

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

**А. Ф. ИЛИМБЕТОВА**

**КУЛЬТ ПТИЦ У БАШКИР В СВЕТЕ  
ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ МИРА**

**Уфа-2015**

УДК 7.046.1  
ББК 82.3  
И 43

*Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир», № 14-11-02019*

*Утверждено к печати Ученым Советом Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН*

Рецензенты:

доктор филологических наук, проф. *А.М. Сулейманов*

кандидат исторических наук *А.Х. Пшеничнюк*

**Илимбетова А.Ф.**

Культ птиц у башкир в свете духовного наследия народов мира. 2-е изд., перераб. и доп. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. – 282 с.

ISBN 978-5-91608-126-8

В книге проводится кропотливое исследование реликтов высокоразвитого в прошлом культа птиц в традиционной культуре башкир. Все элементы и этапы развития почитания птиц освещаются на базе последних достижений исторической науки и смежных дисциплин в области изучения сущности обожествления птиц и их разнообразных проявлений в повседневной жизни у различных народов мира.

Книга рекомендуется этнографам, фольклористам, историкам, теологам и самому широкому кругу читателей.

ISBN 978-5-91608-126-8

© А.Ф. Илимбетова  
© ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015



## ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа посвящена исследованию рудиментов культа птиц в материальной и духовной культуре башкир. Образ птицы занимает немаловажное место в мифологии, религиозно-мистических воззрениях и семейно-бытовых традициях башкир, истоки которых неразрывно связаны с тотемическими представлениями палеолитических охотников и собирателей, что требует экскурсов в глубины первобытных эпох. В то же время объяснить происхождение тотемических суждений о птицах с позиции их хозяйственной и пищевой значимости в повседневной жизни первобытных людей (то есть из их специализации в преимущественной охоте на тех или иных животных и птиц<sup>\*</sup>) не приходится, поскольку в эпоху зарождения и становления тотемических идей (верхний палеолит) до появления метательных орудий (пращей, бумерангов, луков и т.п.) и различных ловушек охота на птиц только при помощи камней и палок не могла стать существенным источником пополнения пищевого рациона древнего человека.

Видимо, сакрализация птиц произошла на несколько иной основе, чем культ животных (медведя, волка, оленя и т.п.). Во-первых, птицы, способные подняться над землей в заоблачные высоты, лететь с невероятной скоростью и преодолеть огромные расстояния, сами по себе могли вызвать у первобытных людей различные мистические ассоциации как о необыкновенных существах. Во-вторых, со складыванием у первобытных людей анимистических умозаключений, прежде всего понятий о душе, духах и богах, птицам приписывали способности достигать сферу их «обитания» – небесную зону, вступать с ними во взаимодействия, стали воспринимать птиц как связующее звено между земным и небесным мирами. Подобные взгляды на птиц натолкнули людей на мысль об их соотносимости с понятиями «душа», «дух», «божество», что птицы являются их персонификациями, в том числе душ праведных людей, или переносчиками (перевозчиками) этих эфемерных субстанций. Возникновение таких умозаключений о птицах сказалось и на характере тотемических рассуждений о животных – произошла их экстраполяция на птиц, которых стали рассматривать не только как воплощения душ праведных предков, но и как «аватара» мифических орнитоморфных тотемических предков, тотемов с соответствующей надстройкой.

Пережитки схожих религиозно-мифологических воззрений и сегодня составляют органичную часть национальной традиции башкир. Однако под влиянием современных культурных явлений эти связанные с культом птиц суждения, верования, обряды и обычаи трансформируются и исчезают. Поэтому они должны быть зафиксированы и исследованы с целью более полного познания и воссоздания истории башкирского народа.

Естественно, что в одной работе невозможно сколько-нибудь обстоятельно рассмотреть все проявления культа птиц и раскрыть всю сложность исследуемой проблематики. Мы здесь описываем и анализируем проявления культов наиболее почитаемых башкирами птиц – вороны, сороки, орла, кукушки, голубя, журавля, утки и лебедя<sup>\*\*</sup>.

---

<sup>\*</sup>Более подробно авторское видение проблемы происхождения и развития тотемических идей у первобытных людей изложено в книгах А.Ф. Илимбетовой и Ф.Ф. Илимбетова «Культе животных у башкир: история и современность» и «Культе животных в мифоритуальной традиции башкир» [36, с. 4–7; 37, с. 4–11].

<sup>\*\*</sup> В башкирском фольклоре, обычаях и поверьях проявляются рудименты сакрализации также гуся, петуха, курицы, перепела, совы, воробья, скворца, чайки и др. птиц. Однако фрагментарность и недостаточность накопленного на сегодняшний день материала по данным птицам не дает возможности раскрыть сути, исторических и генетических корней их почитания.

Первые письменные сведения о почитании башкирами птиц относятся к X веку. В путевых записях арабского дипломата Ибн-Фадлана, секретаря посольства Багдадского халифата в Волжскую Булгарию, проезжавшего через башкирские земли с юга на север (922 г.), сообщается, что башкиры поклоняются журавлям, и изложен вариант легенды, объясняющий причину обожествления этой птицы [25, с. 94].

Ценные материалы по этнографии и фольклористике башкир собрал участник второй Академической экспедиции (1768–1774 гг.) И.И. Лепехин. В его дневниковых записях содержится зарисовка башкирского народного праздника «*Каргатуй*» («Праздник вороны») [49, с. 113–114].

Значительным явлением в башкирской этнографии и фольклористике было издание в 1812 г. в типографии Казанского университета на русском языке популярного в народе эпического сказания «Кузыйкурпяс и Маянхылу» в изложении Т.С. Беляева, в котором имеются сцены нападения «превеликих» орлов на эпических героев, опрокидывающих их вместе с конями в пропасть или когтящих боевых коней батыров [14, с. 368–369, 398–399].

В начале 80-х годов XIX века вышла в свет работа историка, археолога, этнографа и фольклориста Р.Г. Игнатьева «Народные приметы и поверья в Уфимской губернии» (1883 г.), где вкраплены предрассудки и суеверия башкир, связанные с культом лебедя [34, с. 54].

В 90-е годы XIX в. неоднократно выезжал в юго-восточную Башкирию с целью сбора полевых материалов этнограф, фольклорист и музыковед С.Г. Рыбаков, на основе которых он написал книгу «Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта» (1897 г.). В книге были впервые описаны башкирские песни и наигрыши с имитацией пения лебедя, журавля, голубя и кукушки, приведены сведения о народном танце «Кукушка» и легенды их сложения [67, с. 141].

Из русских ученых конца XIX – начала XX веков значительна роль в сборе и изучении фольклорно-этнографических материалов А.Г. Бессонова, Д.К. Зеленина и С.И. Руденко.

А.Г. Бессонов, инспектор народных училищ Оренбургского учебного округа, записал в конце XIX – начале XX вв. в различных частях Башкирии около ста сказок, в том числе немало сказок с мотивами обожествления птиц [8].

Д.К. Зеленин во время диалектологических научных изысканий по русским говорам на Южном Урале и в Прикамье (1901–1916 гг.) попутно собрал материалы по фольклору и этнографии башкир и часть из них опубликовал в сборнике «Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещерякской» (1914 г.). В нем помещена башкирская сказка «Алюкей» с эпизодом перевоплощения жены героя в гуся и обратно в человека, надевая или скидывая птичью одежду [33, с. 479–484]. В сказке «Золотая кость» воронам, сорокам и воробьям приписывается дар понимать человеческую речь; воробей помогает сказочному герою-мальчику спастись от преследующей его мяскай: благодетельная птица кличет на помощь его собак, и те загрызают людоедку [33, № 108].

С.И. Руденко, совершая в 1906, 1907, 1912 и 1913 гг. поездки в Башкирию с целью сбора коллекций для Этнографического отдела Русского музея и материалов для обобщающего монографического этнологического исследования по башкирам, последовательно изучил доисламские религиозные верования башкир, в том числе реликты приписывания птицам сверхъестественных качеств. В фундаментальной монографии С.И. Руденко «Башкиры» (ч. 2) (1925 г.) не остались незамеченными реминисценции обожествления птиц в религиозно-мифологических воззрениях башкир. Он выявил элементы преклонения башкир перед журавлем, уткой, гусем, орлом, грачом и сорокой, дал научное описание народного праздника «*Каргатуй*», название которого перевел на русский язык как «Грачиный праздник». С.И. Руденко обнаружил в

башкирском фольклоре мотив употребления в пищу мяса журавля, сюжеты превращения души умершего человека в утку, а всяких болезней и нечистой силы (*шайтан*) – в сороку [65, с. 277–278, 308, 315, 321, 323, 325–327; 66, с. 21–22, 30].

В 20–30-е годы XX века планомерные этнографические и фольклорные изыскания в Башкирии связаны с деятельностью «Общества по изучению Башкирии» (1922–1932 гг.) и Института истории, языка и литературы (с 1932 г.). Записанные в эти годы М.А. Бурангуловым [7; 19; 20], Г.Ф. Вильдановым [24, с. 75–86], Х.Г. Габитовым, Г.Я. Давлетшиным, С.Г. Галимовым (Г. Саям) [11], Г.Г. Амировым (Г. Амири), А.Н. Усмановым [9] и др. сказки, легенды, эпосы, обычаи, поверья и обряды составляют золотой фонд башкирского народа.

В этот же период к изучению пережитков культа птиц у тюркских народов, в том числе и у башкир, проявляли интерес наши соотечественники, известные тюркологи, работавшие за рубежом Ахмет-Заки Валиди (А.А. Валидов) и Абдулкадир Инан (Ф.М. Сулейманов).

В частности, А.-З. Валиди в комментариях к опубликованным им в 1939 году в Германии «Путевым записям Ибн-Фадлана» делает ремарку, что журавля почитали как священную птицу не только башкиры-усергане, но и бурзяне. Он был их родовой птицей [25, с. 112]. В другой работе А.-З. Валиди увидел свет новый вариант башкирской легенды «*Сак менән Сук*» («Сак и Сук») о превращении в птиц двух детей, проклятых матерью: в ней, по его суждению, отразилась история проживания двух родственных тюркских племен на разных склонах горы Тянь-Шань [26, с. 87].

В труде А. Инана «Шаманизм в истории и сегодня» (Турция, 1954 г.) содержатся ценные информации о том, что в древности башкиры состояли из двенадцати племен, каждое из которых имело свою священную птицу – тотема [38, с. 43, 65]. В книге дается краткий обзор весеннего женского праздника «*Каргатуй*», сохранение которого он считает отзвуком шаманизма в духовной жизни башкир, сообщается о бытовании такого праздника и у других тюркских народов [38, с. 118]. Анализируя культ мифической птицы Хумай у башкир, А. Инан связывает его корни с древнейшей богиней тюрков, покровительницей женщин, рожениц и детей Умай. Ему принадлежит идея о формировании представлений о богине Умай у тюркских, монгольских и иранских народов под влиянием древнеиндийского (санскритского) этнического мира [38, с. 51–53].

Начиная с 50-х годов прошлого века сбор этнографических и фольклорных материалов и их научное исследование получает интенсивный характер. Этот процесс был обусловлен открытием Башкирского филиала АН СССР (1951 г.) и Башкирского государственного университета (1957 г.).

В числе наиболее значительных исследований 50–70-х годов XX века стоят труды Р.Г. Кузеева. В них приводятся этногенетические легенды, возводящие корни того или иного башкирского рода (племени) до мифического орнитоморфного предка (например, о происхождении юрматинцев от брака джигита и лебедки-красавицы [48, с. 120]), даются перечни священных родовых птиц-тотемов (онгонов) башкир (орел, беркут, журавль, сорока, ворона) [10, с. 88, 101, 156, 205; 45, с. 80; 46, с. 153; 48, с. 254, 345, 359, 431] и родоплеменных этнонимов, созвучных с названиями почитаемых птиц (лебедя, журавля, голубя, орла, беркута, ворона, вороны, сороки [10, с. 200; 45, с. 48–57; 47, с. 13–14; 48, с. 241, 269, 273, 308–309]). В работе «Резьба и роспись у башкир» Р.Г. Кузеев обнаруживает много художественных орнаментальных мотивов, связанных с образами птиц (утки, беркута, голубя [46, с. 146, 152, 153, 165]). На базе историко-сравнительного исследования этих и других раритетов он выявляет этногенетические и историко-культурные связи тех или иных башкирских родов и племен.

Вопросам обожествления птиц были посвящены ряд научных статей Н.В. Бикбулатова, в которых излагались отголоски почтительного отношения башкир к грачу и кукушке, истолковывались отдельные элементы праздников «*Каргатуй*» и «*Какүк сәйе*» («Кукушкин чай»). Истоки этих народных праздников автор видел в древних

календарных обрядах умилоствления ежегодно умирающих и пробуждающихся сил природы с целью добиться их благосклонности, сделать год благополучным и плодородным. По его мнению, кукушка в башкирском народном творчестве и поверьях выступает как грозная птица и олицетворяет печаль, горе [16, с. 28–29; 17, с. 152].

Дериваты поклонения башкир журавлям рассматриваются в работе С.Н. Шитовой, выполненной в соавторстве с В.И. Васильевым, «Башкирско-самодийские взаимосвязи (к проблеме этногенеза башкир)». Как они считают, в номенклатуру родоплеменных этнонимов башкир, образованных от орнитонимов, относятся и названия родов с корнем «кара» (например, «кара табын»), которого интерпретируют с позиции самодийских языков как «журавль» (ненец., энец. «хара» / «кара» – журавль). Согласно их выводам, освящение журавля у башкир произошло под влиянием самодийских народов [23, с. 28–32]. В монографических сочинениях С.Н. Шитовой напечатаны немало образцов башкирской резьбы и росписи на деревянных ковшах, тепенях (кадках), наличниках окон, створках ворот и т.д. изображений лебедей (Илишевский район РБ), орлов (Бурзянский, Белорецкий районы РБ), уток (Краснокамский район РБ), журавлей (Гафурийский район РБ) [83, с. 102; 84, с. 181–184, 186, 192]. Она обнародовала редкостный талисман-подвеску из когтей беркута в серебряной оправе (Мечетлинский район РБ), использование лебединых пушков в предохранительной магии башкир [82, с. 63, 109, 111].

Рудименты культа вороны затрагивались в публикациях И.Г. Галаяутдинова, Ф.Ф. Илимбетова и М.В. Мурзабулатова. Если Ф.Ф. Илимбетов и И.Г. Галаяутдинов стремились воссоздать на основе полевых материалов порядок проведения праздника «*Каргатуй*» в Салаватском, Кигинском и Белокатайском районах РБ и связывали его истоки с древними вороньими тотемическими обрядами первобытных людей эпохи матриархата [35], то М.В. Мурзабулатов расширяет ареал культа вороны в сторону Ближнего Востока и Центральной Азии. Праздник «*Каргатуй*» он переводит (вслед за С.И. Руденко и Н.В. Бикбулатовым) как «Праздник грача». В то же время использованная им информация относится скорее к проявлениям почтительного отношения тех или иных народов к ворону («*козгон*»). Вышеназванный праздник, по его версии, был обрядом умилоствления природы и способствовал очищению людей перед вороном – посланником Бога [53, с. 160–161].

Р.М. Юсупов, исследуя проблему исторических корней родовой символики башкир (тамга, птица, дерево, боевой клич), выдвинул стройную гипотезу о складывании культа священных родовых (племенных) птиц из анимистических воззрений древних башкир о птицах как о живых воплощениях духов предков или «переносчиках» душ мертвых в рай. В ритуале кормления птиц на празднике «*Каргатуй*» он видел следы похоронного обряда древнейшего населения Южного Урала, предусматривающего выставление трупов умерших людей на склонах гор или вершинах холмов на растерзание птицам с целью очищения их от мягких тканей. Этот обряд, по его мнению, в эпоху зороастризма назывался, скорее всего, «Каргас-туй» и означал «Праздник (или свадьба) грифов», когда выставленные на склонах гор трупы людей поедались грифами. Он полагал, что отлетающие от трупов птицы ассоциировались у древних башкир с душами покойников [18, с. 172–174; 86, с. 202].

Л.И. Нагаева описала различные варианты проведения праздников «*Каргатуй*» и «*Кәжүк сәйе*», а также приметы и поверья о вороне и кукушке, которых автор оценивает как архаизмы преклонения башкир перед обновляющейся природой [58, с. 44–45, 47–54, 62–65, 100]. Ее усилиями восстановлены почти исчезнувшие из быта традиционные народные танцы «*Кәжүк*» («Кукушка»), «*Торна бейеүе*» («Танец журавля»), «*Аккош*» («Лебедь»), «*Күгәрсен*» («Голубь»), «*Кара тауык*» («Черная курица»), хоровод «*Карга буткаһы*» («Воронья каша») и др. В них просматриваются, как думает автор, атавизмы прошлого поклонения башкир родовым тотемам [54, с. 31; 55, с. 99–101; 56, с. 190–191; 57, с. 56, 59, 61–62], а выразительные народные игры «*Аккош*», «*Алырым кош*» («Возьму птенца»), «*Инә кош*» («Мать птенцов»), «*Каз инәһе*» («Гусыня»), «*Аксарлак*» («Чайка»),

«Самрегош» («Самригуш») и др. являются позднейшими трансформациями тотемических и анимистических обрядов эпохи матриархата [54, с. 31; 56, с. 190–191; 57, с. 39–42, 95–96].

В трудах Ф.Ф. Фатыховой праздники «Каргатуй» и «Кәжүк сәйе» трактуются как календарные обряды, посвященные встрече весны и наступлению лета, чествованию сакральных птиц [18, с. 203–205], отмечаются тотемические сюжеты о метаморфозе сказочных героев в птиц (голубя, кукушку, утку, курицу, петуха, соловья), преобразении душ покойниц в голубя, ворону, сороку, гуся, утку (а покойников – в животных), упоминается перечень священных птиц отдельных этнографических групп башкир (лебедь, журавль, орел, ястреб). Кроме них Ф.Ф. Фатыхова в список почитаемых башкирами птиц включает сокола, беркута и глухаря [15, с. 129; 18, с. 211].

Значительный фактологический и теоретический материал по рассматриваемой теме содержится в монографии М.Н. Сулеймановой «Доисламские верования и обряды башкир» (2005 г.). Исходя из того факта, что в родоплеменной номенклатуре сохранились этнонимы с названиями птиц, М.Н. Сулейманова приходит к выводу, что орел, беркут, журавль, ворона, сорока были родовыми тотемами древних башкир. По ее мнению, праздники «Каргатуй», «Кәжүк сәйе» берут начало от обожествления тотемических предков, вороны и кукушки, веры в способности душ усопших людей обрести вид этих птиц [73, с. 24, 29, 94, 97–98, 100].

Отдельные высказывания о культе птиц у башкир встречаются в трудах З.Г. Аминева. В частности, он считает, что в эпосе «Урал-батыр» царь птиц Самрау является олицетворением неба, лебедка-красавица Хумай – солнечных лучей, а ворон символизирует потусторонний, хтонический мир; сравнивает Хумай с богинями утренней зари Ушас у древних индийцев, Эос у древних греков, Авророй у древних римлян и древнегреческой богиней любви и красоты малоазиатского происхождения Афродитой; ввел в научный оборот башкирскую легенду об утке-демиурге, создавшей земную твердь из ила и своего пуха, истоки которой восходят к мифологии «народов урало-алтайского круга» [2, с. 12, 21, 55; 3, с. 41–43].

В статье З.М. Давлетшиной и А.Ф. Ханафиной «Обрядовые изделия, связанные с божеством Хумай и культом птиц у пермских башкир» содержатся сведения о почитании башкирами-гайнинцами гуся. Гусь был в обрядах, обычаях и поверьях гайнинцев символом достатка, благополучия в семье, выполнял апотропейную функцию, считался патроном брака и семьи. По мнению исследователей, Хумай была не только богиней плодородия у древних башкир, но и покровительницей ткачества [32, с. 122–123].

Большой вклад в сбор полевых материалов о пережитках культа птиц, их систематизации и научное осмысление внесли фольклористы.

Известный ученый-фольклорист А.Н. Киреев (Кирэй Мәргән) на основе изучения родовых этнонимов обратил внимание на наличие в мировоззрениях древних башкир тотемических представлений об орле, вороне, кукушке и журавле. Он описал порядок проведения и районы распространения народных праздников «Каргатуй» и «Кәжүк сәйе», формы жертвоприношений и тексты заклинаний, обращенные к этим обожествленным птицам [40, с. 33–37; 41, с. 51–54].

М.Х. Мингажетдинов, анализируя некоторые этногенетические башкирские мифы, особо выделил мотивы о чудесной жене, способной принимать облик лебедя, голубя, кукушки, утки, гусыни и о необычайном муже, выступающем в образе орла, о помощи благодарного орла молодому охотнику обзавестись семьей. В этих сюжетах, по его суждению, нашли отражения древние тотемические умозаключения башкир [52, с. 301, 307].

Приписывание птицам сверхъестественных качеств было предметом научных интересов М.М. Сагитова. Разрабатывая башкирские кубаиры, обряды и обычаи, он вскрыл в них следы преклонения людей перед лебедем, журавлем, уткой, орлом, кукушкой, вороной, голубем, мифическими птицами Самригуш, Хумай и др. М.М. Сагитов выявил новые фольклорные и этнографические артефакты – об употреблении башкирами в пищу лебяжьего мяса, о дарении убитого лебедя знатным людям рода, легенду о перерождении

виртуозного кураиста в журавля, которого боги взяли к себе на небо. Он затрагивал также тему о роли образов Самригуш, Хумай и орла в мифологии, хореографическом искусстве и песенном фольклоре башкир. М.М. Сагитов был твердо убежден, что все эти раритеты относятся к реминисценциям тотемических рассуждений первобытных людей и обожествления тотемических предков. По его высказыванию, Самригуш, как верховное небесное божество, и Хумай в ипостаси богини плодородия, покровительницы детей входили в пантеон не только древних башкир, но и других тюрко-монгольских, индоиранских и арабских народов [68, с. 78–80; 75, с. 73–74, 81–83].

Тема сакрализации башкирами птиц занимает немалое место в научных изысканиях Ф.А. Надршиной. Она выявила в преданиях и легендах мотивы почтительного отношения башкир к журавлям, лебедям, орлам, кукушкам, воронам (грачам), Самригушу. По ее мнению, корни этих явлений связаны с оборотническими идеями, преклонением перед тотемическими орнитоморфными предками, умирающей и воскрешающей природой. Она зафиксировала один из вариантов ритуального танца «*Торна бейеуе*» («Танец журавля»), которого считает (вместе с легендой «*Сыңрау торна*» («Поющий журавль»)) и одноименным песенным наигрышем) частью более широкого обряда. Сходство, созвучность сюжетов башкирских легенд с мифологическими воззрениями различных народов мира она воспринимает как свидетельство формирования мировоззрения башкир в русле общечеловеческих культурных традиций [59, с. 5; 60, с. 21; 61, с. 117; 62, с. 185–186; 63, с. 41; 64, с. 22–23].

В трудах С.А. Галина систематизированы фольклорные материалы, подтверждающие мысль о существовании в прошлом у башкир тотемических умозрений о лебедь, утке, вороне, соколе, сороке. Достаточно обоснованны его выводы об отражении в празднике «*Каргатуй*» рудиментов матриликального брака и матриархата, о проникновении эпического персонажа Самрау / Самригуш в башкирский фольклор из иранской мифологии, о сложении представлений о мифической птице Хумай в результате взаимодействия культур урало-алтайских и индоевропейских народов, о возникновении тотемических суждений о птицах в эпоху существования этнокультурной и языковой общности урало-алтайских и индоевропейских народов [27, с. 163; 28, с. 13, 42, 56–57; 29, с. 27].

В статье Л.П. Атановой «Старинные обрядовые напевы башкир» приведено интересное сведение об исполнении на празднике «*Каргатуй*» обрядового танца «*Бала карга*» («Вороненок») под одноименный плясовой наигрыш и песни-заклинания [4, с. 73–74].

Важными источниками при изучении древних мифологических воззрений башкир об окружающем мире, в том числе культа птиц, являются исследования Ф.Г. Хисамитдиновой, в которых в список тотемных, священных птиц включены лебедь, гусь, журавль, аист, дергач, чайка, голубь, дрофа, ворон, ворона, ястреб, орел, коршун, сокол, кречет, дербник, кукушка, скворец, ласточка, соловей [79, с. 19, 20, 21, 71, 154, 164, 167, 177, 178, 180, 182, 272, 284, 298, 300, 301, 307, 340, 362, 373, 376]. В них вкраплены данные о восприятии башкирами утки творцом земной тверди [79, с. 245]; орла, вороны, курицы – «дарительницами жизни» новорожденным младенцам, врачевательницами больных людей [13, с. 27, 53; 79, с. 286]; петуха – символом солнца и защитником людей от злокозненных духов; сороки – воплощением нечистой силы, болезни; совы – божьей посланницей; трясогузки – вестницей смерти [79, с. 245, 256, 275, 338, 373, 376]; помещены сведения о почитании башкирами мифических птиц Самрау в амплуа божества неба и царя птиц, Хумай в качестве прародительницы башкир, богини-покровительницы рожениц и Сак-Сук – двух братьев, проклятых матерью и обернувшихся в птиц [13, с. 12; 79, с. 256, 258, 344]. Она трактует народные праздники «*Карга буткаһы*» («Воронья каша») и «*Кәжүк сәйе*» как обрядовые действия, направленные на умиловивление тотемных птиц вороны и кукушки [79, с. 165, 177]. По ее мнению, ворона в древних мировоззрениях башкир



фигурировала в ипостаси божества-хозяина небесных вод (дождя), обеспечивающее плодородие, урожай [78, с. 116].

Реликты освящения птиц входят в круг научных поисков А.М. Сулейманова. Он обнаружил в башкирском устном творчестве мотивы антропоморфизации журавля, лебедя, кукушки, вороны, голубя, сороки, коршуна. Все эти птицы обладают человеческими качествами, понимают человеческую речь, числятся помощниками героев. По их поведением башкиры определяли погоду, виды на будущее, судьбы людей. По предположению А.М. Сулейманова, народные праздники «*Карга буткаһы*» и «*Кәжүк сәйе*» следует рассматривать как обряды задабривания священных птиц и сил природы; истоки народных песен и танцев с имитацией поведения, движения и голоса птиц, в том числе кукушки, журавля, вороны восходят к древним тотемическим суждениям о вышеназванных птицах; в инвективных формах обращения к коршуну, вороне, сороке ощущаются отголоски их похорон с соблюдением норм погребения умерших людей [71, с. 52–54, 59, 61–64; 72, с. 213, 227–235].

Проявления культа птиц в семейно-бытовой обрядности башкир затрагиваются в работах Р.А. Султангареевой. По ее версии, праздник «*Каргатуй*» был инициационным обрядом молодых девушек, после которого им разрешалось выходить замуж. Она считает, что в религиозных воззрениях древних башкир вороны, голуби, воробьи воспринимались как посланники Неба, переносчики душ мертвых в рай (в небо); курицы, петухи, беркуты и коршуны выдавались за райских птиц, охранителей от козней нечистых сил [74, с. 19, 70, 146, 159, 175]; к сороке относились двояко: то, как к священной птице, то, как к олицетворению демонического существа [70, с. 51].

Различные варианты проведения праздника «*Каргатуй*» (Бурзянский район РБ, Новосергиевский, Красногвардейский, Александровский районы Оренбургской области), новая вариация исполнения народной пляски «Танец журавля» (Абзелиловский район РБ), современное разночтение легенды «*Йылкы сыккан күл*» («Озеро, из которого вышли кони»), суеверные представления башкир о вороне, кукушке, журавле и утке излагаются в трудах Г.Р. Хусаиновой [12, с. 39–40, 55; 81, с. 238]. Она интерпретирует праздник «*Каргатуй*» как обряд заклинания весны и солнца [80, с. 167–169].

В публикации Г.В. Юлдыбаевой, посвященной изучению фольклора башкир, проживающих в Самарской и Саратовской областях, обнародованы предрассудки о вороне и кукушке, описываются действия ряженого под журавля персонажа в свадебной обрядности башкир вышеуказанного региона [85, с. 222–223].

Языковед Р.Н. Хадыева, выясняя в своих работах этнокультурную семантику птиц в фольклорных, религиозных и бытовых традициях башкир, высказывает мысль, что в их религиозно-мистических суждениях кукушка, ворона и ворон ассоциируются с чуждым, потусторонним миром, выступают в роли вестников несчастья, «смерти», медиаторов между миром живых и миром мертвых; лебедь символизирует святость, сорока, глухарь, соловей, ласточка, перепел и воробей являются воплощениями добра, несут людям блага, позитивные вести [76, с. 84–90; 77, с. 100–101].

Вопросы выявления в родоплеменной номенклатуре башкир этнонимов, образованных от названий священных тотемных птиц, затрагивались в отдельных трудах этнографа Ю.А. Абсалямовой [1, с. 8–10], филолога А.А. Камалова [39, с. 257–258, 285–286] и фольклориста Р. Самарбаева [69, с. 13].

Исследованию проявлений культа птиц у башкир с привлечением археологических источников посвящены научные изыскания археологов Н.А. Мажитова, Р.Б. Ахмерова, В.Г. Котова, А.Н. Султановой и др.

Проблема поклонения башкир птицам разбирается в одной из последних трудов старейшего башкирского археолога Р.Б. Ахмерова «Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа» (1996 г.). На основе кропотливого анализа родоплеменной этнонимии и орнаментальных сюжетов народного искусства башкир автор приходит к

умозаключению о бытовании в прошлом у башкир тотемического почитания вороны, орла, беркута, утки, журавля и других птиц [6, с. 19, 33–34].

О преклонении башкир перед вороном, как перед «погребателем», «чистильщиком» трупов мертвых людей упоминается в монографиях Н.А. Мажитова и А.Н. Султановой. Они причисляют «*Каргатуй*» к тотемическим праздникам кормления, умиловления тотемных птиц [50, с. 124; 51, с. 173]. Массовые находки предметов плоского литья с изображением птицы-человека в археологических памятниках Урала и Сибири эпохи раннего средневековья натолкнули Н.А. Мажитова и А.Н. Султанову на мысль, что обожествление птиц было обусловлено с взглядами древних людей на них как на небожителей – хранителей и переносчиков душ мертвых в царство верховного бога Солнца [50, с. 125; 51, с. 35, 173–174]. По их предположению, в башкирской фольклорной традиции и обрядности образ мифической птицы Хумай сложился на основе религиозных взглядов древних иранцев о боге Йима [51, с. 55]; ворона выступает в амплуа главной фигуры в птичьем царстве [50, с. 124; 51, с. 58, 173]; имитация поведения и движений птиц характерна только для женских плясок и обожествление птиц достигло своего высшего расцвета в эпоху канонизации в Средней Азии зороастризма [51, с. 58, 173].

В культуре птиц у башкир В.Г. Котов вскрывает несколько пластов. Фольклорный мотив выставления трупов умерших людей на растерзание воронам («Урал-батыр») напоминает, по его мнению, иранский погребальный ритуал [44, с. 108]; связанные с солярной символикой образы девы-лебедя, девы-утки и мифической птицы Самригуш в башкирском устнопоэтическом творчестве имеют разные импульсы: дева-лебедь восходит к мифо-эпическому наследию уральских народов [44, с. 266–268, 273–275]; дева-утка Наркас и Самригуш схожи с богиней зари Ушас и птицей Сэнмурв индоарийской мифологии [42, с. 27; 43, с. 103]. В целом, по его версии, зарождение культа водоплавающей птицы относится ко времени существования единой палеоевразийской общности народов, то есть к эпохе верхнего палеолита [44, с. 235].

Отдельные замечания о культуре птиц у башкир содержатся в философских трудах Д.Ж. Валеева. В частности, анализируя моральную проблематику в эпосе «Урал-батыр», он усмотрел пережитки тотемизма в башкирском обычае табуирования лебедя. К рудиментам тотемизма относил и фольклорный сюжет о причислении ворона к «мудрейшим» птицам [22, с. 179–180]. Он был склонен видеть в башкирской эпической героине деве-лебедь Хумай двойника древнетюркской богини плодородия: они «фактически одно и то же лицо» [21, с. 21].

В работе И.Д. Ахмедьяновой «Черный ворон – хранитель мирового порядка» обращается внимание на посредническую миссию ворона между верхним, земным и загробным мирами, а праздник «*Каргатуй*» осмысливается как обряд, направленный на достижение благосклонности вороны с целью возрождения природы [5, с. 320–321].

Из числа многочисленных авторов, в трудах которых поднимаются проблема культа птиц у башкир, необходимо отметить работы историка, лингвиста, философа С.А. Галлямова. В его монографических исследованиях вскрываются новые черты в мифологических образах журавля и вороны. Он обнаруживает в башкирской устной словесности отголоски представлений древних башкир о журавле как о культурном герое, который, разбивая клювом мировое яйцо, раскрывает путь к Солнцу и небесному океану – дождю [30, с. 231, 237, 288]. Ворона древние башкиры воспринимали, с одной стороны, хозяином снега, символом холода, смерти, потустороннего мира, с другой стороны – как повелителем мировых вод, зачинателем мирового потопа. Праздник «*Каргатуй*» был у древних башкир обрядом кормления божественного Ворона [30, с. 72, 192, 226–227, 229; 31, с. 95]. Он подчеркивает первичность образа Хумай в башкирском фольклоре по отношению к его проявлениям у других народов. В мифологии древних башкир Хумай изображалась в ипостаси богини лучистого света и живой воды, а Самрау – божества света [30, с. 256; 31, с. 98–99]. Утверждения С.А. Галлямова носят дискуссионный характер и не подкреплены доказательной базой из башкирского фольклора.

Таким образом, за последние более чем два с половиной столетия изучению проявлений культа птиц в материальной и духовной культуре башкир вложили душу, прилагали усилия немало краеведов, историков, фольклористов, этнографов, лингвистов, археологов и другие ученые. Их труды имеют большую ценность в фиксации и накоплении, систематизации и научном осмыслении фактологического материала. Настоящий историографический экскурс не претендует на полное изложение имеющейся литературы по данной проблеме. Тем не менее, даже вышеизложенное показывает, что до сих пор в башкирской этнографии и фольклористике проблемы антропоморфизации птиц, их отождествления с человеком и религиозного почитания не исследовались комплексно, в развитии, начиная от начальных этапов зарождения этих ирреальных представлений, выявления сути и форм их бытования в народной обрядово-мировоззренческой практике, установления причин противоречивого восприятия образа птицы в религиозно-мистических воззрениях древних башкир, до выяснения этапов и путей их дальнейшей эволюции в орнитоморфных божеств или демонических существ. Большинство работ, посвященных этой теме, носили односторонний, эпизодический, фрагментарный и компилятивный характер.

С целью восполнения этого пробела с 2001 года тема «Пережитки культа животных и птиц у башкир» была включена в коллективную тему «Этническая история башкирского народа» отдела этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН и она стала основным направлением научных интересов автора настоящего исследования.

За десятилетие по рассматриваемой теме автором были проведены полевые исследования в Хайбуллинском, Баймакском районах Республики Башкортостан (2000 г.), Кувандыкском, Гайском (2001 г.), Александровском, Красногвардейском, Новосергиевском районах Оренбургской области (2005 г.) и Бардымском районе Пермского края (2006 г.), защищена кандидатская диссертация на тему «Культ животных у башкир» (2006 г.), написаны монографии «Культ животных у башкир: история и современность» (2009 г., в соавторстве с Ф.Ф. Илимбетовым), «Культ животных в мифоритуальной традиции башкир» (2012 г., в соавторстве с Ф.Ф. Илимбетовым), опубликованы в различных научных сборниках и журналах более 80 статей и тезисов. Большинство из них апробированы на международных, всероссийских, региональных и республиканских научных и научно-практических конференциях в Москве, Санкт-Петербурге, Стамбуле (Турция), Баку (Азербайджан), Семей, Актобе (Казахстан), Уфе, Казани, Оренбурге, Нальчике, Грозном, Петрозаводске, Абакане, Улан-Удэ, Элисте, Омске и др. В них изложены рудименты наиболее почитаемых у башкир птиц: вороны, сороки, орла, кукушки, голубя, журавля, утки и лебедя.

Они написаны не только на основе собственных полевых материалов автора. Важными источниками служили подлинно научные, глубоко достоверные этнографические и фольклорные сведения, собранные вышеупомянутыми учеными, многочисленными ценителями материальной и духовной культуры башкир и студентами гуманитарных вузов Башкортостана, которые были опубликованы в 18-томной серии «*Башкорт халык ижады*» («Башкирское народное творчество») (1972–1985 гг.), и в первых 13 книгах (1995–2011 гг.) 36-ти томного нового научного свода «*Башкорт халык ижады*», а также в периодически выпускаемых в свет экспедиционных материалах (с 2003 г.), фольклорных и этнографических сборниках, тематических альбомах и словарях, научных трудах историков, этнографов, фольклористов, археологов и лингвистов республики. Ценные информации о культе птиц у башкир содержатся в полевых записях Ф.Ф. Илимбетова в Бурзянском, Абзелиловском, Баймакском, Хайбуллинском (1966 г.), Салаватском, Кигинском, Белокатайском (1968 г.), Чишминском (1969 г.), Кугарчинском (1970 г.) районах РБ.

Настоящая книга обобщает весь накопленный фактологический материал о наиболее почитаемых башкирами пернатых и теоретическое их осмысление и является завершающим трудом по теме «Культ животных и птиц у башкир».

При работе над данной темой мы опирались на труды выдающихся представителей русской школы этнографов и фольклористов В.М. Жирмунского, Д.К. Зеленина, А.М. Золотарева, Е.М. Мелетинского, В.Я. Проппа, Л.П. Потапова, Б.А. Рыбакова, С.П. Толстова, С.А. Токарева, Л.Я. Штернберга, а также на исследования современных ученых Н.А. Алексеева, А.К. Байбурина, П.Л. Белкова, Ю.Е. Березкина, Н.Н. Велецкой, А.В. Гуры, Ю.Ю. Карпова, А.М. Сагалаева, А.К. Салмина, Ю.И. Семенова, З.П. Соколовой и многих других ученых, внесших большой вклад в изучение древних форм религии и мифологии, выявление истоков суеверий, обрядов и обычаев различных народов мира.

Автор выражает признательность Ф.Г. Хисамитдиновой, А.В. Псянчину, А.М. Сулейманову, А.Х. Пшеничнюку, М.М. Маннапову, а также коллегам по работе, прочитавшим книгу в рукописи и сделавшим немало ценных замечаний.

С особой теплотой вспоминаю научного руководителя, известного ученого-антрополога и этнографа, к сожалению, слишком рано ушедшего из жизни Рината Мухаметовича Юсупова за всестороннюю помощь и внимание в работе над данной темой.

Неоценима роль моего отца Фаттаха Фатхулловича Илимбетова, который своими советами и замечаниями способствовал появлению этой книги.

### Литература и источники:

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-практ. конф. молодых ученых. Уфа, 30 ноября 2007 г. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2007. 146 с.
2. *Аминев З.Г.* Космогонические воззрения древних башкир. Уфа: Башлингвоцентр, 2005. 140 с.
3. *Аминев З.Г.* Образ Хумай в эпосе «Урал-батыр» // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы IV Всероссийской научной конф., посв. III Всемирному курултаю башкир. Уфа, 25–27 марта 2010 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 1. 414 с.
4. *Атанова Л.П.* Старинные обрядовые напевы башкир // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник / отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во БашГУ, 1984. Вып. 11. 160 с.
5. *Ахмедьянова И.Д.* Черный ворон – хранитель мирового порядка (по материалам фольклора, этнографии и мифологии) // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа: ГУП РБ «Уфимский полиграфкомбинат», 2003. 352 с.
6. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа: Китап, 1996. 64 с.
7. Батырзар тураһында эпос / төз. М. Буранғолов. Өфө: Башгосиздат, 1943. 200 б.
8. Башкирские народные сказки / запись и перевод А.Г. Бессонова; ред., введ. и примеч. Н.К. Дмитриева; под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1941. 368 с.
9. Башкирские народные сказки / сост. А.Н. Усманов, пересказ А.П. Платонова; предисл. Н.К. Дмитриева. М., Л.: Детгиз, 1947. 96 с.
10. Башкирские шежере / сост., перевод текстов, введение и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1960. 304 с.
11. Башкорт халык әкиәттәре / төз. Ф. Сәләм. Өфө, 1939.
12. Башкорт халык уйындары / төз., баш һүз авт. Г.Р. Хөсәйенова. Өфө: Гилем, 2006. 72 с.
13. Башкорттарзың им-гом китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төз. Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө: Информреклама, 2006. 180 б.
14. *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 / сост., предисл., биограф. справки, коммент. и библиогр. М.Г. Рахимкулова; под общ. ред. А.Н. Киреева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1961. Т. 1. 456 с.
15. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М.: Наука, 1991. 188 с.

16. *Бикбулатов Н.В.* Кукушка, грач и береза: парадоксы в поверьях башкир // Востокведение в Башкортостане. История. Культура: В 4-х книгах. Тезисы международной научной конференции. Уфа: БашГУ, 1992. Кн. 4.
17. *Бикбулатов Н.В.* Башкиры. Историко-этнографический очерк // Ватандаш. 1999. № 6.
18. *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа: НИ «Башкирская энциклопедия», 2002. 247 с.
19. *Буранголов М.* Башкорт туй йолалары // Научный архив УНЦ РАН, ф. 3, оп. 12, ед. хр. 215.
20. *Буранголов М.* Сәсэн аманаты: халык ижады һәм ижадсылар тураһында, туй йолалары, боронго йырҙар һәм легендалар, кобайырҙар / төз., баш һүз авт. Б. Баимов. Өфө: Китап, 1995. 352 б.
21. *Валеев Д.Ж.* Очерки истории общественной мысли Башкортостана. Уфа: Китап, 1995. 224 с.
22. *Валеев Д.Ж.* Моральная проблематика в эпосе «Урал-батыр» // Башкирский фольклор. Сборник статей. Уфа: Гилем, 2000. Вып. 4.
23. *Васильев В.И., Шитова С.Н.* Башкирско-самодийские взаимосвязи (к проблеме этногенеза башкир) // Вопросы этнической истории Южного Урала. Сборник статей / под ред. Р.Г. Кузеева, Н.В. Бикбулатова. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1982. 144 с.
24. *Вилданов Ф.Ф.* Төрки халыктарының донъяға боронго дини караштары // Халык хәтеренән халыкка (башкорт фольклористикаһында тәүге хезмәттәр) / төз., баш һүз, аңлат. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: РФА ӨҮҮ ТТЭИ, 2012. 134 б.
25. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган.* Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 7.
26. *Әхмәтзәки Вәлиди Туган.* Төрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 2.
27. *Галин С.А.* Тел аскысы халыкта. Өфө: Китап, 1993. 224 б.
28. *Галин С.А.* Тарих һәм халык поэзияһы. Өфө: Китап, 1996. 288 б.
29. *Галин С.А.* Божество Хумай // Ядкар. 2000. № 2.
30. *Галлямов С.А.* Великий Хау Бен. Исторические корни башкортско-английского языка и мифологии. Уфа: Башкортостан, 1997. 318 с.
31. *Галлямов С.А.* Башкортская философия. Эстетика. Уфа: Китап, 2007. Т. 4. 344 с.
32. *Давлетшина З.М., Ханафина А.Ф.* Обрядовые изделия, связанные с божеством Хумай и культом птиц у пермских башкир // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научно-практ. конф., посв. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 1. 232 с.
33. *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещеряжской // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. ХLI. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. 656 с.
34. *Игнатъев Р.Г.* Народные приметы и поверья в Уфимской губернии // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа: Печ. Н. Блохина, 1883. 875 с.
35. *Илембәтов Ф., Ғәләүетдинов И.* Башкорт йола байрамдары // Совет Башкортостаны. 1969. 29 август.
36. *Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф.* Культ животных у башкир: история и современность. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. 308 с.
37. *Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф.* Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-е изд., испр. и доп. Уфа: Гилем, 2012. 709 с.
38. *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө: Китап, 1998. 224 б.
39. *Камалов А.А.* Башкирская топонимия. Уфа: Китап, 1994. 302 с.
40. *Кирәй Мәргән.* Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1961. 388 б.
41. *Киреев А.Н.* Культ птиц в обрядовой поэзии башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. Межвуз. научный сборник / отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во БашГУ, 1978. Вып. 5. 159 с.
42. *Котов В.Г.* Мифология Южного Урала. К вопросу о реконструкции хтонических культов. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 1997. 66 с.
43. *Котов В.Г.* Южноуральский пласт индоарийской мифологии // Этнос и культуры на стыке Азии и Европы. Сб. статей к 50-летию научной деят-ти чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеева. Уфа: Гилем, 2000. 384 с.

