия и богатства, советники, защитники и путеводители в трудных ситуациях.

В процессе дальнейшей эволюции воззрений о мифических тотемических предках произошла их окончательная канонизация и обожествление. В башкирской мифологии это отчетливо проступает в прообразах будущих племенных богов, патронах инициаций (волков, кошек, коней), образах небесных кошек и волков (возможно, культурных героев, добывших для людей небесный огонь — солнце), могущественных, сверхъестественных медведей, покровителей лесных зверей и животных, священных оленей, носящих на своих рогах солнце, овец, спутников богов и олицетворение звезд, быков, держащих на своих спинах земной шар или прокладывающих русла рек, небесных коней (акбузатов, каратов и туратов), создателей гор, укротителей потоков, повелителей грома, создателей рек и т.д.

Отдельные мотивы преклонения перед животными в народном творчестве и обрядности башкир могли складываться под воздействием страха перед каким-то животным (к примеру, перед волком), оказаться отголосками промыслового культа (например, медведя) или следствием обожествления тех или иных животных (к слову, коня) из-за огромной роли, которую они играли в повседневной жизни предков башкир. Но сегодня, как нам кажется, выделить истинные причины и мотивы преклонения перед отдельными животными почти невозможно, так как мы фиксируем уже сложившиеся их культовые образы.

Бытование широкой аналогии башкирским фольклорным сюжетам и мотивам, обрядам и ритуалам, связанным с культурами волка, собаки, кошки, медведя, оленя, овцы, быка (коровы) и коня в культуре самых различных народов Евразии, Америки, Африки и Австралии, и обнаружение их рудиментов у первобытных людей эпохи мустье нельзя объяснить только как результат заимствования или контаминации.

Не отрицая значения этнокультурных контактов, взаимодействий и взаимовлияний народов в становлении духовной культуры того или иного этноса, хочется отметить, что такое глобальное проявление основных черт тотемизма в среде самых различных народов вытекает, по нашему мнению, из единства происхождения современного человека как биологического вида и имеет общие генетические корни. Сходство обрядности и созвучность мотивов мифов о животных у башкир с общемировыми традициями свидетельствуют, что корни древнейшего мировоззрения предков башкир, как и у других народов, восходят к зачаткам идеологии людей эпохи палеолита.

Прямыми фактами о времени и месте зарождения тотемических представлений о животных у предков башкир мы не располагаем. Косвенные данные говорят о глубочайшей их древности. Археологические и палеозоологические материалы, а также памятники палеолитического искусства позволяют выдвинуть следующие предположения об их истоках:

– культ медведя, скорее всего, сложился в ашеле-мустье в северо-западных, северных и северо-восточных окраинах первоначальной ойкумены – в Западном, Северном и Северо-Восточном побережье Средиземного моря, включая в эту зону Северное и Восточное Причерноморье;

– тотемические суждения о волке, вероятно, появились не позднее мустье у пралюдей Северо-Восточной Африки и Ближнего Востока;

– возникновение почитания собаки связано с приручением волка не ранее XV–XII тысячи лет назад в восточных районах Северо-Восточной Африки и на Ближнем Востоке, по всей видимости, племенами, относимыми лингвистами к гипотетической ностратической языковой макросемье;

– есть основания думать, что культы кошки, оленя и быка (коровы) формировались не позднее ориньяка в Северной Африке и на Ближнем Востоке. При этом заметим, что почитание кошки и быка (коровы) тяготеет к предкам афразийских народов Северной Африки, а оленя – к предкам индоевропейских племен, прародиной которых считается Ближний Восток;

– видимо, сакральное восприятие овцы складывалось в Южном и Юго-Восточном Прикаспии и восходит к жизнеде-

тельности и миропониманию охотничьих племен каменного века Иранского нагорья;

– процесс образования убеждения о тождестве и родстве человека и коня произошел, очевидно, в среде древних людей ориньякской эпохи, обитавших в степной зоне Евразии в пространстве от Карпатских до Большехинганских гор.

Из этих районов началась иррадиация культов волка, собаки, кошки, медведя, оленя, овцы, быка (коровы) и лошади в ходе расселения *Homo sapiens*, а также последующих пассионарных взрывов по всем сторонам света, в том числе и на Южный Урал. В то же время нельзя упускать из виду, что Южный Урал входил в зону возможного становления тотемических идей о медведе и лошади.