44. *Котов В.Г.* Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006. 408 с.
45. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Родоплеменные организации башкир в XVII–XVIII веках. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1957. 183 с.
46. *Кузеев Р.Г.* Резьба и роспись по дереву // Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1964. 258 с.
47. *Кузеев Р.Г.* Опыт исторической стратификации родоплеменной этнонимии башкир // Ономастика Поволжья. Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа: Изд-во Башгосун-та, 1973. Вып. 3. 431 с.
48. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
49. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина, по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1802. Ч. 2. 345 с.
50. *Мажитов Н.А.* Южный Урал в VII–XIV вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
51. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа: Китап, 1994. 360 с.
52. *Мингажетдинов М.Х.* Этногенетические мотивы в башкирских сказках // Археология и этнография Башкирии. Материалы научной сессии по этногенезу башкир / отв. ред. Ю.В. Бромлей, Р.Г. Кузеев. Уфа: БФАН СССР, 1971. Т. 4. 358 с.
53. *Мурзабулатов М.В.* Народное празднество «Карҕатуй» как продукт диалога культур // Язык и литература народов Башкортостана в евразийском диалоге культур. Материалы региональной научно-теорет. конференции. Уфа, 15 мая 1997 г. Уфа: Изд-во «Восточный ун-т», 1997.
54. *Нагаева Л.И.* Опыт изучения башкирских народных танцев // Этническая история народов Урала и Поволжья. Сборник статей. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1976.
55. *Нагаева Л.И.* Структурные особенности танцев различных групп башкир // Обычаи и культурно-бытовые традиции башкир. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1980. 136 с.
56. *Нагаева Л.И.* Культ птиц в башкирской народной хореографии // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978–1979 гг. Тезисы докладов. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1980. 218 с.
57. *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
58. *Нагаева Л.И.* Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа: Китап, 1999. 160 с.
59. *Надршина Ф.А.* Башкирские легенды и предания // Башкирские предания и легенды / сост., вступ. статья, коммент. Ф.А. Надршиной. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1985. 288 с.
60. *Надршина Ф.А.* Исторические корни башкирских преданий и легенд // Башкирский фольклор: Исследования последних лет / под ред. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1986. 136 с.
61. *Надршина Ф.А.* Отголоски древних воззрений в легендах башкир: почитаемые птицы // Ватандаш. 1997. № 6.
62. *Надршина Ф.А.* Башкирские народные песни-предания и песни-легенды // Бельские просторы. 1999. № 3.
63. *Надршина Ф.А.* Жанры башкирской несказочной прозы: к проблеме взаимодействия и взаимосвязи жанров // Башкорт фольклоры: тикшеренеуэр һәм материалдар. Өфө: Гилем, 1999. III сығарылыш. 223 б.
64. *Нәзершина Ф.А.* Легендаларза, йыр һәм бейеуэрзә кәкүк образы // Башкортостан кызы. 1995. № 5.
65. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
66. *Руденко С.И.* Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии / под ред. Н.В. Бикбулатова, Р.Г. Кузеева, Н.А. Мажитова. Уфа: БФАН СССР, 1973. Т. 5. 256 с.
67. *Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта / Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. СПб.: Имп. Акад. наук, 1897. Т. 2. № 2. 330 с.

68. *Сагитов М.М.* Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии: Сборник научных трудов / редколл. Р.Г. Кузеев, Л.И. Нагаева. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1984. 148 с.
69. *Самарбаев Р.* Культ журавля у башкир. Этнографический очерк // Уральский следопыт. 1991. № 2.
70. *Солтангәрәева Р.* Арбаузар // Ватандаш. 1999. № 8.
71. *Сөләймәнов Ә.М.* Башкорт халкының им-том һәм мөззәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры. Тикшеренеүҙәр һәм материалдар. Өфө: Гилем, 1995. II сығарылыш. 205 б.
72. *Сөләймәнов Ә.М.* Бала-сағаның уйын фольклоры. Өфө: Китап, 2007. 344 б.
73. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
74. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Гилем, 1998. 243 с.
75. *Сәгитов М.* Боронғо башкорт кобайырзары. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1987. 224 б.
76. *Хадыева Р.Н.* Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М.: Наука, 2005. 248 с.
77. *Хадыева Р.Н.* Семантика птиц в национально-культурном контексте // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Материалы Всерос. науч.-практ. конф., провод. в рамках разраб. 7-томного изд. «История башкирского народа». Уфа-Сибай, 27–29 мая 2009 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. 288 с.
78. *Хисамитдинова Ф.Г.* Названия мастей животных в башкирском языке // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2005. 476 с.
79. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.
80. *Хусаинова Г.Р.* Птица в фольклоре тюркских народов // Ватандаш. 2005. № 1.
81. *Хусаинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В.* Легенды о пещере Шульган-Таш в современной записи (по материалам экспедиции 2009 г.) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2009. 402 с.
82. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 248 с.
83. *Шитова С.Н.* Резьба и роспись по дереву у башкир. Уфа: Китап, 2001. 167 с.
84. *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа: Гилем, 2004. 218 с.
85. *Юлдыбаева Г.В.* Намар, Нарытау өлкәһендә йәшәүсе башкорттарҙың фольклорын өйрәнеүгә карата // Литературное наследие. Фольклор. Текстология. Межвуз. сборник научных статей. Уфа: РИЦ БГУ, 2009. Вып. 4. 282 с.
86. *Юсупов Р.М.* Пережитки доисламских верований в погребальном обряде башкир // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научно-практ. конф., посв. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 2. 232 с.





## Глава 1

### МИСТИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ВОРОНЫ (ВОРОНА) В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БАШКИР

В религиозно-мифологических воззрениях древних башкир значительное место занимал культ вороны. В башкирской этнографии и фольклористике проделана большая работа по сбору, систематизации, публикации и научному осмыслению материалов по данной проблеме. Однако некоторые вопросы этого явления и сегодня требуют к себе более пристального внимания, так как среди ученых до сих пор нет единства в понимании объекта поклонения (грач, ворóна или вóрон), истоков его происхождения и формирования.

Так, если одна группа исследователей считает объектом поклонения грача [39, с. 38; 162, с. 117; 191, с. 278], другие связывают его сущность с вóроном [8, с. 70, 71; 109, с. 53; 139, с. 124–126; 197, с. 177; 213, с. 33], третьи – с грачом и вóроном [157, с. 160–161; 217, с. 99; 219, с. 70, 175; 240, с. 87–88; 264, с. 202], четвертые – ворóной и вóроном [13, с. 33; 62, с. 192–194; 93; 94, с. 164–169; 95, с. 183; 97, с. 54; 98, с. 118; 101, с. 381; 122, с. 48–57; 161, с. 45–47; 221, с. 83; 245, с. 177].

Одни ученые видят в этом культе реликты древних тотемических воззрений первобытных людей, принявших участие в формировании башкирского народа [61, с. 13; 95, с. 183; 97, с. 54; 109, с. 53–54; 124, с. 293, 364–365, 371; 139, с. 124–126; 161, с. 45], другие – отражение в башкирской мифологии, обрядах и традициях пережитков тотемического культа предков [62, с. 210; 162, с. 117; 212, с. 16–17; 217, с. 97–98; 245, с. 177], третьи – ищут его истоки в поклонении предков башкир перед силами природы, в их стремлении умилостивить духов предков [40, с. 152; 116, с. 21; 157, с. 160–161; 212, с. 64; 240, с. 88]. Одни историки, этнографы и фольклористы привязывают место формирования культа вороны к Южному Уралу, а его носителей – к древним башкирам [62, с. 207–210], другие считают его результатом башкиро-венгерских [197, с. 177] или башкиро-иранских взаимосвязей и взаимовлияний на базе общих этногенетических корней [213, с. 33].

Между тем, современный уровень источниковедческой базы позволяет более или менее полно раскрыть сущность и исторические корни культа вороны у башкир.

Комплексное аналитическое, ретроспективное и сравнительно-историческое исследование этнографических, фольклорных и лингвистических материалов дает возможность делать вывод о существовании у предков башкир тотемических суждений о вóроне / ворóне.

В пользу данного тезиса говорят следующие факты: в башкирском разговорном языке словом *карга* называется ворóна, а не грач. Для обозначения последнего, как правило, всегда добавляется определяющее слово «кара» («черный»): «кара карга» – «грач». А что касается орнитонимов «карга» («ворóна») и «козгон» («вóрон»), то они, как нам кажется, образованы от единого корня «кар»+«га» / «коз»+«гон» и являются однокоренными синонимами для выражения понятия «ворóна». Чередования, соответствия или параллельные употребления гласных а – о – у и согласных р – з – ж относятся к характерным закономерностям исторического чередования звуков как в тюркских языках, так и в башкирском языке [59, с. 79–80; 106, с. 117, 120, 132–133, 162; 141, с. 24, 26, 106, 109, 200, 205, 213–214; 236, с. 149].



Как известно, наиболее существенными элементами тотемизма считаются представления о тождестве и родстве отдельных групп людей и определенных видов животных, об их способности перевоплощаться друг в друга, о происхождении их друг от друга и принадлежности их к единой общности [88, с. 403; 90, с. 3–6; 201, с. 333; 228, с. 542; 229, с. 26–27; 242, с. 115–116 и др.].

В отношении исследуемой нами проблемы можно смело сказать, что в культуре вороны у башкир отчетливо проявляются следы всех вышеперечисленных основополагающих идей тотемического образа мышления первобытных людей.

В своих мифах и легендах башкиры не делали никаких различий между человеком и вороной. В сказках «*Алтын қауырһын*» («Золотое перо»)\*\* [19, с. 330; 24, с. 182–183], «*Ала қарға хан*» («Ворона-хан»)\*\* [165], «*Қозғондар батшаһы*» («Царь воронов») [246, с. 78], «*Ала қарға*» («Серая ворона»\*\*\*\* [20, с. 71–72; 22, с. 151–155] и «Незнай»\*\*\*\*\* [20, с. 41–51; 23, с. 37] воронам приписываются человеческие качества, они ведут человеческий образ жизни. В сказке «Лиса, ворона и сорока» ворона – самая умная птица [20, с. 18]. В эпосе «*Урал батыр*» («Урал-батыр»)\*\*\*\*\* ворон фигурирует как самое мудрое животное среди всех зверей и птиц: когда эпический герой Урал-батыр обратился к ним с предложением найти Смерть и убить ее, то только ворон отказался участвовать в поисках смерти и уничтожить ее под предлогом: «Разыскать Смерть я не боюсь. Но схватить и выдать ее я никогда не соглашусь», так как это противоречит всем законам мироустройства и круговорота в природе [17, с. 64–65, 274–275]. (Ср.: Такие же идеи высказываются вещим бессмертным стариком Урал-батыру, когда он, в финальной части эпоса, уничтожив всех злых духов – дивов, собирался отправиться за живой водой, чтобы избавить людей от недугов и болезней, сделать их бессмертными [17, с. 147–151, 358–362]).

Мотив отождествления человека и вороны сохранились также в башкирской лексике. В башкирском языке имеется парное слово «*бала-сага*», которое можно перевести на русский язык как «дети» или «детвора». Первый его элемент «*бала*» переводится на русский язык как «ребенок», а семантика второй его части – «*сага*» в настоящий момент забыта. Сейчас она дает только оттенок множественного числа. При сравнительном сопоставлении таких слов с другими родственными языками можно восстановить их первоначальный смысл. Так, по мнению видного лингвиста-тюрколога Н.К. Дмитриева, слово «*сага*» в тюркских языках некогда имело самостоятельное значение. Оно (с фонетическими вариантами «чага» / «шага») в чагатайском языке означало «вороненок», а в современном туркменском языке дает понятие «ребенок» [77, с. 77] (Примечательно, что и древнерусское слово «чага», встречающееся в «Слове о полку Игореве», по мнению академика Д.С. Лихачева, означало «ребенок» (вариант: «рабыня») [206, с. 207]). То есть башкирское словосочетание «*бала-сага*» в первоначальном виде могло означать «ребенок-вороненок». Как известно, сложносоставные слова часто обозначают парные сочетания синонимического характера. Из этого можно предположить, что когда-то представление о ребенке ассоциировалось в сознании древних башкир с понятием «вороненок».

---

\* В книге башкирские названия фольклорных произведений будут указаны только при первой ссылке на них.

\*\* Записано в 1974 г. у бурзянцев в д. Якутово Куюргазинского района РБ.

Башкиры-старожилы поныне помнят свою родоплеменную принадлежность. К сожалению, некоторые литературные источники не позволяют установить к какой этно-социальной общности башкир относится тот или иной исследуемый этнографическо-фольклорный артефакт.

\*\*\* Записано Ф.А. Надршиной у юмран-табынцев в с. Кутушево Александровского района Оренбургской области.

\*\*\*\* Записано Н. Идельбаевым в 1950 г. у мунаш-бурзянцев в д. Идельбаево Баймакского района РБ.

\*\*\*\*\* Записано в 1958 г. у барын-табынцев в д. Маломуйнаково Учалинского района РБ.

\*\*\*\*\* Записано М. Бурангуловым в 1910 г. у бурзянцев в дд. Идрисово и I Иткулово Баймакского района РБ.

В сказке «Ун ике сәәль» («Двенадцать вопросов»)\* человек и ворон признаются кровными родственниками: оказывается ворон, как и человек, был сыном Адама, но он из-за своей лениности потерял человеческий облик [21, с. 119; 26, с. 136]. Отголоски веры древних башкир в возможность превращения человека в ворону отражаются в легенде «Бала карга» («Вороненок»), записанной у бурзянцев, тангауров и карагай-кыпсаков в Абзелиловском и Баймакском районах РБ. В ней говорится, что когда-то во время межплеменных войн между башкирами и казахами, враги увели в плен мужа и его жену на сносях. В пути женщина разрешается ребенком, которого родители оставляют в вороньем гнезде, так как не было возможности взять его с собой (вариант: младенца бросают в воронье гнездо враги) [175, с. 42–43, 50–53, 58–63, 67]. По истечении некоторого времени им удается бежать из плена. В пути домой они захотели похоронить останки брошенного ребенка. Но когда они подошли к вороньему гнезду, то увидели, что спасенный воронами их ребенок превратился в вороненка. И они удивленно воскликнули:

«Балакайым, гәзизкәйем,  
Булганһың бит бала карга!...»  
(бурзяне Баймакского района РБ  
[18, с. 102; 161, с. 53]).

«О, дитячко дорогое,  
Стал ведь ты вороненком!...»

В прошлом башкиры верили, что вороны и люди составляют единую общность, что отдельные группы людей произошли от вороны. Так, в записях Гиззатуллиной М.С. из пос. Миндяк Учалинского района РБ зарегистрировано в составе восточнотабынского рода кубалаяк родовое подразделение «карга». Люди, относящиеся к этой патронимической группе, считали своим мифическим зачинателем рода ворону [129, с. 165].

Пережитком аналогичных воззрений является обнаружение подобных этнонимов в родоплеменной номенклатуре и других этнических групп башкир. В частности, в составе племени каршен установлен род «карга-каршен», в племени катый имеются род «козгон-катый» и родовое подразделение «карга», а у башкир-кыпсаков известны два родовых подразделения под названиями «козгон» и «карга» [103, с. 258; 109, с. 53; 122, с. 48–57; 124, с. 293, 365; 175, с. 58; 221, с. 83]. Родовые подразделения «карга» имеются в составе башкир-тамьянцев, юрматинцев, таныпцев [4, с. 283, 401] балыкчинцев, уршак-минцев, шайтан-кудейцев [104, с. 135, 149, 180–181], а «козгон» зафиксировано у бурзян [175, с. 48].

По мнению Р.Г. Кузеева, с вороной связаны также названия родов «калмаш» у байларцев, «калсер» у табынцев, «ил-кул-мең», «кул-ил-мең» у минцев, «кыркүле» / «кырк-уйле» у минцев и куваканцев, родовых подразделений «азнай-ил-кул-мең», «кункас-ил-кул-мең» и «илсекәй-ил-кул-мең» у тех же минцев [123, с. 13–14; 124, с. 263, 269, 273, 308, 313, 317].

В пользу бытования некогда у башкир идеи сверхъестественного родства с вороной свидетельствует и тот факт, что ворона признавалась священной птицей, онгоном, патроном башкир-еланцев, канлинцев [221, с. 83; 245, с. 177] и тамьянцев [13, с. 33; 175, с. 29, 41]\*\*.

Отзвуки суждений о необычайном орнитоморфном предке, попечителе в облике вороны отражаются в вышеназванной легенде «Вороненок», где вороны выступают в роли воспитателей и кормильцев ребенка [18, с. 101; 94, с. 166; 161, с. 52; 162, с. 117]. Подобный же сюжет отыскивается и в сказке «Серая ворона»: ворона, царица молочного

\* Записано в 1938 г. у юрматинцев Стерлитамакского района РБ.

\*\* Каждое башкирское племя имело свою священную птицу (онгон). Согласно преданию, башкирские племенные вожди получили их от Чингисхана. Полный перечень башкирских племенных птиц помещен в башкирской версии дастана «Чингиснам» [40, с. 159].

озера, похищает девочку, которую воспитывает наравне со своими родными дочерьми-воронятами [20, с. 72].

Вместе с тем в свете данного вывода вызывает некоторое недоумение сюжет хищения серой вороной девочки младенческого возраста с целью воспитать ее вместе со своими воронятами – дочерьми. Здесь возникает вполне правомерный вопрос: «Почему же для этого орнитоморфному тотемическому предку – вороне нужно было обязательно похищать младенца?».

Ответ на данный вопрос обнаруживается в утратившихся традициях и обрядах древних народов, в том числе, по всей вероятности, и пращуров башкир.

В этнографической литературе существует тезис о том, что люди первобытного общества считали новорожденных детей неполноценными, недоделанными существами, которых необходимо «доделать», «довести до необходимой кондиции», «переродить» при помощи различных манипуляций и инициационно-инкарнационных обрядов [14, с. 41–48; 34, с. 112–120; 96, с. 61–62; 105, с. 164; 238, с. 174–185, 243–244 и др.].

Как отмечают С.А. Токарев и П.Л. Белков, аборигены-австралийцы, папуасы, огнеземельцы и др. до сих пор верят, что во время инициационных обрядов тотемический первопредок (например, Змея Радуга) якобы умерщвляет («пожирает», «проглатывает»), а потом вновь оживляет («изрыгает»), тем самым он, «пропуская» через свое тело, якобы «перерождает» испытуемых (младенцев, несовершеннолетних или физически нездоровых) полноценными людьми [34, с. 113–117; 227, с. 236].

Фикция «повторного» рождения, как средство искупления своих поступков или перехода из низшей касты в высшую, широко употреблялась в Индии: лицо, подвергаемое «новому» рождению помещали внутри чучела (статуи) коровы и вытаскивали его через обычный родовой путь. Женщина, игравшая роль кормилицы, брала его на руки и качала на своих коленях, прижимая к груди, а иницилируемый пытался кричать, как ребенок [239, с. 243–244].

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.

У древних евреев и африканских племен при заключении союзов или мирных договоров практиковалось прохождение договаривающимися сторонами между частями принесенного в жертву почитаемого животного (теленка, овцы), что было равнозначно прохождению через самое тело тотемного животного. А у племени баролонг (Южная Африка) при подобных актах вожди договаривающихся племен действительно проползали через отверстие в брюхе принесенного в жертву вола [239, с. 174, 177, 183, 185].

К этому же циклу обрядов относится протаскивание сквозь волчью губу новорожденных детей у башкир [96, с. 60–61], хакасов [46, с. 63], узбеков [183, с. 40, 140; 222, с. 29], турков [205, с. 175], балкарцев и карачаевцев [226], лезгинов [60, с. 120] и др. По существу, эти обряды также являются актами перерождения неофитов тотемом-волком путем «пропускания» их через свое тело, или «проглатывания» («пожирания») и последующего «изрыгания» для обеспечения их жизнестойкости.

По словам Дж. Томсона и П.Л. Белкова, в процессе дальнейшей эволюции тотемических воззрений в условиях доминирования анимистических представлений в мифологии тех же аборигенов Австралии функция «проглатывания» («пожирания») тотемическим предком, патроном инициации героя преобразуется в функцию похищения (вариант: унесения) душ людей [34, с. 116].

Вышеупомянутый постулат получает дополнительное подкрепление и примерами из башкирской и осетинской мифологии.

В башкирской сказке «Царица птиц Самригуш и мудрец» Самригуш похищает царевну и, точно так же как ворона в устном рассказе «Серая ворона», воспитывает ее в своем гнезде на громадном дереве в дремучем лесу [20, с. 371].

По поверьям осетин божество Тугыр – Волк, похищая души посвящаемых мальчиков и возвращая их им обратно, «умерщвлял» и вновь «оживлял» их, в процессе которых неофиты «перерождались» в «новом» качестве [105, с. 164].

Вполне допустимо экстраполировать эти фольклорно-мифологические мотивы и на башкирскую устную традицию. Весьма возможно, что и Самригуш и Ворона, похищая и воспитывая девочек, выполняли функции патронов инициации (прообразов будущих племенных богов), покровителей участников обрядов возрастного «посвящения».

Все вышеизложенные материалы полностью соответствуют тотемическим мировоззрениям первобытных людей. Они достаточно убедительно говорят о том, что ворона была тотемом пращуров башкир [97, с. 55].

Тотемический культ вороны / ворона был устойчивым элементом в мифологии, обычаях и обрядах у различных народов мира.

Следы антропоморфизации вороны обнаруживаются в мифологии, обрядах и обычаях народов почти во всех частях света.

В основанном на датском фольклоре рассказе «Снежная королева» выдающегося датского писателя-сказочника Х.К. Андерсена (1805–1875 гг.) имеется образ говорящего по-человечески добродетельного ворона [7, с. 216–222]. В саамских сказках и карельских рунах («Калевала») есть образы говорящих по-человечески воронов [102, с. 90; 134, с. 15]. В русской лексике слова «жарга» / «каркун» («ворона») ассоциируются с понятиями «старуха», «зловещий, завистливый человек» [73, с. 312]. В восточнославянской былине о Козарине [174, с. 198], русских сказках «Кашей Бессмертный», «Птичий язык» [12, с. 191, 374], «Старик и ворон» [194, с. 67–68], былине «Добрыня Никитич и Алеша Попович» [47, с. 130–131] и др. вороны обладают человеческой речью и глубокой мудростью. В восточнославянских (в том числе русских и украинских), таджикских, лакских (Дагестан) сказках ворона изображается самой умной птицей [10, с. 123; 15, с. 18; 214, с. 92, 93]. В трактате Ихван ас-Сафа (группы философов X в. из Ирана, Азербайджана, Средней Азии и Сирии) «Спор между человеком и животным» ворон наделяется достоинством мудреца [50, с. 187–188]. Разговаривающий с человеком ворон – традиционный образ арабской поэзии (Низами «Лейли и Меджнун») [237, с. 349]. В средневековых арабских рассказах «О вороне и лисице», «О вороне и коте» [204, с. 369–375] и «Сказке о Джиллиаде и Шимасе» ворона по своей хитрости, прозорливости превосходит саму лисицу. Благодаря этим качествам она становится судьей царства птиц [146, с. 303–304].

Более того, в устных традициях ряда народов ворона часто отождествляют с человеком. Так, в киргизском сказании «Манас» отца главного эпического героя Манаса хана Джакыпа называют «ворон-старик» [144, с. 593].

В русской, белорусской, украинской и немецкой сказках есть сюжет о превращении братьев (вариант: двенадцать) в ворон и об их освобождении от заклятия благодаря труднейшим усилиям младшей сестры [43, с. 42–43; 214, с. 135]. В западноукраинской притче девка, кричавшая Христу «крав!» («вор!»), стала вороной. В польской легенде Бог обращает в черного ворона богача в наказание за коварное убийство им своего родного брата [69, с. 535, 536].

Подобные мотивы были широко распространены в фольклоре палеоазиатских народов, американских индейцев и аборигенов Океании. В ительменской сказке «Как Кутх и Мити за орехами ходили» ворон, сняв птичью кухлянку (оперенье), становится человеком [134, с. 301–302]. Великий Ворон (тотемический первопредок) мог принять облик человека, скинув одежду из перьев и крыльев, в верованиях тлинкитов (Аляска, США) и хайда (острова Королевы Шарлотты, Тихоокеанское побережье Канады) [239, с. 140–141]. Пережитки сходных воззрений отражаются и в мифах меланезийцев: согласно

суевериям напаратава (Океания), души умерших в облике ворон прилетают из загробного мира и, превратившись в людей, поедают бананы [173, с. 13].

В якутских [91, с. 244], крымско-татарских, осетинских [36, К38, К39], русских («Солнце, месяц и Ворон Воронович», «Марья Моревна» [12, с. 195; 52, с. 75–76, 125–127]), марийских [155, с. 5; 234, с. 166], саамских («Сказка про женщину и дикого оленя» [134, с. 15]), эвенских [49, с. 168], ороческих [36, А4], негидальских («Ворон и коршун» [134, с. 264–269]), айнских (Япония) [36, А3] и атапаскских (Канада, США) [149, с. 188] мифах и сказках, а также в фольклоре масаев (нилоты Кении и Танзании) [223, с. 56] и кагуру (банту, Африка) [36, Е11] вороны женятся на земных девушках и ведут человеческий образ жизни.

Былички аналогичного содержания встречаются в устной словесности русских, белорусов и украинцев, где три сестры выходят замуж за сокола, орла и ворона [214, с. 156]. Ворон фигурирует в ипостаси зятя и в другой русской народной сказке [86, № 19].

Видимо, осколок похожего воззрения на ворона (на его способность сожительствовать с женщиной) преломляется и в чешском (Богемия) суеверии о том, что если ворон залетит в сад, то живущая в доме девушка потеряет свою невинность [42, с. 134].

По мифологическим воззрениям самых различных народов мира от таких браков рождались антропоморфные дети, давшие начало тем или иным родоплеменным и этническим образованиям.

В 20-е годы VII века в состав орды Западнотюркского каганата входило племя гаррга-пур, где «гаррга» в тюркских языках означает «ворона», а «пур» в персидском языке дает понятие «сын» [68, с. 182], то есть этноним «гаррга-пур» этимологизируется как «вороний сын». Ворона была тотемной птицей половцев [254]. Половцев называют «черными воронами» и в «Слове о полку Игореве» [206, с. 58, 72, 184]. Ворона считается прародительницей и покровительницей у казахов, узбеков, тофаларов, якутов-кангаласцев [5, с. 111, 115; 84, с. 413; 91, с. 244; 112, с. 91; 127, с. 101]. Ворон принадлежал к числу покровителей монгольского племени кият\*, к которому относился Чингисхан [1, с. 356].

Один из представителей венгерского рода хуниади Матиаш Корвин («Ворон») был королем Венгрии (1458–1480 гг.). Изображение ворона с кольцом в клюве украшало герб рода Хуниади [197, с. 177]. В мордовских сказках ворона обычно называется термином родства «тётка» [155, с. 5]. Предания о Вороне-первопредке хранят в памяти селькупы [115, с. 188; 185, с. 90, 97] и эвенки [49, с. 168].

Ворон предстает праотцом, патриархом «вороньего» семейства в легендах ительменов, коряков [91, с. 259; 150, с. 130], чукчей [149, с. 183–184], эскимосов Аляски [42, с. 15, 131]. Его признавали тотемным родоначальником атна, коюконы, тлинкиты и другие группы атапасков, хайда, цимшиане, квакиютли и др. индейские племена северо-западного побережья Северной Америки [35, с. 17–18, 37; 42, с. 15; 76, с. 74, 76; 149, с. 188–189; 239, с. 139, 141].

Отголоски палеоазиатских мифов о вороне – зачинателе рода выявлены среди отдельных индоевропейских народов, а также аборигенов Юго-Восточной Азии и Австралии.

Следы представлений о вороне-предке отыскиваются в русских масленичных обрядах на Алтае: в состав ряженных персонажей входит «старик», увешанный убитыми зайцами, воробьями и воронами – зооморфными символами мифического прародителя [234, с. 164–165]. Бран («ворон») в кельтском эпосе выдается за одного из пращуров легендарного короля Англии Артура [256, с. 99].

В свете вышеизложенных сюжетов вызывает определенный интерес русские, украинские, польские и чешские былички о том, что ворона приносит младенцев. В

---

\* З. Валидов считает, что кияты относились к древнетюркским племенам, монголизированным еще в до чингизовскую эпоху [59, с. 177].

закличках моравских детей сохранились слова с обращениями к вороне принести им братика или сестричку. Следы таких умозаключений содержатся и у русских: родители пугают своих упрямых детей, что за непослушание их заберут вороны [69, с. 540; 72, с. 379]. Вполне допустимо, что и эти этнографические артефакты могут быть дериватами древних тотемических суждений о причастности ворон к рождению детей.

Вороны рассматриваются как прародители чинов Мьянмы [151, с. 80]. Согласно преданию западных аранда (Западная Австралия) мифический человек-ворон является первопредком людей и его расчлененные части тела считаются источником человеческих реинкарнаций [34, с. 102]. Ваант («ворон») числится праотцом одной из фратрий юго-восточного австралийского племени кулин [151, с. 103] и т.д.

И, наоборот, в традициях народов мира имеется немало эпизодов метаморфозы человека в ворону.

Так, в казахском фольклоре Баба-Туклас, один из предводителей древних тюрков, наделялся даром трансформироваться в ворона [112, с. 91]. На способность алтайских шаманов обрести вид вороны, нарядившись в птичью шкуру, указывает декорирование их обрядовых костюмов перьями вороны [169, с. 34]. В сказке барабинских татар девушка-волшебница по имени Аксылу превращает злого хана в ворона, а его людей – в воронье [36, К 38]. В тувинских и якутских поверьях шаманы во время камлания перевоплощаются во все образы духов-помощников, в том числе и в ворону [81, с. 114–115; 151, с. 238]. В верованиях якутов вороний облик имел глава злых духов Верхнего мира Улу Тойон («Великий господин»), который носил эпитет «хара суорун» – черный ворон [127, с. 101]. В улигере эхирит-булагатских бурят «Абай Гэсэр хубун» трехлетний сын повелителя тэнгриев (богов) западного неба Хан Хурмаса летает по небу в виде черного ворона [255, с. 67]. По поверьям корейцев, человек после смерти превращается в животных и птиц, в том числе в ворона [108].

В мифе набалои (Филиппины) нелюбимая жена трансформируется в ворону. В отсутствие мужа и его новой жены она прилетает к своей дочери, снимает крылья и заботится о ней. Дочь бросает ее крылья в огонь, и она остается в человеческом облике [36, Е 11].

В древнеиндийской мифологии Гаутама, один из семи божественных риши – великих мудрецов и провидцев, во время одного из своих 550 перерождений являлся в образе вороны [225, с. 257]. Мог обрести вид ворона авестийский и иранский бог войны и победы Вэртрагна / Веретрагна [3, с. 122, 191, 199]. Мотив о том, что ворон первоначально был человеком зафиксирован в фольклоре армян [36, Н36ff].

В греческой легенде богиня мудрости и войны Афина придает вид вороны Корониде («ворона»), дочери фокийского царя Короней, чтобы спасти ее от любовных преследований владыки моря бога Посейдона. Она взметнулась в небо и стала созвездием Ворон [110, с. 50–51; 151, с. 296]. В образе ворона выглядел Аристей, сын бога, покровителя наук и искусств Аполлона [67, с. 191]. Евмел, житель греческого острова Кос, за отказ чтить олимпийских богов был трансформирован в ворона. Артур, герой кельтской эпической традиции, после гибели превратился (по одной из версий) в ворона [151, с. 15, 62].

Аналогичные сюжеты были характерны фольклору славянских народов. В русской былине «Князь Роман и братья ливики» князь Роман «знал языки ворониные», обладал даром обернуться вороном [47, с. 173]. В сказке «Иванушка-дурачок» Иван кормит зерном ворон, называя их сестрицами [52, с. 252]. В сказке «Диво» колдун превращает мужа своей любовницы в черного ворона, ударив его по спине со словами: «Будь черной вороной!» [12, с. 379–380]. В русских причитаниях, обращенных к умершему человеку, содержится призыв возвратиться, «обернувшись да черным вороном» [51, с. 31]. В чешской притче «Длинный, Толстый и Глазастый» злой волшебник, побежденный принцем, оборачивается вороном и улетает прочь [80, с. 93]. В сорбской (лужицкие сербы

в Германии) легенде о Крабате колдун преобразует своих учеников в черные вороны [152, с. 795].

Сходные мотивы были особенно широко распространены в устном творчестве финно-угорских, тунгусо-маньчжурских, палеоазиатских народов и индейцев Северной Америки.

Вороны выдаются за порождения земных женщин в устных рассказах саамов (лопарей) [134, с. 15]. В мансийской сказке один из героев Парпарсех, наделен способностью принять облик ворона [36, А4].

У верхнеалданских эвенков сохранились фрагменты рассказа о том, что в давние времена вороны были людьми. Но дух-хозяин верхнего мира наказал их и они стали птицами [49, с. 168]. Вера в метаморфозу человека в ворону лежит в основе облачения эвенкским шаманом в специальный костюм, который состоял из соединенных вместе железных пластин в виде птиц – в о р о н , сов, рыб и т.д. [92, с. 504].

В вышеупомянутой ительменской сказке о Кутхе и Мити отец семейства от сильного испуга обретает вид ворона [134, с. 301–302]. У коряков сохранились воспоминания о том, что Великий Ворон был первым человеком [91, с. 259].

В мифе эскимосов Северной Канады небесный человек превращается в ворона [36, В3А]. В алеутской (Аляска, США) сказке «Одноглазый человек и превращение женщины в лисицу» героиня перевоплощается в ворону, надев на себя кухлянку из вороньих шкур [134, с. 323]. В предании индейцев племени хайда (Северо-Запад, США) отец дает сыну надеть воронью шкуру и он на крыльях поднимается в небо. В нравоучительной легенде нэ персэ (Побережье-Плато, Канада) больная мать просит детей дать ей воды, но те не спешат. Тогда она прикрепляет перья к рукам, перерождается в ворона и улетает прочь [36, А24, В72].

В фольклоре ряда племен североамериканских индейцев Ворон фигурирует как агент зачатия, зародыш, чудесным образом проникающий в утробу женщины.

В мифах индейцев Субарктической зоны (алеуты, внутренние тлинкиты, тагиш, талтан, танайны, танана, атна, ингалик, кучины), Северо-Западного побережья (ияк, тлинкиты, цимшианы, беллакула, нутка) и Побережья-Плато (чилкотин) Северной Америки Ворон видоизменяется в сосновую (еловую, пихтовую) хвоинку (пушинку или соринку), падает в водный источник (колодец, сосуд или чашку с водой). Дочь хозяина света (вождя чужого племени, богача, старика) глотает ее с водой, беременеет, рождает мальчика-ворона или мальчика, наделенного даром перевоплощаться в ворона. В легендах юпик (Северная Аляска, США) и квакиутль (Северо-Западное побережье, Канада) Ворон принимает вид щепки или дерева, плавающего в воде. Девушка приносит их домой, рождает мальчика, обладающего способностью преобразоваться в ворона. У инупиат (Северная Аляска, США) Ворон роняет в колодец свои экскременты, девушка проглатывает их вместе с водой, беременеет, рождает ребенка с вороньим хвостом и клювом. В устном рассказе хейлцук (северо-западное побережье Северной Америки) Ворон трансформируется в каплю жира, женщина проглатывает ее с водой, рождает мальчика-вороненка. У чипевайян (Субарктика) девушка в темноте глотает что-то черное (оказывается, это был ворон), беременеет, рождает мальчика, способного войти в образ вороны [36, А24, D9; 76, с. 74; 149, с. 193–195; 239, с. 140–141].

Несомненно, к реликтам тотемических суждений о тождестве и родстве человека и вороны, об общности их происхождения относятся антропонимы и родоплеменные этнонимы, образованные от орнитонима «ворона». Такие родоплеменные этнонимы зафиксированы у каракалпаков («карга») [83, с. 50–51], киргизов («кузгун-азык») [124, с. 230], якутов (брачный клан) [225, с. 404], нганасанов («кула») [66, с. 76; 79, с. 46], тымских селькупов («кулът») [185, с. 90].

Как «вороньи люди» этимологизирует В.Ф. Генинг удмуртский племенной этноним «калмез» и самоназвание камасинцев в форме «калмажи» (хакасская подгруппа тюркских народов), где первый компонент «кал», по его мнению, восходит к койбальскому

(хакасская подгруппа тюркских языков) «куле» – ворона, а вторая часть «маж» / «мез» может быть объяснено из позиции финского языка: «*mies*» – человек [66, с. 76]. С ними сопоставимы названия родов и родовых подразделений кал / коль / куль / кули у башкир, волжских болгар, казахов, узбеков-локайцев, туркменов-йомудов и эрсари, тувинцев и хакасов [124, с. 308–309], кулин у уйгуров [130, с. 83] и калджыр у киргизов [1, с. 59]\*.

Вороньи родовые этнонимы установлены у всех этнических групп индейцев Северо-западного побережья Северной Америки [149, с. 188–193]. Название вороны носят одна из двух фратрий чукотских и американских эскимосов [91, с. 253], атапасков, тлинкитов [76, с. 76; 149, с. 188–193], хайда (Северная Америка) и кулинов (Северо-Восточная Австралия) [151, с. 103, 265].

Ареал распространения вороньих этнонимов еще более расширится, если принять во внимание бытование в прошлом у ряда народов антропонимов Ворон или Ворона. Как известно, в первобытную эпоху люди не имели личных имен, а носили коллективные прозвища, указывающие на их принадлежность к той или иной тотемной группе, то есть названия тотемов одновременно были и этнонимами данной этнической группы и коллективными антропонимами ее членов.

Как отмечает Х.Х. Малкондуев, древние тюрки предпочитали давать мальчикам имена тотемных животных, среди которых наиболее популярными были баран, козел, в о р о н , что имело место и у балкаро-карачаевцев [143, с. 42]. Такие имена в прошлом были традиционными у башкир («*Козгон*» – «Ворон» и *Коскон* – от древнетюрк. слова «кускун» – «ворон») [16, с. 54, 58; 128, с. 54; 175, с. 53], чувашей («Курак» – «Ворона») [177, с. 39], аларских бурят («Турлааг» – «Ворона») [89, с. 35], русских (фамилии Вороновы и сказочный персонаж Ворон Воронович) [52, с. 75–76] и венгров (знаменитые венгерские фамилии Корвины и Корвин-Круковские) [197, с. 177; 207, с. 436, 601, 636].

В ракурсе рассматриваемой проблемы заслуживает внимания анализ имени персидского полководца Бахрама Чубина (VI в.), правителя Армении и Азербайджана из знатного парфянского рода Михранов. Л.Н. Гумилев считает, что в тюркютской державе каждый из князей имел «звериное» имя и титул. Звериное имя – это след древнего поклонения тотемному животному, превратившегося к V веку в почитание предков с тотемической окраской [68, с. 64, 91, 182]. Такую древнетюркскую антропонимическую схему можно экстраполировать и на древнеперсидскую почву. Возможно, и у древних парфян человек, как и у древних тюрков, имел несколько имен, например, Бахрам Чубин, где «Чубин» («Ворон») – «звериное» имя указывало на принадлежность Бахрама к древней тотемной группе вороны, то есть имя Бахрама Чубина можно интерпретировать как «Бахрам – потомок Вороны».

Несомненно, в этот же круг артефактов относятся мифологические сюжеты о создании Вороном-демиургом первых людей.

Согласно легенде индийцев корку (Центральная Индия) бог Магадео сделал первую пару людей из красной глины, которую нашла, по поручению бога, ворона [239, с. 22]. У

---

\* Закономерности исторической эволюции звуков в урало-алтайских языках дают возможность полагать, что термины «*карга*» (*кар-га*), «*кузгун*» (*куз+гун*) и «*кула*» (*кул+а*) могут оказаться однокоренными словами. Как отмечают лингвисты, урало-алтайским языкам характерны соответствия, чередования и переходы гласных **а / о / у** и согласных **р / з / л**; **р / л**; **р / з**. Так, соответствия **р / з / л** наблюдаются в следующих примерах: монгольские «*омуруу*» («ключица»), башк. «*кумыртка*» («позвонок»), турецк. «*отиц*» («плечо»), туркм. «*омуз*» («плечо»), узбек. «*омиддирик*» («нагрудник»), башк. «*кумылдырык*» // «*кумеддерек*» (нагрудный ремень конского седла) [32, с. 472, 494; 111, с. 93–94]; др. тюрк. «*qaz*», турецк. «*каз*», башк. «*каз*», казах., киргиз., кумык., ногайск., татар. «*каз*», азерб., каракалп., уйгур. «*һаз*», алт., ойрат., тув. «*кац*», узбек. «*һоз*», хакас. «*хас*», якут. «*хӕс*», чув. «*хур*» > «*кар*» («гусь»), монг., бурят. «*гадуун*», эвенк. «*гадав*» («гусь»), маньч. «*һару*», эвенк. «*гарз*», ульч. «*гоара*» («лебедь») [167, с. 136; 251, с. 6]; татар. «*чирэм*», башк. «*сирэм*» (диал.) > «*сизэм*» > «*сидэм*» (диал.) («щелина») [32, с. 198, 208; 106, с. 133; 141, с. 30]; башк. «*кер*» (повелительная форма глагола «входить») > «*кереу*» («вход») > «*кеза*» > «*кедэ*» (дверной замок) > «*кейэ*» («леток») [31, с. 486, 490; 106, с. 128; 193, с. 190, 367, 529] и т.д. Соответствия **р / л**: монгольские «*ирбис*» («тигр», «леопард»), финн. «*ilves*» («рысь»), кирг. «*идберс*» (барс, тигр), узбек. «*идвирс*» («снежный барс») [167, с. 133]; монг., бурят., калм. «*гар*» («рука»), др. тюрк. «*qol*», туркм., казах., киргиз., уйгур., каракалп. «*кол*» («рука»), башк., татар., узбек. «*кул*» («рука») [111, с. 95–97]; маньч. «*аргади*» (дикая коза, серна), монг. «*аргади*» (горный баран), узбек. «*адкар*» («горный баран»), др. тюрк., азерб., алтайск., казах., кирг., каракалп. «*аркар*» («горный баран») [167, с. 127–128]; др. тюрк. «*керим*» («ковер»), туркм. «*герге*» (седельный ковер), башк., татар. «*кедэм*» («ковер») [193, с. 468; 251, с. 13] и т.д.



чиннов Мьянмы ворон считался священной птицей: он снес яйцо и высидел его, из которого вылупился первочеловек [151, с. 80]. У аборигенов юалай Юго-Восточной Австралии Ваан (Ворон) творит из камня детей-девочек [34, с. 65].

У олекминских эвенков, эвенов и негидальцев Ворон был помощником Творца при создании человека: сэвэки, дух верхнего мира слепил из глины и камня мужчину и женщину, оставил Ворона их охранять. Сатана подкупил Ворона едой, тот разрешил ему посмотреть на людей [36, Н36ff; 49, с. 168; 151, с. 520–521]. У юкагиров бог сотворил человека по совету Ворона [91, с. 259]. В керекской (коряки) сказке «Владеющий железным крюком» Ворон делает людей из легких кита и из ягоды [134, с. 363]. В преданиях чукчей люди образовались из выделений Ворона [149, с. 182–183].

В мифах эскимосов Аляски и Северной Канады Великий Ворон лепил первых людей из глины [36, В3А; 239, с. 24]. В устных рассказах коюкон, атна, тлинкитов и иных групп атапасков, хайда и других индейских народов Тихоокеанского побережья северо-западной части Северной Америки Ворон (Йель) вывел первых людей из раковины моллюска или сотворил их из корней и листьев трав [35, с. 17–18; 76, с. 76; 149, с. 188–193; 151, с. 265].

Широкую известность имеет и башкирский фольклорный сюжет оставления новорожденного на дереве в вороньем гнезде. Этот эпизод в легенде «Вороненок» может показаться современному человеку как акт крайней жестокости по отношению к беспомощному и незащитному ребенку. Но в древности такой обычай был распространен по всему земному шару и, как предполагает М.И. Стеблин-Каменский, не считался поступком достойного осуждения [216, с. 82–84].

Мотив «человек на дереве» установлен в ведийской и индуистской мифологии [230, с. 79]. Оставление своего младенца на съедение диким зверям в случае, если родителям было нечем его прокормить, существовало в Китае еще в XX в. [216, с. 82–84]. В корейском предании царь, разгневавшись на жену, которая родила подряд семь дочерей и ни одного сына-наследника, приказал очередную новорожденную дочь бросить в лес за дворцом. Но принцесса не погибла, ее спасли вороны, обогревая своими крыльями [151, с. 429].

Миф о человеке, оставленном на дереве, был известен индейскому племени ояна (Гвиана, север Южной Америки): жена покидает слепого мужа на дереве. Волшебная птица спускает его, возвращает зрение. Он поднимается на небо. Пятна на лунном диске – его изображение [36, А32D].

В.Н. Топоров рассматривает мотив «человек на дереве» как отражение в мировом фольклоре древнейшего ритуала «человеческого жертвоприношения у мирового дерева» и сравнивает его с принесением в жертву первочеловека Пурушы в древнеиндийской мифологии: из расчлененных на составные части его тела размножаются люди, возникают основные элементы социальной и космической организации [151, с. 79, 455].

Данная гипотеза подкрепляется аналогичными сюжетами из мифологии аборигенов Австралии. В предании аранда говорится, что праматерь членов тотемной группы сливового дерева оставляет своего ребенка в некоем месте. В том месте возникают ратапа – «дух-ребенок» или камень эратипа – «маленький ребенок», мифические персонажи обряда размножения: они высматривают проходящих мимо женщин и инкарнируются в них [34, с. 155–156].

Вышеизложенные этнографические и фольклорные материалы дают возможность полагать, что и в основе башкирской легенды «Вороненок» лежат схожие идеи, связанные с древнейшими реинкарнационными и репродукционными ритуалами и обрядами.

На последующих этапах развития первоначальные тотемические представления дополнялись новыми идеями, обрастали новыми обрядами. Прежде всего, на тотемы были распространены те же социальные нормы, которые регулировали повседневную жизнь в коллективе первобытных людей – проявление взаимной заботы друг о друге и отказ от каннибализма. Поэтому и древние люди стали проявлять заботу о тотеме, запрещали убивать и употреблять в пищу его мясо. Формирование таких идей и правовых норм

способствовали превращению ранее проводимых оргиастических праздников после сезона удачной охоты в тотемические праздники с магическими обрядами символической заботы о тотемах и об их размножении [201, с. 332–335, 434–438, 442–443].

Эти положения подтверждаются и материалами культа вороны у башкир: в недавнем прошлом они ежегодно, примерно в мае, проводили праздник «*Карга туй*» («*карга*» – ворона; «*туй*» – свадьба). В отдельных южных, западных и северных районах Башкортостана, а также в Сафакулевском районе Курганской области этот праздник носит название «*Карга буткаһы*» («*карга*» – ворона; «*бутка*» – каша).

На сегодня праздник «*Карга туй*» / «*Карга буткаһы*» наиболее полно описан в монографии Л.И. Нагаевой «Башкирские народные праздники, обряды и обычаи» [161, с. 43–62]. Поэтому мы не ставим перед собой задачу подробно излагать различные варианты анализируемого народного торжества в тех или иных историко-этнографических зонах обитания башкир, а уделяем основное внимание анализу лишь тех элементов данного обряда, которые позволяют раскрыть суть исследуемой нами проблемы.

Как отмечает С.И. Руденко, праздник «*Карга туй*» проводился «в начале весны, как только стает снег, появится свежая трава» [191, с. 277]. Об этом же поется в башкирской народной песне:

|   |   |
|---|---|
| <i>«Күгәрсен күз сәскә аткан сакта<br/>Ашай инек карга буткаһын»...</i> | <i>«Во время цветения незабудки<br/>Мы ели воронью кашу»...</i> |
|---|---|

(тангауры Абзелиловского р-на РБ [175, с. 33]).

На празднике участвовали только женщины, девушки и мальчики не старше тринадцати лет [191, с. 277]\*. На северо-востоке Башкортостана на такие обряды приглашали гостей из соседней деревни [93; 161, с. 46]. В день проведения торжества дети с криками, имитирующими карканье ворон, во главе двух-трех женщин ходили по дворам и собирали вещи, продукты, необходимые для проведения обряда, от имени вороны приглашали людей к празднику:

|  |   |
|--|---|
| <i>«Карга әйтә: «Кар, кар!<br/>Каргатуйға бар, бар!...<br/>Каргатуйға бармагандың<br/>Куңеле булып, тар, тар!»**</i> | <i>«Ворона говорит: «Кар, кар!<br/>Иди на «Каргатуй», иди!...<br/>Тот, кто не пойдет на «Каргатуй»<br/>Навсегда будет одиноким!».</i> |
|--|---|

(тангауры Зилаирского, урман-кудейцы  
Иглинского р-нов РБ [27, с. 197, 201]).

Набрав всего вдоволь, женщины направлялись к месту ежегодного проведения обряда. Обычно такое место располагалось или на берегу реки, или на вершине холма, но

\* Надо отметить, что не везде соблюдалась такая строгая регламентация состава участников обряда. По рассказам Фазлыева Г.Ш. (1929 г.р.) из д. Истяк и Салаховой В.Г. (1934 г.р.) из д. Иткинеево Янаульского района РБ [259, с. 113, 116], Шариповой Р.М. (1949 г.р.) из с. Сейтяково и Заировой Б.Х. (1923 г.р.) из д. Нижнекансарово Балтачевского района РБ [261, с. 149], Файзуллина Г.Н. (1916 г.р.) из д. Старосепаешево Альшеевского района РБ [258, с. 121], Ахметовой У.Т. (1903 г.р.) из с. Кабагушево Стерлибашевского района РБ, Тунасова М.А. из с. Таймасово Кумертауского района РБ, Кильдияровой Х.К. (1907 г.р.) из с. Тляумбетово Кугарчинского района РБ [178, с. 23, 27, 40], Аккужина Ф.М. (1929 г.р.) из д. Юмагузино Зилаирского района РБ [257, с. 137], Баянова Х.Г. (1901 г.р.) из д. Староаллабердино Тюльганского района [178, с. 35] и Сарбаевой З.Х. (1924 г.р.) из д. Исянгильдино Александровского района Оренбургской области [181, с. 8] на **празднике участвовали все жители аула**. Ситдикова А.М. (1912 г.р.) из д. Ташаулово Салаватского района РБ [176, с. 5], Вахитова Х.З. (1891 г.р.) из с. Азнаево Бижбулякского района РБ [177, с. 5], Узянбаев Х.У. (1905 г.р.) из с. Шигаево Белоречского района РБ [179, с. 31] сообщали, **что на праздник приходили старики**, но они не принимали участия в различных играх и обрядах, после общей трапезы уходили домой. По сведениям Султановой Ш.Б. (1905 г.р.) из д. Мамбетово Хайбуллинского района РБ [176, с. 7] и Аюпова Х.Г. (1880 г.р.) из с. Кинзикеево Ишимбайского района РБ [179, с. 3] **на торжество приглашались лучшие мужчины-кураисты**. Об участии мужчин на празднике пишет и известный башкирский религиовед, тюрколог Абдулкадир Инан (Ф. Сулейманов) [98, с. 118].

\*\* Как, видим, согласно тексту зазыва, на празднике должны участвовать все жители аула. В противном случае человека ожидало отлучение от общества.

не далее одного-двух километров от деревни. Обязательным условием при выборе места проведения праздника являлось наличие высоких деревьев. Участники праздника несли туда самовары, котлы, посуду, чай, молочные продукты, сахар, хлеб и крупу для каши.

Одна из пожилых женщин деревни, знаток проведения различных обрядов, распорядилась ходом подготовки и проведения праздника. Она выделялась среди других участниц своей одеждой – «бутафорским» старинным костюмом [191, с. 278]. Ее называли «юлбарсы». Бутафорский костюм состоял из длинного платья с аппликационными узорами, камзола, декоративных нагрудника и наспинника, ушитых серебряными подвесками и ракушками. На голову она надевала платок, поверх него – цилиндрический колпак из березовой коры, украшенный бисером, раковинами, серебряными монетами (бушмас-кыпсаки Зилаирского, дуванцы Белокатайского районов РБ [27, с. 197; 159, с. 36–37; 217, с. 69]). У тубеяс-куваканцев в Салаватском, дуванцев в Кигинском и кара-кыпсаков в Кугарчинском районах РБ распорядительница и ее помощники (обычно пожилые женщины – *эбейзар*) встречали гостей, «оседлав» тальниковую палочку или прутик [93; 94, с. 164; 161, с. 59].

По распоряжению «юлбарсы» молодые собирали хворост для костров, устанавливали котлы для варки каши, кипятили чай, наряжали деревья цветными шальями, бусами, разноцветными лентами и другими украшениями, а мальчики, взобравшись на деревья, имитировали карканье ворон [118, с. 327; 161, с. 50]. Приготовлением каши занимались только пожилые женщины. При этом они приговаривали слова, обращенные к воронам:

*«Буткаларзы бешерэбез,  
Казандарзы тулгансы.  
Ер бәрәкәте – кошкайзарзың  
Күңелдәре булгансы»* [160, с. 86].

«Кашу мы варим,  
Наполнив казаны.  
Чтобы птицы – блага земли  
Насладились от души».

До праздничной трапезы молодые женщины и девушки, не занятые приготовлением праздничного угощения, под руководством и наблюдением старших женщин проводили различные игры, бегали взапуски, прыгали через препятствия, пели песни [191, с. 277], в которых имеются следующие слова, обращенные к воронам:

*«Эй, кошкайзар, кошкайзар,  
Кәзерле һез, дускайзар!  
Ер-һыузарзың матурлығын  
Һаклаусы һез, кошкайзар!»*

(тамьянцы Абзелиловского р-на РБ [161, с. 49]).

«Ах, вы птицы, птицы,  
Дорогие вы друзья!  
Красоту земли и вод  
Хранители вы, птицы!».

Или:

*«Каркылдашып килегез,  
Һезгә бутка бирербез.  
Йомошобоз күп түгел –  
Илгә уңыш бирегез»*

(урман-кудейцы Иглинского р-на РБ [27, с. 201]).

«Каркая, прилетайте,  
Угостим вас кашей.  
Наша просьба незначительна –  
Приносите миру благополучие».

Девушки исполняли различные коллективные и сольные пляски [219, с. 70]. Участницы танцев, поочередно поднимая и опуская плечи, плавно размахивая руками и накинутыми на плечи платками, изображали движения крыльев птиц. Они водили хороводы вокруг украшенного дерева, при этом каждая из них «про себя» произносила различные благопожелания («*теләк теләү*») [160, с. 86; 211, с. 38]. Имеются сведения об исполнении на этом празднике под песни и игру на кумбызе, под имитацию барабанной дроби обрядовой пляски «*Бала карга*» («Вороненок») [8, с. 73–74; 158, с. 56]. По рассказам Мухутдиновой Г.Г. (1897 г.р.) из д. Абзаево (дуванцы) и Фахретдиновой Б.А. (1889 г.р.) из с. Асылгужино (айлинцы) Кигинского района РБ участники праздника играли в «*Алырым кош, бирмам кош*» («Возьму птенца, не отдам птенца») [176, с. 18, 21].

(Суть этой игры в связи с культом вороны будет изложена чуть ниже). В некоторых регионах, например, у ялан-катайских башкир Курганской области, любимыми развлечениями женщин и девушек во время игр на празднике были ряжение вороной [211, с. 10], а у тырнаклинцев Салаватского района РБ –переодевания женщин в мужскую одежду, а парней – в женскую [27, с. 203].

До начала коллективной трапезы на севере Башкортостана (тазлары Балтачевского района РБ) молодежь играла в «*Карга уйыны*» («Воронья игра»). Одна из девушек ходила по кругу с кашей в руках. Девушки, изображающие ворон, ходили за ней и кричали: *карр-карр!* [161, с. 54]. Затем садились вокруг скатерти, на которую ставили большие деревянные чаши с кашей. Перед началом еды участницы праздника еще раз обращались к воронам с мольбами, чтобы они вызвали дождь («*ямгыр язур*»), даровали людям богатый урожай. При этом выбивали друг у друга ложки со словами: «Это не тебе, а воронам!» (урман-кудейцы Иглинского р-на РБ [27, с. 198, 201]). Возможно, когда-то участницы обряда сначала действительно исполняли какие-то акции кормления ворон. Об этом свидетельствуют слова песни-заклинания, обращенные к воронам:

*«Ал ризыкты, ал,  
Бер бөртөккә – ун бөртөк,  
Ун бөртөккә – мең бөртөк.  
Ал ризыкты, ал,  
Бер тамсыга – ун тамсы,  
Ун тамсыга – мең тамсы.  
Ал, ризыкты, ал,  
Ал, Тәңрем, ал!»*  
[27, с. 202; 109, с. 53–54].

«Бери пищу, бери,  
На одно зернышко – десять зерен,  
На десять зерен – тысячу зерен.  
Бери пищу, бери,  
На одну каплю – десять капель,  
На десять капель – тысячу капель.  
Бери пищу, бери,  
Бери, Тенгри мой, бери!».

Во время еды нельзя было говорить плохо о каше, так как приготовленная обрядовая каша считалась божьей пищей. В той же вышеуказанной песне-заклинании, имеются следующие слова:

*«Бутка – хозай ризыгы,  
Бутка – хозай азыгы.  
Шул бутканы хурлаһаң,  
Башыңа төшөр языгы»*  
[27, с. 202; 109, с. 53].

«Каша – пища божья,  
Каша – питание божье.  
Если будешь хулить ее,  
Грех падет на твою голову».

За едой пожилые женщины рассказывали о своей молодости, учили молодых девушек уму-разуму, давали им полезные житейские советы [27, с. 200]. После общей трапезы остатки ритуальной пищи оставляли на пнях, камнях, мазали стволы и ветви деревьев как долю ворон [175, с. 1, 5, 6, 36, 76]. В Абзелиловском, Баймакском и Бурзянском районах РБ на деревьях выставляли также квашеное молоко (*ойоткан*) в посуде [217, с. 97]. При этом женщины приговаривали: «Это воронам, это воронам», опять повторялись слова с просьбами к воронам, чтобы они ниспослали дождь, предотвращали бедствия и голод: «*Каргалар, каргалар, һез зә беззең кеүек йыйылып һыйланыгыз. Ямгыр яуһын, тип теләгез. Донья имен булһын, тип теләгез!*» («Вороны, вороны, и вы, собравшись вместе как мы, угощайтесь. Пожелайте, чтобы был дождь. Пожелайте миру благополучия!») (тырнаклинцы Салаватского р-на РБ [27, с. 200, 204]). А дети, взобравшись на деревья, громко каркали по-вороньи и кричали:

*«Каргалар, килегез, килегез,  
Йылга уңыш теләгез!»*  
(санкем-кыпсаки Мелеузовского,  
бурзяне Баймакского районов РБ  
[27, с. 198; 175, с. 70; 218, с. 71]).

«Вороны, прилетайте, прилетайте,  
Году удачу пожелайте!»

У айлинцев Белокатайского (информатор Юсупова Г.И., 1903 г.р., д. Хайбатово), тубляс-куваканцев Салаватского (Байгильдин М.Б., 1877 г.р., с. Терменево) [176, с. 11, 32],

сарт-айлинцев Дуванского [161, с. 51], урман-кудейцев Иглинского (Галиахметова М. из с. Тау) [27, с. 200], яик-суби-минцев Альшеевского (Усманова Д.Ф., 1938 г.р., д. Новосепаево) [258, с. 14] районов РБ и терсяков Артинского района Свердловской области (Хакимова Ф.Х., 1917 г.р., д. Аракаево) [195, с. 181] организаторы праздника варили не только ритуальную кашу, но и мясо. Поэтому они собирали от населения вместе с продуктами и деньги, на которые закупали домашнюю птицу, барана или мясо. Иногда зажиточные люди сами жертвовали гуся (утку, курицу), барана или козла.

Название праздника, ритуальные действия, мольбы-заклинания, совершаемые и произносимые по ходу праздника, свидетельствуют о том, что ворона была тотемом предков башкир, а сам праздник – тотемическим праздником вороны [97, с. 58].

Сегодня первоначальные значения многих ритуальных действий на празднике «*Каргатуй*» переосмыслены в духе различных веяний времени или забыты. Однако подобные тотемические праздники носили в прошлом универсальный характер.

На основе привлечения этнографических и фольклорных материалов по другим народам мира можно реконструировать прошлое состояние тех или иных элементов вышеназванного праздника башкир.

Не вдаваясь в описание тотемических праздников у тех или иных народов, отметим, что на них центральным объектом являлось то или иное тотемное животное. Основными моментами праздников было обрядовое коллективное пиршество с поеданием ритуальной пищи, система магических обрядов, имевших целью умилоствление, сохранение и размножение тотема (и н т ч и у м а), исполнение в их честь песен мифологического содержания и плясок с имитацией движения тотема ряженными под него людьми. И, наконец, проводились обряды инициации юношей и девушек [49, с. 162; 90, с. 16; 96, с. 10; 186, с. 8, 43; 201, с. 427–432; 208, с. 72, 214; 250, с. 198].

Вряд ли могут быть сомнения в том, что в башкирском празднике «*Каргатуй*» присутствуют все вышеуказанные элементы классических тотемических праздников коренных народов Сибири, Дальнего Востока, Австралии или же Северной Америки: совместное поедание каши, по нашему мнению, является отголоском обрядов коллективного приобщения и причащения тотемом-вороной для приобретения его вождельных реальных и воображаемых качеств; символическое кормление на празднике ворон кашей или разбрасывание остатков пищи на пнях, камнях, ветвях деревьев\* и т.д. – реликтом древних ритуалов «заботы» о вороне, умилоствления, сохранения и размножения тотемной птицы; коллективные песни со словами, обращенными к воронам и пляски с изображениями движений крыльев птиц – отражением в башкирском празднике древних тотемических песен и танцев, которые, в свою очередь «имеют силу... обряда размножения» [34, с. 43]; «бутафорский» костюм распорядительницы праздника и переодевание участниц праздника в мужские одежды или одежды друг друга – видоизмененным и приспособленным к новым условиям явлением – дериватом ряжения под тотема – ворону с целью перевоплощения в почитаемую птицу; бег, прыжки и другие игры девушек под руководством старших женщин, их рассказы и нравоучения молодым, а также влезание мальчиков на деревья, – рудиментом инициационных обрядов девушек и мальчиков.

Здесь необходимо найти ответ еще на один, вполне естественный вопрос, почему же на празднике участвуют только женщины, девушки и несовершеннолетние мальчики?

Прежде чем ответить на такой вопрос, надо отметить, что тотемизм в своем развитии прошел очень длительный исторический путь, равный нескольким десяткам тысячелетий и, если его возникновение относится к эпохе первобытного стада [88, с. 404; 201, с. 332–335; 229, с. 26–27; 242, с. 114], то отмирание его относится ко времени отцовского рода

---

\* Данное ритуальное действие может быть связано и с культом дерева, который требует специального исследования.

[90, с. 8; 201, с. 442–443; 229, с. 26]. Поэтому и состав участников тотемических праздников в различные стадии развития человеческого общества не мог не меняться.

Весьма возможно, что в первобытных эндогамных общественных группах в них участвовало все население, так как в тот период коллектив людей был монолитным, то есть, состоял из людей одного тотема. Как нам представляется, этот тезис в какой-то степени находит отражение в тексте зазывания людей на праздник и участия в нем в отдельных районах независимо от пола и возраста всех жителей селения.

Но с возникновением экзогамии и дуально-родового дизлокального брака, вплоть до формирования патрилокального брака и патрилинейной филиации родства, муж и жена на протяжении всей жизни оставались связанными каждый со своим родом со всеми вытекающими из этого положения обстоятельствами, в том числе и тотемом своего рода. А дети принадлежали только матери и ее роду [171, с. 99–100, 103; 201, с. 512]. Именно к этим порядкам восходят широко распространенные у самых различных племен и народов мужские и женские праздники, в том числе и башкирский женский тотемический праздник «*Каргатуй*» [61, с. 42].

Обряды и ритуалы, посвященные воронам, обнаружены и у других народов. Праздники типа «*Каргатуй*» проводились в прошлом у татар и у других тюркских народов [98, с. 118; 109, с. 54; 120, с. 240; 224, с. 378–379; 233, с. 86, 203; 235, с. 95].

Марийцы по случаю долгого отсутствия дождя устраивали моление с кашей для вороны («корак пучымыш») [210]. Весенний женский праздник, посвященный воронам, был распространен у обских угров («Вороний день» – «Уринэква хотал» у манси и «Вурнга катл» у хантов). Как обычно, он проводился в ближайшем к селению женском сакральном месте – березовой роще. Участницы торжества приносили из дома различную еду, продукты, лакомства, алкогольные напитки домашнего изготовления.

Прибыв к месту проведения обряда, женщины сначала молились духам-покровительницам женщин (Сянь – посредницей и вестницей которой была ворона – *И.А.*), кланяясь почитаемой березе. Потом перед священной (центральной) березой ставили принесенную пищу, вино (самогон?), на ее ветки вешали ленты и лоскутки ткани с завязанными в них монетками и пуговками, а у корня ставили специально сшитую куклу.

После этого участницы церемонии разжигали костер. Наиболее опытные мастерицы по приготовлению пищи варили на костре еду, в том числе мучную кашу, кипятили чай. Как только пища (каша) и чай были готовы, их, а также вино ставили около березы, как приношение духам. А затем, усевшись в кружок, начинали пить напитки и есть приготовленную пищу.

Коллективная трапеза сопровождалась нравоучительными беседами пожилых женщин с девушками, весельем, играми, песнями и плясками. У хантов остаток каши оставляли, как угощение воронам, на специальном столике, установленном на окраине поселка. Инициационный характер данного праздника наиболее ярко проявляется в том, что у северных хантов раньше в нем участвовали только «чистые» девочки, у которых еще нет менструации, и старухи [209, с. 387, 602–604].

У восточных славян 4 / 17 марта отмечался день «Герасима-грачевника». Они верили, что грачи приносят весну. К празднику пекли хлеба в виде грачей [121, с. 133]. В первой половине XIX века у русских Алтая масленичные маскарадные обходы возглавляли ряженные «старик» и «старуха». У «старика» костюм был увешан убитыми зайцами, воробьями и воронами, – зооморфными символами мифического предка [234, с. 164–165]. В словацких и чешских деревнях на «Микулаша» (на день св. Николая, 6 / 19 декабря) выступали ряженные с масками животных и птиц, в том числе ворона [63, с. 206].

В обходах ряженных в период рождественско-масленичных праздников исследователи видят пережитки культа тотемных родоначальников [37, с. 141; 55, с. 148]. Этот тезис получает дальнейшую конкретизацию на базе австралийских артефактов. У

аборигенов тиви островов Мелвилл и Батерст (у северных берегов Австралии) и папуасов острова Киваи (Новая Гвинея) маски или раскрашивание лиц, символизирующие различных тотемных животных во время сезонных вакханалий плодородия, являлись олицетворениями тотемических праотцов и имели силу обряда размножения («интичиума») [34, с. 28, 43; 173, с. 12].

Следы праздника вороны (ворона) выявлены в религиозно-бытовой обрядности поляков и украинцев.

Так, кашубы Поморья (этнографическая группа поляков) в старину в день Св. Яна 24 июня / 7 июля совершали театрализованный обряд «казни коршуна». В развилке столба на высоте около метра помещали в о р о н у с красной ленточкой на шее (редко: коршуна). Распорядитель представления («ксендз») провозглашал обвинение, «палач» срубал в о р о н е (коршуну) голову. Затем ее обвивали белым платком и отправлялись хоронить. Во время «похоронной процессии» пели песни, обращенные к св. Яну [64, с. 176; 69, с. 550–551].

В западноукраинской версии (Подольская губ.) обряд изгнания и похорон коршуна («черной птицы») проводился в первый понедельник Петровского поста, приходившийся примерно на середину июня. В нем в основном принимали участие женщины одного селения. После обеда они отправлялись на лесную поляну, где устраивали совместную трапезу. Через некоторое время к ним присоединялись мужчины, которые приносили им привязанных на палки убитых к о р ш у н о в и в о р о н о в, за что получали от женщин угощение и водку. Женщины украшали себя зелеными ветками и, размахивая палками с убитыми птицами, кричали «черной птице», чтобы она не трогала их: «Птице-чорна, смерте наша, / Ти нас не займай / Обминай!». После этого часть убитых птиц бросали в костер. Потом женщины сообща выкапывали яму и с весельем засыпали могилу, утаптывали ее и плясали на ней. Затем, обступив «могилу», пели песню, обращенную к «черной птице»\*: «... Ч о р н и й в о р о н – п т а х / у з е м л і, у з e м л і!» / А ми, люди, при житті, / При житті... / Умер наш чорний... / Його закопали... / Тіштесь люди, / Пійте півні, / ...Веселиться!».

Как завершающий акт, женщины затевали праздничную попойку. Остатки еды оставляли на лесной поляне. В этот день женщинам позволялось все: пить водку, исполнять бесстыдные песни и пляски, отпускать неприличные шутки и даже срывать с встречных мужчин одежду, стараясь раздеть их донага [69, с. 543–546].

В этих драматических действиях нельзя не видеть пережитки праздника коршуна или вороны с элементами принесения ее в жертву (как медведя на медвежьих праздниках у тунгусо-маньчжурских народов и айнов), «захоронения» с соблюдением погребальных ритуалов умерших людей, умилоствления ее (оставление остатков еды на лесной поляне «черным птицам» и красная лента на шее вороны – это жертва «черным птицам» и вороне\*\*), с заклинаниями и песнями, обращенные к Святому Яну (польский вариант) или «черному ворону» (украинский вариант), со сценами эротических действий женщин (как элементы магических репродукционных обрядов).

В рассматриваемом обряде, как видим, речь идет о вороне, коршуне и, частично, о Св. Яне. Вполне допустимо, что заклинания и песни в честь Св. Яна до принятия поляками христианства были обращены вороне или коршуну – тотемическим прародителям и покровителям. Ведь известно, что христианский культ святых

---

\* В тексте песни под словами «черная птица» прежде всего подразумевается «черный ворон». Данный вывод подкрепляется и тем, что оперенья коршунов имеют темно-серую окраску, а воронов – **стально-черную**.

\*\* Ср. практика уничтожения «девичьей красоты» в центральных и северных губерниях России: **украшенную лентами елочку** зажигали (уничтожали) в первый день свадьбы. А.К. Байбурин интерпретирует этот эпизод «как образ жертвы на или у дерева» [14, с. 69].

формировался под влиянием древних религий [119, с. 499], в том числе тотемического культа предков.

Но почему обряд называется «казнь коршуна» (ведь его «казнили» крайне редко), – ответа на этот вопрос описание данного ритуального действия не дает.

По мнению А.В. Гуры, в польско-поморском и в украинско-подольском обряде изгнания и похорон «черной птицы» речь идет о коршуне, а ворон является воплощением ястреба-коршуна. В пользу данного тезиса он приводит практику употребления в русском языке орнитонима «ворон» для обозначения ястреба (Калужская губ.) и коршуна (Калужская, Ярославская и Вятская губ.) [69, с. 543; 202, с. 111; 203, с. 34].

Как нам представляется, славянской фольклорно-мифологической традиции были характерны как почитание вóрона (вороны), так и коршуна с соответствующей религиозной обрядностью. Вполне допустимо, что в древние времена у одних славянских племен бытовали праздники, посвященные коршуну, а у других – вóрону (вороне). В процессе консолидации первобытных племен в народности произошел симбиоз вышеназванных ритуалов, которые включали отдельные элементы и тотемического церемониала, причастного культу коршуна, и преклонению перед вороном.

Весьма возможно, осколком тотемического праздника вороны, в частности, причащения мясом тотемной птицы, является обычай зафиксированный у поляков Поморья разговляться на Пасху засоленным мясом ворон, которых ловили в течение всего Великого поста. Вечером в Великую субботу парни обходили село с криком: «Прогоняйте пост и кладите ворон в кастрюлю!» [69, с. 534].

Можно предположить, что заклинания и песни, посвященные мифическому орнитоморфному пращуру – вороне или коршуну могли оказаться пережитками реинкарнационных, инициационных и репродукционных обрядов, исполняемых во время тотемического праздника коршуна и вороны.

Исследуя тотемическую обрядность аборигенов Австралии, П.Л. Белков установил, что вышеперечисленные ритуалы у некоторых племен редуцировались до размеров единственного акта, например, даже до раскрашивания наскальных рисунков или произнесения названия имени тотема [34, с. 43–44]. Элементы схожих церемониальных действий, направленных на почитание вороны, выявлены у скандинавских народов. По их поверьям, в день Св. Грегора 12 / 25 марта прилетает ворона, которая предвещает весну. Повсюду в этот день выставляли чучела ворон, произносили пословицы, стихи и поговорки про ворон [156, с. 115]. Здесь еще раз находит отражение обряд размножения тотемной птицы (выставление чучела и произнесение имени вороны).

Рудименты овященных веками обычаев почитания и размножения птиц сохранились и у кавказских народов. Так, например, в Грузии существует специальный День птичьей кашицы. В этот день на крыши домов выставляется каша, чтобы накормить птиц и «договориться» с ними, чтобы они не причиняли вреда посевам и плодам деревьев [42, с. 150].

Факт ритуального поклонения вороне во время праздника Тихар зафиксирован у непальцев [117, с. 190].

Подобных целей преследовали североамериканские индейцы квакиютль и тлинкиты, исполняя во время тотемических оргиастических церемоний пляски вороны [2, с. 72–73], индонезийские балийцы и австралийские аборигены аранда (арунта) и лоритья, воспроизведя на таких же пиршествах внешность и движения вороны [163, с. 220–221]. У вышеупомянутых тиви танцы с имитацией поведения животных имели «силу, ... значение обряда размножения» [34, с. 43].

Возвращаясь к изложению основной темы, заметим, что в башкирском празднике «*Каргатуй*» обращает на себя внимание еще один момент – это противоречивое обращение участников праздника к вороне то как равному, себе подобному существу, другу, то как птице, обладающей сверхъестественной силой («*ер баракәте*» – «блага земли», «*ер-һузы һаклаусы*» – «хранитель земли и вод»), способной вызвать дождь,



предотвратить бедствия и голод, принести благополучие миру, то даже как к богу («*бутка – хозай ризыгы*») – «каша – пища божья», «*ал, Тәңрем, ал*» – «бери, Тенгри мой, бери»), то боялись ее гнева – кто не придет на праздник или будет хулить кашу, – того настигнет какое-то несчастье («*күңеле булыр тар*» – «навсегда будет одиноким»; «*башыңа төшөр языгы*») – «грех падет на твою голову»). Как нам кажется, в этих противоречивых обращениях к вороне на празднике «*Каргатуй*» отражается весь путь развития тотемизма.

В первоначальном тотемизме, как было отмечено выше, не было никакой веры и почитания тотемов – их отождествляли с человеком. Они были равными друг с другом, были «друзьями» друг другу. Обращение участниц праздника «*Каргатуй*» к вороне со словами «друзья» является отголоском именно таких представлений.

Поклонение, почитание тотемов – явление более позднего порядка. Их появление связано с возникновением культа предков, который в свою очередь первоначально сложился в виде тотемических предков – существ, являвшихся полулюдьми-полуживотными, наделенные сверхъестественной, магической силой, способной влиять на жизнь людей и на окружающую природу [171, с. 148; 201, с. 443–444]. Корни обращения участниц праздника «*Каргатуй*» к вороне как к «благу земли», «хранителю земли и вод», страха и опасения перед их гневом восходят к этим воззрениям древних людей. А обращение к вороне как к богу является еще более поздним наслоением – оно связано с возникновением веры в зооантропоморфных богов, покровителей сообществ первобытных людей.

Все эти представления и религиозного характера наслоения различных эпох привели к формированию у предков башкир взгляда к вороне (ворону) как к священной птице.

И сегодня некоторые информаторы убежденно говорят о том, что вороны (вороны) – божьи птицы (Кашкарова К.К., 1931 г.р., с. Кашкарово (тангауры) Зилаирского района РБ [257, с. 123]; Хамзина Ф.М., 1941 г.р., д. Ташкичу (яик-суби-минцы) Альшеевского района РБ [258, с. 72]; Ахтямов Х.З., 1928 г.р., д. Карагушево (кыр-унлары) Бураевского района РБ [260, с. 140]; Идиятова Н.М., 1929 г.р., д. Артя-Шигири (кошсинцы) Артинского района Свердловской области [195, с. 136]).

По словам Сафиной И.И. (1932 г.р.) из с. Гадельгареево (бурзяне) Бурзянского района РБ, «ворона – священная птица. Она доводит до людей только те сведения, которые сообщает ей Бог» [262, с. 140], то-есть ворона является посредником между Богом и людьми. И в этой роли ворона (ворон) способна предвещать судьбу человека, его семьи.

По суевериям башкир, если ворон клекочет головой на юг, он приносит хорошие вести, а если на север – худые (уранцы Янаульского р-на РБ [259, с. 20]). Если ворона (ворон) пролетала, подрезав путь человека, каркала или гнездилась возле дома, то это воспринималось грозным предзнаменованием беды, пожара, скорой смерти кого-либо из проживающих в этом доме (уранцы Янаульского [259, с. 19, 21, 200], тазлары Бураевского [260, с. 14, 83], ирэктинцы Балтачевского [261, с. 12], илекей-минцы Альшеевского [258, с. 9, 190, 226, 227], карагай-кыпсаки Бурзянского [262, с. 147], тангауры Абзелиловского [175, с. 30] и Зилаирского [257, с. 123, 125], кара-табынцы Учалинского [238, с. 98], усергане Хайбуллинского [180, с. 26, 70] районов РБ, юмран-табынцы Красногвардейского района Оренбургской области [181, с. 13, 20], гайнинцы Бардымского района Пермского края [233, с. 295], кошсинцы Нижнесергинского района Свердловской области [195, с. 236, 237]). Поэтому в прошлом башкиры не рекомендовали останавливаться на ночлег там, где каркал ворон – к беде [54, с. 76].

Услышав карканье вороны (ворона) возле дома, говорили: «Священная птица, пусть твой крик будет к добру, на тебе масло и мед!» (эске-еланцы Бураевского [260, с. 162], илекей-минцы Миякинского [27, с. 136] районов РБ, бишульцы Большечерниговского района Самарской области [248, с. 164; 263, с. 223]); «Прилетай с благими намерениями, в добрый час!» (кыр-таньпыцы Балтачевского района РБ [261, с. 90]) или «Божья птица, лети в священные края («*кибла*»), принеси хорошие вести» (яик-суби-минцы Альшеевского

района РБ [258, с. 72, 226], кошсинцы Артинского района Свердловской области [195, с. 136]). В Бурзянском (карагай-кыпсаки) [262, с. 141] и Янаульском (уранцы) [259, с. 19] районах РБ при карканье ворона обращались к нему с мольбой: «Дай народу, стране благополучия». Иногда прогоняли ее со словами: «Накаркай на свою голову!» (эскееланцы Бураевского р-на РБ [260, с. 83], упейцы Нижнесергинского района Свердловской области [169, с. 237]) либо: «Ворон, ворон пусть в твоём горле застрянет камень!» (карагай-кыпсаки Бурзянского р-на РБ [27, с. 136]). Часто, чтобы испугнуть его, стучали по тазику, бросали в него чем-нибудь [245, с. 182].

Как видим, башкиры стремились склонить ворону (ворона) к милости не только заклинаниями, но и путем устрашения ее (его) различными проклятиями. Такое противоречивое отношение людей к объектам поклонения в первобытных культурах было обыденным явлением: они пытались добиться их благосклонности, отворачивать от себя несчастья умиловительными обрядами (задобрить и тем самым приобрести милость сверхъестественных существ) или при помощи заговоров (парализовать «злую волю» тотемов, тотемных предков, родовых и племенных богов и т.д.) [119, с. 206, 305, 410].

С другой стороны, в суевериях некоторых этнических групп башкир карканье вороны (ворона) несет положительную нагрузку, интерпретируется как к добру – жди гостя (илекей-минцы Альшеевского р-на РБ [258, с. 190], кошсинцы Нижнесергинского р-на Свердловской области [195, с. 236]); если вороны сразу же после прилета спускаются на дорогу – к урожаю, садятся на верхушки деревьев – к сытному году [25, с. 429].

Следы почитания вороны проглядываются и в распространенном среди башкир – урман-гэрэйцев Янаульского района РБ обычае откликаться на его крик со словами: «*Тышың кара булһа ла, эсең ак!*» («Ты черная только снаружи, а изнутри – ты белая!») [259, с. 154].

Обожествление вороны / ворона наблюдается в традициях тувинцев, у которых он (-она) числился (-ась) родовым божеством: они во время жертвоприношения хозяевам гор сооружали на вершине горы шалаш (вариант), внутри него устанавливали онгуты – деревянные фигурки родовых священных животных и птиц, в том числе и вороны [98, с. 81; 135, с. 150]. В пантеоне якутов в роли небесных богов («танара») фигурирует ворона («турāх») и ворон («суор») [91, с. 244; 99, с. 2]. Они считают ворона младшим сыном Улуу-Тойона («Великого господина») [127, с. 100].

В образе вороны выглядело божество Хиньверт у хантов [132, с. 78]. У манси ворона числилась посредницей и вестницей божества (духа), покровительницы женщин Сянь. В религиозных воззрениях тех же обских угров ворона фигурирует как помощница богини земли Калтащ-эквы [101, с. 382]. Возможно, поэтому обские угры считали ворону «чистой» птицей [209, с. 387, 604].

Ворон был главным божеством рода бэти у оленекских эвенков [70, с. 130; 241, с. 126]. Согласно предрассудкам чукчей, ворона родилась от дочери астрального божества [36, С5А].

В традиционных представлениях корейцев Толстый Ворон (Но-Ран) и его жена Тонкая Ворона (Сео-Н) воспринимаются за духов Солнца и Луны [36, А3]. В мифе айнов (Япония) ворона изображается как посыльная птица верховного бога Пасе Камуи [151, с. 431].

Облик ворона имели Аполлон у древних греков, богини войны Бадб, Морриган, Немайн и Махой у древних ирландцев, Бодуа у галлов [151, с. 53, 83, 376]. Ворона выступает атрибутом бога, владыки царства мертвых Ямы в ведическом пантеоне, авестийского бога войны и победы Вэтрагны [3, с. 191] и некоторых олицетворенных небесных тел сингалов (Шри-Ланка) [117, с. 190].

Он (-она) почитался (-ась) как божий посланник у мусульман Востока [131, 5:27–31], божественная птица у арабов [42, с. 134], священная птица олимпийских богов Аполлона [67, с. 519] и Афины [125, с. 165], верховной древнегреческой богини Геры,

древнегерманского первостепенного бога Водана / Вотана [42, с. 132], главы древнескандинавского пантеона Одина [215, с. 198, 255].

Ворон воспринимался за божественную субстанцию в верованиях восточных славян: в культуре языческой Руси его изображали сидящим на вершине мирового дерева – священного дуба [42, с. 134]. Божественная суть ворона ясно просматривается в румынском поверье, что ворон своим криком указывает волку какую корову ему есть [69, с. 534]: в нем он выполняет, как и славянское божественное существо Егорий\* [121, с. 171, 175], роль хозяина домашних животных, покровителя лесных зверей. Ворон выдавался за покровителя воинов у древних скандинавов и исландцев. В песне «Речи Регина» («Старшая Эдда») на вопрос: «Какие приметы для людей и богов будут добрыми перед сражением?», бог Один ответил, что для воина «спутник прекрасный сумрачный ворон» [215, с. 103].

Божественная природа вороны / ворона ощущается и в том, что у тамилгов (Южная Индия и Шри-Ланка) черная ворона была ездовой птицей астральных божеств [6, с. 129]. У древних тангутов (Тибет), китайцев [137, с. 37] и корейцев [114, с. 667–671] трехногий ворон был символом бога Солнца. В легенде вьетов (Индокитай) Ворон изображается как порученец божественного святого [36, С5А].

В предании атапасков (в том числе у апачей) Ворон выступает в роли помощника и вестника Творца Вселенной [76, с. 81]. В мифе пауни (Великие равнины, США) Ворон входит в круг божественных существ, считается посланником Небесного Создателя на земле [36, С5А].

Как и у башкир, ворона / ворон выступает в роли вестной птицы в фольклоре и обычаях татар [164, с. 23], шорцев, якутов [5, с. 55, 100; 127, с. 101], эстонцев [42, с. 132], вепсов [56, с. 34–41], марийцев [210], корейцев [108], древних шумеров [166, с. 47], армян [151, с. 371], вайнахов [138, с. 92], славян [10, с. 102; 14, с. 103] (в том числе русских, украинцев, поляков, чехов и болгар [10, с. 123; 69, с. 532, 535; 174, с. 198; 198, с. 254; 234, с. 165]), древних греков, римлян, французов, балтийских, германских (немцев) и скандинавских народов [42, с. 132–134; 43, с. 33; 154, с. 37, 91; 215, с. 114]. В первую очередь ей / ему приписывали способности предвидеть будущее, предсказать жизнь, бедствие или смерть человека.

Такие качества вороны проявляются в обрядовых и лирических песнях, суевериях балкарцев, карачаевцев и кумыков, где черный ворон воспринимается как символ смерти, предвестником какого-то несчастья [143, с. 104, 207–208; 243, с. 130]. По поверьям казанских татар, шорцев и якутов, карканье вороны на кровле дома, юрты – к смерти, быть беде [5, с. 55, 100; 127, с. 100; 134, с. 200; 164, с. 23].

В рунах карелов («Калевала») ворона – лихая птица. Ее карканье – не к добру [102, с. 95]. По суевериям эстонцев ворон предвещает смерть [42, с. 132]; вепсы утверждают, что ворон и ворона – «птицы, однозначно приносящие несчастье» [57, с. 23–24]. Эвенки говорят: «Летит ворон и кричит – быть беде» [134, с. 200]. У нанайцев ворона упоминается как птица, открывшая путь в буни (подземный мир) [253, с. 142–143]. Ярко выраженными хтоническими чертами обладает ворон в мифологии корейцев [232, с. 133].

В шумерском мифе «Энки и Нинхурсаг» встречается примета: «Карканье вороны – весть смерти» [166, с. 47]. У таджиков существовала примета: «Карканье вороны – к смерти больного человека» [188, с. 209]. Русские верили, что карканье ворона «на церкви – к покойнику на селе, каркает на избе – к покойнику на дворе». Такие же негативные окраски имели перелет каркающего ворона через двор, его карканье утром перед домом [72, с. 925], над кладбищем [78, с. 92] или на дереве смотря в сторону кладбища [145, с. 31]. В северорусских похоронных причитаниях смерть залетает черным вороном в окно дома, где лежит безнадежно больной человек [65, с. 16]. В «Слове о полку Игореве» с вороной связывают предвестие поражения, военной неудачи Игоря – великий князь

---

\* Ср. русскую поговорку «Что у волка в зубах, то Егорий дал» [72, с. 946].

Святослав Киевский видел во сне как «всю ночь с вечера черные вороны граяли» [206, с. 73]. Как к несчастью воспринимали крик вороны украинцы [10, с. 127]. Белорусы говорят, что если ворон пролетает или каркает над домом – скоро кто-либо умрет из этого дома [45, с. 189]. В русской, белорусской и украинской быличках старуха жалуется, что Бог не дает ей смерти. Когда сын приносит мертвую ворону и говорит, что это ее смерть – старуха отгоняет ее к своей невестке [214, с. 286]. У украинцев и белорусов смерть сулит и сон о каркающей вороне. Крик ворона является предвестием смерти у поляков. У украинцев Галиции, поляков и чехов если ворон каркает над головой путника – дурное предзнаменование [69, с. 536–537]. В Богемии (Чехия) летящий слева ворон и сегодня вещает несчастье [42, с. 133]. У болгар, македонцев, хорватов карканье вороны в селе, перед домом – верный знак того, что кто-то в доме или в селе скоро умрет. В Воеводине (сербы, хорваты) считают, что прилет ворона в село, на двор предвещает голодный год [69, с. 537–538].

По поверьям латышей крик ворона или вороны предрекает смерть близкого друга или войну. В Берне (Швейцария) считалось, что если три вороны пролетят над домом, в нем скоро кто-нибудь умрет [42, с. 134]. В древнегерманской легенде «Проклятие миннезингера» во время пира злого барона Штольценберга в зал влетает ворон – в тот же миг происходит землетрясение и замок проваливается сквозь землю [153, с. 187–188].

Как сообщает Плутарх, по появлению воронов была предсказана смерть царя Македонии Александра Македонского в Вавилоне (IV в. до н.э.). Хрипло каркающий или пролетевший слева направо ворон прорицал у римлян несчастье. Французы говорили, что от встречи с одинокой вороной ждать ничего хорошего не приходится. В Бретани (Франция) верили, что если ворон прокричит три раза – умрет мужчина, два раза – женщина [42, с. 20, 132, 133, 134]. В ирландском фольклоре появление богини Бадб в облике вороны предвещало смерть [151, с. 83]. Древние скандинавы и исландцы ворона называли вещей птицей, «предвестником трупов» [10, с. 127; 154, с. 91; 215, с. 255].

По суеверным представлениям хикарилья (Юго-Запад, США) смертоносна даже тень вороны [36, H36ff].

Небезынтересно отметить, что у кумыков [243, с. 130] и хантов [132, с. 78] обнаружены, как и у башкир, инвективные формы обращения к ворону / вороне, как наиболее сильное и действенное средство защиты от негативных последствий крика вороны. Западные украинцы при встрече с каркающим вороном говорят: «Тфу! Тфу! На свою голову, на зуб и на короткий век себе кричи!» [220, с. 65]. Поляки, чтобы отвратить несчастье, сплевывают трижды вслед вороне, плюют на камень и бросают его в ворону или крестятся и произносят заклинание «Тфу! Тфу! Тфу! Соль тебе в очи! Чтоб тебя разорвало (от крика) насмерть!» [69, с. 538].

В то же время в поверьях некоторых вышеназванных народов крик вороны числится как доброе предзнаменование. Так, в колыбельных песнях балкарцев и карачаевцев содержатся благопожелания ребенку: «Пусть прокричит над тобой благородный ворон» [143, с. 33, 39]. Они верили, что черный ворон остерегает охотников от всяких бед. В «Песне об Апсаты» говорится: «Пусть черный ворон парит, пусть не подпускает к нам беды» [142, с. 65]. У якутов прилет ворона ко двору признавался хорошим знаком и, наоборот, если с дома слетит черный ворон – к несчастью, «поколение хозяина дома обречено» [100, с. 303].

«Карканье вороны – к рождению сына», – говорили на Руси. В Албании верили, что крик вороны предвещает рождение сына [42, с. 134, 135].

Из представления о сакральности вороны башкиры, несмотря на мусульманские предписания убивать ворону в любое время и где угодно [265, с. 44], запрещали в прошлом разорять вороньи гнезда, бросать в ворон камни, убивать их и употреблять в пищу воронье мясо (за исключением чрезвычайных ситуаций). Это большой грех (*гонан*). По данному поводу представляет интерес легенда, записанная в 2004 году в д. Баязитово (яик-суби-минцы) Альшеевского района РБ Г.Р. Хусаиновой от долгожительницы

Кутлуахметовой Р.Х. (1913 г.р.) о том, что ворон показал дорогу пророку Мухаммеду [258, с. 10]. За убийство вороны могло настичь «божье» проклятие не только виновника, но и всю родню (кыр-унлары Бураевского [260, с. 140, 164], яик-суби-минцы Альшеевского [258, с. 10], карагай-кыпсаки Баймакского, бурзяне Бурзянского [175, с. 1, 11, 25, 64, 66], тангауры Зилаирского [257, с. 123], усергане Хайбуллинского [180, с. 8, 21, 64] районов РБ). В то же время заметим, что это табу не распространялось на грачей.

В данной суеверии башкир, как нам кажется, нашло отражение древнейшее представление о том, что за убийство тотема, как, например, за убийство собаки у зороастрийцев [189, с. 28], виновник должен наказываться строже, чем за убийство человека. Возможно, происхождение самого слова «проклятие» в башкирском языке («*каргау*») связано с представлением о неизбежном проклятии тотема – вороны («*карга*») за те или иные нарушения норм тотемической табуации [8, с. 70–71; 94, с. 168]. В пользу такого предположения свидетельствует башкирская легенда «*Умырзая*»\* («Подснежник»), в которой говорится, что некий хан, рассердившись на непослушного сына, проклял его, произнося по совету вороны слова: «Карр, стань льдом!». Сын тотчас же превратился в ледяную глыбу [18, с. 94; 28, с. 43]. Созвучная мысль проскальзывает в следующем суеверии башкир: если кто-нибудь проклянет кого-либо во время карканья вороны, то это проклятие неминуемо достигнет проклинаемого (кубеляк-телевцы Учалинского р-на РБ [129, с. 165]).

Ворона / ворон как тотемная птица, первопредок и божественное существо была табуированной птицей у киргизов: в их обычном праве было воспрещено убивать ворону [48, с. 114]. Хакасы-качинцы не разоряли вороны гнезда, так как боялись страшного проклятия ворон [5, с. 50, 103]. Возбранилось умерщвление ворона в обычаях якутов [241, с. 126], бурят [221, с. 83], монголов [157, с. 160–161] и селькупов [185, с. 97]. Обские угры [209, с. 267], нганасаны [79, с. 47] и эвенки [241, с. 126] не губили ворона и не ели его мяса. У оленекских эвенков поедание ворона приравнивалось к каннибализму [70, с. 130]. Вето на истребление ворона зарегистрировано у китайцев [157, с. 160–161] и чинов Мьянмы (п-ов Индокитай) [151, с. 80]. Религиозный запрет на поедание вороны и принесение ее в жертву богам существовал у древних евреев и других семитских народов [166, с. 168]. По поверьям восточных славян, кто лишит жизни ворона, у того никогда не будет разводиться скот [42, с. 134]. С представлением о сакральности воронов связан запрет употреблять их в пищу у русских и белорусов [85, с. 29, 445]. В сказке братьев Гримм «Загадка» слуга короля убил ворона и велел приготовить его на ужин королю. Но ворона съели разбойники – они все тут же умерли [43, с. 95].