Вместе с тем в фольклоре, поверьях и приметах встречаются мотивы негативного отношения предков башкир к волку, собаке, кошке, медведю, оленю, быку (корове) и лошади. В них они нередко фигурируют как демонические или хтонические существа. Вполне возможно, что, во-первых, в этих предрассудках башкир преломляются рудименты древних суждений об этих животных (прежде всего, о волке, собаке, кошке, лошади) как об ангелах (духах, божествах) смерти, проводников душ умерших в иной мир. Во-вторых, они могут быть следствием неадекватного отражения в исторической памяти башкир древних инициационно-инкарнационных обрядов под покровительством вышеупомянутых тотемических полубожественных первопредков. В третьих, в этих мотивах, несомненно, отразилась борьба между поклонниками и противниками тех или иных культов животных, принявших участие в той или иной степени в формировании башкирского народа. Потерпев поражение в этих этнокультурных столкновениях, одни тотемы низвергались в тартары, превращались в символы темных сил, а другие тотемы-победители возвышались до уровня зооантропоморфных богов.

Таким образом, изучение пережитков культов животных у башкир показало, что сложение религиозно-мифологической системы предков башкир происходило в русле зарождения и развития общечеловеческих духовных ценностей. Их истоки были неразрывно связаны с историей возникновения самого человека в первоначальной ойкумене и его расселения по земле.

Сокращения

- АН РБ – Академия наук Республики Башкортостан
АЭБ – Археология и этнография Башкирии
БАССР – Башкирская Автономная Советская Социалистическая Республика
БГПУ – Башкирский государственный педагогический университет
БГУ – Башкирский государственный университет
БНТ – Башкирское народное творчество
БРЛ – Башкирия в русской литературе
БСЭ – Большая Советская энциклопедия
БФАН СССР – Башкирский филиал Академии наук СССР
БХИ – Башкорт халык ижады
ИИЯЛ – Институт истории, языка и литературы
МАЭ – Музей антропологии и этнографии
НА УНЦ РАН – Научный архив Уфимского научного центра РАН
РАН – Российская академия наук
РБ – Республика Башкортостан
РГО – Русское географическое общество
СА – Советская археология
СЭ – Советская этнография
УНЦ – Уфимский научный центр
ЭО – Этнографическое обозрение

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. ОБ ИСТОКАХ КУЛЬТА ВОЛКА У БАШКИР	38
Глава II. О ПЕРЕЖИТКАХ САКРАЛИЗАЦИИ СОБАКИ В ПРЕДРАССУДКАХ БАШКИР	131
Глава III. КОШКА В МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕ- НИЯХ БАШКИР	230
Глава IV. РУДИМЕНТЫ ТОТЕМИЧЕСКОГО ПОЧИТАНИЯ МЕДВЕДЯ У БАШКИР	269
Глава V. ОЛЕНЬ В УСТНОМ ТВОРЧЕСТВЕ, НАРОДНОМ ИСКУССТВЕ И ВЕРОВАНИЯХ БАШКИР	332
Глава VI. ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ ОВЦЫ (БАРАНА) В МИФО- ЛОГИЧЕСКИХ И БЫТОВЫХ ТРАДИЦИЯХ БАШКИР	395
Глава VII. ОБРАЗЫ БЫКА И КОРОВЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ОБРЯДОВЫХ ДЕЙСТВИЯХ БАШКИР	459
Глава VIII. ФОРМЫ ВОСПРИЯТИЯ КОНЯ В МИСТИ- ЧЕСКИХ УМОЗРЕНИЯХ БАШКИР	551
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	698
СОКРАЩЕНИЯ	702

Научное издание

Илимбетова Азалия Фаттаховна, Илимбетов Фаттах Фатхуллович

**КУЛЬТ ЖИВОТНЫХ
В МИФОРИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ БАШКИР**

Корректоры: *Л.Д. Петрова, С.С. Муртазина, Е.В. Полякова*

Компьютерная верстка *А.Ф. Бикмаевой*

На первой странице обложки – олень из коллекции Филипповских курганов
(раскопки А.Х. Пшеничноку)

Подписано в печать 16.08.2012. Формат 60x84¹/₁₆. Бумага офисная «Снегурочка».

Гарнитура «Таймс». Печать на ризографе. Усл.-печ.л. 41,3. Уч.-изд.л. 38,9.

Тираж 500 экз. Заказ № 61

Издательство «Гилем» Академии наук РБ, 450077, г. Уфа, ул. Кирова, 15.

Тел.: (347) 273-05-93, 272-36-82

e-mail: gilem_anrb@mail.ru



Отпечатано на оборудовании издательства «Гилем» Академии наук РБ,
450077, г. Уфа, ул. Кирова, 15. Тел.: (347) 273-05-93, 272-36-82

e-mail: gilem_anrb@mail.ru

Переплетные работы выполнены в ГУП РБ «Уфимский полиграфкомбинат»

450001, г. Уфа, пр. Октября, 2. Тел.: (347) 223-77-01, 223-97-00

e-mail: upk@ufa.com.ru