У якутов, русских, сибирских охотников и холмогорских рыбаков бытовали словесные табу на имя вороны. Подставным именем вороны у якутов было «аргыс» («путник»), у сибирских охотников – «верховой», холмогорских рыбаков – «курица» [87, с. 132–133].

В 1666 году в Лондоне после грандиозного пожара вороны размножились в таком количестве, что люди были вынуждены обратиться к королю с просьбой помочь избавиться от них. Но прорицатели объяснили королю, что если в Лондоне будут уничтожены вороны, то на Англию обрушатся всякие несчастья и королевский дворец рассыплется в прах [42, с. 136], то есть ворон и у англичан была табуированной птицей.

В башкирской устной словесности божественная суть вороны проглядывается и в том, что в ней она фигурирует как посыльная пророка Нуха (кошсинцы Артинского района Свердловской области [195, с. 118]), путеводительница пророка Мухаммеда (яик-суби-минцы Альшеевского района РБ) [258, с. 10]), демиург – творец земли, культурный герой – научила людей разговаривать (кубеляк-телевцы Учалинского района РБ [129, с. 165]).

---

\* Записано в 1970 г. у байулы-бурзянцев в д. Ялсыкаево Куюргазинского р-на РБ.

В легенде «*Туфан калкыу*» («Всемирный потоп»), записанной от Идиятовой Н.М., 1929 г.р., в с. Артя-Шигири (кошсинцы) Артинского района Свердловской области, говорится, что во время великого потопа пророк Нух посадил в свою огромную крытую лодку (*көймә*) всех тварей по паре, в том числе и ворон. В один из дней Нух отправил одну ворону на поиски суши в безбрежном водном океане. Долго летела ворона, нашла земную твердь и увидела там труп животного. Она начала клевать его, забыв обо всем на свете, в том числе терпящего бедствие Нуха с его спутниками, и не вернулась обратно. За этот проступок Нух проклял ее со словами: «Пусть твой облик будет черным и вечно живи с падалью» [195, с. 118]. Притча схожего содержания записана и у ирэктинцев в д. Нижнекансиярово Балтачевского района РБ [261, с. 182].

В другом космогоническом мифе рассказывается, что в начале мироздания Хозяин огня (*Ут эйәһе*) и Хозяин воды (*Һыу эйәһе*) постоянно враждовали друг с другом. Ворона безуспешно пыталась примирить их. Рассердившись на них, ворона сверху нагадила на них, от этого образовались земная твердь (кубеляк-телевцы Учалинского района РБ) [129, с. 165].

Представления о вороне, как о демиурге, культурном герое или их помощнике были особенно широко распространены у народов Азии и Северной Америки.

В сказочном фольклоре западносибирских манси Старик со Старухой создают землю из глины, добытой гагарами со дна моря, а затем посылают белого ворона узнать, велика ли суша. Ворон находит труп животного и возвращается только через несколько дней черным. Старик велит ему питаться падалью [36, В3А]. В предании коми вода, пролившаяся из глотки Ворона-демиурга, стала морями и океанами [151, с. 415].

Согласно мифологическим воззрениям восточносибирских бурят, в эпоху первотворения Ворон искал землю под водой, увидел ее в лапах Золотой Черепахи. Об этом он сообщил громовержцу (первопредку, стрелку) Хухудэй Мэргэну. Он выстрелил из лука в черепаху, та опрокинулась, и на ее лапах Бог сотворил землю [36, С5А].

Ворона упоминается как птица, участвовавшая в создании земли в устной традиции нанайцев: в начале времени Ворона летала над водами, негде было ей сесть отдохнуть. Она полетела к Солнцу с просьбой сделать землю. Солнце благосклонно восприняло обращение Вороны, дало ей кусочек своего тела. Ворона проглотила его, вернулась обратно, отрыгнула кусочек Солнца, образовалась из него земля. При полете к Солнцу Ворона обгорела, стала черной [253, с. 142–143].

В космогонической легенде байга (Северо-Восточная Индия) в мифическое время бог Бхагаван плавал по мировому океану на листе лотоса. Он скатал грязь с руки в комок, сделал из него ворону и послал ее искать землю. Ворона при помощи черепахи и других существ, спускается на дно океана, вынуждает червя срыгнуть землю и приносит ее Бхагавану. Он бросил землю на воды, она выросла, возникла суша. В данном регионе предания аналогичного содержания зафиксированы в устном творчестве агария и гондов. Но в отличие от байга, у агария ворона искала землю в воздухе. Устав летать, она упала на краба. Краб нырнул на дно моря, сжал горло демона, заставив его отрыгнуть землю. В «вороньем» эпосе гондов действует бог Махадео. Ворона просит краба достать со дна моря землю. Краб принес земляного червя. Ворона вынудила его извергнуть из желудка землю.

В мифе батаков острова Суматра (Индонезия) верховный вождь Батара Гуру создал из кусков дерева плот-землю, чтобы в нем мог жить Ворон, его священная птица [36, В3А]. В устном рассказе австралийского племени кулин вместе с демиургом и культурным героем Бунджилем («Клинохвостным орлом») упоминается его брат-близнец Палиан-ворон, который также живет на небе и соперничает с Бунджилем в мироустройстве [147, с. 180].

В устной прозе ительменов Камчатки Ворон (Кутх) является творцом неба, земли и земного рельефа [149, с. 184–185]. Он снес с неба землю и утвердил ее на море. По коряжской мифологии Великий Ворон (Куйкынняку) организовал Вселенную [91, с. 259].

В юкагирской сказке Бог просит Ворону и Гагару принести землю для создания суши. Гагара ничего не принесла. В фольклорном рассказе чукчей Большой Ворон (Куркил) живет с женой и детьми на крохотном клочке суши в пустоте. Он решает создать землю, летит к горизонту и испражняется в небе. Его экскременты падают вниз, превращаются в острова и материки. Моча Куркила, достигнув земли, становится реками [36, В3А, С5А; 149, с. 182–183].

В легенде эскимосов, инуиат и кучинов (Субарктика, США, Канада) люди теснятся на маленьком островке. Ворон загарпунивает огромное морское чудовище, плавающее в океане (вариант: сушу, пучок травы), из него возникает земля. У юпик (Аляска, США) Ворон плывет по воде на каяке, взяв с собой земли; бросает эту землю в море. Земля разрастается и превращается в большой остров [36, В3А, В12]. Атапаски Северо-западного побережья Северной Америки (атна, танайны, апачи и др.) мыслили, что Ворон (Йель) создал небо, землю и земной рельеф [76, с. 74, 76, 81, 82]. В предании танана (атапаски) Ворон садится на скалу среди моря, хватает ребенка большой рыбы; обещает отпустить его, если мать-рыба достанет со дна камни и мох. Рыба приносит их. Ворон делает из камней остров, а из моха – Аляску. В устной словесности коюкон (атапаски) Ворон прокладывает русла рек. В мифе квакиутлей (Западная Канада) Ворон (Омеатль) плывет в море в лодке, велит различным животным и птицам принести со дна почву. Только утка могла достать почву и дубовую ветку. Ворон творит из них землю, горы, деревья. В сказании оджибве (алгонкины, Средний Запад, США, Канада) культурный герой Манабозо творит землю и посылает Ворона, Орла, Ястреба и Голубя на четыре стороны света: сколько пролетят, настолько расширится земля. В фольклорной традиции йокуц (Калифорния, США) вначале везде была только вода. Маленькая Утка поднимает со дна первозданного океана песок, отдает его Соколу. Тот уступает половину песка Ворону. Оба летят по воздуху, сыплют щепотки песка, внизу возникает земля. Ворон летит, создавая Береговой хребет, а Сокол – Центральный [36, В3А, С5А].

Ворон (Ворона) выполняет эти же функции и во время всемирного потопа, когда вода залила всю земную поверхность.

В легенде коюкон при великом наводнении люди-животные спасаются на плоту, построенном Вороном. Подобный фольклорный сюжет зафиксирован у арапах (алгонкины, Великие равнины, США), где накануне потопа Создатель велит Вороне сделать плот из сухих грибов.

В преданиях бхунджья, мариа и бондо (Южная Азия) вода затопила весь мир, уничтожив все живые существа. Боги Бхагаван (у бхунджья), Махапуруб (у мариа) и Махапрабху (у бондо) собрали грязь со своих тел, создали из комочков грязи ворон и отправили их на разведку выяснить, спаслись ли какие-нибудь люди. Они вернулись и сообщили богам, что спаслись только два человека – брат с сестрой, которых пожилые родители успели поместить в корабле (у бхунджья), в тыкве (у мариа) или в корзине (у бондо). В мифе миштеков (Мексика, Мезоамерика) дождь залил всю землю, люди и животные утонули в воде. Бог послал Ворона разведать возродились ли люди. Ворон вернулся обратно. Бог дал ему для еды свежие початки кукурузы [36, В3А, С5А].

Белые Вороны были отправлены на поиски суши спасшимися при разливе мировых вод праведниками Нама у алтайцев [53, с. 102–103], Ут-Напишти у древних шумеров и аккадцев [166, с. 95], Ноем у древних евреев, христиан [38, с. 26; 151, с. 402], армян, удмуртов и коми-зырян, богом Йимилем у саамов, Стариком у мари, Джатаквойнтом у кучинов, некими сверхчеловеками у коюкон [36, В3А, С5А, С5В] и тине (атапаски), Мессу у монтанье, Вис-Кай-чаком (вариант: Манабозо) у солто и чиппева (алгонкины, северо-восток США, Канада) [239, с. 132, 135, 139], оставшимися в живых людьми у чокто (юго-восток США) и юте, Создателем у шонов и Кватловуном у тива (юго-запад США).

В вариантах сказаний древних шумеров, аккадцев, евреев, армян [36, С5А], румын, болгар, боснийцев, русских, украинцев Ной выпустил белого Ворона установить кончился ли потоп [220, с. 66], а в устных рассказах хикарилья и липан (Большой Юго-Запад, США)

жившие под землей люди или спасшиеся на вершине высокой горы, как например, у цоциль (Мезоамерика) и эмбера (Колумбия, северо-запад Южной Америки), посылали Ворона узнать сошла ли вода [36, С5А].

В фольклорной традиции древних евреев, коюкон, монтанье и кучин Ворон возвратился, не найдя сушу. В легенде коми-зырян он, объевшись падали, вернулся черным, у цоциль он принес людям разные сорта кукурузы.

В преданиях шумеров, аккадцев, армян [36, С5А], румын, болгар, боснийцев, русских, украинцев [220, с. 66], саамов, удмуртов, мари, тине, шошонов, юте, тива, хикарилья, липан и эмбера посланные в разведку Вороны обнаруживают на суше или на воде трупы животных и рыб, останавливаются съесть их и не возвращаются обратно. За этот проступок они были наказаны: навсегда остались черными и были обречены на поедание падали.

В мифологии ряда народов Ворон выступает, как и в эпоху первотворения, возродителем земной тверди. В мифе бондо творец Махапрабху велел Вороне добыть немного донного грунта. Ворона принесла ему земляного червя, тот поднял со дна моря землю. Махапрабха разбросал ее во всех направлениях, возникла суша.

В сказке тутчони (Субарктика, США, Канада) во время великого потопа Ворон цеплялся клювом за звезду на небе. Оттуда он увидел морскую женщину с ребенком на руках, которая сидела на маленьком островке. Ворон отнял у нее ребенка и обещал вернуть его, если она достанет со дна океана глину. Она принесла. Ворон распластал глину на воду, она разрослась, стала сушей. Аналогичный сюжет встречается в фольклоре тагишей (атапаски).

В сказании коюкон Ворон, спасшийся со своей женой во время всеобщего наводнения, бросил гарпун в волну. Она превратилась в гору, в новую землю. В легенде ияк (атапаски) Ворон летал после разлива над водами, увидел выступающую из воды верхушку дерева. Он собрал мусор вокруг дерева, сделал из него сушу. В «вороньем» эпосе тлинкитов (атапаски) Ворон летал над водами, рыба обещала стать его женой, если он создаст землю. Тюлень и Лягушка, по просьбе Ворона, подняли со дна моря песок. Ворон взлетел как можно выше и рассыпал песчинки по ветру. Они падали на поверхность воды, из них образовались острова.

В мифе хайда (северо-запад США) Ворон (Йель) обитал в облаках. Мир покрывала вода. Ворон бил по воде крыльями, брызги преобразились в камни. Камни превратились в острова Королевы Шарлотты. В сказке тетон (Великие равнины, США), когда вода затопила сушу, Ворона пожаловалась Создателю, что ей негде сесть. Черепаха по велению бога добыла со дна донный грунт. Творец положил его на поверхность воды, и возникла суша. Ворона села туда отдохнуть. В устном рассказе чокто Ворон по просьбе оставшихся в живых людей полетел на поиски суши на юг, восток, запад. С севера он принес лист магнолии, который трансформировался в остров. В легенде михе (Мезоамерика) после спада мировых вод не стало плодородной почвы. Ворон трижды летал в страну дьяволов, откуда выудил пригодной земли.

В преданиях солто и чипшева, когда мир был залит водой, Висекаджак (вариант: Манабозо) творит землю и несколько раз отправляет Ворона установить, велика ли суша. Тот дважды возвращается, земля мала, затем она разрастается. В мифе керес (юго-запад США) при великом наводнении люди спасаются на лодке, пристают к горе, посылают Ворона разведать размер суши [36, В3А, С5А].

Как видим, башкирский фольклорный сюжет о вороне-демиурге, партнере или помощнике Творца встречается в мифологии самых различных народов и племен во всех частях света.

В устном народном творчестве башкир ворона как демиург и культурный герой выступает и в ипостаси божественного существа, доставившего людям огонь от солнца.



Когда-то ворона была белой, но при добыче огня она опалила свои крылья и стала черной\* [129, с. 165].

Рудименты подобных суждений о вороне выявлены у якутов, в мифе которых Улу Тойон (Великий Господин) через ворона посылает людям огонь [151, с. 562].

Ворона ассоциируется с огнем в русских суевериях: «Крик ворона на кровле дома – к пожару» [10, с. 127]. По представлениям украинцев Галиции, черт в образе ворона летает ночью по дворам и поджигает кровли [69, с. 532]. Воронов воспринимали за переносчиков пожаров немцы: они верили, что вороны несут в клювах горящие угольки и сбрасывают их на селения [42, с. 39].

Вороны считались воплощениями огня в фольклорной традиции китайцев. В даосской мифологии глава божеств огня Ло Сюань обладал военной силой из десяти тысяч огненных воронов, находящихся в волшебном кувшине [151, с. 592].

Ворон подарил огонь людям в устной словесности ительменов. У чукчей люди овладели огнем благодаря Ворону, который изобрел инструмент для его добывания. У тлинкитов и других групп атапасков и квакиутли Великий Ворон похитил для людей огонь на одном из островов (вариант: у вождя солнца) [42, с. 15; 76, с. 78; 151, с. 130, 265; 188, с. 211]. В «вороньем» эпосе хайда Северо-западного Побережья США Ворон приходит к владельцу огня, просит одолжить ему шкуру оленя, надевает ее, мажет смолою хвост, танцует перед огнем, поджигает свой хвост и улетает, унося горящие угли. От этой легенды незначительными деталями отличается устный рассказ о похищении огня Вороном у цимшиан (северо-запад США). Согласно преданию юрок (Калифорния, США), вначале не было огня. Люди готовили еду, согревая ее своим телом. Огнем владело солнце, но оно отказывалось отдать его людям. Ворон схватил огонь, передал его по эстафете другим людям-животным.

Подобные сюжеты нередко встречаются в фольклоре аборигенов Африки и Австралии.

Так, в сказке эфе (Судан, Восточная Африка) человек, надев перья ворона, полетел на небо и унес огонь у бога-демиурга. Вполне допустимо, что в более древние времена похитителем огня мог выступить и сам ворон – тотемический покровитель первобытных охотников и собирателей.

В устном рассказе ярра (штат Виктория, Юго-Восточная Австралия) Ворон украл огонь у небесной женщины, которая хранила его в палке-копалке. Ворон попросил у нее копалку побить змей. При этом пламя вырвалось наружу. Ворон унес и разбросал его. Языки пламени обожгли его, и он стал черным. Такая же легенда выявлена в Юго-Восточной Австралии у другого племени – вурунджерри. А в сказании камилорой (Австралия) Ворон сам фигурирует как хозяин огня. Ястреб ворует у него огонь и Ворон гонится за ним. Огонь падает на траву и начинается пожар. Ворон начинает валяться на траве, пытаясь потушить пожар, обгорает и становится черным.

С вышеизложенными фольклорными сюжетами соотносятся мифы, где Вороны добывают свет для людей. Легенды подобного содержания особенно широко распространены у палеоазиатских народов, эскоалеутов и атапасков.

Главная заслуга Великого Ворона у ительменов (Кутх), коряков, юкагиров, чукчей (Куркиль), эскимосов, чугач, алеутов, юпик, инупиат, тутчони, ингалик, лиллуэт, тлинкитов (Йель) и других групп палеоазиатов, эскоалеутов и атапасков – добывание света, либо путем продалбливания небесной тверди, либо расклевав оболочки мячей (пузыря, шара) или открыв короба (ящика), похитив их у хозяина света (старухи, кэлэ – злой силы), внутри которых находится свет (Тихоокеанское побережье и Субарктическая зона Северной Америки) [36, А24, А32D, В3А, D9; 42, с. 15, 131; 76, с. 74, 78, 81; 91, с. 258–259; 149, с. 188–193; 188, с. 211].

У ряда народов с идеей дарить людям свет связаны истоки многих солярных мифов.

---

\* Записано у кубеляк-телевцев Учалинского района РБ.

В предании миньонг (северо-восток Индии) одно Солнце-мужчина светило днем, другое – женщина – ночью. Земля гибла от пожара. Лягушка по просьбе людей сбила стрелой Солнце-мужчину. Солнце-женщина в горе скрылась за горизонтом. Стало темно и холодно. Люди послали ворону к Солнцу с мольбой взойти над землей. Ворона уговорила Солнце-женщину и она вернулась.

В устном рассказе коряков Солнце не могло добыть себе дочь Мороза. Ее увел Ворон. Солнце ушло за море. Люди просили Ворона отдать дочь Мороза Солнцу. Ворон отдал Солнцу некрасивую женщину. За нее Солнце согласилось светить лишь каждый год по полгода. Тогда Ворон сотворил новое солнце из нерпы. В сказке чукчей люди обратились к Ворону с просьбой, чтобы он добыл солнце. Он полетел на восток, где встретил девочку, играющую с мячами. Ворон схватил их и подбросил наверх. Они превратились в Солнце и Луну. У эскимосов устья реки Маккензи (Северная Канада) Ворон слепил из глины людей, а затем для них создал из светлого кусочка слюды Солнце [36, А4, А21, А32D, В3А, D9].

В фольклоре тлинкитов Великий Ворон установил солнце, луну и звезды на небосклоне [239, с. 139]. У квакиутли (вакаши, Западная Канада) он подарил его людям [42, с. 15]. В легенде помо (Калифорния, США) Белый Ворон (Гров) полетел на восток, принес солнце, обгорел, стал черным.

В предании эскимосов острова Кадьяк (западное побережье Аляски, США) люди жили в темноте. Ворон входит в образ ребенка и непрерывным плачем выпрашивает у деда (владельца небесных светил) для игры три короба, в которых хранились звезды, месяц и солнце. Получив их, он вновь превращается в ворона, ускользает из жилища и выпускает на небо звезды, месяц, а затем солнце. Данный миф был известен и алеутам. У эскоалеутов инупиат и юпик (Северная Аляска) ворон-мальчик просит для игры в мяч (у юпик – мешок) с солнцем. Он, получив мяч (мешок), выносит его из дома, разбивает (открывает), наружу вырывается солнце.

Схожие сказания были популярны у всех атапаскских племен Аляски: коюконов, танайнов, танана, атна, ханов, тагиш, внутренних тлинкитов, кучинов, талтан, чипевайян. В них Ворон похищает для людей солнце у «недоброего духа» (медведя, богача, вождя чужого племени). Близкие аналогии этим сказочным сюжетам выявлены в «вороньем» эпосе индейцев Северо-Западного Побережья (ияк, тлинкиты, хайда, цимшиан, беллакула, хейлцук, квакиутль, нутка) и Побережья-Плато (чилкотин) [36, А24, D9; 76, с. 74].

Интересно отметить, что образ ворона с солнцем в клюве, медиатора между небом и землей, был широко распространен в мифологии палеоазиатских народов [149, с. 193–195]. Более того, в одном из устных рассказов коряков Ворон фигурирует хозяином солнца: он держит его во рту. Дочь Большого Ворона приходит к нему и говорит, что теперь она его жена. Ворон в улыбке широко раскрывает рот, солнце вырывается наружу. В такой же сказке чукчей к Ворону приходит не девушка, а принявшая облик жены тещи. Вождь Ворон предстает владельцем солнца в фольклорной традиции цимшиан [36, А24, D9].

Вороны воспринимались как воплощения солнца в китайской мифологии [151, с. 522]. Схожий мотив присутствует на рельефах Ханьской эпохи (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.), где один из предков китайцев Фуси изображен как получеловек-полужмя, державшая в руках солнце, в которое вписана золотая ворона [58, с. 64]. По всей видимости, в данном рельефе нашло отражение древнее китайское космогоническое представление о десяти солнцах, имевших облик трехпалых золотых воронов [82, с. 149]. Очевидно, такое же воззрение лежит в основе изображения ворона с солнцем в клюве, сохранившееся в Приморье. Аналогичный сюжет, ворон с солнцем в клюве, обнаружен в декоре индейцев Тихоокеанского побережья США и Канады – на далеком Востоке [149, с. 193–195] и на гербе венгерского королевского рода Хуниади – на Западе [197, с. 177].

В легенде семангов (Малайзия, Таиланд) Ворона является мужем Солнца, а у коряков (полуостров Камчатка) – мужем Луны, сестры Солнца [36, А3, А4]. По поверьям

айнов Японии, вороны живут на солнце [9, с. 214]. В одном айнском предании ворона препятствует поглощению солнца злым божеством: она залетает ему в рот и собственным телом затыкает ему глотку [36, D9]. У цимшиан Ворон считался сыном дочери Солнца [149, с. 193–195].

Таким образом, сравнительно-исторический анализ башкирского артефакта о добывании божественной вороной для людей огня от солнца, в процессе которого она опалила свои крылья и стала черной, показывает, что он является осколком древнейшего солярного мифа о Вороне, характерного в прошлом самому широкому кругу народов мира.

В инациональных традициях находит аналогию и башкирский фольклорный сюжет «ворона-путеводитель». В частности, в армянской устной словесности бог небесного света и солнца Мгер (Михр), устав от борьбы с несправедливостью, со злыми духами, по совету свыше решается удалиться в скалу и ждать изменения мира. Путь к скале указал ему божий посланник – вещий ворон. В древнегреческом мифе бог Аполлон в облике вороны указал место для основания города [151, с. 53, 371]. В сказке «Снежная королева» датского писателя Х.К. Андерсена лесной ворон проводит героиню (Герду) во дворец некоего короля [7, с. 217–222]. А в исторические времена вавилонские мореплаватели использовали ворон для того, чтобы определить, где находится земля. Вороны были постоянными путеводителями, спутниками скандинавских морских разбойников. По легенде, один из викингов взял с собой на корабль трех ворон. Чтобы узнать, где находится земля, он поочередно выпускал их. Первый ворон вернулся в Норвегию, второй покружил в воздухе и сел на корабль, а третий полетел на запад и не вернулся. Герой последовал за ним. Так викинги открыли Исландию [42, с. 135].

По поверьям илимпийских эвенков, пути к верхнему божеству (хэвэки) знают только в о р о н и волк [172, с. 330]. У корейцев сохранилось предание о том, что ворона спасла от смерти легендарного правителя древнекорейского государства Силлы (1 тыс. н.э.) Пичхо-вана. Он, идя вслед за вороной, обнаружил неверную жену в объятиях любовника – кровного врага [75, с. 101–102]. В мифе нгаджу (Индонезия) Ворон поднимает на своей спине героя к вратам неба.

На американском континенте следы подобных представлений о вороне обнаружены в «вороньем» эпосе нутка, вакашей Северо-Западного Побережья (США, Канада), где ворон показывает голодающим людям местонахождение кита, главного объекта промысла аборигенных китобоев. В фольклорном рассказе пауни (Великие равнины, США) девушку похищает старик-обжора. Ворон учит девушку как спастись. Сначала она улетает на добродетельной Вороне, а затем идет пешком. Ворон летел впереди, показывая путь [36, A32D, K39, K43B].

В предрассудках башкир ворона выдается за птицу-долгожительницу. В этиологической легенде, записанной Ф.Ф. Илимбетовым в 1966 г. в д. Семяново (карагай-кыпсаки) Баймакского района РБ от Шарипова А.С. (1902 г.р.) дается объяснение, почему же ворона живет тысячу лет. Однажды ворона выпила живую воду из сосуда пророка Нуха, за что она была наказана пророком – у нее перья стали пестрыми, а мясо – непригодным к употреблению в пищу. Ворона, улетев от пророка, села на сосну и разбрызгала остатки живой воды в клюве на дерево, отчего сосны стали вечнозелеными. После этого вороны стали жить тысячи лет [175, с. 57–58].

В народном творчестве башкир сохранились и другие сюжеты, в которых ворона выступает как подательница жизни, распорядительница (добытчица) живой воды. В эпосе «Урал-батыр» ворон по просьбе Хумай, жены Урал-батыра, приносит в клюве живую воду. Омыв этой водой трупы четырех батыров, убитых в свое время Урал-батыром, Хумай оживляет их и отправляет их вместе с сыном Яиком на помощь Урал-батыру в его борьбе против царя злых духов-дивов Азраки [17, с. 346].

В сказке «Золотое перо» сказочный конь батыра погибает в драке с другим волшебным подводным жеребцом. Герой сказки ловит вороненка, клевавшего труп

лошади. В это время прилетает ворона-мать и обращается к джигиту с мольбой отпустить вороненка. Батыр соглашается удовлетворить просьбы вороны-матери, если она принесет ему живую и мертвую воду. Ворона приносит живую и мертвую воду, разбрызгивает ее на труп коня и оживляет его [24, с. 182–183]. В устном рассказе «*Алтын алма*» («Золотое яблоко»)\* ворона по приказу волка добывает живую и мертвую воду. Омыв ими тело и отрубленную голову царевича, волк оживляет героя. В мифе «*Умыс*» змея-девушка оживляет героя, окропив его живой и мертвой водой, принесенных вороной [20, с. 59–60, 194; 23, с. 54].

Связь вороны с чудотворными небесными и земными водами проявляется и в том, что в сказке «Серая ворона», как было отмечено выше, она фигурирует как царь молочного озера. В небылице «Незнай» ворон служит старшей сестре Алтыняс, дочери царя морей [20, с. 48–50, 71–72]. На празднике «*Каргатуй*» его участницы обращались к воронам с заклинаниями ниспослать дождь. Демские башкиры (яик-суби-минцы Альшеевского р-на РБ) при этом бросали в реку остатки ритуальной каши [258, с. 13]. Видимо, на основе таких воззрений произошло слияние вышеназванного праздника с обрядами вызывания дождя («*ямгыр теләү*»).

Причастность вороны к водной стихии обнаруживается также в поговорках «*Яңгыз карга каркылдан, ямгыр килтермәс*» («Одна ворона своим карканьем не принесет дождя») [244, с. 149] и в поверьях: «карканье вороны – к ненастью» [94, с. 167]; «ворона и снег, и дождь посылает» [161, с. 44]; «если согнать ворон с их гнезд возле деревни, то прекратится ненастная погода» [62, с. 229]; «если ворона каркает, усевшись против ветра, будет дождь» [25, с. 429] и т.д.

Параллели этим башкирским фольклорным мотивам встречаются у якутов. Они верят, что вороны являются долгожителями – проживают на белом свете более триста лет [127, с. 101]. В чувашской легенде ворона по заданию бога ищет воду и откапывает источник родника [74, с. 121]. Вполне возможно, что к суждениям о вороне как распорядителе живительных вод восходят и корни магического приема лечения больных энурезом детей у долган: при недержании мочи мальчик должен был держать вырезанную из крючкообразного березового сука фигуру вороны между ногами так, чтобы ее голова приходилась на месте полового органа и, крича по-вороньи, трижды обойти по солнцу вокруг очага [182, с. 164]. По суевериям бурят, из источника надо брать воду рано утром, прежде чем ворон успеет напиться. Он прилетает чуть свет и получает от воды бессмертие. В китайской даосской мифологии долгожителем изображается трехногий красный ворон, обитающий на солнце. Но он получает долголетие не от живой воды, а вкусив растение бессмертия [36, АЗ, Н36ff].

По греческим сказаниям, ворон добыл ключевую воду для бога Аполлона. В фольклоре славянских народов [10, с. 102, 123], в том числе в русских («Иван-царевич и серый волк», «Марья Моревна» и «Чудесная рубашка») и украинских сказках вороны добывают живую и мертвую воду и оживляют убитых сказочных героев [10, с. 229; 12, с. 198, 227; 52, с. 298; 194, с. 80; 234, с. 165]. По поверьям поляков, ворон живет сто лет, а украинцы полагают, что он живет триста лет [69, с. 532].

В Хорасане (Северо-Восточный Иран) записана легенда о том, как Александр Македонский отправился с сорока всадниками за «живой» водой в страну вечной темноты Зулмат за горой Каф. Он наполнил сосуд живой водой и, выйдя в светлый мир, повесил его на ветку. Прилетевший в этот момент ворон напился «живой» воды, опрокинул сосуд, жидкость пролилась на дерево, оно стало вечнозеленым, а ворон – бессмертным, Александр же не напился живой воды [35, с. 42]. В мифе гондов (Центральная Индия) чудесный Ворон оживляет культурного героя Линго при помощи живой воды [36, К38].

Мотивы добывания Вороном пресной воды у хозяев моря и испускание им рек встречаются в корякском и тлинкитском фольклоре [76, с. 78; 149, с. 195–196]. У индейцев

---

\* Записано в 1965 г. у тамьянцев в д. Абдулгазино Абзелиловского района РБ.

Северо-западного побережья Северной Америки Ворон (Йель) добился от Хозяйки прилива регулярной смены приливов и отливов [150, с. 130].

Божественная суть вороны / ворона проявляется и в том, что в суевериях ряда народов она / он воспринимается, как и у башкир, птиц-повелительницей небесными водами – дождем, грозой и т.п. Ворон у славян – символ живительного весеннего дождя и очищающего весеннего грома [42, с. 134]. Такие суждения в первую очередь преломляются в русской примете: «Ворона каркает летом – к ненастью» [192, с. 389, 394]. У вайнахов во время ливневых дождей разоряли вороны гнезда, поскольку в народных верованиях ворона является вестницей непогоды [138, с. 92]. В Центральном Тибете заклинатели погоды для предотвращения града наполняли черепа ворон бумагами с текстами заклинаний и закапывали их на вершине горы, которая располагалась на пути движения грозных туч [168, с. 276].

Связь ворона с небесными водами наиболее четко выражена в устном творчестве коряков и ительменов, где один из сыновей Великого Ворона Эмемкут вступает в брак с облачной женщиной – хозяйкой погоды, а дочь Тинианават выходит замуж за облачного человека [151, с. 540, 634]. Ворон выдается за повелителя погоды в мифах атапасков Аляски [76, с. 76].

В исторической памяти башкирского народа сохранились отзвуки былых представлений о вороне как о своем покровителе, заступнике и защитнике. В притче «Незнай» ворон подсказывает герою, как добыть спрятанную под семью слоями земли, охраняемую аждахой волшебную скатерть-самобранку, показывает ему дорогу как добраться до места нахождения этой необыкновенной вещи, дарит батыру чудодейственные предметы – гребень, точило и зеркало (воплощений леса, горы и озера), при помощи которых джигит спасается от преследования аждахи [20, с. 50].

В сказке «Ала карга хан» («Ворона-хан») ворона выглядит в ипостаси подателя материальных благ: она, попав в сети старого охотника-птицелова, просит отпустить ее на волю, за что она обещает исполнить все желания охотника. Птицелов отпускает ее на волю. Он под нажимом жены трижды обращается к вороне с различными просьбами. Ворона, оказывается, была царицей целого государства. В первый раз Ворона-хан подарила ему осла, изрыгающего золото, второй раз – деревянный сосуд для сбивания масла (*көбөсәк*), который по желанию владельца немедленно наполнялся до краев маслом, творогом и другими молочными продуктами. Однако эти чудотворные подарки Вороны-хана в пути домой были похищены ворами. Тогда при третьем обращении охотника с просьбой Ворона-хан подарила ему необычайную колотушку. Когда и в третий раз вору похитили у птицелова подарок Вороны-хана, то по приказу охотника колотушка так начала бить воров, что они вынуждены были вернуть герою и осла, и маслобойку, лишь бы колотушка перестала их колотить. Так охотник добился возвращения себе всех подарков Вороны-хана и стал жить с женой в достатке и богатстве [165].

По предрассудкам башкир ворона защищает людей и скот от происков злокозненных сил и болезней (кубеляк-телевцы Учалинского р-на РБ [129, с. 165]). Отголоски таких поверий проявляются в обычаях башкир выставлять на шестах на крышах сараев и на оградах садов и огородов труп вороны. Это, по их мнению, охраняет домашних птиц, сады и огороды от нападения хищных птиц и налета других птиц, наносящих вред садам и огородам (бурзяне Альшеевского [177, с. 11], усергане Хайбуллинского районов РБ [94, с. 168]).

В прошлом башкиры наделяли сверхъестественными качествами не только живую ворону или ее труп, но эти свойства переносили на отдельные части ее тела и изображения. Пришитые к колыбели вороны когти являлись оберегами от нечистых сил. Прибитые в доме или в сарае крылья вороны охраняли людей и скот от сглаза и проклятий. Люди спасались от частых головных болей и других частей тела поглаживанием головы и тела вороньим крылом, пришиванием к одежде вороньих перьев, рисованием на одежде изображений вороны и поеданием вороньего мяса (кубеляк-

телевцы Абзелиловского и Учалинского районов РБ [33, с. 53; 129, с. 165]). По рассказам Азнагулова Ю.А. (1894 г.р.) из д. Тубетеево (бурзяне) Альшеевского района РБ, Насибуллиной Ш.З. (1896 г.р.) из д. Верхние Бишинды (кыр-еланцы) Туймазинского района РБ и Узьянбаева Х.У. (1905 г.р.) из с. Шигаево (тамьянцы) Белорецкого района РБ воронью желчь использовали как лекарство при появлении бельма на глазу [94, с. 168; 177, с. 9, 59; 179, с. 29]. В эпосе «Урал-батыр» изображение ворона на знамени царя Катилы охраняло устои злой власти демона [17, с. 283].

Созвучные мотивы были знакомы устному творчеству крымских татар, в сказочном фольклоре которых мать ворона оживляет гранатовым соком изрубленного на куски царевича [36, К38]. Ворона / ворон выступает в роли дарителя материальных благ в туркменских, узбекских, казахских, тувинских, бурятских, памирских, персидских сказках [20, с. 473]. В тувинском сказании вороны спасают мальчика от мангыса-людоеда. Мангыс преследует мальчика. Мальчик забирается на дерево. Мангыс начинает рубить его. Мальчик просит воронов позвать его ручных беркутов. Те уносят его на крыльях к отцу [36, L52]. Тофалары почитают ворона, считая, что он охраняет весь их народ. Хакасы-качинцы верили, что желчь вороны – ценное лекарство, помогающее при ожогах, ранах и других болезнях [5, с. 103, 108]. В киргизском героическом эпосе «Манас» во время битвы ворон фигурирует в качестве покровителя Манаса. Он, превратившись в пулю, влетает в правый глаз вражеского чародея Боонга и раскалывает ему голову [144, с. 414–415]. В улигере хоринских бурят «Хара Тумэр Мэргэн» вороны слетали по просьбе Хара Тумэра, пригвожденного врагами к двум столбам, к младшему брату героя и сообщили ему об участии Хара Мэргэна. Богатырь был спасен [255, с. 79].

В шаманских рассказах узбеков [84, с. 413], тувинцев [81, с. 114], ненцев [133, с. 50] и нанайцев [199, с. 183] ворона / ворон изображается помощником и покровителем шаманов. А у северо-восточных палеоазиатов ворона знали как первого шамана [149, с. 184–185].

В Библии, Евангелии и Коране посланная Богом ворона показала людям, как нужно хоронить покойника [38, с. 21; 131, 5: 27–31; 151, с. 269–270]. Это библейско-кораническое предание было распространено в недавнем прошлом в форме занимательных рассказов среди арабов [249, с. 94], кумыков [243, с. 128] и башкир [30, с. 24].

В хантайских верованиях прослеживаются рудименты представлений о вороне как о покровительнице, патроне инициации девушек. Они считали, что именно ворона приносит девочкам менструацию, то есть половую зрелость [209, с. 387]. На марийских свадебных покрывалах (которыми покрывали невесту во время свадьбы) вышивали узоры с изображениями небесных светил, животных, в том числе орнаменты, известные в народе под названием «лапки вороны», которые осмысливались не только как образы живой природы, «дающей жизнь всему окружающему миру» [210], но и охраняющей молодую женщину от воздействия нечистых сил и обеспечивающей ее способностью плодородия.

В «Калевале» эпический герой Лемминкяйнен дважды берет у ворона по два перышка, чтобы они были крышей его лодки или защищали бока лодки во время бури [102, с. 177, 234]. Эстонцы верили, что под крылом ворона есть особое белое перо и завладевший им человек, якобы, может стать счастливым [42, с. 132].

В авестийской и иранской мифологии хварна, божественная субстанция, обладание которой дает счастье и могущество, отождествляется с птицей «варагн», которую академик И.М. Стеблин-Каменский идентифицирует с вороном. Перо этой птицы обладало волшебными свойствами: им можно было снять заклятие врага, проведя его по телу. Оно дарило его обладателю благо, силу, удачу, поддержку. Во время сражения с врагом оно давало возможность прибегнуть к помощи бога Вэртагны, для чего достаточно было подержать четыре пера этой птицы перед войском. Таким пером обладали доисторические иранские цари Кави-Усан и Трайтаона [3, с. 126, 127, 128, 158, 191]. В поверьях русских, украинцев, поляков и немцев камень из гнезда (вариант: из

зоба) ворона обладает магической силой, который может сделать его владельца невидимым [69, с. 532, 539].

В мифе арабов Марокко (Северо-Западная Африка) необычайный Ворон в награду за кусок тряпки для своего гнезда помогает падчерице выполнять трудные задания злой мачехи: он вместо девушки собирает рассыпанное зерно.

В осетинской сказке юноша в поисках невесты попадает в нижний мир, где освобождает из плена трех дочерей Воронихи, которых собирался съесть крокодил-людоед. Добродетельная Ворониха выносит героя и трех девушек на своей спине на поверхность земли. В пути герой кормит Ворониху мясом. Когда запасы мяса кончились, юноша начал бросать в клюв птицы куски мяса со своих ног. На земле Ворониха отрывает их и прикладывает к ранам джигита. Они мгновенно заживают [36, К39].

У русских ворона – божья птица. В ветхозаветном предании пророк Илия, почитатель Яхве, спасаясь от преследования израильского царя Ахава, идолопоклонника, укрылся в горах Иордана. От голодной смерти его спасли вороны: они, по божьему велению, два раза в день приносили ему хлеб и мясо [38, с. 147; 151, с. 239]. В сказке «Кашей Бессмертный» благодарная ворона с воронятами помогли Ивану-царевичу поймать утку с яйцом, в котором находилась душа Кашея, а в сказке «Марья Моревна» ворон помогает Ивану-царевичу в поисках жены Марьи Моревны, похищенной Кашеем Бессмертным [12, с. 192, 198]. В легендарных рассказах ворон поднимает Ивана на своих крыльях из подземелья на поверхность земли [36, К39], несет героев за тридевять земель во время поиска похищенных змеем прекрасных царевен и т.д. [10, с. 125, 126]. В былинке об Иване Годиновиче вещая птица – ворон убивает Кашея, возвращая выпущенные демоном по нему стрелы обратно к злодею [198, с. 254].

В русском заговоре ворону приписывается способность дарить ратнику «ключ семипудовый» от медного дворца «змея огненного», которым воин открывает дворец и достает «богатырскую сбрую», защищающую его от вражеских пищалей и стрел [10, с. 142]. Покровительственная функция ворона проявляется и в русском суеверии о том, что если охотник помажет дуло ружья кровью ворона, он во время охоты не промахнется [72, с. 940].

По предрассудкам восточных славян, в гнезде ворона незримо хранятся золото, серебро и самоцветные камни [10, с. 123; 11, с. 497]. Украинцы считают, что трупы убитых ворон, вывешенные в хлеву или в конюшне, отпугивают злых духов, защищают домашних животных от их отрицательных воздействий, а выставленные на краях полей – отгоняют воробьев [69, с. 535]. В белорусской быличке некую помещицу хоронят вместе с подушкой, в которой были спрятаны деньги. Узнав об этом, наследники разрывают могилу. Там они обнаруживают на покойнице ворона, который не дал им прикоснуться к деньгам [190, с. 125–126]. Белорусам Полесья и полякам на Мазурах известно представление о злом духе в облике ворона, который крадет и носит своему хозяину богатство. В сербских сказках ворон указывает зарытый клад [69, с. 532, 539].

Охранную нагрузку нес и белорусский обряд жертвоприношения вороны и петуха во время холеры: их закапывали в землю, чтобы отвратить эпидемию [69, с. 541]. Согласно украинскому поверью, ворона некогда была хранительницей ключей от рая [151, с. 135]. Поляки Понаревья, чтобы уберечь цыплят от хищных птиц, подкладывают в гнездо наседке вороньи перья [69, с. 534]. В словацких и чешских деревнях верят, что маски вороны на день Микулаша (6 / 19 декабря) охраняют от злых духов [63, с. 206]. Сербы вешают убитых ворон на пасеке для оберега пчел от сглаза [69, с. 535].

В славянской традиции ворона выступает в ипостаси покровителя семьи, семейных уз и плодородия. В русской, белорусской и украинской сказках зятя – вороны помогают шуринам добыть жен-красавиц [214, с. 156]. Данный мотив преломляется в святочных гаданиях русских девушек: они ставили на колодец кутью и ждали, кто прилетит первой клевать: если ворона – жених будет непутевый [231, с. 23, 24]. А польские девушки гадали на мусор, выметанный из дома после Рождества: если первой прилетит ворона – выйдет

замуж за вдовца. Функция вороны в качестве патрона плодородия проявляется и в следующей примете южных славян (сербов, боснийцев, хорватов): если во время первой пахоты на пашню сядет ворона, можно ожидать хорошего урожая. Болгары Родоп вставляют челюсть ворона в леток улья, чтобы пчелы влетали и вылетали из нее. Это должно было, по мнению пчеловодов, предохранять рой от болезней и увеличить медосбор [69, с. 534, 565].

По суевериям литовцев Айтварис, дух в виде черной вороны, приносит людям богатство [151, с. 26]. У германских племен считалось добрым знаком, когда ворон сопровождал войска. По поверьям немцев, корень из вороньего гнезда помогает во всех денежных делах тому, кто его добудет [69, 539]. В Баварии (Германия) ворон считался птицей счастья [42, с. 133, 135]. В сказке братьев Гримм «Белая змея» три благодарных вороненка (за кормление их мясом) помогают герою, претендующему на руку королевны, выполнить тяжелейшее задание: добыть яблоко с дерева жизни. Они приносят ему это яблоко. Юноша и королева съедают его вдвоем и становятся мужем и женой. Ворон пытался помочь юноше жениться на королевне и в другой немецкой сказке «Морская рыба» [43, с. 71, 450].

Французы верили, что встреча с двумя воронами или сороками приносит счастье. В Арденнах (Бельгия) утверждали, что тот, кто, поднимаясь утром, увидит летящих воронов и сорок, может наблюдать на протяжении дня исполнения любого своего желания. У викингов ворон был символом победы. Они старались взять их с собой в многочисленные походы [42, с. 20, 133, 135].

Коряки приписывали Вороне изобретение бубна. Ительмены думали, что Ворона сделала первую лодку, а ее сын Тыжил-Кутха – обучил людей шить одежду из меха [149, с. 183–185]. У палеоазиатов и североамериканских индейцев Ворон числился зачинателем рыболовства. Коряки и ительмены полагали, что нормы дуальной экзогамии, отказа от кровосмешения и другие правила функционирования социума были установлены Вороном [150, с. 130]. Чукчи верили, что Ворон научил людей разговаривать и есть мясо животных. По представлениям эскимосов Аляски, Ворон наставлял людей как добывать пищу, как жить на земле [42, с. 131]. Тлинкиты считали, что Ворон научил людей устраивать праздники [149, с. 182–185, 188–193].

В мифах кучинов Ворон убивает медведя, который жил в верховьях реки и не пропускал рыб к селению индейцев, стоявшему ниже по течению реки. Согласно легенде танайнов, Ворон обеспечил большой весенний ход лосося, разбросав по реке приманку, и спас индейцев от голодной смерти [76, с. 74–75]. Воины чейенов (алгонкины, северо-запад США) украшали головные уборы перьями вороны, совы и орла. Такое оперенье, по их поверьям, обеспечивало воину неприкосновенность [113, с. 77–78].

В «вороньем» эпосе квилеут и коулиц (Побережье-Плато, США, Канада) вороны роняют с воздуха голодающим «соплеменникам» (людям) куски мяса и сообщают им, что у них много еды.

В предрассудках аборигенов Австралии сохранились отголоски представлений о Вороне как о патроне инициации. В мифе юалараи Ворон (Ван) превращает девочек в женщин [36, А4, К38].

Ворона воспринимается как зиждительница монаршей власти в корейской мифологии, где некий Куньё становится правителем государства Тхэбон (Когурё) благодаря тому, что однажды на горном перевале ворона уронила ему в миску клочок бумаги со знаком «ван» («государь») [151, с. 302]. В русской сказке «Старик и ворон» признательный ворон помогает герою добыть волшебный сундук, открыв который он становится царем [194, с. 67–68]. Согласно авестийской мифологии, тот, кто поймает «хварно», становится царем над Ираном [3, с. 158]. Изображения ворона, как символы и оплот монаршей власти, обнаружены в геральдике и на стягах средневековых королей Венгрии [197, с. 177] и ярлов (герцогов) древних исландцев [215, с. 255].



Такие суеверные представления о вороне сохранились до наших дней в традициях англичан. В королевском дворце Тауэр и сегодня держат четырех (вариант: восемь) воронов как олицетворения королевской власти. Каждая из них имеет собственную кличку. Если вороны покинут пределы дворца – погибнет Британская империя. Поэтому их держат в клетках и кормят отборным мясом. Когда ворон умирает, его хоронят недалеко от ворот, помещая этикетку с его именем. Один из воронов за «охрану» дворца в течение 21 года был удостоен королевской награды. Данная традиция продолжается со времени завоевания Англии норманнами (1066 г.), ставка вождя которых находилась на том месте, где позднее был построен дворец Тауэр. Вороны были священными птицами норманнов.

В Швейцарии распространена легенда о том, что некий отшельник по имени Майнрад нашел в лесу зимой умирающих от голода и холода двух воронов и выходил их. Когда Майнрада убили разбойники, вороны преследовали их с криками до Цюриха, и успокоились лишь тогда, когда казнили злодеев. С тех пор гостиный двор, в котором задержали убийц, носит имя ворона, эти две птицы изображены на щите у входа. После канонизации Майнрада в приюте города Айнзидельна (родной город отшельника) постоянно жило несколько воронов. Двух воронов стали изображать на гербе аббатства Айнзидельн.

Популяция почти ручных воронов существовала в XVII–XIX вв. в Соловецком монастыре [42, с. 136].

Исходя из суждений о вороне, как о божественной, священной птице, защитнице и покровительнице, древние башкиры проявляли определенную заботу, стремились умиловить ее, совершая различные жертвоприношения. Их пережитки сохранились не только в вышеописанных актах умиловления воронов остатками ритуальной каши на празднике «*Каргатуй*» или в словах: «На тебе масло и мед!», произносимых при карканье воронов, но и в суеверии, что если кому-нибудь покажется ворона, то ей нужно дать пищу, читая молитву (кубеляк-телевцы Учалинского р-нов РБ [129, с. 165]). В башкирском фольклоре имеются сведения даже о человеческих жертвоприношениях воронам. Так, в эпосе «Урал-батыр» говорится:

*«Батианың тыу бизәге –  
Кара козгон кошо бар,  
Шул коштарзы йыл һайын  
Һыйлай торған кәнә бар...  
Койоға кыззар һалған һуң,  
Кыззар шунда үлгән һуң,  
Барыһын алып койонан,  
Козгондарға ташлайзар,...»* [17, с. 73].

«У царя знамени украшение –  
Черный ворон птица есть,  
Этим птицам ежегодный  
Установлен день угощения...  
Когда девушек в колодезь бросят,  
Когда там девушки умрут,  
Вытащив их всех из колодезя,  
Воронам швырнут,...».

Подобный сюжет имеется и в эпосе «*Изеүкәй менән Моразым*» («Идукай и Мурадым»):

*«Туктамыштың онталған,  
Һөйәк-һаягын йыйзырып,  
Козгондарға һиптереп,  
Изеүкәй кайтып киткән, ти»* [29, с. 128].

«Туктамыш растерзанные,  
Останки приказав собрать,  
Повелев бросить (их) воронам,  
Идукай ускакал домой, говорят.»

Впрочем, эти сцены можно трактовать и по-другому – как атавизм древнего похоронного обряда. Как известно, зороастрийцы бросали трупы покойников собакам и птицам с целью охраны душ покойников от злых сил, чтобы души умерших скорее вселялись в священных собак и птиц, попали в рай и стали «богоподобными» [189, с. 27–31].

Такая практика была известна ведийским ариям [170, с. 190], древним иранцам, аланам [62, с. 77; 189, с. 27], зирикгеранам и каспиям, иберо-кавказским племенам

Восточного Азербайджана и Дагестана 1-го тыс. до н.э., которые, отрывая мясо от трупа человека, давали есть птицам: к останкам мужчин допускали только воронов [189, с. 27].

Аналогичный сюжет присутствует и в финальной части эпической поэмы о Сосруко у адыгов и кабардинцев: труп убитого легендарного нарта убийцы предлагают разным птицам и животным, чтобы они «пили кровь и съели мясо» героя. Среди птиц и животных на это соглашается только ворона / ворон [71, с. 53, 184–185].

В украинских песнях-балладах встречается мотив «муж умер, его тело сороки-вороны поклевали, а белые кости раскидали» [44, с. 86]. Косвенные свидетельства о бытовании в прошлом подобных похоронных ритуалов в русской традиции содержатся в сказках «Фролка-сидень», «Буря-богатырь Иван коровий сын» и «Иван крестьянский сын и мужичок сам перст, усы на семь верст», в которых шести-семиголовые змеи на сообщение о приближении того или иного сказочного богатыря свысока бросали реплику: «Его костей сюда ворон не занашивал!» [12, с. 119, 125, 145]. Оставлять павших воинов на поле боя непогребенными для священных птиц Водана / Вотана было принято у германцев [42, с. 133].

У древних народов для исполнения вышеописанных ритуальных похоронных действий были «реальные» обоснования. Так, например, в мифологии тюрков ворона / ворон изображается как птица, несущая в своем клюве души людей [184, с. 105], то есть была переносчицей душ умерших людей в рай. Вороны выступают в качестве медиаторов, посредников между различными мирами в суевериях якутов [126, с. 195; 127, с. 101]. Видимо, с подобными воззрениями связан и алтайский похоронный обычай класть за пазуху умершей женщины металлические наконечники украшений в виде птиц – в о р о н а , ястреба и тетерева [196, с. 56].

С ним соотносится практика мансийских женщин украшать волосы фигурками животных и птиц, в том числе вороны, которые, по их суждениям, удерживают душу и охраняют ее [209, с. 387]. То, что эти фигурки клали в могилу вместе с умершей хозяйкой, склоняют нас к мысли, что они, возможно, выполняли функцию вместилищ душ человека (иттарма) или их сопроводителей в иной мир.

В древнеиндийских верованиях души мертвых изображались как вороны [170, с. 202–203]. У англичан, шведов, швейцарцев и немцев были распространены поверья, согласно которым души умерших людей принимают вид вороны / ворона [208, с. 109]. В виде черных ворон (воронов) представляли души злых людей белорусы. По польскому суевию, в вороне живет душа развратного ксендза, а южные славяне верили, что ворона является воплощением души колдуна [69, с. 533]. По суевериям русских, белорусов и поляков нечистые духи в образе ворон слетаются на смерть грешника, колдуна или ведьмы, схватывают душу умершего чародея и уносят ее на тот свет [10, с. 391; 69, с. 533; 187, с. 284].

Ворона признавалась переносчицей душ мертвых в иной мир у австралийцев [42, с. 11]. В мифах папуасов маринд-аним (Новая Гвинея) дух умершего неохотно расстается с родными местами и может временно находиться вблизи селения в облике вороны. По суевериям меланезийцев напаратава, духи умерших прилетают из загробного мира в облике ворон и поедают бананы [173, с. 11, 13]. Ворон переносит души усопших людей в мир мертвых в верованиях канадских индейцев квакиютли [42, с. 11].

Эпизоды выбрасывания трупов воронам в эпосе «Урал-батыр» и «Идукай и Мурадым» косвенно свидетельствуют о том, что, возможно, и предки башкир, как древние арийцы, зороастрийцы и иберо-кавказские народы, выставляли трупы умерших людей на съедение священным птицам – воронам [41, с. 173–174; 139, с. 92; 219, с. 175] с целью скорейшего перевоплощения душ умерших в тотемы – вороны. Позднее этот обряд потерял свое первоначальное значение и трансформировался в эпосе «Урал-батыр» и «Идукай и Мурадым» в акты бесчеловечного отношения к трупам умерших людей.

Есть основания думать, что воззрения о вороне как о воплощении душ умерших или их переносчике, проводнике в иной мир были характерны и башкирам. На такую мысль

наталкивают вышеописанные факты восприятия башкирами случаев пролета ворона, подрезав человеку путь или его карканье возле дома, как грозное предзнаменование о скорой смерти путника или кого-либо из домочадцев.

Обычаи и обряды жертвоприношения ворону были традиционными у древних корейцев. В день полнолуния 1-го месяца (15-й день) в раннем корейском государстве Силла (1-е тыс. н.э.) отмечался день ворон. В этот день приносилось в жертву воронам кушанье, сваренное из клейкого риса [75, с. 101–102]. По мнению исследователей, ведийский и индуистский мифологический мотив «человек на дереве» «отсылает в конечном счете к ритуалу человеческого жертвоприношения у мирового дерева» [230, с. 79].

В свете этих высказываний вполне допустимо, что оставление младенца в вороньем гнезде в башкирской легенде «Вороненок» и обычай влезания детей на вершины деревьев с имитацией карканья ворон в конце праздника «*Каргатуй*» также можно интерпретировать как дериваты человеческих жертвоприношений воронам у священного (мирового) дерева.

По всей видимости, к человеческим жертвоприношениям воронам восходят и генетические корни детской игры «*Алырым кош, бирмам кош*», проводимой на празднике «*Каргатуй*», где участники игры выбирали «матку» («ана») и ворона («*козгон*») (варианты: «мяскяй» – «злая старуха»). Игроки выстраивались гуськом за «маткой», держась за талии. Им навстречу выходил «ворон» и нападал на «птенцов» (детей). Матка защищала их, распластав руки и не подпуская «ворона». Игра продолжалась до тех пор, пока «ворон» не переловил всех детей [252, с. 69–70]. Сходная детская игра была известна в середине XIX века и у русских [73, с. 143].

Мотив человеческого жертвоприношения вороне звучит также в поверье башкир: «Ворона каркает – значит, из аула просит покойника» [219, с. 175]. Позднее человеческие жертвоприношения воронам были заменены скотом или птицей (забивание на празднике «*Каргатуй*» барана, козу или домашних птиц), символическими угощениями ворон кашей, кислым молоком и медом.

Таким образом, аналитическое, ретроспективное и сравнительно-историческое исследование сюжетов и мотивов башкирской мифологии, народных примет и суеверий показывают, что в глубокой древности развитый культ ворона / вороны был присущ не только предкам башкир, но и другим народам мира, носил по существу общепланетарный характер.

В связи с такой широкой распространенностью культа вороны / ворона возникает вполне закономерный вопрос, кто, какие народы были создателями этого явления?

Анализируя проявление культа вороны у различных народов можно отметить следующие мотивы, которые могут в какой-то степени помочь внести ясность в этот вопрос. Во-первых, в якутских эпосах-олонхо ворон выступает в роли главного врага их героев, в алтайском эпосе – он относится к темным силам [5, с. 100; 213, с. 38]. В карачаевской сказке вороны отказываются выполнить просьбу героя передать родителям весть о своем безвыходном положении [36, А12].

В вышеупомянутом улигере эхирит-булагатских бурят «Абай Гэсэр хубун» два ворона с железными клювами и когтями прилетают к младенцу Гэсэру, чтобы выклевать ему глаза, но будущий полубожественный эпический герой вырывает их клювы и когти [255, с. 67].

Мотив отрицательной характеристики ворона присутствует в «Калевале»: он – злой советник, предлагает Куллерво (герою – пастуху-мстителю) загнать стадо коров хозяйки Ильмаринена (демиурга, культурного героя, кузнеца) в болото и отдать их на растерзание зверям [102, с. 196]. В фольклоре коми, латышей, литовцев, белорусов и русских ворон преимущественно имеет негативную оценку и служит демоническим силам – Омолю, Рагане, ведьме, многоголовым чудовищам-змеям [10, с. 256; 45, с. 189; 52, с. 7–11, 146–

151; 151, с. 415, 461]. Согласно русским, украинским, болгарским, боснийским и румынским легендам, ворон был проклятой Богом птицей [220, с. 66, 82].

В фольклорных традициях крымских татар, селькупов, эвенков, орочей, айнов зафиксированы сюжеты загораживания (закрытия, унесения) воронами солнца, в результате чего происходит его затмение.

В сказании алтайцев бог Ульген создал человеческие тела, послал Ворона к Кудаяу (Верховному Богу) просить для них души. Кудай дал души, Ворон понес их в клюве. Пролетая мимо трупов животных, Ворон крикнул: «Карр!» и души упали на деревья, те стали вечнозелеными. В «вороньем» эпосе хакасов, бурят, монголов, талышей, таджиков Бог (Создатель) дал Вороне святой (живой) воды и велел окропить ею людей, чтобы они обрели вечную жизнь. Но в пути Ворона пролила (вылила) воду на растения (ель, кедр, можжевельник, саммит, сосну) или себе на голову. С тех пор люди стали смертными.

В легенде ванчо (Северо-Восточная Индия) вначале люди не умирали. Их стало так много, что они начали отбирать еду у животных и птиц. Ворона пожаловалась Богу, что если люди будут бессмертными, то все птицы умрут от голода. Тогда Бог объявил, что люди станут умирать. В арабском предании (Египет), наоборот, вначале людей было мало. Люди решили обратиться к Богу, чтобы умершие возвратились к новой жизни через три дня после смерти. Они отправляют посланцем Коршуна. На полпути он встречается с Вороном, который предлагает дальше лететь вместо него. Коршун соглашается. Ворон говорит Богу, что люди хотят умирать безвозвратно.

У эвенков Бог сделал фигурки мужчины и женщины, оставил охранять их Ворона. Сатана подкупил Ворона едой, и тот разрешил ему посмотреть на людей. С тех пор люди стали больными и смертными. В мифах кутенэ и хикарилья (Побережье-Плато, США, Канада) человек стал смертным из-за происков вороны: он хотел выклевать глаза мертвых людей [36, А3, А4, А12D, D9, Н36ff].

Такие же идеи лежат в основе мотивов башкирского эпоса «Урал-батыр», где ворона выступает в роли не покровителя Урал-батыра в его борьбе со злом и темными силами, а символа главного бога заклятого врага всех людей на земле царя Катила.

Вышеприведенные материалы позволяют предполагать, что ворона, возможно, не была первоначально тотемом тех народов, которые создали эти фольклорные произведения и эпосы. Она считалась тотемом каких-то других племен, с которыми в доисторическое время предки башкир, татар, карачаевцев, алтайцев, хакасов, якутов, монголов, бурят, карелов, коми, селькупов, эвенков, орочей, айнов, талышей, литовцев, русских, талышей, таджиков, ванчо, арабов и др. сталкивались как заклятые враги, вели войны.

Во-вторых, во время медвежьих праздников обские угры, якуты и эвены при разделке туши медведя и поедании его мяса каркали по-вороньи [5, с. 116; 126, с. 195; 127, с. 100; 134, с. 200; 208, с. 78]. А эвенки кричали по-вороньи не только при поедании мяса медведя, но и при охоте на него [49, с. 160]. Негидальцы каркали по-вороньи после убийства медведя [250, с. 194]. У вышеназванных народов при аналогичных ситуациях не только каркали по-вороньи, но и говорили, обращаясь к медведю, что не они охотятся на него, не они убили его, не они едят его мясо, а чужие люди. То есть обские угры, якуты, эвены, эвенки, негидальцы стремились ввести в заблуждение дух своего тотема – медведя, что не они убили его, не они едят его мясо, а чужие люди – вороны.

Вышеперечисленные этнографические и фольклорные сюжеты наталкивают на следующие предположения: во-первых, ворона у вышеназванных народов, несмотря на прослеживание в их мифологии развитого ее культа, изначально не считалась своей, не была их тотемом-покровителем, а числилась чужой. И второй вывод, который напрашивается из вышеотмеченного явления – это то, что обские угры, якуты, эвены, эвенки и негидальцы жили по соседству с «чужими» народами, у которых тотемом была ворона. Ведь они не курлыкали, например, по-журавлиному (как один из тотемов обских угров), не клокотали по-орлиному (как один из тотемов якутов), а именно каркали по-

вороньи, как тотемы чужих соседних народов. А «чужими» соседними народами, у которых ворона являлась тотемом, были юкагиры, коряки, камчадалы (ительмены), чукчи, эскимосы северо-восточной Азии и индейцы Северо-Западной Америки (до их миграции из внутренних районов Сибири и Приморья на Аляску). Поэтому нельзя не согласиться с выводом Е.М. Мелетинского о том, что основными носителями «вороньего фольклора» являются палеоазиаты чукотско-камчатской языковой семьи и на-денеязычные индейцы Северо-западного побережья Северной Америки [149, с. 182, 193–195]\*.

По всей видимости, в глубокой древности (приблизительно до 12–10 тыс. до н.э.\*\* в период существования этнокультурных контактов между племенами ностратической и китайско-тибетской языковых общностей, с одной стороны, палеоазиатами Северо-Восточной Азии и индейцами Северо-Западной Америки, – с другой) тотемический культ вороны, главный тотем палеоазиатских народов и на-денеязычных протоиндейцев, проник в ностратическую и китайско-тибетскую этническую среду, пережитки которого сохранились до наших дней в мифологии урало-алтайских, китайско-тибетских, индоевропейских и др. народов\*\*\*, в том числе и в народном творчестве, обычаях и обрядах башкир.

Когда и где мог формироваться культ вороны?

При попытке ответить на данные вопросы немаловажное значение имеет наблюдение пережитков культа вороны у коренных племен и народов Австралии и Америки. Сегодня все исследователи согласны, что в эпоху верхнего палеолита под влиянием каких-то факторов начинается массовое продвижение людей из внутренних районов Азии на окраины первоначальной ойкумены. Древнейшие следы человеческой деятельности в Австралии не уходят по времени глубже 30–35 тысячи лет от современности, а вступление человека на американский континент произошло не ранее 20 тыс. лет, то есть тогда, когда последний раз в истории развития Земли возник на месте Берингова пролива сухопутный мост между Азией и Америкой. Эти две вышеуказанные даты являются наиболее надежными ориентирами при определении нижней временной границы формирования культа вороны у народов Евразии, Америки и Австралии.

Возможно, одной из причин той миграционной волны, в результате которой произошло заселение людьми Австралии и Северной Америки были постоянные конфликты и столкновения между различными племенами во внутренних районах Азии, в том числе между урало-алтайскими, с одной стороны, палеоазиатскими и на-денеязычными индейскими племенами, с другой. Именно к последним относятся те люди, которые в эпосе «Урал-батыр» упоминаются как заклятые враги далеких предков башкир, а в мифологии обских угров, якутов, эвенов, эвенков и негидальцев – как «чужие люди».

Вышеизложенные артефакты о рудиментах культа вороны / ворона у башкир свидетельствуют о том, что:

---

\*В то же время заметим, что в традициях большой группы индейцев Северной Америки, в том числе у некоторых на-денеязычных индейцев ворона / ворон имеют негативную семантику. В пределах значительной территории США и Канады, включающей атапаскскую часть Субарктики (кучин, тагиш, каска, хэа, чипевайян / чайпевайн, бивер), Равнины (черноногие, тетон, арапахо, северные чейены, кайова, апачи, вичита), восток и частично юг Плато Кордильер (кутенэ, западные сахаптин, нэ персэ), запад Юго-востока США (кэддо, натчез, крики), юг Большого бассейна (юте) и Юго-Запад (западные апачи, липан, това) распространены рассказы о том, что ворон может прятать от людей промысловых животных, уморить людей голодом, а затем питаться их трупами. Мы разделяем высказывание Ю.Е. Березкина о том, что такие мотивы в воззрениях вышеуказанных индейских племен объясняются неоднородностью их этнического состава, связанного с одновременным проникновением их предков в Новый Свет, чем другие племена Тихоокеанского побережья Северной Америки [35, с. 39-43], почитавшие ворона как своего тотема.

\*\*Эта дата установлена с учетом следующих соображений: 1) по мнению ученых, последняя миграционная волна на-денеязычных индейцев из Сибири на Аляску произошла около 10 тыс. до н.э. [149, с. 187]; 2) распад ностратической языковой общности относится к периоду до 11 тыс. до н.э. [136, с. 399]; 3) распад урало-алтайской семьи языков произошел в 10 тыс. до н.э. [107, с. 24].

\*\*\*В пользу гипотезы о генетических связях между на-денеязычными индейцами, палеоазиатскими, сино-тибетскими и кавказскими народами высказывается и Ю.Е. Березкин [35, с. 44].

1. В религиозно-мифологических воззрениях древних башкир имелась развитая система культовых представлений о вороне, наиболее древние корни которой берут начало в тотемических представлениях далеких предков башкир. Об этом свидетельствует бытование в прошлом и возрождаемый сегодня тотемический праздник «*Каргатуй*». В эпосе, сказках, легендах, поверьях, обрядах, поговорках, этнонимах и символах отдельных башкирских племен, родов и родовых подразделений и в наши дни обнаруживаются мотивы веры предков башкир в тождество и родство человека и вороны, в происхождение их друг от друга, прослеживаются рудименты «заботы» о тотеме-вороне и ее табуации.

2. С возникновением анимизма, обожествления природных явлений и осознания реальных кровнородственных отношений в коллективах первобытных людей, эти воззрения трансформировались в суждения о вороне как о мифическом орнитоморфном предке, патроне и покровителе первобытного сообщества людей. А еще позднее ворона – тотемический предок стала орнитоморфным божественным существом, демиургом и культурным героем – творцом земной тверди, добытчицей огня, распорядителем мертвой, живой, небесной (дождь) и земной воды, символом власти.

3. Интерпретация крика вороны возле дома или его пролета, подрезав путь, как предвестие скорой смерти путника или кого-либо из членов семьи является, возможно, рудиментом существовавшей в прошлом веры в ворона как воплощения душ усопших или их переносчика, проводника в мир мертвых.

4. Если в эпосе «Урал-батыр» ворон фигурирует как олицетворение зла, покровителя демонического царя Катила [17, с. 283], то это объясняется, с одной стороны, тем, что в формировании башкирского народа приняли участие как поклонники культа вороны, так и его противники и, с другой стороны, такой взгляд на ворону / ворона сложился, видимо, под влиянием более поздних классических религий, в первую очередь ислама, которые вели непримиримую борьбу с теми или иными проявлениями пережитков язычества в сознании своих приверженцев.

5. Культ вороны / ворона у предков башкир имеет глубокие исторические корни. По всей вероятности, его истоки восходят к тотемическим мировоззрениям палеоазиатских и родственных им сообществ первобытных людей эпохи верхнего палеолита, обитавших в Центральной Азии и прилегающих к ней территориях.

Такова, как нам представляется, примерная схема возникновения, развития и дальнейшей эволюции культа вороны / ворона в религиозно-мифологических мировоззрениях древних башкир.

### Литература и источники:

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971. 404 с.
2. *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М., Л.: Искусство, 1959. 266 с.
3. *Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата / пер. с авест., предисл., примеч. и словарь И.М. Стеблин-Каменского.* М.: Дружба народов, 1992. 208 с.
4. *Академический словарь башкирского языка: В 10-ти томах / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой.* Уфа: Китап, 2013. Т. 5. 888 с.
5. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.
6. *Альбедиль М.Ф.* Протоиндейская цивилизация. Очерки культуры. М.: Восточная лит-ра, 1994. 295 с.
7. *Андерсен Х.К.* Сказки и истории / пер. с датского, вступ. статья К. Паустовского. М.: Правда, 1980. 528 с.
8. *Атанова Л.П.* Старинные обрядовые напевы у башкир // Фольклор народов РСФСР. Межвуз. научный сборник / отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во Башгосун-та, 1984. Вып. 11. 160 с.

9. *Афанасьев А.Ф.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Вып. 1. Сибирский этнографический сборник. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 336 с.
10. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. статья Б.П. Кирдана. М.: Современник, 1982. 464 с.
11. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х томах / репринт изд. 1865 г., с испр. М.: Индрик, 1994. Т. 1. 800 с.
12. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М.: Эксмо, 2008. 800 с.
13. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа: Китап, 1996. 64 с.
14. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
15. *Бараг Л.Г., Зарипов Н.Т.* Сказки о животных // Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 510 с.
16. Башкирские шежере / сост., перевод текстов и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1960. 304 с.
17. Башкирский народный эпос / сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; авт. предисл. А.С. Мирбадалева, отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977. 518 с.
18. Башкирское народное творчество (далее – БНТ). Т. 2. Предания и легенды / сост., автор вступ. статьи и коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 576 с.
19. БНТ. Т. 3. Богатырские сказки / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1988. 448 с.
20. БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.
21. БНТ. Т. 5. Бытовые сказки / сост. А.М. Сулейманов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1990. 496 с.
22. Башкорт халык ижады (далее – БХИ). Экиэттәр. Беренсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
23. БХИ. Экиэттәр. Икенсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
24. БХИ. Экиэттәр. Өсөнсө китап / төз. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов, инеш мэкәлә авт. Н.Т. Зарипов, аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг менән Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов, Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. 351 б.
25. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / төз., инеш мэкәлә языусы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. 470 б.
26. БХИ. Экиэттәр. Дуртенсе китап / төз., инеш мэкәлә авт. Ә.М. Сөләймәнов, аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, Ә.М. Сөләймәнов; яуаплы ред. С.Ә. Галин. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1981. 398 б.
27. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
28. БХИ. Т. 2. Риүәйәттәр, легендалар / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән, Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
29. БХИ. Т. 5. Тарихи кобайырзар, хикәйәттәр (иртәктәр) / төз., инеш мэкәлә, коммент., глоссарий авт. Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. З.Ғ. Ураксин. Өфө: Китап, 2000. 391 б.
30. БХИ. Т. 7. Язма кисса һәм дастандар / төз. Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов; инеш һүз языусы Ә.М. Сөләймәнов; яуаплы ред. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2004. 624 б.
31. Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда / РФА ӨҒҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 1. 864 б.
32. Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда / РФА ӨҒҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 2. 816 б.
33. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ғ. Хисамитдинова. Өфө: Информреклама, 2006. 180 б.

34. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
35. *Березкин Ю.Е.* Мифологическое объяснение смертности человека и проблема происхождения на-дене // От бытия к инобытию: фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. Сборник статей / отв. ред. Ю.Е. Березкин, Л.Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН, 2010. 363 с.
36. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 15.07.2014 г.).
37. *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л.: Наука, 1988. 277 с.
38. Библейские легенды / пересказ М. Письменного, предисл. К. Андерсона, науч. рук. изд. М.Д. Литвинова. М.: Детлит, 1991. 287 с.
39. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М.: Наука, 1991. 188 с.
40. *Бикбулатов Н.В.* Башкиры. Историко-этнографический очерк // Ватандаш. 1999. № 6.
41. *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н.* Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа: НИ «Башкирская энциклопедия», 2002. 247 с.
42. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. Изд. 2-е, перераб. и доп. Киев: Изд-во КЭКЦ и ЦОДП, 1999. 172 с.
43. Братья Гримм. Сказки / пер. с немец. Г. Петникова; сост. И. Солодуниной; послесл. Г. Шевченко. М.: Правда, 1989. 480 с.
44. *Брянцева Л.И.* Вода (море, река, колодец) в восточнославянской песенной традиции // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвуз. науч. сборник. Уфа: Изд-во БашГУ, 1993. 211 с.
45. *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический сборник: песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверия и местный словарь / Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XIII. Вып. 3. СПб., 1890. 209 с.
46. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.
47. Былины / сост. В.И. Чичеров; поясн. к былинам, примеч. и словарь старинных и местн. слов подгот. П.Д. Уховым. М.: Детлит, 1971. 304 с.
48. *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений: В 5-ти томах / вступ. статья А. Маргулана. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1961. Т. 1. 777 с.
49. *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
50. *Васильцов К.С., Терлецкий Н.С.* Образ птицы в культуре народов ираноязычных народов Центральной Азии: истоки и эволюция символа // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
51. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 113 с.
52. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М.: Изд-во ЗАО «Славянский дом книги», 2002. 320 с.
53. *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В.И. Вербицкого, изданный этнографическим отделом Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московского университете / под ред. А.А. Ивановского. М., 1893. 221 с.
54. *Вилданов Ф.Ф.* Төрки халыктарының донъяга боронго дини караштары // Халык хәтеренән – халыкка (башкорт фольклористикаһында тәүге хезмәттәр) / төз., баш һүз, аңлатм. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: РФА ӨҮҮ ТТЭИ, 2012. 134 б.
55. *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982. 256 с.
56. *Винокурова И.Ю.* Современное исполнение вепских быличек о животных // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. Сборник научных докладов III научной



конференции «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 34–41. Режим доступа: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-1999> (дата обращения 25.07.2014 г.)

57. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореферат дис. ...доктора истор. наук. СПб., 2007.

58. Всемирная история: В 24-х томах Т. 5. Становление государств Азии / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек. Минск: Современный литератор, 1999. 544 с.

59. *Валиди Эхмэтзэки Туган.* Төрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 2.

60. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.

61. *Галин С.* Тарих һәм халык поэзияһы. Өфө: Китап, 1996. 288 б.

62. *Галлямов С.А.* Великий Хау Бен. Исторические корни башкортско-английского языка и мифологии. Уфа: Башкортостан, 1997. 318 с.

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 / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1973. 352 с.

64. *Ганцкая О.А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1978. 296 с.

65. *Генерозов Я.К.* Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т.п. Саратов: Типо-Литограф. Киммель и комп., 1883. 48 с.

66. *Генинг В.Ф.* Мазунинская культура в Среднем Прикамье // Вопросы археологии Урала / отв. ред. А.Ф. Медведев. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1967. Вып. 7. 192 с.

67. *Геродот.* История в девяти книгах. Памятники исторической мысли / перев. и примеч. Г.А. Стратановского; ред. перевода Н.А. Мещерский; под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.

68. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2007.

69. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.

70. *Гурвич И.С.* Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.

71. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М.: Наука, 1993. 206 с.

72. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М.: Худ. лит-ра, 1957. 992 с.

73. *Даль В.И.* Толковый словарь живого русского языка: В 4-х томах. М.: Русс. яз., 1981. Т. 1. 699 с.

74. *Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1969. 176 с.

75. *Джарылгашинова Р.Ш.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год / отв. ред. Р.Ш. Джарылгашинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1985. 264 с.

76. *Дзенискевич Г.И.* Сказание о Вороне у атапасков Аляски // Советская этнография. 1976. № 1.

77. *Дмитриев Н.К.* Грамматика башкирского языка. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 276 с.

78. *Добровольский В.Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3.

79. *Долгих Б.О.* Происхождение нганасанов // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XVIII. Вып. 1. Сибирский этнографический сборник. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 336 с.

80. Домашние тапочки принцессы. Сказки народов Европы. Киев: Довира, 1992. 182 с.

81. *Дьяконова В.П.* Шаманство южных тувинцев (по материалам 1960–1970-х гг.) // Материалы полевых этнографических исследований / отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Вып. 5. 182 с.

82. *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. 176 с.

83. *Жданко Т.А.* Очерки исторической этнографии каракалпаков. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 172 с.

84. *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Аму-Дарьи // Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945–1948 гг. / под общ. ред. С.П. Толстова. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 1. 652 с.

85. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. Вып. 1. 483 с.
86. *Зеленин Д.К.* Великоорусские сказки Вятской губернии: С приложением шести вотяцких сказок. Сборник Д.К. Зеленина / Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 42. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1915. 640 с.
87. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Америки. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии / ред. Е.Ф. Карский. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. 374 с.
88. *Зеленин Д.К.* Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1935. № 4.
89. *Зимин Ж.А.* Имена и фамилии аларских бурят // Бурятские антропонимы и топонимы. Сборник статей / отв. ред. А.Г. Митрошкина. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1981. 100 с.
90. *Золотарев А.М.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. М.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. 52 с.
91. *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
92. Из «Записок о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.)» Избрания Идеса // Встречь солнцу / сост., предисл., коммент. В.С. Шульгина. (Серия: История Отечества в романах, повестях, документах. Век XVI–XVII). М.: Молодая гвардия, 1987. 458 с.
93. *Илембатов Ф., Галауэтдинов И.* Башкорт йола байрамдары // Совет Башкортостаны. 29 август. 1969 й.
94. *Илимбетова А.* Культ вороны в религиозно-мифологической системе башкир // Бельские просторы. 1999. № 12.
95. *Илимбетова А.Ф.* К проблеме культа вороны у башкир // Евразийство: историко-культурное наследие и перспективы развития. Тезисы докладов международной научной конференции. Уфа, 14–15 сентября 2000 г. Уфа: Изд-во «Восточный ун-т», 2000. 200 с.
96. *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.
97. *Илимбетова А.Ф.* Культ вороны в фольклоре, обрядах и обычаях башкир // Актуальные проблемы истории, языка и культуры Башкортостана. Сборник молодых ученых ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. Вып. 4. 161 с.
98. *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө: Китап, 1998. 224 б.
99. *Ионов В.М.* Орел по воззрениям якутов // Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1913. Т. 1. Вып. 16. 28 с.
100. *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.: Изд-во АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.
101. *Исмагил Р.* Башкирский, татарский «Каргатуй» и ханты-мансийский «Уринэква хотал» // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы V Всероссийской тюркол. конф., посв. 80-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Уфа, 21–22 июня 2012 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. 132 с.
102. Калевала. Карельские руны / собр. Э. Леннрот, пер. с финск. А.И. Бельского, вступ. статья О. Куусинена. М.: Гослитиздат, 1956. 387 с.
103. *Камалов А.А.* Башкирская топонимия. Уфа: Китап, 1994. 302 с.
104. *Камалов А.А., Камалова Ф.У.* Башкорт теленең тарихи-этимологик топонимик һүзлеге. Өфө: Китап, 2007. 331 б.
105. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: Наука, 1996. 312 с.
106. *Киекбаев Ж.Ф.* Башкорт теленең фонетикаһы. (Тасуири һәм сағыштырма-тарихи тикшеренеү тәжрибәһе). Өфө: Башкортостан китап изд-һы, 1958. 212 б.
107. *Киекбаев Д.Г.* Введение в урало-алтайское языкознание. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1972. 151 с.
108. *Ким Г.Н.* Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/Articles/Articleinfo.aspx?id>.
109. *Киреев А.Н.* Культ птиц в обрядовой поэзии башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. Межвуз. научный сборник / отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во Башгосун-та, 1978. Вып. 5. 159 с.
110. *Климишин И.А.* Элементарная астрономия. М.: Наука, 1991. 464 с.

111. Колесникова В.Д. Название частей тела в алтайских языках // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков: Сборник статей / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1972. 362 с.
112. Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: Нурлы алем, 2005. 272 с.
113. Кононов Д. Оружие в руках чейенов // Уральский следопыт. 1991. № 3.
114. Концевич Л.Р. Корейская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. С. 667–671. М.: Сов. энц., 1991. Режим доступа: <http://mifinarodov.com> (дата обращения 22.08.2014 г.).
115. Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984. 248 с.
116. Котов В.Г. Хтоническая мифология населения Южного Урала: Автореф. дис. ...канд. истор. наук. Уфа, 1999.
117. Краснодембская Н.Г. Птица в культуре народов Южной Азии: мифология, символика, изображение (в отражении коллекций МАЭ РАН) // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
118. Краткая энциклопедия Башкортостана / гл. ред. Р.З. Шакуров. Уфа: НИ «Башкирская энциклопедия», 1996. 672 с.
119. Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 644 с.
120. Кржижевский М.В. Некоторые общие элементы в фольклоре башкир и татар Самарской области (по материалам полевых исследований) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2009. 402 с.
121. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступ. статья и примеч. А.Ф. Некрыловой. М.: Правда, 1989. 496 с.
122. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Родоплеменные организации башкир в XVII–XVIII веках. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1957. 183 с.
123. Кузеев Р.Г. Опыт исторической стратификации родоплеменной этнонимии башкир // Ономастика Поволжья. Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3. 431 с.
124. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
125. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. 480 с.
126. Куприянова Е.С. Семантические особенности номинаций птиц в текстах якутского фольклора // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научно-практ. конф., посв. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 1. 232 с.
127. Куприянова Е.С. Семантика образа ворона в текстах олонхо «Строптивый Кулун Куллуштуур и Будуруйбэт Мюлдью Сильный» // Духовная культура народов России. Материалы заочной Всероссийской научной конф., приуроченной 75-летию д.ф.н. Ф.А. Надршиной. Уфа: Гилем, 2011. 468 с.
128. Кусимова Т.Х. Исемдәр донъяһында. Башкорт исемдәре һүзлеге башкорт һәм рус телдәрендә. Өфө: Китап, 1991. 192 б.
129. Күбәлектәр һаклаған мираһ // Ватандаш. 2002. № 6.
130. Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М.: МГУ, 1969. 210 с.
131. Көрһән Кәрим / Сауд Ғәрәбстанында нәшер ителгән Көрһәндең фотокүсермәһе, ғәрәп тексының хәзәрге башкорт язмаһы менән бирелгән транскрипцияһы, башкортсаға тәржемәһе. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1992. 960 б.
132. Лапина М.А. Инвективные формы общения хантов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
133. 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.: МАЭ РАН, 2005. 340 с.
134. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги, примеч., вступ. статья А.В. Пошатаевой. М.: Современник, 1985. 400 с.
135. 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.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.

136. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. 685 с.
137. *Лубо-Лесниченко Е.И., Шафрановская Т.К.* Мертвый город Хара-Хото. М.: Наука, 1968. 64 с.
138. *Мадаева З.А.* Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX – начале XX в. // Советская этнография. 1983. № 4.
139. *Мажитов Н.А.* Южный Урал в VII–XIV вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
140. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа: Китап, 1994. 360 с.
141. *Максютова Н.Х.* Башкирские говоры, находящиеся в иноязычном окружении. Уфа: Китап, 1996. 288 с.
142. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик: Эльфа, 1996. 272 с.
143. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик: Эльфа, 2000. Ч. 1. 320 с.
144. Манас. Киргизский героический эпос. Книга вторая / текст подг. к печати Б.М. Юнусалиев, С.М. Мусаев, К.К. Кырбашев и др.; пер. и коммент. А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской; отв. ред. А.С. Мирбадалева. М.: Наука, 1988. 688 с.
145. *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. 43 с.
146. Маруф-башмачник. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабск. М.А. Салье; сост., вступ. статья и примеч. И.М. Фильштинского. М.: Правда, 1988. 640 с.
147. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 408 с.
148. *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. Серия: Исследования по фольклору и мифологии Востока. М.: Наука, 1979. 230 с.
149. *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский эпос о Вороне и проблема отношений Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки в области фольклора // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М.: Наука, 1981. 286 с.
150. *Мелетинский Е.М.* Ворон // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
151. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
152. Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур и И. Панкеев. 2-е изд., испр., перераб., сокр. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 2. 592 с.
153. Мифы и легенды народов мира. Центральная и Южная Европа. Сборник. М.: Литература; Мир книги, 2004. 464 с.
154. Младшая Эдда / изд. подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский; отв. ред. М.И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970. 138 с.
155. *Мокшин Н.Ф.* Отражение матриархата и периода распада первобытно-общинного строя в религиях некоторых народов Поволжья (мордвы, марийцы) // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Москва, 3–10 августа 1964 г. М.: Наука, 1964.
156. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.
157. *Мурзабулатов М.В.* Народное празднество «Каргатуй» как продукт диалога культур // Языки и литературы народов Башкортостана в Евразийском диалоге культур. Материалы региональной научно-теорет. конф. Уфа, 15 мая 1997 г. Уфа: Изд-во «Восточный ун-т», 1997.
158. *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
159. *Нагаева Л.И.* Национальный костюм и предметы-атрибуты на праздниках и обрядах башкир // Традиции башкирского народного искусства в современной одежде. Сборник статей. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. 106 с.
160. *Нагаева Л.И.* Башкирская народная хореография. Уфа: Китап, 1995. 144 с.
161. *Нагаева Л.И.* Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа: Китап, 1999. 160 с.

162. *Надршина Ф.А.* Отголоски древних воззрений в легендах башкир: почитаемые птицы // Ватандаш. 1997. № 6.
163. Народы Австралии и Океании. Серия: Народы мира. Этнографические очерки / под ред. С.А. Токарева, С.П. Толстова. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 852 с.
164. *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.: Тип. В. Безобразова и К., 1880. Т. 6. 34 с.
165. Научный архив УНЦ РАН, ф. 3, опись 21, ед. хр. 3. Записано Ф.А. Надршиной в с. Кутушево Александровского района Оренбургской области от Гумеровой Ф.
166. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. 544 с.
167. *Новикова К.А.* Иноязычные элементы в тунгусо-маньчжурской лексике, относящейся к животному миру // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков: Сборник статей / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1972. 362 с.
168. *Огнева Е.Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1989. 360 с.
169. *Окладникова Е.А.* Петроглифы Средней Катуни. Новосибирск: Наука, 1984. 110 с.
170. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / пер. с англ. А.А. Вигасина. М.: Высшая школа, 1990. 328 с.
171. *Перици А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества: Учебник для ист. фак. вузов. 3-е изд., перераб., и доп. М.: Высшая школа, 1982. 224 с.
172. *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.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
173. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. Сборник статей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с.
174. *Плисецкий М.М.* Героико-эпический стиль в восточнославянских колядках // Обряды и обрядовый фольклор. Сборник статей / отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. 280 с.
175. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
176. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
177. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
178. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1970 г.
179. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1971 г.
180. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
181. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
182. *Попов А.А.* Кочевая жизнь и типы жилищ у долган // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Вып. 1. Сибирский этнографический сборник. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 336 с.
183. *Потанов Л.П.* Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.: Изд-во АН СССР, 1958. Вып. 30.
184. *Потанов Л.П.* Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горноалт. НИ ИИЯЛ, 1983. 204 с.
185. *Прокофьева Е.Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Вып. 1. Сибирский этнографический сборник. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 336 с.
186. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник МАЭ. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
187. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. 307 с.
188. *Рахимов Р.Р.* «Язык птиц»: заметки о птичьих образах в культуре таджиков // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
189. *Рапопорт Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М.: Наука, 1971. 128 с.
190. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск: Типо-литография Г.А. Малкина, 1891. Вып. 4. 220 с.

191. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
192. Русские пословицы и поговорки / сост. Ф. Селиванов, Б. Кирдан, В. Аникин; под ред. В.П. Аникина. М.: Худ. лит-ра, 1988. 431 с.
193. Русско-башкирский словарь: В 2-х томах / под ред. З.Г. Ураксина. Уфа: НИ «Башкирская энциклопедия», 2005. Т. 1 (А-О). 808 с.
194. Русское народное творчество в Башкирии / сост. С.И. Минц, Н.С. Полищук, Э.В. Померанцева; общ. ред. и вступ. статья Э.В. Померанцевой; отв. ред. А.Н. Киреев. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1957. 328 с.
195. Рухи мираҫ: Свердловск башкорттарының фольклоры / тез. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 260 б.
196. Сағалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
197. Самарбаев Р. Башкортостан и Венгрия: культурно-исторические параллели (этнографические заметки) // Ватандаш. 1999. № 9.
198. Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР: В 20-ти томах / под ред. Б.А. Рыбакова. М.: Наука, 1982. 328 с.
199. Сем Т.Ю. Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
200. 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.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
201. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
202. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1970. Вып. 5. 345 с.
203. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1979. Вып. 15. 400 с.
204. Синбад-мореход. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабск. М.А. Салье; сост., вступ. статья и примеч. И.М. Фильштинского. М.: Правда, 1988. 608 с.
205. Серебрякова М.Н. О некоторых представлениях, связанных с семейно-обрядовой практикой сельских турок // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1980. 207 с.
206. Слово о полку Игореве. Изд. 7-ое / вступ. статья, ред. текста, досл. и объяснит. пер. с древнерусск., примеч. Д.С. Лихачева. М.: Детлит, 1978. 221 с.
207. Советский энциклопедический словарь / редколл. А.М. Прохоров (пред.), М.Г. Гиляров, Е.М. Жуков и др. М.: Советская энциклопедия, 1980. 1600 с.
208. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 211 с.
209. Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.
210. Соловьева Г.И. Религиозная символика в орнаменте марийской народной вышивки. Режим доступа: <http://magi.ter12.ru> (дата обращения 25.08.2014 г.).
211. Солтангәрәева Р.Ә., Баймырзина Г.В. Башкорт бейеүе фольклоры: боронғо һәм бөгөнгө. Өфө: Белая река, 2009. 97 б.
212. Сөләймәнов Ә.М. Башкорт халкының им-том һәм мөззәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры. Тикшеренеүҙәр һәм материалдар. Өфө: Ғилем, 1995. II сығарылыш. 205 б.
213. Сөләймәнов Ә., Рәжәпов Р. Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө: Ғилем, 1999. 124 б.
214. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.
215. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / перевод А.И. Корсуна; ред., вступ. статья и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 259 с.
216. Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Л.: Наука, 1971. 138 с.
217. Сулейманова М.Н. Об истоках башкирского обряда «Карға туй» («Карға буткаһы») // Оренбургской губернии – 250 лет (Проблемы истории и культуры). Тезисы докладов. Уфа, 1994.
218. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
219. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Ғилем, 1998. 243 с.

220. *Сумцов Н.Ф.* Ворон в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1890. № 1.
221. *Сәғитов М.* Боронғо башкорт кобайырзаны. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1987. 224 б.
222. *Тадыкова 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: Горно-Алт. Ин-т гум. иссл., 1995. 160 с.
223. *Татарина К.Л.* Религиозные представления масаев (по фольклорным материалам) // Советская этнография. 1979. № 2.
224. Татары / редколл. Р.К. Уразманова, С.В. Чешко и др. М.: Наука, 2001. 583 с.
225. *Тейлор Э.* Первобытная культура / пер. с англ.; под ред., с предисл. и примеч. проф. В.К. Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939. 568 с.
226. *Текеева Л.* Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев. Режим доступа: <http://www.elbrusoid.org>.
227. *Токарев С.А.* Инициации // Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 644 с.
228. *Токарев С.А.* Религия, мифология и первобытный синкретизм // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины: В 3-х томах / отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. Т. 2. 576 с.
229. *Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
230. *Топоров В.Н.* Ашватха // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
231. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева; под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1985. 340 с.
232. *Троцевич А.Ф.* Миф и сюжетная проза Кореи. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. 208 с.
233. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. 456 с.
234. *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. Сборник статей / отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. 280 с.
235. *Уразманова Р.К.* Народный праздник Сабантуй у татар // Советская этнография. 1977. № 1.
236. *Усманова М.* Әсәрзәрзә синонимия күренеше // Ватандаш. 1999. № 5.
237. Фирдоуси, Низами, Ш. Руставели, А. Навои. Шах-наме. Лейли и Меджнун. Витязь в тигровой шкуре. Фархад и Ширин. Поэмы / предисл. Б. Гафурова. М.: Детлит, 1985. 734 с.
238. Фольклор экспедицияһы материалдары-2011: Учалы районы / фолькл.-йыйыус. һәм төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2012. 156 б.
239. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете / пер. с англ. Д. Вольпина, предисл. и коммент. С.А. Токарева. М.: Политиздат, 1985. 512 с.
240. *Хадыева Р.Н.* Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М.: Наука, 2005. 248 с.
241. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.
242. *Хайтун Д.Е.* Современное состояние исследования проблемы тотемизма // Вопросы философии. 1962. № 10.
243. *Халипаева И.А.* Кумыкская мифология и ее турецко-азербайджанские параллели // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции: В 3-х томах. Казань, 9–13 июня 1992 г. М.: ИНСАН, 1997. Т. 2.
244. *Харисов Ә.И.* Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII–XIX быуаттар. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1965. 416 б.
245. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.
246. *Хөсәйенова Г.* Башкорт фольклорында һыу символикаһы // Ватандаш. 1999. № 10.
247. *Хусаинова Г.Р.* Птица в фольклоре тюркских народов // Ватандаш. 2005. № 1.

248. Һамар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина, Л.К. Сәлмәнова, Г.Р. Батыршина; яуаплы ред. Р. Ә. Солтангәрәева, З.И. Яйкарова. Өфө: РҒА ӨҒҮ ТТӘИ, 2008. 284 б.
249. Царевич Камар аз-Заман и царевна Будур. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабск. М.А. Салье; сост., вступ. статья и примеч. И.М. Фильштинского. М.: Правда, 1988. 640 с.
250. Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
251. Цинциус В.И. Задачи сравнительной лексикологии алтайских языков // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков: Сборник статей / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1972. 362 с.
252. Шагапова Г.Р. Опыт системного анализа игровой культуры этноса (на примере башкирских игр): Дис. ...канд. истор. наук. Уфа, 2000.
253. Шаньшина Е.В. Представления о происхождении земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
254. Шаракпаева Г. Формы восприятия природы в истории культуры. Режим доступа: [http://www.greensalvation.org/old/Russian/Publish/06\\_rus/06\\_01.htm](http://www.greensalvation.org/old/Russian/Publish/06_rus/06_01.htm) (дата обращения 20.09.2014 г.)
255. Шаракишнова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 1987. 304 с.
256. Шкунаев С.В. Бран // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
257. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.
258. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 235 б.
259. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РҒА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
260. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр) / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Ғайсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.
261. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Р.Р. Зиннурова. Өфө: РҒА ӨҒҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.
262. Экспедиция материалдары-2009: Бөрйән районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова. Өфө: РҒА ӨҒҮ ТТӘИ, 2011. 208 б.
263. Юлдыбаева Г.В. Һамар, Һарытау өлкәһендә йәшәүсе башкорттарҙың фольклорын өйрәнеүгә карата // Литературное наследие. Фольклор. Текстология. Межвузовский сборник научных статей. Уфа: РИЦ БГУ 2009. Вып. 4. 282 с.
264. Юсупов Р.М. Пережитки доисламских верований в погребальном обряде башкир // «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: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 2. 232 с.
265. 1001 хәдис. Казан: Матбугат йорты, 2003. 96 б.







## Глава 2

### СЕМАНТИКА СОРОКИ В ДРЕВНИХ МИРОВОЗЗРЕНИЯХ БАШКИР

Образ сороки в традиционном мировоззрении башкир не имеет существенных отличий от религиозно-мистических умозаключений о ней народов Европы и Азии.

Многие элементы культа сороки у башкир созвучны с религиозно-мифологическими суждениями о вороне. В фольклоре, поверьях и приметах башкир сорока выступает, как и ворона, в ипостаси вещицы птицы, прорицательницы человеческих судеб и событий. Так, если сорока стрекочет на перекладине въездных ворот (усергане Кувандыкского района Оренбургской области [77, с. 17]) или кружится близ сельской усадьбы и беспрестанно трещит (таныпцы Балтачевского района РБ [113, с. 12], суун-кыпсаки Новосергиевского района Оренбургской области [78, с. 14], гайнинцы Бардымского района Пермского края [99, с. 295]) – значит, она принесла какую-либо весть.

В суевериях башкир сорока несет положительную нагрузку, ассоциируется с такими нравственными категориями как добро, благодеяние [105, с. 338]. Если сорока кричит и кружится поблизости, то башкиры воспринимают это как благоприятное знамение (инзер-катайцы Белорецкого района РБ [19, с. 137]). «Сорока трещит, жди гостя», – говорят башкиры-усергане Хайбуллинского [76, с. 39], карагай-кыпсаки Бурзянского [19, с. 136], гайнинцы Миякинского [37, с. 157], тазлары Бураевского [112, с. 142–143], уранцы Янаульского [111, с. 17], таныпцы Балтачевского [113, с. 165] районов РБ, упейцы Нижнесергинского района Свердловской области [83, с. 188, 237] и гайнинцы Бардымского района Пермского края [99, с. 293]. В Альшеевском районе РБ (илекей-минцы) верили, что если сорока стрекочет с большой высоты – гость придет (приедет) издалека, с небольшой высоты – гость придет (приедет) из близлежащей местности [110, с. 222]. А гайнинцы Бардымского района Пермского края утверждали, что гость приедет с той стороны, куда смотрит сорока, когда трещит [99, с. 293].

В то же время, сорока может быть предвестницей и негативных, нежелательных вестей (инзер-катайцы Белорецкого, карагай-кыпсаки Бурзянского [19, с. 136, 137], тангауры Зилаирского [109, с. 14], усергане Хайбуллинского [76, с. 27] районов РБ, юмран-табынцы Красногвардейского района Оренбургской области [78, с. 23], гайнинцы Бардымского района Пермского края [99, с. 295]). Чтобы избежать плохих вестей, при стрекоте сороки говорили: «*Изгелеккә булһын, кеше кулында йөрәтмәһен*» («Пусть будет к добру, не дай, Господи, стать обузой кому-нибудь») [105, с. 338–339]. В Белорецком районе РБ в аналогичной ситуации люди (инзер-катайцы) обращались к сороке со словами: «*Изгегә шыкырыкла, изгегә шыкырыкла, ем һалам! Яманга шыкырыклама – йәһәнде алам!*» («Стрекочи к добру, – корм дам! Если не к добру – жизни лишу!») [19, с. 137; 103, с. 101]. При подобных случаях башкирам были известны и другие варианты инвективного обращения к сороке:

*«Изгелеккә шыкырыкла, изгелеккә!  
Изгелеккә шыкырыклаһаң, ауызыңа – һары май.  
Яманлыкка шыкырыклаһаң,  
Ауырыныңа – ук, ауызыңа – бук!».*  
(карагай-кыпсаки Бурзянского р-на РБ [19, с. 136]).

Или:

«Стрекочи к добру, к добру!  
Если стрекочешь к добру – тебе масло в рот.  
А если к худу,  
Стрела – в плечо, кал – в рот!»

*«Изгелеккә булһын, изгегә!  
Изгегә булһа, – ауызыңа йылы бук,  
Яуызлыкка булһа – күтеңә ук!».*  
(тангауры Зилаирского [109, с. 14],  
усергане Хайбуллинского [76, с. 27] р-нов РБ).

«Пусть будет к добру, к добру!  
Если к добру – тебе теплый кал в рот,  
Если во зло – стрела в зад!»

Несомненно, к инвективным формам обращения к сороке относится стремление башкир словесно принизить ее как неуклюжую, уродливую птицу, калеку. Их отголоски обнаруживаются в следующих детских дразнилках («*әбәкләу*»):

*«Һайышкан, һайышкан,  
Ике бото тайышкан»*  
(усергане Хайбуллинского р-на РБ).

«Сорока, сорока,  
Вывихнуты обе ножки».

*«Шырык-мырык һайышкан,  
Тояктары кайышкан»*  
(усергане Зианчуринского р-на РБ).

«Трещотка сорока,  
Прогнулись все лапки».

*«Шыкыр-шыкыр һайышкан,  
Бүрәнәгә йәбешкән»*  
(кара-табынцы Учалинского р-на РБ)  
[92, с. 234–235].

«Трещотка сорока,  
Прилипла к бревну».

Здесь речь идет о силе магии слова, о вере в возможность парализовать при помощи слова злокозненный умысел сороки.

Рудименты схожих воззрений на сороку были выявлены в предрассудках тюрко-монгольских, финно-угорских, тунгусо-маньчжурских народов, китайцев, корейцев, японцев, иранских, славянских, романских, кельтских и германских народов.

Согласно приметам казанских татар, стрекот сороки – к гостю. При этом они замечали, куда она смотрит: оттуда следует ожидать гостя [70, с. 21]. Она предстает как вещая птица в алтайском эпосе [101], в мифах вепсов [30] и сказочном фольклоре марийцев [90]. У нанайцев и маньчжуров сорока числилась священной птицей [85, с. 183; 91]. У корейцев она издавна признавалась птицей, предоставляющей людям добрые вести [41, с. 87; 51; 54]. Китайцы считают ее счастливой птицей и верят, что убившего сороку ожидают крупные неприятности [71]. Китайцы и японцы расценивали крик сороки как знак, предупреждающий о приезде гостей [91].

В «Видевдате» говорится, что в мире «веру маздаяснийскую разносила птица Каршипта». В современных иранских языках к древнему «Каршипта» восходят обозначения сороки. По мнению академика И.М. Стеблин-Каменского, «сорока... и распространяла зороастрийскую веру» [3, с. 180, 197].

Она фигурирует в ипостаси вещей птицы в суевериях русских, украинцев [24, с. 32; 27, с. 137], белорусов [35, с. 563; 79, с. 192], поляков, болгар, сербов, хорватов и боснийцев [35, с. 562]. Об этом же свидетельствует восточнославянская поговорка о неизвестно откуда полученных сведениях: «Сорока нам на хвосте весть принесла» [27, с. 137; 38, с. 274; 72, с. 689]. По утверждению русских, «сорока даром не щекочет – либо к гостям, либо к вестям» [38, с. 274; 39, с. 926; 69; 82, с. 402]. Русские Ярославской губернии воспринимали предвестием приезда гостей и сон о сороке [40, с. 151]. Как к гостям толковался прилет сороки на крестьянскую усадьбу у украинцев [27, с. 137], белорусов [79, с. 192], поляков, болгар, сербов и хорватов [35, с. 562]. У поляков данная примета дополнялась указанием, что гость придет с той стороны, куда обращен хвост стрекочущей сороки [35, с. 563], а белорусы утверждали, что если сорока трещит сидя на крыше или на воротах – гость придет издалека [79, с. 192].

По суевериям белорусов, сорока знает, как добыть волшебную «разрыв-траву», от соприкосновения с которой открываются любые замки. Поляки верили, что стрекот

сороки сулит охотнику удачу. В польской демонологии известен дух (домовой) в облике сороки, который носит своему хозяину богатство [35, с. 540, 561, 564].

В Древней Греции сорока почиталась как священная птица Диониса, бога плодоносящих сил земли и растительности [91]. Поэтому греки и римляне держали сорок дома [101]. Французы и бельгийцы интерпретировали встречу с двумя и более сороками как благожелательное предзнаменование – к счастью, исполнению желаний [27, с. 20].

Вместе с тем, в мистических взглядах вышеупомянутых народов мотив «сорока-вещунья» имеет, как и у башкир, совершенно противоположную семантическую окраску. Небезынтересно отметить, что появление и стрекотание сороки около дома, особенно на заборе или на крыше, вызывало у тюрков Саяно-Алтая, прежде всего у хакасов, негодование. Они брали три горсти золы из очага и три раза бросали ее в сторону сороки со словами: «Пусть войдет в твою глотку камень! Пусть твои уши наполнятся песком!» [28, с. 77].

По предубеждению русских, если сорока пролетит над человеком, когда он идет в церковь – к болезни [71]. Белорусы Брестской области считают, что стрекот сороки возле дома может быть прорицанием плохих вестей. У западных украинцев сорока, перелетевшая дорогу охотника, служит дурным знаком: ему не удастся убить ни зверя, ни птицу. По польским представлениям, стрекот сороки грозит несчастьем человеку, собравшемуся в дорогу [35, с. 561–562].

Более того, у русских Рязанской губернии появление сороки во дворе расценивалось как страшное предзнаменование – к смерти кого-либо из домочадцев [65, с. 44]. По суевериям белорусов Витебской губернии, если сорока будет клевать и тереться клювом, сидя на окне дома – к покойнику [79, с. 192]. На Украине и в Полесье сороки, стрекочущие на хате, особенно ночью, предсказывают смерть в доме. В Польше и в Моравии (Чехия) крик сороки под окном дома или на заборе трактуется как провозвещение смерти одного из членов семьи.

В Полесье, Украине и Болгарии верят, что увиденная во сне стрекочущая сорока предвещает смерть.

Украинцы Южной Галиции и сербы Косова, услышав голос сороки, пытаются избежать нежелательных последствий прорицания с помощью заклинаний, просят у сороки крещенного или доброго гостя, а в Харьковской губернии говорили: «Если к доброй вести, то тебе золотой хвост, а если к злой вести, то чтоб он облез!» [35, с. 561–563].

В немецких землях встреча сороки на охоте предвещает неудачу, а то и несчастье. Французы говорят, что от встречи с одинокой сорокой ничего хорошего ждать не приходится [27, с. 20, 137]. В поверьях бретонцев (Сев.-Зап. Франция) сорока своим криком предупреждает человека о приближении смерти [73]. В Англии сорока изображается как птица – вестница несчастья, пророчествующая смерть [91].

Как видим, в прошлом сюжет типа «сорока-вестница» был известен широкому кругу народов и предсказания будущего по ее крику, полету, посадке и поведению имело большое общественное значение. Несомненно, их истоки восходят к религиозно-мистическим суждениям первобытных людей глубокой древности – приписыванию сороке присущих только человеку высоких интеллектуальных способностей.

Обнаруженные следы антропоморфизации сороки в различных фольклорных и бытовых традициях, в том числе и башкир, дают данному выводу дополнительную аргументацию.

В эпических произведениях башкир «Урал-батыр», «Идукай и Мурадым», «Кузыйкурпяс менән Маянһылыу» («Кузый-курпяс и Маянхылу») (версия Г. Саляма)\* и в сказке «Алтынсәс» («Златовласая»)\*\* присутствуют образы говорящих по-человечески

\* Записано Г. Салямом в 1938 г. у бала-катайцев в д. Тагеш Кунашакского района Челябинской области.

\*\* Записано в 1958 г. у сарт-айлинцев в д. Ариево Дуванского р-на РБ.

сорок [11, с. 65, 275; 12, с. 297; 15, с. 136, 336; 17, с. 86; 20, с. 106]. В сказке «*Төлкө менән һайысқан*» («Лиса и сорока»)\* она превосходит в хитрости лису: когда лиса хотела наказать сороку за помощь орлице\*\*, то сорока попросила лису сбросить ее со скалы в бездонном ведре. Лиса так и сделала, – сорока улетела прочь [12, с. 404–405; 16, с. 43]. Среди башкир распространена поговорка: «*Һаклыкты һайысқандан өйрән*» («Учись осторожности у сороки») [18, с. 331]. Этот же тезис содержится и в следующем заговаривании новорожденного ребенка «*Һайысқандай һак бул!*»\*\*\* («Будь осторожен как сорока!») (Кумертауский район РБ [94, с. 295]).

Образы владеющих человеческой речью и интеллектом сорок знакомы устным рассказам многих евразийских народов и северо-американских индейцев. В казахской притче лиса пытается судить умную сороку [52, с. 217]. В узбекской сказке сорока представляется как обманутая птица [26, с. 137–139]. В обычном сознании русских сорока ассоциируется с болтливым человеком, особенно женщиной [38, с. 612]. Более того, в устной словесности ряда народов установлены эпизоды взаимной трансформации человека и сороки друг в друга.

Сюжет перевоплощения богатырей в сороку встречается в марийских легендах [88, с. 171]. Сорока-оборотень был устойчивым мифологическим типом в народном творчестве вепсов [29, с. 24].

Мотив метаморфозы человека в сороку был широко популярен в русском фольклоре [24, с. 32]. В былинах Марина Мнишек, жена Лжедмитрия I и Лжедмитрия II, когда ей стало худо, превратилась в сороку и вылетела из окна своего терема [71]. Русские уподобляли сороку повивальной бабке [58]. Суеверное представление о возможности женщин принять облик сороки бытовало до недавнего времени среди старообрядцев Нижегородского Заволжья [100, с. 178].

В свадебных песнях украинцев и белорусов, приуроченных к обряду первой брачной ночи, невеста часто отождествляется с сорокой [35, с. 567]. У тех же белорусов сохранилось предание о том, что некогда во время свадьбы чародей обратил всех участниц семейного торжества в сорок [5, с. 405]. По преданиям поляков, сорока – это еврейская девушка в облике птицы [91].

В германском сказании о Волфдитрихе дочь короля язычников видоизменяется в сороку [67, с. 415]. В греческой мифологии восемь из девяти пизэрид (богинь поэзии, искусства и наук) за вызов на состязание в пении девяти муз были превращены в сорок [66, с. 443]. Сцена перерождения женщин в сорок есть в поэме «Метаморфозы» римского поэта Овидия (43 г. до н.э. – 18 г. н.э.). Вера в способность сороки принять человеческий облик бытовала у англичан [91].

Фольклорно-мифологический мотив о трансформации человека в сороку зафиксирован в устнопоэтическом творчестве северо-американских индейцев. Например, в сказке южных тутчони (северные атапаски, Субарктика, Северная Америка) юный охотник превращается в сороку и убивает много карибу (северных оленей) [23, A32D].

Безусловно, к этому же кругу артефактов относятся рассуждения о даре ведьм и колдунов (колдуний) обрести вид сороки. Ведь общеизвестно, что ведьмы и колдуньи являлись генетическими преемницами жриц, носительниц сакральных знаний и родоплеменных культурно-бытовых традиций, организаторов и исполнительниц ритуалов, предводительниц матриархальных коллективов первобытных людей. Они стали воплощениями нечистой силы, во-первых, из-за неадекватного восприятия людьми последующих поколений древних представлений о сороках как об олицетворениях душ

\* Записано в 1963 г. у шайтан-кудейцев в д. Алькино Салаватского р-на РБ.

\*\* Сорока своим советом помогла орлице спасти своих птенцов от зубов кровожадной лисы.

\*\*\* В башкирской научной литературе зафиксирован и другой вариант заклинания новорожденного ребенка: «*Ғүмере озон булһын, һайысқандан һак булһын!*» («Пусть его жизнь будет долгой, пусть остерегается сороки!»). Более подробно данное заговаривание будет изложено чуть ниже.

умерших предков, проводниках душ усопших в иной мир и посредниках между белым светом и потусторонним миром. Во-вторых, первоначальные религиозно-мифологические суждения о сороке были переосмыслены вследствие установления господства патриархальных традиций и жесточайших преследований со стороны более поздних и сильных религиозных систем [36, с. 119; 46, с. 280; 49, с. 71].

По поверьям русских, ведьмы и колдуньи, сняв с себя платья, входили в образ сороки (Архангельская, Вятская, Орловская, Самарская, Пермская, Оренбургская, Томская области, Забайкалье и Сургутский край) [32; 91]. В эпоху «охоты на ведьм», в XIV веке, митрополит Алексей проклял в Пскове (вариант: в Москве) сорок как оборотней [35, с. 557; 100, с. 178]. Говорят, что это сделал митрополит Филипп (1566–1568 гг.) потому что сорока украла у него частицу святого причастия [6, с. 606]. В конце XVI века Иван Грозный, чтобы уничтожить колдовство на Руси, приказал ловить по всей стране ведьм и привести их на столичную площадь. А потом царь велел обложить их соломой и запалить со всех сторон... Говорят, что поднялся густой дым и полетели из него сороки – видимо-невидимо [71]. По сообщению историка В.С. Татищева, даже в 1714 году за колдовство и способности приобрести вид сороки некая женщина была приговорена к смерти [91].

Однако у русских пережитки веры в оборотничество ведьм в сорок дошли до наших дней. Если на дворе стрекотала сорока, то согласно приметам, беременная женщина не должна была выходить из дома. Это могла быть ведьма [5, с. 396]. Как обычно, она проникала в дом через дымоходную трубу и похищала из утробы беременной женщины еще не родившихся младенцев. Появившись в комнате, она парализовала волю беременной женщины, которая не могла даже шевельнуться. Иногда ведьмы-сороки ели плод у беременных женщин, сев на печном шесте [58; 91]. Исследователи допускают, что именно отсюда берет начало русское изречение «сорока-воровка» [34].

По мнению верующих, сороки-оборотни остерегаются мужчин. Поэтому в отсутствие мужа жена должна была подпоясываться на ночь поясом супруга, чтобы не лишиться находящегося в утробе плода и способности к деторождению [32; 91]. Женщины могли защищаться от оборотня-сороки и другим способом: при ее появлении она должна была успеть разорвать на себе рубашку – тогда ведьма обретала свой настоящий вид, падала к ногам обнаженная и просила прощения (Оренбургская область) [71; 91].

Похожие суеверия бытовали и у других славянских народов. Украинцы утверждали, что бесхвостая сорока, – колдунья. Черниговские украинцы верили (как и русские Тульской губернии [56, с. 36]), что ведьмы прилетают в виде сорок на скотный двор выдаивать молоко у коров [95, с. 205]. Белорусы Гомельской области калечили сороку (подкручивали крылья), чтобы опознать обратившуюся в нее ведьму. Поверья о ведьмах в образе сороки встречаются у поляков и лужичан. Так, в одной лужицкой быличке рассказывается о том, как польский солдат остановился на постой в одном доме. Но он, увидев на крыше дома сороку, тут же перебрался на другую квартиру. «Я не останусь в доме, где сорока сидит на его крыше, здесь старая ведьма», – сказал он [35, с. 557]. С нечистой силой отождествлялась сорока в суевериях чехов и сербов [6, с. 604–606].

В облике сороки фигурируют раганы – ведьмы в литовской и латышской демонологии [66, с. 461]. Феномен перевоплощения колдуньи в сороку часто упоминается в германском фольклоре. В Швейцарии орнитоним сороки является синонимом слова «ведьма». По французским предрассудкам, на голове сороки имеется семь дьявольских перьев. Среди англичан широко распространен миф о том, что привидение королевского дворца Тауэр имеет облик сороки. У них же было принято, сняв шляпу, плюнуть в сторону сороки и сказать: «Дьявол, дьявол, отрекаюсь от тебя!» [71].

Как считают исследователи, дериватом тотемического образа мышления о перевоплощении, перерождении человека в почитаемую птицу является ношение русскими, ижорскими, вепскими, карельскими, финскими, комскими

женщинами старинного головного убора «сорока» [24, с. 32; 38, с. 612; 68, с. 49]. Ученые допускают возможность происхождения названия головного убора «сорока» от орнитонима одноименной птицы и связывают его с древними религиозно-магическими мировоззрениями вышеуказанных народов – их ряжением, перевоплощением почитаемой птицей. В южнорусских губерниях сороку надевала невеста на свадьбе и продолжала носить ее до рождения первого ребенка, то есть надевание сороки было связано с идеей плодородия [63, с. 200; 68, с. 49; 100, с. 178].

Весьма возможно, с первобытными суждениями о «доделывании», «перерождении» («второго» или «нового рождения») человека под покровительством патрона инициации – сороки связан предрассудок украинцев Житомирщины о том, что поедание сорочьих яиц помогает улучшению памяти. Сорока соотносится с понятиями «память» и «разум» в болгарском выражении «сорока выпила его мозг!» (лишила рассудка!). Следы веры в «доделывание» сорокой человека в новом качестве видны в болгарском поверье о ее способности надеть человека крепкими зубами. В частности, об этом свидетельствует обычай бросать выпавший молочный зуб малыша на крышу со словами: «На тебе, сорока, молочный зуб, дай мне железный!» [35, с. 558].

Данный обычай напоминает бросание выпавшего молочного зуба ребенка собаке у башкир, чувашей, хакасов, бурят и монголов [28, с. 64; 84, с. 191; 106, с. 141; 111, с. 22]. Если принять во внимание, что выпавший зуб является воплощением самого ребенка, то здесь нетрудно заметить, что в вышеупомянутых обычаях (в том числе и в болгарском) отражаются пережитки древнего инициационно-инкарнационного обряда с целью перерождения тотемом-сорокой (собакой) неофитов в «новом» качестве: сорока, проглатывая выпавший зуб (олицетворение ребенка), выполняет функцию оператора инициационного обряда.

Рудименты воззрений о сороке, обладающей способностью «переделать», «довести до необходимых кондиций» младенцев прослеживаются и в вышеупомянутых русских предрассудках о похищении сорокой-ведьмой из утробы беременной женщины еще не родившегося ребенка или о пожирании ею новорожденных детей. В свете тотемического мировоззрения эти сцены похищения или пожирания сорокой-ведьмой малюток равнозначны древним ритуалам «перерождения» патроном инициации младенцев путем их умерщвления (похищения, проглатывания, пожирания) и последующего оживления (изрыгания из себя живым, возвращения) с «новыми», достойными для нормального человека физическими качествами. Такие мифоритуальные традиции были характерны в прошлом для всех народов Евразии, Африки, Австралии, Океании и Америки [9, с. 41–54; 22, с. 113–116; 50, с. 60–63, 155, 299–301, 405–406, 472–473; 86, с. 303–304; 96, с. 235–236; 102, с. 185, 192 и др.].

В то же время, как правильно заметил П.Л. Белков, в первобытной мифологии трудно установить четкие границы между персонажами (тотем, тотемический предок, патрон инициации, культурный герой) и их функциями [22, с. 118–119].

В пользу данного предположения говорит, прежде всего, тотемическая ритуальная практика аборигенов Австралии, где, например, раскрашивая лицо красной охрой, в одних случаях можно перевоплотиться, «переродиться» в тотемное животное, а в других случаях раскрашивая кровью (красной охрой) наскальные рисунки [22, с. 43] или натирая тела присутствующих людей жиром тотемного животного можно добиться его размножения [86, с. 342].

Точно также, если у южных славян, в одних случаях, поедание сорочьего мяса связано с реинкарнационными представлениями о способности человека перевоплощаться в тотемную птицу, приобрести ее желанные качества, то в других ситуациях, тот же ритуал трактуется как акт причащения с тотемом, символические действия по магическому размножению тотемной птицы.

С идеей «приобретения» желанных качеств сороки («болтливости!») связано «лечение» немоты у сербов: чтобы немощный человек обрел дар речи, на новолуние

убивали десять сорок, вырезали у них языки, а потом, высушив и истолокши их в порошок, давали его выпить страдальцу. У сербов зафиксировано кормление больного сорочьим мясом при заболевании коклюшем. Болгары убеждены, что веснушки на лице человека пропадут даже от простого прикосновения к сорочьим яйцам. Схожие представления о сороке бытуют у сербов Шумадии, боснийцев и хорватов Боснии и Герцеговины: они для избавления от веснушек мажут лицо сорочьими яйцами [35, с. 567, 568].

Элементы симбиоза инициационных и продукционных представлений проявляются и в суждениях о сороке как о патроне плодородия, способствующем пробуждению и расцвету живой и неживой природы.

По поверьям сербов, боснийцев и хорватов, если во время первой пахоты на пашню сядет сорока, то урожай будет скудный [35, с. 565]. Не вызывает сомнения, что в более древние времена, когда сорока считалась полубожественной птицей, ее прилет на пашню воспринимался (впрочем, как и вороны) благоприятным знаком – к увеличению плодородия полей.

С идеей продуктивности связан и украинский обряд, совершаемый в день Сорока мучеников (9 / 22 марта): этот день считался днем сороки именинницы, в ее честь пекли фигурки из ржаной муки, а затем скармливали их коровам, чтобы нечистые духи не выдоили ночью у них молоко [95, с. 205].

Данное предположение получает дополнительную аргументацию и теми артефактами, что в мистических воззрениях европейских народов сорока ассоциируется с такими категориями как семья, брак.

Русские девушки в Ярославской губернии во время святочных гаданий ставили на колодец кутью и ждали, какая птица прилетит клевать: если сорока – жених будет проворным [98, с. 23–24]. В Белоруссии [55, с. 253], Польше и Болгарии [35, с. 563] стрекотание сороки на заборе возле дома воспринималось как добрая весть – к приезду сватов. У французов, если увидишь сразу трех сорок – к свадьбе [27, с. 137].

В Восточном Полесье (Черниговская губ.) на свадьбе во время демонстрации сорочки невесты после первой брачной ночи гости начинали «сороку скакати»: молодежь во главе с дружкой жениха, держащим в руках сорочку, танцевали по лавкам и скамьям вокруг стола и всей хаты. В этом свадебном обряде сорочка осмысливается как сорока [33, с. 168]. По-видимому, с этим ритуалом вызвано и спорадическое появление в свадебных песнях Гомельской области образов невесты-сороки, сорок-свашек и сорок-каравайниц (пекарей свадебных караваев) [35, с. 567].

Есть этнографические и фольклорные данные, позволяющие утверждать, что созвучные суждения о сороке были присущи в прошлом и башкирам. В частности, в записанной в 2003 г. у тырнаклинцев в с. Ибраево Кигинского района РБ от Муфтаевой К.З. (1935 г.р.) легенде «*Сибэгэт әүлиә*» («Святой Сибегат») говорится, что сидящие на высоких кладбищенских деревьях вороны и сороки спускались на землю и, обернувшись в седовласых и седобородых старцев, обучали Сибегат-авлию различным молитвам и премудростям, а затем вновь становились птицами [13, с. 54–55]. А отголоски представлений о том, что и человек может перевоплощаться в сороку, отчетливо проступает в суевериях о том, что души некоторых людей после их смерти трансформируются в убыр – вредоносную силу. По суевериям гайнинцев Бардымского района Пермского края, когда умирал такой человек, его душа – убыр принимала облик сороки, приходила ночью в свой дом, кричала как сорока [25, с. 129], стучалась в окно [99, с. 369].

Сорока принималась за «убыр» в предрассудках башкир-кара-табынцев Учалинского [81, с. 22], як-суби-минцев Альшеевского районов РБ [110, с. 17] и кошсинцев Нижнесергинского района Свердловской области [83, с. 136].

Сорока предстает как убыр и в эпосе «Идукай и Мурадым», где есть следующие строки:

*«Мин һайысқан қош булам,  
Убыр тигән ут булам, ...  
Сыуал япмай йоклаһаң, ...  
Өйөңә инһәм төһөндә,  
Бер балаһыз калдырам...»* [20, с. 106].

«Птицей сорокой я называюсь,  
Убыром – огнем считаюсь, ...  
Уснешь, не закрыв заслонку печи, ...  
Ночью заберусь к тебе в дом,  
Оставлю тебя без детей...».

Не трудно заметить, что здесь убир-сорока, как и ведьмы-сороки в мистических воззрениях европейских народов, могла проникнуть ночью в дом женщины через печную трубу и похитить ее детей.

Как известно, соответствующие убеждения послужили той исходной точкой, на базе которой у первобытных людей сложились тотемические умозрения об их генетических связях с теми или иными животными и птицами.

Хотя в устных произведениях башкир до сих пор не выявлены легенды о происхождении отдельных этнических групп людей от сороки, это не может быть основанием для отрицания существования сходного мотива в мифологических умозаключениях древних башкир. В обоснование данного высказывания можно привести немало веских доводов.

Во-первых, в родоплеменной номенклатуре башкир обнаружены многочисленные этнонимы родовых подразделений («ара» / «аймак» / «түбә» / «зат» / «кисәк» / «нәсел» / «током»), образованные от орнитонима «һайысқан» – «сорока». Например, такие названия носят родовые подразделения у усерганских башкир (дд. Верхнеутягулово и Ибрагимово Кувандыкского района Оренбургской области [2, с. 9; 77, с. 16]), карагай-кыпсаков (дд. Исламбаево Бурзянского района РБ и Старо-Халилово Гайского района Оренбургской области [2, с. 8]), бурзянцев (дд. Старокурманкеево и Новокурманкеево Давлекановского района РБ [42, с. 82]), шайтан-кудейцев и кыр-кудейцев (дд. Юнусово и Ишимбаево Салаватского района РБ [53, с. 171, 190; 75, с. 6]), бишаул-табынцев (д. Утеймуллино Аургазинского района РБ [53, с. 154]), юмран-табынцев, кыр-канлинцев [61, с. 48–57], балыкчинцев (д. Чурашево Аскинского района РБ [53, с. 135]) и др. Общепризнано, что корни подобных этнонимов восходят к тотемическим взглядам первобытных людей о тождестве и родстве отдельных групп людей и определенных видов животных (птиц).

Во-вторых, сорока числилась священной птицей, онгоном тангаурских башкир [4, с. 49]. Об этом же повествуется в башкирской версии дастана «Сыңғызнамә» («Чингизнамә») (XVI в.): Чингизхан раздал своим биям племенные символы – тамги (племенной знак), уран (боевой клич), дерево и птицу. В их числе предводитель тангауров Тимер Котлы-бий получил птицу сороку [21, с. 160, 553]. Аналогичная информация записана в 1966 году в с. Аскароро Абзелиловского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым от Мусина Н.М., 1908 г.р.: Однажды у вождя одноименного племени Тангаура спросили: «Почему же ты взял себе священной птицей сороку?». На что он якобы ответил: «Нет птицы чувствительней («һизгерерәк») сороки. Она знает, что происходит за сорока горами» [74, с. 28].

В то же время необходимо отметить, что еще в 20-е годы прошлого века было записано предание о том, что Тимеркотто-бий сырзинских башкир, получил из рук Чингизхана сороку как атрибут своего племени. И, когда остальные бии стали подтрунивать над ним, Чингизхан будто бы сказал:

*«Һезең арала Тимеркотто акыллы...  
Тимеркотто..., қошо барза, ил табыр;  
Һайысқан илһез булмаҫ!...»* [21, с. 455].

«Среди вас Тимеркотто умный...  
Тимеркотто..., когда у него есть птица, найдет родину;  
Не бывает сороки без родины!...».



По данным М.Н. Сулеймановой, сорока являлась священной птицей и тамьянцев [93, с. 24]. Но, в дастане «Чингизнамэ» сообщается, что Тамьян-бию досталась ворона [21, с. 159]. Такая же легенда зафиксирована у карагай-кыпсаков (д. Исламбаево Бурзянского района РБ): их предки взяли себе священной птицей сороку, считая как будто нет краше птицы, чем сорока. При этом нельзя упускать из виду, что в башкирской научной литературе в качестве священной птицы кыпсаков башкир рассматривается беркут\* [8, с. 146; 10, с. 101; 21, с. 159; 48, с. 82].

Ученые в целом солидарны с идеей, что истоки представлений о священных птицах (онгонах, онгутах) у тюрко-монгольских народов вытекают из древнейших тотемических суждений об зоо-орнитоморфных предках, покровителях тех или иных сообществ первобытных людей [10, с. 205; 43, с. 416; 47, с. 219 и др.].

В-третьих, в башкирском фольклоре сорока выступает в ипостаси поборника, защитника людей. В эпосе «Идукай и Мурадым» чудесная сорока по распоряжению мифического предка, предводителя башкир Баба-Тукляса охраняет в пещере меч Урал-батыра, обещает быть надежным помощником Идукай:

«...Югалганын эзләнәң,  
Табышырман мин һиңә».

«...Ищешь что потерял,  
Помогу тебе отыскать».

И она повела его, указывая путь туда, где были спрятаны воинские доспехи Урал-батыра [20, с. 106, 107, 111].

В сказке «Златовласая» батыр, увидев под деревом упавших из гнезда птенцов сороки, поднял и водворил их на место. Позднее благодарные сорочата добыли для него из-за семи морей, лесов и гор живую и мертвую воду [12, с. 297].

По предрассудкам башкир-усерган, нельзя разорять гнездо сороки в возле хозяйственных построек, – она якобы охраняет домашних птиц от хищников. Рудименты этого суеверия ясно видно в обычае вешать труп сороки вблизи курятника, – хищники не будут таскать из сарая куриные яйца (усергане Хайбуллинского р-на РБ [76, с. 30, 81]).

Данный мотив прослеживается и в детской игре «Әбәк» («Пятнашки»). Суть игры заключается в том, что один из участников («кәтәүсе» – «пастух») со словами: «Һайыҫкандай шыкырыклап, мин йөрөйм өй һаклап..., һиңә тейәм, һин – әбәк» («Хожу, стрекоchu как сорока, охраняя дом..., задеваю тебя, ты – пятнашка»), касается рукой одного из стоящих по кругу игроков и убегает. Тот человек становится очередным «пастухом» [14, с. 734].

В этих фольклорных сюжетах и бытовых традициях башкир явно проявляются следы давних рассуждений первобытных людей о сороке как о тотемическом предке, заступнике людей, охранительнице дома и домашних животных.

Параллели вышеизложенным башкирским этнографическим и фольклорным раритетам отыскиваются в религиозно-мифологических мировоззрениях самых различных евразийских народов.

Сорока воспринималась как прародительница отдельных родов у вепсов [29, с. 24]. Она выдается за одного из тотемов обских угров [89, с. 256–257] и отца первопредка рода Самар в нанайской этногенетической легенде. В маньчжурском предании отцом Айжинь-гиоро, основоположника государства Маньчжу, объявляется горный дух в сорочьей внешности [60, с. 212]. В устном рассказе корейцев Сок Тхархэ, правитель древнекорейского государства Сила (вторая половина 1-го тыс. н.э.), вылупляется из сорочьего яйца. В другой корейской легенде сороки обогревали своими крыльями брошенную в лесу новорожденную малютку по имени Пари-конджу, которая стала родоначальницей шаманок. А в мифах коряков прамаменья первых людей на земле Мити объявляется дочерью сороки [66, с. 368, 429, 506].

---

\* Возможно, сакрализация сороки у сырзинцев, карагай-кыпсаков и тамьянцев является результатом их тесных этнокультурных контактов с тангаурами. Об этом более подробно: см. 62, с. 112, 166, 250, 257, 269, 289.

Принято считать, что осколками древних умозрений о тождестве и родстве людей и сороки являются сорочьи антропонимы, которые встречаются среди шорцев [59, с. 101] и вепсов [29, с. 24]. Сорока была самым распространенным прозвищем и фамилией в русских документах XV–XVII вв. [24, с. 34].

Реминисценции обожествления сороки найдены у средневековых кипчаков. По данным Г. Шаракпаевой, сорока считалась тотемной птицей половцев [108]\*. Персидский автор XI века Гардизи сообщает, что сорока была объектом поклонения у киргизов [1, с. 130; 31, с. 113]. В поэме средневекового среднеазиатского поэта Юсуфа Баласагуни «Кутадгу-билик» (XI в.) присутствует мотив о том, что сорока мыслилась эталоном чистоты [104]. В фольклоре нанайцев сорока выглядит как демиург – творец земной тверди [107, с. 142–143] и дух-помощник шамана (в числе прочих птиц) [85, с. 183]. Она почиталась в качестве тотемной птицы у маньчжуров [91]. В Корее, особенно в уезде Йонъян, она провозглашается национальным символом [51; 91].

В сказаниях американских индейцев, прежде всего у арапахо (алгонкины, Великие равнины, США), сорока фигурирует в ипостаси алгонкинского Ноя: во время великого потопа она, по велению Создателя, строит плот из сухих грибов. В легенде йокуц (Калифорния, США) вода не затопила только вершину высокой горы, где спаслись от большого наводнения только демиург Койот, Орел-вождь и ряд других необычайных животных и птиц, в том числе сорока. Она советует Койоту и Орлу приказать утке, чтобы та достала со дна моря немного песка и сотворить из него новую землю [23, B3A].

А на Западе сорока канонизируется в некоторых регионах Германии: она изображена на гербах Бад-Эльстра, Эльстры, Эльстерберга, Эльстерверды (нем. «elster» – «сорока») [91]. У балтийских славян сорока слывет сыном Ситиврата, бога зимнего солнцеворота [100, с. 178].

Сорока в ампула праматери входит в круг сверхъестественных патронесс у вепсов: по их предубеждениям, она защищает человека в лесу от всяких зловредных сил, в том числе и от хищников [29, с. 24]. По суевериям обских угров, фигурка сороки, вплетенная как украшение в косы, охраняет и удерживает душу женщины [89, с. 256–257].

В преданиях нанайцев сорока слетает к солнцу и выпрашивает у него жизнь и целебные растения для людей [107, с. 143]. В космогонической легенде западных керес (юго-запад США) божественная сорока наделена способностью прикрыть солнце крыльями и направить его лучи туда, куда надо [23, A12D].

В китайской мифологии она служит ездовой птицей бога-покровителя строителей Лу Баня. В другом китайском мифе сороки сооружают, соединив свои хвосты, мост через Небесную реку, на котором Чжи-ньюй («Ткачиха»), дочь Тянь-ди («Небесный правитель»), могла встречаться с мужем только раз в году – в ночь на 7-ое число 7-го месяца (в ночь встречи влюбленных). Есть основание думать, что китайцы рассматривали сороку как птицу-врачевательницу: в теониме одного из богов-покровителей врачей Бянь Цяо имеется слово «сорока» («цяо») [66, с. 108, 324, 612].

Русские подвешивали труп мертвой сороки в конюшне в качестве оберега от домового [38, с. 274; 68, с. 49; 100, с. 178]. По северорусским представлениям (Вологодская губ.) облик сороки имеет злой дух щекотун, охраняющий клады [64, с. 159]. В русской прибаутке: «Сорока-белобока на пороге скакала, ... кашу варила, деток накормила» [38, с. 274; 39, с. 948] сорока выступает в роли кормилицы детей. В русской сказке «Белая уточка» волшебная сорока приносит живую воду, сбрызнув которую князь оживляет своих убитых детей [7, с. 402]. Этот же мотив содержится в суеверной примете русских: «Сорока на дому больного – к выздоровлению» [38, с. 275; 39, с. 926; 69].

В Белоруссии и в Полесье вывешенная на дворе убитая сорока расценивалась как оберег цыплят от хищных птиц. Перья убитой 1 марта сороки клали под курицу, сидящую

---

\* Однако, в «Слове о полку Игореве», на которое ссылается Г. Шаракпаева, речь идет о сравнении половецких ханов Гзака и Кончака с сороками [87, с. 103].

на яйцах, чтобы уберечь ее от сглаза [35, с. 534, 561; 71]. В Белоруссии и на Украине убитую сороку вешали в конюшне, чтобы уберечь своих лошадей от чертей [35, с. 559; 44, с. 120; 91]. Белорусы Гомельской области, для того чтобы в молоке коровы исчезла кровь, вешали в хлеву сороку над коровой так, чтобы ее белая нижняя часть была обращена к корове: светлый низ сороки соотносится с молоком [35, с. 559]. По поверьям тех же украинцев, если женщина выйдет в сени, не покрыв голову платком-сорокой, ее утащит за волосы домовая [68, с. 49].

Практика вешания трупа сороки в хлеву в качестве средства защиты коней от нечистой силы наблюдалась у поляков [35, с. 560; 91]. В чешских поверьях сорока наделяется функцией принесения новорожденных младенцев [35, с. 564]. Болгары верили, что сорока способна отпугивать болезнь, нападающую на кур. Поэтому они вешали убитую сороку около курятника. У них же в качестве оберегов использовались сорочьи перья и желудок [35, с. 561; 71]. Если у сербов женщина рождает только мальчиков, а она хочет девочку, то ей надо найти сорочье яйцо, сварить или испечь его и съесть в Юрьев день (23 апреля / 6 мая) до восхода солнца [35, с. 564].

В одном древнеиталийском предании повествуется, что предков племени пицентов («рiса» – сорока) во время переселения на новое место вела за собой сорока [97, с. 425]. Французы старались угодить сороке, ибо она, по их предрассудкам, предохраняет от волков, отгоняет лисиц. У тех же французов, если увидишь вместе четырех сорок – в семье родится ребенок [27, с. 137].

Сорока в образе тотемной, священной птицы была табуированным существом. В частности, отзвуки преклонения древних башкир перед сорокой дошли до наших дней в запрещении употреблять в пищу ее мясо. Еще в середине прошлого века родители пугали своих детей, что нельзя пить сорочьи яйца, в противном случае лицо станет рябым (усергане Хайбуллинского р-на РБ и Кувандыкского р-на Оренбургской области [76, с. 21, 64]).

Соответствия этим башкирским архаизмам преломляются в вепском обычае избегать употребления в пищу мяса сороки [29, с. 24]. Вето на употребление в пищу сороки налагалось у манси и хантов [89, с. 267]. Китайцы безгранично верят в то, что человека, убившего сороку, ожидают крупные неприятности [71].

Весьма возможно отголоском табуирования священной птицы, проявления о ней должной заботы является широко распространенный среди американских индейцев якима, санпуаль и нэ персэ (Побережье-Плато, США) миф о том, что в далеком прошлом сороки прилетали к человеку и получали у него мяса для подкармливания своих птенцов [23, К43В].

Запрет есть мясо сороки был характерен для русских, белорусов [44, с. 445], поляков [35, с. 556] и чехов [6, с. 606]. У русских охотников и рыболовов существовал обычай не называть имя сороки [45, с. 132]. В Тамбовской губернии были убеждены, что человек, разоривший сорочье гнездо – ослепнет [58]. На Украине утверждали, что у человека, собирающего сорочьи яйца, лицо станет рябым или сороки в отместку будут таскать у него цыплят [71]. В Германии убийство сороки принималось за большое несчастье, а в Шотландии – дурным знаком [91].

Тем не менее, весьма примечательно, что в традиционных мировоззрениях многих народов, в том числе и башкир, диссонансом всем описанному выше фактам обожествления сороки звучат нотки негативного ее восприятия.

В монументальном труде С.И. Руденко о башкирах приводится рассказ башкир-катайцев о том, что болезнь может явиться к людям в виде сороки. Однажды некая женщина пошла мыться в баню, она увидела на ее крыше сороку. Зная, что это может оказаться болезнью в сорочьем обличье, она кланялась ей и обратилась к ней с предложением помыться в бане. И оставила после себя в бане горячую воду и пропаренный веник. Наутро она заметила, что в бане вода была разбрызгана и потрепан веник. После этого якобы болезнь миновала двор этой башкирки, и все ее коровы остались

живы и здоровы. Когда через несколько лет в деревне появилась та же болезнь, все жители аула топили бани и просили «гостью» мыться в бане: говорят, она мылась и весь сельский скот остался здоровым [80, с. 325; 81, с. 30].

Как демоническая натура предстает сорока и в банном речитативе башкир. При первом обрядовом купании новорожденного ребенка в бане повитуха произносит следующее благопожелание:

*«Ғүмере озон булһын!*

*Һайыҫкандан һак булһын!»* [105, с. 338].

«Пусть его жизнь будет долгой!

Пусть остерегается сороки!».

Сорока имеет отрицательную семантику и в следующих приметах башкир: «Если сорока сядет на крышу дома – к горю» [18, с. 434]; «Сорока не стрекочет к добру» (юмран-табынцы Красногвардейского р-на Оренбургской области [78, с. 23]).

Примеры неприязненной характеристики крика сороки и встречи с ней у башкир и в инациональных культурах были более подробно изложены в начале настоящего исследования.

Как нам представляется, первопричина дурного суждения о сороке в суеверных умозрениях тех или иных народов заключается, во-первых, в приписывании ей способности трансформироваться в злых волшебниц, служительниц нечистой силы.

Во-вторых, подобные идеи могут быть отголосками неадекватного отражения в исторической памяти людей жестоких гонений «сорок-ведьм» в средневековой Европе, устроенные церковными инквизиционными судами.

В-третьих, непочтительный взгляд на сороку мог складываться и на основе признания первобытными людьми сорок воплощениями душ умерших людей, предков, проводниками душ усопших в иной мир или посредниками между белым светом и потусторонним миром.

Так, в Германии сорока числилась птицей богини смерти Хель, хозяйки царства мертвых [91]. В бретонской мифологии (Франция) она выступает в роли посредника между Анку, посланцем бога смерти и смертником: сорока сообщает человеку о приближении смерти [73]. Дериваты схожих умозаключений у других народов, включая башкир, глубоко укоренились в практике интерпретации крика сороки, встречи с ней как предвестия горя, смерти.

В-четвертых, такое отрицательное отношение к сороке могло формироваться и на базе того факта, что они воруют из птичника куриные и утиные яйца, тем самым наносят вред разведению домашних птиц.

Итак, все анализированные выше материалы убедительно доказывают о бытовании в древности развитого культа сороки у самых различных народов. Ареал его распространения охватывает огромную территорию Евразии и Северной Америки. Это дает основание полагать, что генетические корни сакрализации сороки неразрывно связаны с тотемическими воззрениями первобытных охотников и собирателей вышеупомянутых континентов, прежде всего носителей ностратической языковой общности, с которыми в эпоху мадлена имели тесные этнокультурные контакты как предки урало-алтайских, палеоазиатских народов, китайцев, индоевропейцев, так и индейцев Северной Америки, прежде всего их на-денеязычных племен.

Подводя итоги исследования пестрой мозаики религиозно-мифологических представлений башкир и их предков о сороке, можно кратко сказать, что:

1. В устном народном творчестве, обычаях и обрядах башкир сорока относится к числу птиц, обладающих человеческими качествами – мыслить, говорить, предсказывать будущее.

2. В эпических произведениях, суевериях и приметах башкир проглядываются явные следы древних тотемических суждений о тождестве человека и сороки, о способности их трансформироваться друг в друга.

3. В родоплеменной номенклатуре башкир сохранились рудименты воззрений о происхождении отдельных групп людей от сороки.

4. Древние башкиры воспринимали сороку как материальное воплощение душ усопших людей, предков. Первоначальные истоки подобных взглядов восходят к тотемическим представлениям далеких пращуров башкир о способности людей перевоплощаться в сороку, о том, что сорока является их мифическим орнитоморфным предком (онгоном).

5. В фольклоре, обычаях и поверьях башкир сорока в ипостаси тотемического предка фигурирует как путеводительница, поборница героев, заступница людей, охранительница дома и домашних птиц от происков враждебных сил и нападений хищников.

6. Сорока как тотем, онгон, была священной, табуированной птицей, о чем свидетельствуют башкирские обычаи, запрещающие разорять ее гнезда, употреблять в пищу ее яйца и мясо.

7. В отдельных суевериях башкир сорока изображается в образе демонического существа, олицетворения болезни, вестницы горя и смерти. Такие умозаключения о сороке могли сложиться на основе ее восприятия первобытными людьми как реальное проявление в облике сороки душ умерших людей, предков или проводника душ усопших в иной мир, посредника между духами (богами) смерти и живыми людьми.

8. Обнаружение пережитков культа сороки в традиционных мировоззрениях урало-алтайских, палеоазиатских народов, китайцев, индейцев Северной Америки с одной стороны, и индоевропейских народов – с другой, наталкивают нас на мысль, что генетические корни сакрализации сороки связаны с тотемическими убеждениями мадленских охотников и собирателей, прежде всего носителей ностратической языковой общности.

#### Литература и источники:

1. *Абрамзон С.М.* К семантике киргизских этнонимов // Советская этнография. 1946. № 3.
2. *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 Межрег. научно-практ. конф. молодых ученых. Уфа, 30 ноября 2007 г. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2007. 146 с.
3. Авеста. Избранные гимны из Видевдата / перев. с авест., предисл., примеч. и словарь И. Стеблин-Каменского. М.: Дружба народов, 1992. 208 с.
4. *Асфандияров А.З.* История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: Китап, 2009. 741 с.
5. *Афанасьев А.Н.* Дерево жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. статья Б.П. Кирдана. М.: Современник, 1982. 464 с.
6. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х томах / репринт издания 1868 г. М.: Индрик, 1994. Т. 2. 784 с.
7. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М.: Эксмо, 2008. 800 с.
8. Башкирские родословные / сост., предисл., поясн к пер. на русс. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа: Китап, 2002. Вып. 1. 480 с.
9. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
10. Башкирские шежере / сост., пер. текстов, введ. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1960. 304 с.
11. Башкирский народный эпос / сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; авт. предисл. А.С. Мирбадалева; отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977. 518 с.
12. Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Барага. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.

13. Башкорттардың дини һәм мистик легенда, риуәйәттәре / авт.-төз., баш һүз, кушымта һәм аңлат. авт. Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2013. 144 б.
14. Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда / РФА ӨҒҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 2. 816 б.
15. Башкорт халык ижады (далее – БХИ). Эпос. Икенсе китап / төз., баш һүз языусы, аңлат. биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте. 1973. 370 б.
16. БХИ. Әкиәттәр. Беренсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
17. БХИ. Әкиәттәр. Икенсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
18. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / төз., инеш мәкәлә языусы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. 470 б.
19. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтанғәрәева; яуаплы ред. Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
20. БХИ. Т. 5. Тарихи кобайырзар, хикәйәттәр, иртәктәр / төз., инеш мәкәлә, коммент., глоссарий авт. Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. З.Ғ. Ураксин. Өфө: Китап, 2000. 391 б.
21. БХИ. Т. 7. Язма кисса һәм дастандар / төз. Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов; инеш һүз языусы Ә.М. Сөләймәнов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов, Ф. Сибәғәтов, яуаплы ред. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2004. 624 б.
22. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
23. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический материал. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 21.11.2014 г.).
24. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1.
25. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М.: Наука, 1991. 188 с.
26. Бирюзовый ларец. Узбекские народные сказки / собр. и записали М. Афзалов, Х. Расулов, З. Хусаинова; сост. М. Шевердин. Ташкент: Изд-во «Худ. лит-ра», 1967. 343 с.
27. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. 2-е изд., перераб. и доп. Киев: Изд. КЭКЦ и ЦОДП, 1999. 172 с.
28. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.
29. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ...доктора истор. наук. СПб., 2007.
30. *Винокурова И.Ю.* Современное исполнение вепских быличек о животных // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. Сборник докладов III научной конференции «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 34–41. Режим доступа: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin1999> (дата обращения 20.07.2014 г.).
31. *Вәлиди Әхмәт Зәки Туган.* Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 7.
32. *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 17.05.2014 г.).
33. *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка собранный редакцией журнала «Киевская старина»: В 4-х томах / репринт издания 1909 г. Киев, 1959. Т. 4. 568 с.
34. *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/24/88/5> (дата обращения 21.06.2014 г.).
35. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.

36. *Гуревич А.Я.* Ведьмы // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
37. Гәйнә башкорттары фольклоры / авт.-төз., баш һүз авт. Р.Ә. Солтангәрәева, төз. Ф.Ф. Гайсина. Өфө: Гилем, 2012. 172 б.
38. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. Второе издание., исправ. и значительно умноженное по рукописи автора. СПб.: Изд. книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882. 684 с.
39. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М.: Худ. лит-ра, 1957. 992 с.
40. *Дерунов С.* Материалы для народного снотолкования // Этнографическое обозрение. 1898. № 1.
41. *Джарылгасинова Р.Ш.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1985. 264 с.
42. Дәүләкән ыңыйлары / төз. А.М. Хәкимйәнова, Р.Ф. Мөхәмәтгәлин; яуап. ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 328 б.
43. *Жуковская Н.Л.* Онгоны // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
44. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. Вып. 1. 483 с.
45. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Америки. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии / ред. Е.Ф. Карский. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. 374 с.
46. *Зыбковец В.Ф.* Колдун // Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 664 с.
47. *Илимбетова А.Ф.* Птиц культ // Башкирская энциклопедия. Уфа: Изд-во «Башкирская энциклопедия», 2009. Т. 5. 576 с.
48. *Илимбетова А.Ф.* Орел в фольклоре, обычаях и поверьях башкир // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы IV Всероссийской научной конф. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Т. 2. 334 с.
49. *Илимбетова А.Ф.* Семантика сороки в древних мировоззрениях башкир // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы V Всероссийской тюркол. конф., посв. 80-летию учреждения Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. Кн. 2. 132 с.
50. *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.
51. Йонъян. Материалы из Википедии. Режим доступа: <http://ru.m.wikipedia.org/wiki> (дата обращения 20.07.2014 г.)
52. Казахские сказки. Алма-Ата, 1968. Т. 3.
53. *Камалов А.А., Камалова Ф.У.* Башкорт теленен тарихи-этимологик топонимик һүзлеге. Өфө: Китап, 2007. 331 с.
54. *Ким Г.Н.* Ранние формы религий. Режим доступа: <http://ru.koresaram.doira.uz/Articles/Articleinfo.aspx?id>.
55. *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1858. Вып. 3.
56. *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3.
57. *Концевич Л.Р.* Корейская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М.: Сов. энцикл.С. 667–671 // Режим доступа: <http://mifinarodov.com> (дата обращения 22.08.2014 г.).
58. *Коришунков В.А.* Мифоритуальные основы восточнославянского детского фольклора: Заговорная формула в потешке «Сорока». Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/korshunkov1.htm> (дата обращения 29.07.2014 г.).
59. *Косточаков Г.В.* О семантике шорских фамилий // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции: В 3-х томах. Казань, 9–13 июня 1992 г. М.: ИНСАН, 1992. Т. 1. 285 с.
60. *Кубанова Т.А.* Некоторые маньчжурские традиции в культуре нанайского рода Самар // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 340 с.

61. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Родоплеменные организации башкир в XVII–XVIII веках. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1957. 183 с.
62. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
63. *Лаврентьева Л.Н.* Символика образа птицы в восточнославянской традиции // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
64. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Тов-во Р. Голике и А. Вильборг, 1903. 530 с.
65. *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. 47 с.
66. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
67. Мифы и легенды народов мира. Центральная и Южная Европа. Сборник. М.: Литература; Мир книги, 2004. 464 с.
68. *Мудрая Т.А.* Одно тюркское название в русском языке («сорока») // Советская тюркология. Баку. 1974. № 6.
69. Народные суеверия на каждый день. Режим доступа: <http://www.neptun8.ru/literatura/sueveriya.htm> (дата обращения 16.08.2014 г.).
70. *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.: Тип. В. Безобразова и К., 1880. Т. 6. 34 с.
71. *Никифорова С.* Сорока птица дьявола. Режим доступа: <http://sokrytoe.net/4930-soroka-ptica-dyavola.html> (дата обращения 15.08.2014 г.).
72. Ожегов С.И. Словарь русского языка / под ред. Н.Ю. Шведовой. 12-е изд., стереотип. М.: Русс. яз., 1978. 846 с.
73. Персонаж Анку. Режим доступа: [http://ankou.spb.ru/index.php?option=com\\_content](http://ankou.spb.ru/index.php?option=com_content)
74. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
75. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
76. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
77. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
78. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
79. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. 307 с.
80. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
81. *Руденко С.И.* Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии: В 5-ти томах / под ред. Н.В. Бикбулатова, Р.Г. Кузеева, Н.А. Мажитова. Уфа: БФАН СССР, 1973. Т. 5. 256 с.
82. Русские пословицы и поговорки / сост. Ф. Селиванов, Б. Кирдан, В. Аникин; под ред. В. Аникина. М.: Худ. лит-ра, 1988. 431 с.
83. Рухи мираҫ: Свердловск башкорттарының фольклоры / төз. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 260 б.
84. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 240 с.
85. *Сем Т.Ю.* Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
86. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
87. Слово о полку Игореве. Изд. 7-е / вступ. статья, ред. текста, досл. и объяснит. пер. с древнерусск., примеч. Д.С. Лихачева. М.: Детлит, 1978. 221 с.
88. *Смирнов А.П.* Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. Серия «Материалы и исследования по археологии СССР». М.: Изд-во АН СССР, 1952. 276 с.
89. *Соколова З.П.* Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.



90. *Соловьева Г.И.* Религиозная символика в орнаменте марийской народной вышивки. Режим доступа: <http://mari.ter12.ru> (дата обращения 25.08.2014 г.).
91. Сорока. Режим доступа: <http://art-wiki.ru> (дата обращения 12.08.2014 г.).
92. *Сөләймәнов Ә.М.* Бала-сағаның уйын фольклоры. Өфө: Китап, 2007. 344 б.
93. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
94. *Султангареева Р.А.* Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа: Гилем, 2006. 344 с.
95. *Танский И.* Село Локотки (Глуховского уезда) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. Чернигов, 1866. Кн. 1.
96. *Токарев С.А.* Инициации // Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 644 с.
97. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. 4-е изд. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
98. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева; под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1985. 340 с.
99. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв.ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. 456 с.
100. *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. Сборник статей / отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. 280 с.
101. Фольклорные птицы. Режим доступа: <http://www.rbcu.ru/forum/forum10/topic1371>
102. *Фрэзер Дж.Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. 512 с.
103. *Хадыева Р.Н.* Семантика птиц в национально-культурном контексте // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Материалы Всерос. науч.-практ. конф., пров. в рамках разраб. 7-томного изд. «История башкирского народа». Уфа-Сибай, 27–29 мая 2009 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. 288 с.
104. *Харитонов М.А.* Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles/section6/text1079>
105. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.
106. Намар, һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина, Л.К. Сәлмәнова, Г.Р. Батыршина; яуаплы ред. Р.Ә. Солтангәрәева, З.И. Яйкарова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2008. 284 б.
107. *Шаньшина Е.В.* Представления о происхождении земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
108. *Шаракпаева Г.* Формы восприятия природы в истории культуры. Режим доступа: <http://www.greensalvation.org/old/Russian/Publish/06-rus/06-01.htm> (дата обращения 20.09.2014 г.).
109. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.
110. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 235 б.
111. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
112. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренүзәр) / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Ғайсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.
113. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Р.Р. Зиннурова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.



### Глава 3

## ОРЕЛ В МИФОЛОГИИ, ОБЫЧАЯХ И ОБРЯДНОСТИ БАШКИР

В мифоритуальной традиции башкир орел воспринимается как тотем, первопредок, покровитель, священная птица, божественное существо, ассоциируемое с небом, солнцем.

Тотемная сущность орла проявляется в том, что в сказочном фольклоре башкир широко известен мотив отождествления человека и орла. Так, в сказке «Серая ворона» девушка, воспитанная дэвом (злым духом), могла войти в различные образы, в том числе орла [24, с. 74]. В сказке «Таз батыр» («Плешивый батыр») приемный отец героя, старик-чародей, мог превращаться в орла. Этот чудесный дар старик привил и Таз-батыру, для чего он должен был всего-навсего встряхивать плечами\* [23, с. 350, 354, 359]. В эпосе «Изеукэй менән Моразым» («Идукай и Мурадым») (версия Р. Нигмати, Б. Бикбая, М. Бурангула и А. Усманова) Мурадым\*\* поднимается на сторожевую гору золотоордынского хана Туктамыш (XIV в.), приделав себе орлиные крылья. Ханские люди принимают его за орла [34, с. 351]. Отождествление человека с орлом отчетливо проступает в сохранившемся в башкирском языке эпитете «*бөркөт*» («орел»), употребляемый по отношению к храброму, сильному человеку [4, с. 363]. Факт уподобления человека орлу обнаруживается и в обычае аргаяшских башкир (Челябинская область) называть грудного ребенка словом «*балпан*» («орленок») [124, с. 84]. А в устных рассказах «*Йәши һунарсы*» («Молодой охотник»)\*\*\*, «*Бахет куле*» («Озеро счастья»\*\*\*\* и др. орел наделяется способностью говорить по-человечески [24, с. 209, 212; 28, с. 116; 29, с. 82]. В сказках «*Езтырнак*» («Медный коготь»\*\*\*\*\*) [24, с. 203; 28, с. 298], «Сказка о беркуте» [176, с. 80] и др. необыкновенные орлы обладают даром приобретать человеческий облик, женятся на девушках и ведут человеческий образ жизни.

Корни этих мотивов уходят в глубочайшее прошлое. Об архаичности веры в оборотничество человека в орла и орла в человека свидетельствует ее универсальная распространенность. Ее реликты зафиксированы у многих народов Европы, Азии, Африки, Австралии, Океании, Северной и Южной Америки.

Существование убеждения в отсутствии принципиальной грани между человеком и орлом прослеживаются в карачаево-балкарской песне: «Азаматгерий – мой, волшебный орел, хей...» [125, с. 42]. В заговорах, посиделочных песнях чувашей, а также в плаче невесты орлица сравнивается с матерью [178, с. 220]. В нивхском языке орел носит такое же название, что и шаман – «чам». На Украине наилучшим ласкательным эпитетом считалось выражение: «братик – сизый орел» [43, с. 10, 147]. В древности со степным орлом отождествляли скифов [173, с. 553], языческих верховных богов Зевса у греков и Юпитера у римлян [229, с. 192].

Из подобных же идей вытекают суждения о способности человека и орла трансформироваться друг в друга. У урало-алтайских народов, в частности у каракалпаков

\* Это движение напоминает накидывание на себя или стряхивание с себя какой-либо одежды. В мифологии многих народов мира, в том числе и башкир, метаморфоза человека в животного или животного в человека происходит путем надевания или скидывания звериной шкуры.

\*\* Идукай в эпосе ведет борьбу за освобождение Урала от иноземных захватчиков. После его гибели дело отца продолжает Мурадым.

\*\*\* Записано в 1938 г. у дуван-табынцев в д. Утяганово Кармаскалинского р-на РБ.

\*\*\*\* Записано М. Мингажетдиновым в 1959 г. у кесе-табынцев в д. Юзимяново Гафурийского р-на РБ.

\*\*\*\*\* Записано Н. Шункаровым в 1959 г. у ялан-катайцев в д. Зайнекей Альменевского р-на Курганской области.

[77, с. 234], алтайцев, хакасов [46, с. 165; 162, с. 79, 88; 219], тувинцев [75, с. 113], тофаларов, монголов, бурят [162, с. 79, 88], ненцев [119, с. 49], эвенков [9, с. 233], нанайцев [180, с. 175] следы таких суеверий обнаруживаются в поверьях о том, что шаманы во время камлания перевоплощаются в орлов (их костюм символизировал орла, а потому к нему пришивались (прикреплялись) орлиные перья). Несомненно, корни схожих шаманских традиций восходят к обычаям ранних кочевников Алтая и Южной Сибири (1-ое тыс. до н.э.) (Туранский, Туэктинский, Уландрыкский, Юстыдский курганы) нашивать (прикреплять) на сакральные головные уборы золотые бляшки и деревянные скульптурки с изображением орла [109, с. 88, 90–91].

В фольклорных источниках их следы проявляются в исторических песнях чувашей, где жена хана преобразается в орлицу [168, с. 23]. В казахском фольклоре первопредок древних тюрков Баба-Туклас мог принимать облик орла [101, с. 91]. Герои бурятских улигеров «Сонор Мэргэн» и «Гургал Мэргэн» парят по воздуху в образе орлов [223, с. 80, 94]. В легенде тех же бурят о белоголовых беркутах говорится, что изначально орел был человеком. В птицу его превратил отец, отправляя сына в дальний путь. Но на обратном пути домой он осквернил себя и не смог снова стать человеком [57, с. 37]. В карело-финских рунах («Калевала») перевоплощаться в орлицу могла Лоухи – хозяйка Похьелы (северной страны). Спасается бегством от нападения несметного количества врагов, обернувшись орлом, и другой герой эпоса Лемминкяйнен [92, с. 11, 170].

В традициях индоевропейских народов наиболее древние рудименты аналогичных образов мышления зафиксированы в авестийском сюжете о метаморфозе эпического иранского героя Трайтаоны в хищную птицу\* и поднятии ею в небо потерпевшего кораблекрушение поэта Паурвы («Гимн Ардвиг-Суре», строфы 61–66 [3, с. 37, 190, 202]).

Отзвуки данного сюжета дают себя знать в древнегреческой мифологии, где царь Мегары Нис в образе орла преследует свою дочь за предательство врагу [133, с. 505]. Орлиные черты проступают и во внешности сирен, демонических певиц, дочерей бога реки Ахелоя и Мельпомены (дочери Зевса). Они выглядели как полуптицы-полуженщины: до пояса были прекрасны как богиня любви Афродита, а от колен вместо ног имели кривые орлиные лапы [209, с. 78]. В христианских апокрифах святой Иоанн [43, с. 17] и архонт Гавриил [133, с. 63] имели облик орла. В русских сказках и былинах вид орла могли обрести Буря-богатырь («Буря-богатырь Иван коровий сын» [16, с. 132]) и гуслир Боян («Слово о полку Игореве» [188, с. 44]). Образ человека-орла сохранился и в старинных северорусских вышивках, где встречается необычайная женская фигурка с орлиной головой [74, с. 93]. По древнему польскому преданию, мужчины из рода Гербурт после смерти трансформировались в орлов [51, с. 37]. Отголоски веры в метаморфозу человека в орла проявляются в ношении польскими колядовщиками на праздниках рождественско-новогоднего цикла маски орла [60, с. 227]. В сорбской (лужицкие сербы Германии) легенде о Крабате один из волшебников принимает внешность черного орла [135, с. 802]. В древнескандинавских и древнеисландских сагах («Старшая Эдда») орел воспринимается как двойник верховного бога Одина, короля гуннов Атли и ярла (князя) скандинавов Франмара [198, с. 80, 143, 198].

Реминисценции схожих воззрений прослеживаются в мифологии семито-хамитских (афразийских) народов. Так, в древнем угаритском (Сирия) гимне «Волшебный лук» богиня охоты Анату перерождает воина Йатпану в орла [144, с. 139].

Данный сюжет был не менее популярен и в устном творчестве американских индейцев. В ирокезской легенде (США и Канада) мифический вождь и пророк Гайават придает своему противнику По-Пок-Кивису вид орла [136, с. 779]. В одном из преданий апачи (атапаски, юго-запад Северной Америки) орлы дают человеку крылья, и он поднимается с ними (орлами) на небо. В сказании керес (юго-запад США) волшебница

---

\* Как отмечает И.М. Стеблин-Каменский, «неясно, о какой именно хищной птице идет речь, в тексте букв.: «куроед» (черный гриф, коршун, о р е л)» [3, с. 190].

заколдовывает себя и героя в орла [39, А17, К22]. Ацтеки (Северная Мексика) во время человеческих жертвоприношений солнцу волосы и плечи обреченного украшали орлиными перьями, то есть уподобляли его орлу. В мифах миштеков (Южная Мексика) дети богов обладали способностью преображаться в орлов [196, с. 105, 125]. В притче шуар (Западная Амазония, Южная Америка) четыре сына героя превращаются в орлов. А в сказке камаюра (Южная Амазония) люди, прикрепив себе орлиные крылья, взлетают на небо [39, В36В, К22].

И, наоборот, отдельные группы бурят полагали, что орел понимает человеческую речь, может оборачиваться в человека и сожительствовать с земной девушкой [57, с. 37–38]. В эстонской легенде орел может принять облик юноши [43, с. 92]. В русских сказках фигурируют образы говорящих по-человечески орлов («Царь-медведь», «Морской царь и Василиса Премудрая» и др. [16, с. 273, 307]), владеющих даром перевоплощаться в доброго молодца, ударившись о землю («Марья Моревна», «Чудесная рубашка» и др. [16, с. 195; 50, с. 291]), вести человеческий образ жизни и жениться на царевне («Марья Моревна» [16, с. 195]). В норвежской сказке «Хозяин туч» [73, с. 98–101] и в древнеисландских песнях о героях и богах («Младшая Эдда» [140, с. 57]) действуют могущественные орлы, умеющие разговаривать по-человечески. В эскимосском устном рассказе «Канак и орлы» орлы становятся людьми, сняв с себя пернатые одежды [121, с. 379–382]. В предании пима (штат Аризона, США) большой орел трижды безуспешно пытался убедить пророка о предстоящем великом потопе [212, с. 127]. В мифе маринданим (Новая Гвинея) юноша-орел уводит к себе девушку и женится на ней [150, с. 103] и т.д.

Вышеприведенные этнографические и фольклорные материалы еще раз подтверждают высказывание Л.Я. Штернберга о том, что первобытный человек ставил между собой и животными знак равенства, считал, «что животное отличается от него только по своему внешнему виду..., что наружный вид животных – это только внешняя оболочка, под ней скрывается подлинный человек» [229, с. 392–393]. Как известно, сложение подобных идей о животных составляли основу, на базе которой формировались тотемические представления о животных [2, с. 70; 184, с. 325–333; 206, с. 26–27, 46 и др.] и птицах, в том числе и об орле.

Краеугольным камнем тотемических мировоззрений является мысль о родстве, о происхождении отдельных групп людей от тотема. В свое время М.М. Сагитов отмечал, что в башкирских сказках беркут выступает в ипостаси прародителя [176, с. 80]. Это суждение маститого башкирского фольклориста нашло подтверждения в исследованиях башкирских лингвистов [4, с. 363]. Оно подкрепляется и другими этнографическими материалами. Орел числится родовой птицей, онгоном катаяских башкир [100, с. 34], кыпчаков [17, с. 33; 21, с. 414; 32, с. 276; 35, с. 159; 151, с. 12, 41; 195, с. 180], бурзянцев [32, с. 275; 195, с. 180], яик-суби-минцев [110, с. 80; 199, с. 24], табынцев [4, с. 364; 35, с. 158, 457; 111, с. 254; 199, с. 24], юрматинцев («*балапан*»)\* [20, с. 414]. Весьма примечательно и сведение, записанное Ф.Ф. Илимбетовым в 1968 году в с. Ишимбаево Салаватского района РБ от информатора Зиганшина Л.А., 1894 г.р., о том, что их родовой птицей был орел\*\* [152, с. 6]. Если принять во внимание, что кыр-кудейцы имели тесные этнокультурные контакты с древними баджгардо-бурджанскими (предками усерган, бурзян, тангауров), кыпчакскими, минскими, айлинскими, катаяскими и восточнотабынскими племенами [111, с. 133, 211–212, 289], то не приходится сомневаться в правдивости этого сообщения.

Следы воззрений предков башкир о тождественности (несмотря на все различия) отдельных групп людей и орлов, об их принадлежности к единой общности, взаимном родстве и происхождении от единого тотемического предка отчетливо проступают в

\* В башкирской версии дастана «Чингиснамэ» утверждается, что Чингисхан дал Юрматы-бию в качестве священной птицы самку кречета (*аталге*) [32, с. 159].

\*\* В с. Ишимбаево живут кудейские башкиры рода кыр-кудей.

родоплеменной номенклатуре и антропонимии, где зарегистрированы родовые подразделения «*карагош*» (большой подорлик) в составе восточнотабынского рода телю [5, с. 242–243] и бурзянского рода жанса [110, с. 48–57], «*бөркөт*» («орел») у восточнотабынского рода кара-табын [94, с. 286; 110, с. 48–57], «*бөркөт-катай*» у катаяцев [100, с. 34]. Возможно, к слову «*бөркөт*» восходят и родовые этнонимы «*мөркет-мең*» («миркит-мин») у минцев [111, с. 314] и «*меркет*»\* у бишул-табынцев [95, с. 154]. К этому же кругу раритетов относятся личные имена *Балапан* (Орленок), *Бөркөт* (Беркут), *Карагош* (Большой подорлик) [115, с. 19, 23, 166, 184], *Бөркөтхан* (Беркут+хан) [24, с. 87] и фамилии Балапанов и Карагушев (Хайбуллинский район РБ). Башкиры думали, что носитель такого антропонима приобщается с тотемной птицей, приобретает от нее силу, зоркость, стремительность и храбрость.

Орел, как тотемная птица, входил в круг сакральных существ. Его признавали священной птицей карагай-кыпсаки Баймакского р-на РБ [151, с. 66] и юмран-табынцы Красногвардейского района Оренбургской области [32, с. 58]. Тангауры Абзелиловского, карагай-кыпсаки Баймакского, бурзяне Бурзянского районов РБ запрещали убивать, разорять его гнезда и рубить деревья, на которых гнездились орлы. По суевериям, при нарушении этих табу виновника настигала неминуемая кара – погибнет не только провинившийся человек, но и весь его род [151, с. 1, 5, 11, 25, 36, 66].

Вышеизложенные башкирские архаизмы находят близкие аналогии в фольклоре и обычаях многих народов мира. Орел был онгоном древних огузов [166, с. 87–90], половцев [222] и тюрок-курукканов [57, с. 79]. В мифологии казахов, узбеков и туркмен популярен образ первопредка Буркут-бабы. Он вынудил бога, чтобы у бездетного человека родились семеро сыновей [20, с. 18–19, 27–29; 133, с. 104]. Поверье о рождении детей от орла бытовало в религиозных представлениях каракалпаков [77, с. 237]. Орел является тотемом кызыльцев, одной из племенных групп хакасов [219]. Качинцы (хакасы) из рода бӯрӯт / бӯркӯт обоготворяли беркута как своего мифического предка [84, с. 76–78], а алтайские найманы преклонялись перед ним как перед божеством [208, с. 15]. Орла называли своим предком и люди якутского рода хоро [57, с. 38; 89, с. 2, 10]. По их преданиям, орлица снесла на дереве яйцо, высидела его, затем спустила вылупившегося ребенка вниз в колыбель, стоящую у основания дерева [89, с. 8]. В якутских сказках в роли прародителя выступает и Хомпоруун Хотой («горбоносый орел»): он дарит бездетным женщинам души детей [133, с. 593].

У тех же хакасов во время родовых молений глава семьи прикреплял к головному убору орлиные перья. Это должно было способствовать появлению на свет сына [116, с. 160]. В киргизском эпосе «Манас» бездетному эпическому герою Джакыпу приснился сон о том, что он привязал к ноге белого орла (кречета) тесьму. Джакып истолковал это как знамение, что жена родит ему сына [126, с. 22, 226]. У казахов встреча во сне с орлом трактуется как предзнаменование рождения ребенка у бесплодных родителей [43, с. 91].

Ольхонские и хоринские буряты рассказывают, что их предком была царственная птица – орел [57, с. 37; 78, с. 97; 223, с. 136]. С орлом связывают свое происхождение отдельные этнические группы дагуров (монголы, Северо-Восточный Китай) [218, с. 126].

Орел почитался как тотем у вепсов [54, с. 23]. Обские угры признают орла «крылатым предком» [104, с. 188; 175, с. 87; 191, с. 324]. Тазовские селькупы допускают, что они являются потомками необыкновенного орла. Они величают орла словом «чаука» – «птица отец» [104, с. 188; 161, с. 97–98].

Орла обожали как тотемную птицу члены рода чорду у эвенков [67, с. 130]. Хадау – мужской первопредок нанайцев, изображался в облике змеи или орла [181, с. 169]. А в предании нанайского рода киле повествуется, что на голову некой девушки орел уронил

---

\* Г.Р. Галданова бурятский этноним «меркит» возводит к монгольскому слову мэргэд/бургэд – «беркут» [57, с. 19].

свой помет. Девушка от помета забеременела и родила сына – родоначальника киле [221, с. 156].

Есть веские основания предполагать, что похожие суждения были характерны индоиранским, иберо-кавказским и семито-хамитским народам. Так, в прошлом у иранцев была распространена сказка о женитьбе необычайного орла на дочери шаха [39, К39]. Орел входил в число первопредков у таджиков [133, с. 104]. В адыгском героико-историческом эпосе отцом самого популярного героя Андемиркана был орел [68, с. 141]. В шумеро-аккадском предании легендарный правитель г. Киша Этана спасает орла от неминуемой гибели. В признательность орел помогает ему подняться на небо, добыть там «траву рождения», благодаря чему жена героя разрешается сыном. В древнейших государствах Саба и Катабан (VIII до н.э. – IV в. н.э.) почитался бог-предок Наср («Орел»), которого в иконографии рисовали в облике орла [133, с. 389, 641].

У аборигенов тиви (острова Мелвилл и Батерст у северных берегов Австралии) клинохвостный орел выдавался за их первопредка [37, с. 122]. Орел фигурирует как тотемная птица у австралийских племен аранда / арунта (Центральная и Западная Австралия) [131, с. 179] и коко-ялунью (Сев. Квинсленд, Северо-Восточная Австралия) [37, с. 155]. У племен инупиат (Северная Аляска), навахо и апачи (атапаски, юго-запад Северной Америки) записаны легенды о сожительстве человека с орлицей [39, А4, К22]. Орла воспринимали как мифического родоначальника члены одной из фратрий тлинкитов (атапаски), делавары (алгонкины, США и Канада), перуанцы (запад Южной Америки) [43, с. 7, 88], индейцы племен шингу и мачадо (северо-восток Южной Америки) [120, с. 95].

Идея генетического родства человека и орла лежит в основе этнонимов и антропонимов, образованных от орнитонима «орел». Подобные родовые и фратриальные названия выявлены у хакасов («бүрүт» / «бүркүт») [84, с. 76–78], алтайцев, киргизов, узбеков, туркмен, ногайцев, бурят, монголов («меркит») [57, с. 19; 111, с. 468–469], обских угров [175, с. 87; 191, с. 329, 332], селькупов [161, с. 90, 104], нганасанов («лэнгхэ») [72, с. 44], некоторых групп атапасков и индейцев Северо-западной Америки (США, Канада) [133, с. 130], ацтеков (Мексика) [120, с. 95], у племени кулин («бунджиль») (Юго-Восточная Австралия) [131, с. 180] и др.

Как тотем, тотемический первопредок орел был табуированной птицей. У казахов убить орла возле его гнезда считалось преступлением. Киргизы верили, что нельзя обижать орла. За это птица обязательно отомстит, напав на охотника. На берегу Иссык-Куля при обнаружении мертвого беркута заворачивали его в саван и погребали, а после похорон плакали и причитали по нему. По мнению гагаузов, убить орла – большой грех [43, с. 9, 33, 91, 96]. Не охотились на беркутов алтайские найманы [208, с. 15]. Запрещалось бить орла в обычном праве хакасов [45, с. 219; 84, с. 76–78]. Кызыльцы (хакасы), найдя раненного или больного беркута, должны были ухаживать за ним, пока он не поправится [219]. По предубеждениям якутов, Хомпоруун Хотой наказывал тех, кто убивал орла или непочтительно относился к нему – мог свести виновника с ума или наслать на него неизлечимые болезни [133, с. 593], покарать смертью весь его род. Избежать его наказания можно было только принесением в жертву орлу, своему покровителю, лошади темной масти. Если орел прилетал к жилищу, то его следовало кормить до смерти, а затем хоронить на арангасе (на настилке на деревьях, как умершего человека) [89, с. 3–5]. Согласно суевериям хоринских бурят, человек, стрелявший в орла или ранивший его, непременно и сам вскоре умрет [57, с. 38].

У хантов строго запрещалось ломать орлиное гнездо и рубить дерево, на котором гнездились орлы. Не лишали жизни орла коми-зыряне [43, с. 89]. Умерщвление орла воспринималось как большой грех у нганасанов. Они не ели мясо орла [72, с. 46–47]. Селькупы никогда не губили орлов. Они держали их в чуме и ухаживали за ними до глубокой старости [161, с. 98]. По верованиям нанайцев, нельзя проливать кровь орла, потому что он дал дыхание и жизнь человеку [221, с. 158]. Эвенки из рода чорду считали, что поедание орла равносильно поеданию человеческого мяса [67, с. 130]. Было

запрещено убивать орла в суевериях эвенов и кетов [43, с. 89]. Индейцы племен шингу и мачадо (северо-восток Южной Америки) держали орлов в клетке и заботились о них до естественной смерти [120, с. 95] и т.д.

Как непростительное преступление воспринималось умерщвление орла в море рыбаками Архангельской губернии. Среди украинских охотников был распространен обычай, прежде чем стрелять в орла, спросить у него три раза: «Нажился ли ты на белом свете?». Если нажился, то, по поверьям охотников, орел должен был смотреть на стрелка прямо; если нет, то отвернется, и тогда стрелять в орла нельзя [43, с. 96–97]. У болгар запрещено убивать орлов и разорять их гнезда. Нарушившему этот запрет грозит страшная кара – увечья, болезни и несчастья в семье [66, с. 611]. В Дании и Англии в средние века за убийство орла виновника привлекали к ответственности вплоть до смертной казни [43, с. 95].

Таким образом, взгляд на орла как на тотемную птицу и тотемического прародителя в далеком прошлом был присущ не только предкам башкир и родственным или соседним им урало-алтайским, палеоазиатским, индоевропейским, кавказским и афразийским народам, его реминисценции отыскиваются на более широком ареале, охватывающем Юго-Восточную Азию, Австралию, Северную и Южную Америку.

Некоторые башкирские мифологические сюжеты наводят нас на мысль, что, по всей видимости, орел в сознании первобытных людей ассоциировался не только с образом прародителя, но и птицы, способной дать им вторую жизнь и душу. В сказке «Плешивый батыр» орел-старик оживляет Таз-батыра: фыркнув в ноздри героя, он вдует в него одну из своих душ [23, с. 354]. В сказке «*Абдулла менэн итексе*» («Абдулла и Зубейда»)\* необычайный карагуш (подорлик) сбрасывает с неба в глубокую яму, где сидел обреченный на смерть Абдулла, чудотворную бумагу, при помощи которой можно было оживить невинно казненного человека. Когда палачи отрубили голову Абдулле, то его друг оживляет своего товарища, положив на его тело эту волшебную бумагу [24, с. 166; 29, с. 294–295].

Способность орла оживать человека – осколок древнейшего евразийско-афроамериканского мифа об орле, принесшем на землю побег древа жизни со священной горы (вариант: с неба) или являющийся олицетворением души, дыхания. Его отзвуки дошли до наших дней в якутских легендах о благородной орлице, исцелившей при помощи живой воды эпического героя [39, К38] или о горбоносом орле, дарующем женщинам души детей [133, с. 325, 500, 523]. По верованиям нанайцев, орел дал созданному богом первому человеку дыхание, жизнь [221, с. 158].

В русской сказке «Марья Моревна» орел оживляет Ивана-царевича, убитого Кашеем Бессмертным, при помощи сокола и ворона, доставивших живую и мертвую воду [16, с. 198], а в сказке «Чудесная рубашка» орел воскрешает Ивана, убитого Змеем Горынычем: по его заданию сокол, воробей и ворона добывают живую и мертвую воду [50, с. 298].

В то же время заметим, что и сам орел знает путь к источнику животворной воды. Так, по представлениям сербов, орел в эпоху первотворения будто бы по поручению Творца выкопал первый источник животворной воды. По поверьям болгар, сербов, боснийцев, румын орел обладает даром долголетия, так как когда наступает старость он может омолодиться: для этого он летит на край света и искупавшись там в озере с живой водой, снова обретает молодость [66, с. 611, 612]. Следы веры древних евреев и христиан в обновление орла сохранились и в Библии, где в одном из псалмов говорится: [Господь] «насылает благами желание твое, обновляется, подобно орлу, юность твоя» (Псалтырь, псалом 102:5). Орел связан с живой водой и в греческой мифологии: признательная орлица за спасение ее птенцов от змеи помогает герою добыть воду жизни.

---

\* Записано в 1962 г. у сарт-айлинцев в д. Ариево Дуванского района РБ. Перевод на русский язык не точен: точный перевод – «Абдулла и сапожник».

В фольклорных рассказах инуитов орлица возвращает к жизни жену своего сожителя (мужчину), у навахо чудесные орлы оживляют героя. У калифорнийских индейцев, в частности у салинан, божественный орел трансформирует три ольховые палочки в женщину и двух мужчин, вдувает в них душу. Орел творит первые шесть человеческих пар в антропологическом мифе йокуц [39, А4, С5А, К 22, К38].

Более того, в якутской мифологии орел изображается в качестве птичьего воплощения души шамана («ийэ кыл»). По поверьям эвенков-ороченов, души («оми») будущих шаманов обитали на звезде Чалбон (Венера) на лиственницах в виде птенцов орлов [133, с. 238, 415]. Орел является олицетворением души и в мифологии древнеиранского мира: в произведениях пластического искусства древних иранцев, а также в доисламских книгах орел, – «душа всех душ», восседает на «Дереве всех семян» [165, с. 214]. В древнеаравийской и мусульманской преданиях праведный мудрец Лукман получил от Аллаха долгую жизнь, равную продолжительности жизни семи орлов. Вместе с последним орлом, Лубадам, умер и Лукман. В виде орла, устремляющего ввысь свой полет, представлялась душа («психея») в воззрениях древних греков [133, с. 325, 453]. В суевериях древних римлян орел фигурирует как переносчик душ усопших в рай: они, когда умирал император, выпускали орла, чтобы он уносил его душу к небу [43, с. 12].

В фольклоре, обычаях и поверьях башкир орел, как первопредок, предстает в облике заступника людей, в первую очередь покровителя семьи, женщин и рожениц, охранителя жизни младенцев [4, с. 363]. В сказке «*Бире кызы Бирәнһылыу*» («Биранхылу – дочь бире»)\* благодарный орел помогает батыру добыть невесту – красавицу дочь бире (злого духа) и создать семью. В сказке «*Һанай батыр*» («Санай-батыр»)\*\* имеется сцена, как девушки гадают о суженом на орлиных когтях, привязав их к сплетенным березовым веткам [24, с. 91, 345; 28, с. 144–148; 30, с. 224]. При тяжелых родах роженице давали пить воду, прополоскав в ней орлиный коготь (бурзяне Бурзянского района РБ) [151, с. 20]. Вполне допустимо, что для сходных же целей использовался редкий женский талисман в виде нагрудной подвески из когтей беркута в серебряной оправе, найденный у кошсинцев в Мечетлинском районе РБ [226, с. 109].

Если молодая замужняя женщина страдала от бесплодия или в семье не выживали дети, то, поймав в горах орла, приносили его домой, обводили им несколько раз молодую женщину или новорожденного, а затем отпускали его на волю [5, с. 243; 36, с. 27]. При схожих ситуациях надежным апотропеем считалось наречение новорожденного одним из вышеупомянутых имен с основой «орел». Испытанными охранителями жизни и здоровья младенцев от нечистых сил служили орлиные когти, пришитые к колыбели ребенка (тангауры Зилаирского [231, с. 234] и Абзелиловского, бурзяне Бурзянского [151, с. 19, 45], кубеляк-табынцы Белорецкого [155, с. 19], усергане Зианчуринского [154, с. 65], Хайбуллинского [152, с. 7] районов РБ и Кувандыкского района Оренбургской области [157, с. 50]).

Образ орла – покровителя семьи, женщин, рожениц и детей был характерен киргизской традиционной обрядности: чтобы роды были легкими, беременные женщины носили подмышкой коготь беркута, пришив его к внутренней стороне одежды [47 с. 27]. При затяжных родах киргизы [70, с. 81; 205, с. 274] и казахи [1, с. 278; 43, с. 11] приносили домой беркута, сажали его на роженицу для изгнания от нее злого духа «албасты». Бездетные каракалпакские [77, с. 237] и якутские [89, с. 8] женщины обращались к орлу с мольбами о даровании им детей: они верили, что женщинам души детей дарит их благодетель – орел [6, с. 40]. Похожие предрассудки об орле были свойственны хоринским, баргузинским и кудинским буряткам: они ходили на моление к пещере Ольхонского утеса к его хозяину Хан Хото баабай (якутск. «хото» – орел) с

\* Записано в 1963 г. у тамьянцев в д. Бурангулово Абзелиловского района РБ.

\*\* Записано Н. Шункаровым в 1948 г. у яик-суби-минцев в д. Ташлы Альшеевского района РБ.



просьбой наделить их потомством [57, с. 37]. Не исключено, что плодоносную и обережную нагрузку несли и стилизованные изображения орла на женских свадебных халатах («босоми амири») у нанайцев [107, с. 233].

Видимо, подобные суждения об орле были присущи в прошлом арабам, албанцам, восточным славянам и осетинам. В арабской новелле (Сирия) царь обещает трон тому из сыновей, кто добудет ему золотую птицу. Признательная орлица (за спасение ее птенцов от дьявола) доставляет на себе младшего царевича к девице – хозяйке золотой птицы. Он получает трон и женится на необычайной красавице. В албанской сказке король обещает выдать дочь (Красу земли) за того богатыря, который сумеет перескочить ров и ограду королевского замка. Благодарный орел (за убийство змея, ежегодно пожиравшего ее птенцов) дарит герою крылатого коня, который переносит витязя во дворец: он становится мужем Красы земли [39, К38]. В украинских, белорусских и западнорусских колядных и волоческих песнях орел помогает молодцу устроить свадьбу. Брачная символика была присуща изображениям орла в русском народном орнаменте [41, с. 31]. Возможно, аналогичная мысль содержится и в практике изображения двуглавого геральдического орла на больших пряничных досках для свадебных пряников [117, с. 201]. В ампулу покровителя семьи и семейных отношений орел выглядит в осетинской сказке «Сын бедной женщины Кабул и золоторогий олень», где орел за спасение его от смерти помогает Кабулу добыть невесту-красавицу и создать семью [189, с. 24].

Наиболее древние осколки представлений об орле-покровителе рожениц зафиксированы в Древней Месопотамии. В шумеро-аккадском предании об Этане, легендарном правителе города Киша (конец 3-го тыс. до н.э.), орел за спасение от голодной смерти поднимает героя на небо и достает «траву рождения», ибо жена Этана не могла разродиться. После этого у Этаны появляется сын [133, с. 641]. Рудименты суждений об орле как о заступнике женщин преломляются в угаритских мифах 2-го тыс. до н.э. о богине плодородия, попечительницы женщин Анату, которая иногда могла предстать в облике орлицы [138, с. 42].

У каратегинских киргизов, если в семье не выживали дети, то очередному новорожденному мазали губы желчью беркута [97, с. 153]. У тех же киргизов надежными апотропеями жизни и здоровья ребенка служили перья беркута. Их пришивали к детской тубетейке: мыслилось, что они сохраняют ребенку жизнь и предохраняют его от злого глаза [47, с. 27]. С этой же целью тувинские женщины вешали перья орла к детской колыбели [194, с. 43]. В хакасском сказании об Алтын Хусе герой выдается за питомца орла. Однажды весь народ был угнан в рабство. В пути жена хана рождает сына. Его оставляют хану орлов, чтобы младенец рос вместе с орленком. Когда мальчик подрос, он вместе с побратимом-орлом разгромил врагов и освободил свой народ от неволи [207, с. 128]. Этот миф перекликается с нанайской этногенетической легендой о происхождении одной из групп рода киле от человека, выкормленного орлом [221, с. 156].

Следы представлений о необыкновенном орле, охранителе жизни ребенка просматриваются в шумеро-аккадской и древнефиникийской мифопоэтических традициях (конец 3 – 2 тыс. до н.э.). В аккадский эпос о Гильгамеше включен рассказ о чудесном рождении героя: его деду, царю Урука, было предсказано, что сын его дочери лишит его царства. Царь запирает дочь в башню. Но она рождает сына от неизвестного человека. По приказу царя стражи сбрасывают младенца с башни. Орел подхватывает мальчика и уносит в сад, где ребенка берет на воспитание садовник [133, с. 155]. В финикийской легенде богиня плодородия Астарта родила своего божественного сына Мелькарта (будущего главного бога пантеона г. Тира) под огромной оливой, на вершине которой сидел орел, осеняя своими крыльями новорожденного [138, с. 147].

Пережитки веры в магическую силу имени с основой «орел» сохранились в обычаях киргизов и бурят нарекать ребенка «предохранительными» прозвищами – Буркут-бай [98, с. 82] и Бургэд [223, с. 136]. Такие антропонимы относились к средствам закрепления за ребенком желаемых качеств культовой птицы и одним из способов гарантирования жизни

ребенка. Название «Орел» встречается у вепсов [54, с. 23]. Отзвуки созвучных рассуждений отражаются и в русских традициях, среди которых широко распространены фамилии Орел, Орлов, Орловский, Орлик, Орлинский и т.д.\* Имя, производное от орнитонима орла, было известно древним грекам: одного из героев Троянской войны (XIII в. до н.э.) называли Аякс («орел»). Его отец Теламон, царь острова Саламин, не имел сына. Тогда Геракл обратился к Зевсу с просьбой, чтобы он даровал Теламону сына. Зевс в знак согласия посылает в виде знамения орла. Поэтому новорожденного нарекают именем Аякс [133, с. 81].

В мифах и ритуалах ряда народов орел благодетельствует не только женщинам и детям, но и взрослым людям. В башкирских сказках благодарный орел дарит батыру свое перо, которое придавало ему силу во время сражения с двенадцатоголовым дэвом («Озеро счастья»); помогает молодому джигиту поймать птиц-оборотней, дочерей мяскяй («Молодой охотник»); оказывает всяческое содействие герою в поисках его жены, похищенной страшной птицей с медными когтями и найти спрятанную в яйце душу этой демонической птицы («Медный коготь»); перевозит на своей спине сказочных персонажей в нужное место («Абдулла и сапожник», «Медный коготь») и т.д. [24, с. 166, 207, 209, 210, 213].

Несомненно, к дериватам подобных взглядов принадлежат устные рассказы башкир, в которых орел изображается как необыкновенная птица, охраняющая клады или замки демонических существ. В усерганской легенде «*Tau serge*» («Тайна горы») повествуется, что в кургане недалеко от поселка Подгорного Кувандыкского района Оренбургской области когда-то разбойники закопали награбленное золото. Однажды кладоискатели, отец с сыновьями, попытались раскопать курган. Но в этот момент, откуда не возьмись, налетели степные орлы и начали клевать кладоискателей клювами и бить крыльями. Не помня себя от боли, отец с сыновьями скатились с макушки горы... [22, с. 430–432]. В сказке «*Йылан батыр*» («Змей-батыр»)\*\* царевна отправляется на поиски исчезнувшего мужа змея-батыра. Она находит его в заточении во дворце, стоявшем на высокой скале у моря, которого охранял огромный орел [24, с. 131; 28, с. 256–257].

Чудотворные свойства приписывались различным частям тела орла. Так, мясо орла использовалось при лечении от укуса бешеной собаки: им кормили пострадавшего человека (бурзяне Альшеевского района РБ) [153, с. 61]. Когти и клюв беркута применялись знахарями при лечении болезней как отпугивающие злых духов средства [142, с. 41]. В сказке «Санай-батыр» герой вылечил своего отца, больного от удара молнии, напоив его кумысом, вытекшим из волшебного орлиного когтя [24, с. 345]. Среди башкир бытовало поверье, что если носить при себе орлиный коготь – человеку не прикоснется никакое моровое поветрие («*захмат*») [31, с. 31]. Знахари царапали когтем орла злокачественную опухоль (усергане Хайбуллинского района РБ) [156, с. 77] и больного бешенством (карагай-кыпсаки Баймакского района РБ) [151, с. 50].

К числу надежных оберегов от всякой вредоносной скверны относились и изображения орла. Об этом говорят, в частности, чучело орла, растянутое на фасадной стене одного из домов тамьянцев в с. Шигаево Белорецкого района РБ [228, с. 186], веерные рельефные резные узоры и накладные орнаменты под названием «*бөркөт*» («беркут»), часто встречающиеся на наличниках окон домов в Хайбуллинском, Бурзянском и Белорецком районах РБ [156, с. 81; 228, с. 186], а также на стенках и крышках кумысных кадок («*кымыз тәпәне*») (Бурзянский район РБ) [227, с. 102–108].

Эти сюжеты имеют самые широкие параллели. У древних тюрков мифическая птица *burgut* (орел) считалась посланцем Тенгри, небесного божества, обожевленному неба [18, с. 74]. В суеверных рассказах чувашей орел символизирует добрые силы, является

\* В то же время, как отмечает Т.А. Бернштам, в русских документах XV–XVII вв. прозвища и фамилии, производные от слова «орел», представлены единицами [41, с. 34].

\*\* Записано М. Мингажетдиновым в 1965 г. у бурзянцев в д. Кабясово Ишимбайского района РБ.

пособником сказочного героя [99, с. 53]. У казахов и киргизов каракус – орел, беркут, за спасение своих птенцов от дракона выручает героя при возникновении трудных ситуаций [43, с. 90]. В хакасской легенде беркут, за выхаживание его от ран, становится надежным помощником своего спасителя [219]. В тофаларской сказке мальчика преследует ведьма. Мальчик забирается на дерево, просит пролетающего мимо орла сообщить его родителям о его безвыходном положении. Добродетельный орел выполняет мольбу юнца. Родители при помощи соседей прогоняют людоедку. В якутском олонхо признательный орел спасает родителей героя от демонической старухи [39, А32D, К38]. По предрассудкам тех же якутов, если человек зимой спасает орла от голодной смерти, то в таких случаях орел дарит ему «камень счастья», дающий богатство и благополучие [89, с. 5; 133, с. 593]. Орел принимался за духа-помощника шамана у алтайцев-телеутов, казахов [133, с. 277], киргизов [43, с. 90], каракалпаков [77, с. 234], узбеков [80, с. 413], хакасов [225, с. 138], энцев [43, с. 89], эвенков [9, с. 212], нанайцев [182, с. 183], эвенов, негидальцев, ороков, орочей, ульчей, удэгейцев [133, с. 521] и др. По бурятскому поверью, Тенгри отправил орла на землю, чтобы он помогал людям [175, с. 86].

В карело-финском эпосе «Калевала» благодарный орел спасает от неминуемой гибели культурного героя, демиурга, мудрого старца Вяйнямёйнена: когда он оказался в беспомощном положении в безбрежном море, орел вытаскивает его на берег. В этом же эпическом произведении железный орел помогает культурному герою, демиургу, кузнецу Ильмаринену выполнить при сватовстве к дочери хозяйки Похьелы опасное для жизни задание: поймать в темных водах Туонелы (подземного мира) без невода, тенета и сети огромную щуку. Герой на спине самим же выкованного из железа орла спускается в подземный мир, где самодельная птица захватывает когтями чудище-щуку и раздирает ее в клочья [92, с. 50, 115–116]. Орел числился родовым покровителем войкарских хантов [128, с. 125]. Он изображался как носитель счастья в суевериях ненцев [43, с. 89].

Образ орла-поборника и покровителя людей был популярен в различных жанрах народного творчества индоевропейских народов. В древнеиндийской поэме «Рамаяна» в битве между Рамой (царем-героем) и Раваной (царем демонов) орлы выступают на стороне Рамы и пожирают змей – основную силу войска Раваны [144, с. 471]. В «Ригведе» орел приносит (добывает) богам небесный божественный напиток сому. У индоиранцев он является воплощением светозарного фарна – символа божественной силы и счастья [109, с. 91]. В вышеупомянутой осетинской сказке «Сын бедной женщины Кабул и золоторогий олень» орел за спасение его от гибели помогает Кабулу поймать девушку, превратившуюся в птицу [189, с. 24].

Во время Троянской войны (XIII в. до н.э.) от взвившегося над жертвенником орла воспрянули духом греки, и они отразили атаку троянцев [112, с. 297]. Народы Аттики и германцы верили, что орел может сделать человека счастливым [43, с. 95]. У славян и германцев орел, парящий над походным войском, предвещал победу [14, с. 127]. В «Старшей Эдде» ярл (князь) Франмар превращается в орла и защищает домочадцев от врагов («Песнь о Хельги сыне Хьёрварда»). В этой же песне громадный орел сидит на крыше дворца короля Свафнира и сторожит его. В песне «Речи Гримнира» в Вальхалле (жилище богов) орел парит над домом Одина, охраняя его [198, с. 36, 79–80]. В норвежской сказке «Хозяин туч» огромный орел спасает героя от преследования врагов [73, с. 98–101].

В русских сказках благодарный орел дарит герою богатырского коня («Чудесная рубашка» [50, с. 295]) и несметное количество скота («Морской царь и Василиса Премудрая» [16, с. 310]). Украинцы верят, что в гнезде орла всегда имеются деньги. По суевериям болгар, орел отводит градовые тучи от полей и спасает урожай [66, с. 611, 612].

В тувинской сказке мальчика преследует мангыс-людоед. Юнец взбирается на дерево. Мангыс начинает рубить дерево. Малыша уносят домой выращенные им два орла, которых вызвал на помощь добродетельный ворон. В устном творчестве туркмен известен образ богатыря Айгыра, который в погоне за отрубленной головой длиннобородого

карлика спускается в подземное царство, где встречается с тремя дочерьми чудища (карлика) и отправляет их на веревке наверх. Во время подъема Айгыра спутники обрезают веревку, батыр остается в мире мрака. Люди того мира советуют ему идти к дубу с орлиным гнездом. Двое орлят рассказывают ему, что сейчас прилетит аждаха пожирать их. Айгыр убивает дракона. Признательная орлица поднимает джигита на землю. Летит сорок дней. В варианте сказки во время полета в верхний мир герой (Медвежье Ухо) кормит орлицу мясом и поит водой, последний кусок мяса отрезает от своей ноги. На земле орлица отгрызает этот кусок, прикладывает к ране и она мгновенно заживает.

В карачаево-балкарском эпосе Сосрук во время поиска лекарства для больного отца был брошен злокозненными братьями в пропасть. В нижнем мире он убивает девятиглавого змея (эмегена), закрывшего людям воду. Герой по подсказке благодарных жителей подземелья идет к месту гнездования орлицы, птенцов которой ежегодно пожирал дракон. Сосрук убивает дракона стрелой и мечом. Орлица велит ему наполнить бурдюки мясом и кровью буйволов, а затем взлетает с батыром на спине наверх. Почти у поверхности земли запасы мяса и крови кончаются. Сосрук кормит орлицу куском мяса от своей ноги. На земле орлица отгрызает его, приставляет к ноге Сосруку, она исцеляется. Эти сюжеты были знакомы фольклорным традициям и других тюрко-монгольских народов, в том числе турков, ногайцев и калмыков [39, К38, К39, L52].

Как было отмечено несколько выше, в «Калевале» божественные орлы выносят на своих спинах из морской пучины на берег или доставляют в подземный мир (туда и обратно) эпических героев [92, с. 50, 115–116]. В легенде, распространенной среди эстонцев и вепсов, младший сын короля во время поиска пропавших лошадей отца спускается в подземелье, освобождает из заточения трех царевен. Братья поднимают наверх девушек и сокровища, а младшему брату веревку не спускают. В нижнем мире королевич убивает змею, борющуюся с орлом. Орел соглашается вынести его наверх, велит в пути кормить его мясом быка. В полете запас мяса иссякает. Юноша отрезает кусок мяса от своей ноги и бросает в клюв орла. На земле орел плевком заживляет его рану. Во многих коми-зырянских сказках спутники оставляют витязя в мире тьмы. Там он спасает птенцов орла от змея. Признательный орел выносит его на землю. В пути запасенных продуктов и воды не хватает, герой срезает мясо с ноги, дает орлу свою плоть и кровь. На земле орел выхаркивает их, приставляет назад к ране молодца. В марийской сказке Ненчык-патыр (Богатырь из теста) с двумя побратимами спускается вслед за карликом с длинной бородой в нижний мир. Там они ожесточенно сражаются с аждахой, которая собиралась съесть орлиных птенцов. Орлята просят мать помочь изможденным героям. Аждаха убита, орлица выносит витязей на землю [39, К38, К39].

В устной прозе эвенков, эвенов, негидальцев, ороков, орочей, удэгейцев [133, с. 521], нанайцев, ульчей [221, с. 145] орел оказывается основным транспортным средством шамана «при полетах на небо». В эпосе амурских эвенков эпический герой, покровитель людей Ирки мата для сватовства дочери солнца поднимается на небо на орле [183, с. 395]. В сказке азиатских эскимосов «Канак и орлы» отец идет искать пропавшего сына. На горе он видит орлиное гнездо с птенцами. Он согревает и кормит орлят. Благодарная орлица-мать нагружает на свою спину мяса кита и диких оленей, сажает героя (Канак) и несет его к небесным горам, где живет орел, похитивший его сына. В полете Канак кормит орлицу мясом кита и оленей. А когда оно кончается, отрезает мясо от своей ягодицы и дает орлице [121, с. 379–382].

Аналогичный мотив известен народам Южной Азии и индоевропейцам. В мифе мео (Северный Вьетнам) во время великого потопа спаслись только брат и сестра на деревянном барабане, изготовленном накануне по велению божественного старика. Вода сошла, но земля была еще вязкой. Орел перенес брата с сестрой на сухое место, оторвал от себя кусок мяса и дал им поесть, а те в свою очередь отрезали орлу от себя по куску своей плоти [39, К39].

В ведийской и индуистской мифологии ашвины, божественные небесные братья-близнецы, несутся по небу на золотой колеснице, запряженной орлами (вариант) [133, с. 79]. Идея о возможности полета человека на орлах содержится в иранской притче о втором царе династии Кейянидов из мифической истории Ирана Кави Усане. Он возгордился и захотел подняться на небо на орлах, чтобы бросить вызов богам, познать тайны мироздания. Но орлы, взлетев, вскоре выбились из сил и опустились в отдаленном краю [211, с. 128].

В устном рассказе армян трое братьев-царевичей преследуют демона, уносящего яблоки с дерева бессмертия. Младший царевич спускается на веревке в пещеру. Там он убивает трех демонов, освобождает трех царевен, отправляет их с сокровищами наверх. Старшие братья-злоумышленники оставляют его внизу. В нижнем мире он убивает дракона, пожиравшего птенцов орла. Орел изъявляет готовность поднять его на белый свет, просит заготовить мяса и воды, чтобы кормить и поить его во время полета. Последний кусок юноша отрезает от своей ноги. На земле орел прикладывает этот кусок к ране царевича. Сходный сюжет сохранился в осетинском эпосе, где нарта, отправившегося на поиски похищенной великаном (уаиг) невесты, выносит из нижнего мира на землю черная орлица в благодарность за спасение ее птенцов от змея [39, К38].

В русском устном народном творчестве говорящий по-человечески громадный орел освобождает из плена Ивана-царевича и Марью-царевну, сажает их на себя и уносит прочь («Царь-медведь»); уводит мужика на своей спине к себе домой в гости («Морской царь и Василиса Премудрая»); посадив на себя Ивана крестьянского сына, перелетает через высокую стену дворца королевы («Волшебный конь»); взлетает с солдатом Иваном на спине за третьи облака («Елена Премудрая»); выносит из подземелья Ивашко Запечника на белый свет («Три царства – медное, серебряное, золотое») [16, с. 115–118, 252, 273–274, 309, 351–352]. В сказке «Деревянный орел» молодой царь мог летать на деревянном орле куда хотел [50, с. 25–35]. В былине «Дунай» орел обещает перевезти молодца в «свадебную страну» [41, с. 32–33]. В украинской сказке о Покотигорошке благодарный орел за спасение своих птенцов во время грозы и бури относит героя на его родину.

В сказке болгар, македонцев и албанцев змей (ламия) крадет золотые яблоки. Три брата преследуют его до отверстия, колодца в земле. Младший брат спускается в нижний мир, там убивает ламию, освобождает из плена красивых земных девушек. Старшие братья поднимают девушек наверх, а юношу оставляют внизу. Там он убивает еще одного змея, который ежегодно пожирал птенцов орлицы. Обрадованная этим орлица летит с героем на спине на землю. В полете юнец кормит орлицу мясом, последний раз кусок отрезает от собственного бедра. На земле орлица лечит рану героя.

Схожий молдавский миф отличается от вышеизложенной сказки болгар, македонцев и албанцев тем, что юноша отправляется с побратимами на поиски невесты – Степной красавицы. Преследуя карлика (сам – с ноготок, борода – с лоток), он спускается в подземелье. Там он отрубает голову карлику, отправляет на веревке наверх освобожденных красавиц, в т.ч. Степную красавицу. Побратимы оставляют его внизу.

Те же мотивы содержатся в устных рассказах греков, сицилийцев, французов, немцев и норвежцев [39, Е9Н, К38, К39]. По легенде, на двух орлах пытался взлететь в небо и царь Македонии Александр Македонский (IV в. до н.э.). Согласно греческим мифам, орел доставляет на себе новорожденного Зевса на Олимп [43, с. 94]. В основанном на датском фольклоре рассказе Х.К. Андерсена «Злой князь» высокомерный князь, ослепленный безумной гордостью, задумал покорить Бога. Он приказал построить диковинный корабль, погрузил в него своих воинов. Сто могучих орлов, впряженные в корабль, подняли его в воздух. Орлы поднимались все выше и выше. Бог послал им навстречу одного из своих бесчисленных ангелов. Но злой князь встретил его ружейным залпом. Пули не брали ангела, только одна капелька крови вытекла из его крыла, которая упала на корабль. Она, словно тысячепудовая глыба свинца, надавила на дно корабля.

Крылья орлов переломились и корабль князя полетел вниз [8, с. 507]. В норвежской сказке «Хозяин туч» могущественный орел на своей спине доставляет отца героя до дворца всемогущего колдуна и обратно домой [73, с. 98–101].

Легенды о полете героев на орлах зарегистрированы и у иберийско-кавказских народов. В частности, устный рассказ о переносе добродетельной орлицей столкнутого в бездонную яму необычайного сына красавицы и медведя Медвежьего Уха из иного мира в мир людей выявлен у адыгов, аварцев и ингушей. В пути молодец кормит ее мясом и поит водой. Последний кусок мяса он отрезает от своей ноги. На земле орлица, видя, что Медвежье Ухо хромот, изрыгает его мясо и прикладывает назад к ране отрока. В кабардинской же сказке в подземелье был оставлен ненадежными побратимами-спутниками Батыр, воспитанник медведя. Там он уничтожает удава, который полз съест троих орлят. Осчастливленная орлица-мать обещает поднять его в верхний мир, если он сможет заготовить запас буйволиного мяса на пропитание в полете. В пути мясо кончается, витязь кормит ее собственной плотью. Достигнув земли, орлица залечивает ему рану. В такую же ситуацию попадает из-за козней спутников чудеснорожденный сын земной красавицы и великана (айныжа) в абазинском сказании. За вызволение птенцов из беды орлица выносит юношу из потустороннего мира на белый свет. Данный мотив характерен и абхазскому эпосу [39, К38; 133, с. 277, 485].

В грузинской легенде младший из трех братьев спускается в преисподнюю, преследуя дэва, похитившего его жену, оправляет ее на веревке наверх. Но завистливые братья оставляют его внизу. Богатырь убивает дракона (гвелешапи), отпуская людям того света воду в обмен на отданных ему на съедение девушек, а также ежегодно пожиравшего птенцов орла. Обрадованный орел соглашается вынести его на подлунный мир, велит заготовить запас мяса. В полете герой постоянно бросает куски мяса в клюв орла. Когда запас мяса иссякает, молодец отрезает кусок мяса со своей ноги. Долетев на поверхность земли и узнав, что он проглотил, орел сказал, что не стал бы поднимать человека на землю, если бы знал, чем он его кормит (вариант: знай он, что мясо человека столь вкусно, съел бы героя сразу). Сказка такого же содержания зафиксирована у мегрелов [39, К38, К39].

Притчи о передвижениях человека на орлах были популярны у афразийских народов. В шумерской\* легенде о правителе города Урука Лугальбанде (отец мифопоэтического героя Гильгамеша) (ок. XXVIII–XXVII вв. до н.э.) огромный орел (фантастическая птица Анзуд) переносит на своей спине героя, помогает догнать войско своего отца за то, что он накормил его птенца. В аккадском мифе гигантский орел доставляет на себе царя города Киша Этана (XXI в. до н.э.) на небо в царство бога Ану за то, что он перевязал его раны и напоил водой [144, с. 68, 75]. В мусульманской мифологии Нимврод, противник богов, строитель Вавилонской башни, потерпев неудачу в этой затее, взлетает в небо в ящике на четырех орлах, чтобы сразиться с самим богом [133, с. 399]. В средневековой арабской новелле о царевиче и семи визирях большой орел переносит героя на своей спине по воздуху на далекий остров посредине моря [187, с. 285, 288]. Арабам (Ирак) был известен и миф о том, как признательная орлица взлетает с героем на спине из мира тьмы в светлый мир [39, К38].

В преданиях народа вобе (Кот-д'Ивуар, Западная Африка) орел изображается путеводителем: он провел через горы человека. Его зоркость, стремительность и мудрость были эталоном для африканских охотников [103, с. 130]. В мифе сонгаи (Западная Африка) брат с сестрой, спасаясь от преследователей, влезает на дерево. Злые люди рубят дерево. Благодетельный орел подхватывает детей и уносит их прочь.

В устном рассказе навахов (атапаски, Запад США) юноша попадает в рабство к врагам. Они велят ему подняться на скалу и сбросить со скального карниза орлят.

---

\* Шумеры отнесены к афразийским народам условно. Генетические связи шумерского языка не установлены.

Мальчик отказывается, остается на скале. Орлы приносят ему еду, а затем несут его к небесной дыре, завернув в облако. Когда юноша был убит, орлы оживляют его. В предании хэа (атапаски, Субарктика, Северная Америка) старший брат зашивает младшего брата в шкуру, спускает вниз по реке. В пути некий старик дает ему белого орла. Он летит на нем домой. В полете мальчик кормит его мясом, отрезав от собственных ляжек [39, K22, K39, L52]. В легендах племени пима (штат Аризона, США), орел относится к числу советников пророка [212, с. 127]. Кочевникам науа (Мексика) гигантский орел указал место, где надо основать город Мехико [196, с. 37].

В фольклорной прозе коги (Северные Анды, Южная Америка) людоед преследует героя. Он лезет на дерево. Людоед грызет ствол дерева. Добродетельный орел уносит несчастного на своей спине. В устной традиции кечуа (Перу, Южная Америка) имеется мотив полета женщины на небо. Вслед за ней муж поднимается на небо на кондоре. В пути мужчина кормит его мясом лам. Но его не хватает. Тогда герой отрезает мясо от своей ноги и бросает его в клюв птицы. Эта же птица спускает человека на землю. В легенде мокови (Чако, Южная Америка) старший брат по вине младших братьев (обрезают веревку) оказывается в нижнем мире. Там он выхаживает орленка. Когда орленок становится большим, он доставляет своего благодетеля на своей спине на поверхность земли. Во время полета герой кормит орла бараниной. А когда запасы мяса кончаются, он бросает в клюв орла кусок мяса со своей ноги. На земле орел выхаркивает его и исцеляет страдальца [39, K39, L52].

Как видим, башкирский сказочный сюжет о переносе персонажей необычайными (благодарными, добродетельными) орлами является отголоском древних воззрений первобытных людей об орле как о покровителе и заступнике, характерные самому широкому кругу народов Европы, Азии, Африки и Америки.

Это дает возможность в качестве рабочей гипотезы предположить, что данный фольклорный мотив у вышеупомянутых народов имеет общие исторические и генетические корни.

Возвращаясь к анализу башкирского мировоззренческого материала, заметим, что в иноязычных традициях находят аналогии и другие предрассудки, в которых орлу приписываются сверхъестественные качества, прежде всего способность охранять и исцелять людей\*. Так, казахи верили, что беркут способен принять на себя болезнь человека. В частности, это видно из шаманской практики лечения нездорового человека: он приносил в дом (юрту) больного орла и сажал его около него или давал пациенту держать орла в своих объятиях [43, с. 50]. Согласно религиозным предубеждениям киргизов, ограждать человека от всего дурного, от злых духов в состоянии и коготь беркута [47, с. 27]. Поэтому киргизские шаманы украшали себя орлиными когтями [213, с. 99]. Для изгнания зловредных духов каракалпаки хранили в доме труп степного орла [77, с. 233]. Охранительные функции имели у таджиков навешанные на деревья вблизи святилищ клювы и когти орла [169, с. 92]. Когти орла использовались в качестве амулета в Альпах. В Исландии верят, что когти орла могут предотвратить пожар [43, с. 48].

По древним убеждениям каракалпаков, шаман приобретал чудотворные качества лишь тогда, когда имел при себе перья орла [77, с. 234]. Их причисляли к эгидным средствам карелы и финны. В «Калевале» Лемминкяйнен берет у орла три пера для защиты лодки во время бури: «Пусть на лодку будут крышей» [92, с. 234]. Орлиные перья относились к числу наиболее сильных оберегов у хантов: они даже случайно найденное перо орла прикрепляли на самом почетном месте в чуме [43, с. 89].

Эвенкийский шаман, чтобы выпроводить болезнь, обмахивал и обтирал больные места орлиными перьями [9, с. 218]. Нанайцы часто вывешивали перья орла на новых домах как средства, отпугивающие вредоносные силы [221, с. 145].

---

\* Выше были изложены немало фактов о даре орла мгновенно оживлять человека или вылечить его раны.

У хопи (атапаски, США и Канада) наиболее ценные талисманы изготавливались из перьев орла [137, с. 486]. Магические свойства против всяких бедствий и несчастий приписывались к перьям орла, прикрепляемым к волосам, налобным повязкам и головным уборам великих воинов у могокан, делаваров и чейенов (алгонкины Северной Америки) [113, с. 30, 84]. Причем орла для этих целей ловили живым. Воины дакота (сиу, Северная Америка) прикрепляли к четырем углам боевого щита по одному орлиному перу. Перья орла, по их поверьям, наделяли воинов быстротой, отвагой и неприкасаемостью [102, с. 77–78].

В «Авесте» присутствует мотив, что стрелы с орлиными перьями непременно попадают в цель и разят врагов [3, с. 86, 110]. В абхазском эпосе благодарная орлица поднимает из подземелья на поверхность земли нарта Сасрыкву. В полете богатырь кормит ее заранее припасенным мясом и водой. Когда заготовленное впрок мясо иссякает, витязь кормит орлицу куском мяса от своего бедра. На земле орлица велит провести по ране ее пером и бедро заживает. В греческом мифе герой убивает змею, пожиравшую птенцов орлицы. Признательная орлица дарит ему перо. При необходимости посредством этого пера можно позвать ее на помощь. В албанской сказке орлица, обрадованная спасением своих орлят от кровожадной змеи, дарит королевичу три перышка разного цвета: манипулируя красным перышком можно вызвать крылатого коня, белым – построить дворец, черным – пригласить слуг [39, К38]. Римляне утверждали, что перья орла изгоняют клопов. А в Тироле (Австрия) считали, что орлиный пух на шляпе обостряет зрение [43, с. 48].

Обережные нагрузки возлагались орнаментам орла на одежде и переметных сумках монголов, ороченов, оленекских эвенков [183, с. 393–394], а также на подушках северных манси [210, с. 32].

По поверьям русских, в гнезде орла можно найти волшебный камень, который защищает его обладателя от болезней и порчи [15, с. 494]. В XVI–XVII столетиях среди русских надежным талисманом от царского или княжеского гнева считался правый глаз орла, подшитый под левой пазухой. Орла нужно было поймать вечером на Иванов день (25 мая / 7 июня), понести его на распутье дорог и заколоть острой тростью. Как верное апотропейное средство от всякой скверны воспринималось украшение створок ворот дворянских, боярских и княжеских усадеб изображениями орлов. С такой же целью на царских и боярских пирах на столы ставили сахарные слепки орлов, гости поднимали заздравные кубки с орлиной фигуркой на крышке [105, с. 140, 160, 187, 280]. На Севере и Северо-Западной России русские женщины украшали рукава рубах, головные уборы, концы полотенец, подзоры (подвесы) узорами под названием «орлики» [117, с. 201] и двуглавой птицей [74, с. 88]. Русским были известны и ушные женские украшения типа серег – «орлики» [117, с. 201]. Изображения орла обнаруживаются на вычеканенных оковках вокруг устья турьих рогов – ритуальных ритонов (IX–X вв., Чернигов) [179, с. 254], на навершиях церемониальных палочек из Новгорода Великого (X в.), на древнерусском женском украшении – колте (привеске) из Древнего Киева (XI–XIII вв.), на русских изразцах (кафеле) XVIII века [74, с. 90–91]. Римляне считали, что изображение орла на изумруде оберегает от саранчи [43, с. 48].

Эти орнаментальные мотивы имеют глубокие исторические корни. Фигурками орлов (грифов) расписывались стены неолитических погребальных «святилищ» в Чатал Хююке (Южная Турция, 7-е – 6-е тыс. до н.э. [11, с. 63–64]), силуэты орлов встречаются на расписной керамике Намазга III, Карадепе (Южный Туркменистан), Сиалк III (Центральный Иран), Сузы А, Тали-Бакун А (Юго-Западный Иран) и др. энеолитических памятниках Средней Азии и Древнего Востока 4-го – 3-го тыс. до н.э. [129, с. 376–377; 130, с. 42]. Орел выступает в ипостаси покровителя целого народа в суевериях древних вавилонян. Они воспринимали изображение орла на своих посохах как личного охранителя [63, с. 73]. В более поздние эпохи образы орлов стали традиционными в иконографии древнейших государств Саба и Катабан (VIII в. до н.э. – IV в. н.э.) [133,



с. 389] и на каменных барельефах в столице ахеминидского Ирана Персеполя (конец VI–IV вв. до н.э.) [86, с. 55]. Обилие изображений орла было характерно для искусства населения Правобережного Днепра VI–V вв. до н.э. (праславян) [173, с. 339] и скифского мира [109, с. 88]. Золотые или бронзовые бляшки с очертаниями орлиных головок украшали сбруи савроматских коней в Поволжье и Приуралье (VII–IV вв. до н.э.) [86, с. 55]. Рисунки орлов (грифов) были устойчивым элементом в декоративно-прикладном искусстве древних племен Минусинской котловины скифо-сарматской эпохи, в том числе у тагарцев (VII–III вв. до н.э.) [64, с. 109; 159, с. 57] и хуннов Ордоса (Северный Китай) (IV–III вв. до н.э.) [172, с. 317–318]. Образ парящего орла – самый распространенный сюжет в наскальных писаницах Забайкалья, оставленных носителями культуры плиточных могил (VII–III вв. до н.э.) [109, с. 88].

Орел воспринимался как оплот народов и стран, эгида богов, пророков и правителей, олицетворение власти. Наиболее древние отголоски подобных взглядов на орла проявляются в обычае египтян провозгласить божественным быком Аписом только такое животное, которое в числе прочих канонических признаков должен был иметь на спине изображение орла [62, с. 147].

В свете анализируемой проблемы большой интерес представляют рельефы шумерских ваятелей (в частности, «стела коршунов» в Лагаше и рельеф над входом в храм в Эль-Обейде середины 4-го тыс. до н.э.), на которых изображены коршуны (орлы?), раздирающие трупы врагов и орлы, когтящие оленей. Они прославляли победы правителей вышеназванных городов-государств над соседями. Несколько позже эти композиции стали использоваться в геральдике во всей Передней Азии [56, с. 412], затем попали на печати и штандарты ираноязычных народов [109, с. 92].

Двуглавый орел был символом хуррито-урартийского бога грозы Тешуба. По мере распространения хурритского культурного влияния мифы о Тешубе, обрядовые изображения Тешуба широко распространились в пределах Хеттского царства (XVIII–XII вв. до н.э.) [85, с. 539; 204, с. 333].

Стяг с изображением орла был атрибутом индуистского верховного бога Вишну. Рисунками орла декорировались боевые знамена командующего войсками Пандавов («Махабхарата») [139, с. 129, 211]. Орел признавался эмблемой главного олимпийского бога Зевса [229, с. 192] и западнославянского верховного бога Свентовита [133, с. 491]. Фигуры орла украшали боевой шлем главы древнескандинавского пантеона бога Одина [61, с. 26].

Облики орла гравировались на гербах и печатях Древнего Египта (конец 4-го тыс. – I в. до н.э.), Хеттского царства (XVIII – начало XII вв. до н.э.), Ассирии (XIV–VII вв. до н.э.) [53, с. 11], Древней Сирии (начало 2-го тыс. до н.э. – 30-е гг. VII в. н.э.) [43, с. 83], ахеминидского и сасанидского Ирана (конец VI в. до н.э. – VII в. н.э.), Римской империи эпохи Юлия Цезаря (49–44 гг. до н.э.) и Византийской империи эпохи Юстиниана (527–565 гг.) [53, с. 11; 86, с. 55].

Хищная птица с преувеличенно загнутым клювом широко представлена в навершиях стягов из кубанских скифских курганов VII–VI вв. до н.э. Под этими орлиными знаменами совершались первые военные походы скифов [173, с. 553]. Изображения орла красовались на флагах Древней Греции, Македонии, государства Птолемея в Египте, Эпира, Ольвии. В римской армии знак с изображением орла рассматривался как святыня легиона. Его храм находился в центре лагеря легиона. Для любого римского воина знак легиона был дороже собственной жизни [43, с. 8–9, 83, 98]. Орел стал династической эмблемой пророка Мухаммеда [90, с. 283–284], фигуркой орла завершался венец военачальника второго Тюркского каганата (VIII в. н.э.) Кюль-Тегина [65, с. 366]. Двуглавый орел был одним из символов Золотой Орды. Он изображался на медных монетах ханов Узбека и Джанибека (первая половина XIV в.) [69, с. 37]. Контуры орла были внесены в гербы Казанского и Сибирского ханств [43, с. 96], Византийской империи [53, с. 12; 96, с. 421], средневековой Сицилии, Германии, Англии, Польши [145, с. 37], России (с 1497 г.) [96, с. 421; 193,

с. 142], Франции (с 1804 г.), США. Орел был геральдической птицей ацтеков [43, с. 95]. В наше время фигурки орла наблюдаются также в гербах Австрии, Финляндии, Болгарии, Сербии, Черногории, Албании, Молдовы, Румынии, Индонезии [53, с. 12; 167, с. 319] и др. государств.

Очертания орла чеканились на реверсах старинных монет арабского мира, в частности на металлических деньгах Зенгидов и Ортукидов XII–XIV веков [53, с. 11], Древней Греции (драхма олимпийская, 360 г. до н.э.), священной Римской империи эпохи Фридриха I Барбароссы (1125–1190 гг.), великого князя тверского Бориса Александровича (до 1461 г.), Новгородской республики 1470-х годов, России (алтынник 1704 г.; рубль 1725 г.), Литвы (полугрош 1551 г.), Германии (марка, гульден сер. XIV – конец XV вв.), Австрии (крейцер 1771 г.), Польши (грош краковский 1360–1370 гг.), Швейцарии (талер 1621 г.), Голландии (гульден XVII в.) и др., как эмблемы этих государств [53, с. 11–12; 145, с. 37, 38, 39. Рис. 24, 92, 93, 94, 114, 126, 143, 147, 183, 185].

Орел как символ и живое воплощение власти в башкирской сказке «Абдулла и Зубейда» возводит героя в ханское достоинство [24, с. 166]. Есть основания думать, что орел в прошлом играл важную роль при выборах царя у китайско-тибетских и индоевропейских народов. Так, в дунганской сказке (Туркестан) на голову юноши садится орел, народ избирает его императором [39, К94]. В устных рассказах таджиков запечатлено поверье, что тот, на чью голову падет тень орла в полете, достигнет власти и величия. Еще древнегреческий историк Геродот (V в. до н.э.) писал, что благодаря такому стечению обстоятельств великий воитель древности Дарий I стал царем Ахеминидской державы (522–486 гг. до н.э.) [63, с. 77–78; 165, с. 214]. В греческой мифологии земледелец Гордий стал царем благодаря тому, что на ярмо его быков сел орел. Это было истолковано как знамение, предвещающее Гордию царскую власть. Его избрали царем [133, с. 160]. Несомненно, в этих фольклорных сюжетах отразилась древняя тотемическая идея о способности орла – патрона инициации переродить обыкновенного человека в новом качестве – в более высоком социальном ранге.

Отголоски культа орла дают себе знать в песенном и танцевальном фольклоре башкир. В легенде народного наигрыша «*Ак яурын сал бөркөт*» («Седой беркут – белое плечо») рассказывается (вариант К.М. Диярова\*) о том, что некий молодой человек, охотник обнаруживает в горах Ирэндька на высокой скале орлиное гнездо с двумя птенцами. Когда орел с орлицей улетели на охоту в поисках пищи, он поднимается на скалу, забирает из гнезда одного из двух птенцов. В это время орлы возвращаются в гнездо и, увидев, что пропал один из птенцов, взмывают в небо. Они замечают спускающегося с горы человека и бросаются на него. Юноше удается спастись бегством в лесной чащобе и благополучно принести орленка домой. Орлы долго искали своего птенца, с печальными криками кружа под облаками. Старики советуют охотнику отнести орленка обратно в орлиное гнездо, говоря, что в противном случае его настигнет проклятие орлов. Однако сделать этого не было возможности. Не в силах забыть скорбные крики орлов, молодой человек заиграл на курае зародившуюся в душе мелодию [71, с. 28–31].

В другом варианте легенды, записанной Ф.А. Надршиной в 1981 г., у бурзянцев д. Буранбаево Баймакского района РБ, говорится, что батыр во время большого йыйына (праздника) подобрал птенца беркута, выпавшего из гнезда с вершины горы. Вернувшись с охоты орлица увидела своего птенца в руках молодого человека и ринулась на него сверху. Она схватила его когтями, подняла в воздух и бросила оттуда вниз. Юноша ударился о камень и потерял сознание. Орлица снова кинулась на него и стала раздирать его тело острым клювом. Джигит очнулся и, собрав все свои силы, в борьбе оторвал ей голову. Затем вынул из чехла курай и заиграл с каким-то странным воодушевлением.

---

\* Записано К.М. Дияровым в родной деревне Басаево (бурзяне) Баймакского района РБ от своего деда Д. Амангулова.

Доиграв мелодию до конца, батыр сказал: «Это песня Седого беркута – белое плечо», – и снова потерял сознание [22, с. 379–380].

В башкирской народной хореографии известны танцы «*Бөркөттәр бейеүе*» («Танец беркутов») и «*Самрегош*» («Самригуш»), где танцор, подражая движениям орла, телом и руками изображает его парение в облаках и стремительный бросок сверху на жертву. Исследователи отмечают тотемический характер этих плясок [141, с. 54; 200, с. 82].

Весьма возможно, что в глубокой древности эти этнографические и фольклорные раритеты могли оказаться элементами какого-то единого тотемического обряда, в частности, тотемического праздника орла [88, с. 138].

К такому размышлению наводят нас следующие соображения: во-первых, тотемические танцы орла были знакомы и другим народам. Монголы после отгона скота на летние кочевья устраивали праздник «Надом» – родовое жертвоприношение в честь духа-хозяина локуса и предков рода с организацией борьбы. Борцы выходили на поле с разных сторон. Их походки, приседания, взмахи рук, похлопывание себя по голым бедрам воспроизводили полет орла [79, с. 241]. В Каталонии (Испания) на торжественной процессии во время праздника тела господни (Corpus Christi) по дороге в церковь исполнялся торжественный танец с большой позолоченной фигурой орла, которую несли три человека [185, с. 43]. Имитация внешности и движений орла во время церемоний зафиксирована у австралийских племен арунта (аранда) и лоритья. Пляска орла выявлена у североамериканских индейцев квакиютль [143, с. 220–221; 184, с. 343–344]. Во-вторых, важной составной частью различных тотемических праздников аборигенов Сибири, Дальнего Востока, Северной Америки и Австралии было исполнение участниками ритуала песен и мифов о странствиях тотемных предков в эпоху первотворения и плясок с подражанием движениям почитаемого животного или птицы [2, с. 72–73; 48, с. 162; 82, с. 16; 162, с. 8, 43; 190, с. 72, 214; 217, с. 198 и т.д.]. Исполняя тотемические танцы, его участники преследовали цель уподобиться своему тотему, преобразиться в него, продемонстрировать свою принадлежность к той или иной тотемной группе [184, с. 343–344], а сами пляски имели значение обряда размножения тотема [37, с. 43].

Как нам представляется, вполне логично экстраполировать эти положения и на башкирский народный наигрыш танцевального характера «*Ак яурын сал бөркөт*» и на пляски «*Бөркөттәр бейеүе*» и «*Самрегош*».

Общепризнано, что в ходе дальнейшего исторического развития религиозно-мифологических систем суждения о тотемах и тотемических предках послужили идеологическим материалом, из которых сформировались представления о зооантропоморфных богах с тотемическими чертами.

Этот процесс явственно проступает и в башкирском фольклоре. В сказке «Биранхылу – дочь бире», есть образ Буркутхана – хана беркутов. В сказке «*Төлкө менән бөркөт*» («Лиса и орел») орла величают царем птиц [24, с. 87–88, 403; 28, с. 41, 144]. По поверьям башкир, орел является воплощением безупречного острого зрения: он может видеть через сорок горных перевалов [32, с. 58].

Божественная суть орла особенно ярко проявляется в образе мифической птицы Самригуш, отождествляемой многими исследователями с орлом.

Самригуш – это, в первую очередь, гигантская птица. В сказке «Дандан батыр»\* герой нагрузил на ее спину мясо сорока диких коз и сам со спутником сел на нее. В сказке «Аюголак»\*\* батыр навьючил на Самригуш сорок бочек мяса и сам взобрался на ее спину. Когда птица взлетела, – от взмаха ее крыльев вскипело озеро, а верхушки тополей наклонились до земли. Во время прощания с Аюголаком птица велела ему отойти на сорок верст, вырыть яму и укрыться в ней. Иначе он не устоит на земле от страшного ветра, возникающего при ее взлете [23, с. 177, 406].

---

\* Записано в 1967 г. у кубеляк-табынцев в д. Абзаково Белорецкого района РБ.

\*\* Записано Г. Амири в 1939 г. у карагай-кыпсаков в д. Мунасиново Бурзянского района РБ.

В сказочной прозе Самригуш – царица и повелительница всех птиц («Майсарвар», «*Самергош менэн акыл эйәһе карт*») («Царица птиц Самригуш и мудрец»)\* [24, с. 74, 370; 29, с. 297]). В эпосе «Урал-батыр» Самрау (Самригуш) – падишах всех птиц. Он бессмертен, может пребывать и на небе и на земле. Как верховное небесное божественное существо он женат на Солнце (*Кояш*) и Луне (*Ай*), в то же время его царство находится на земле – это райское царство всеобщей гармонии, благоденствия и равенства, где волки и овцы, лисы и куры живут вместе как братья, нет смерти и кровопролития [26, с. 44–46, 72–73, 75, 96]. Как видим, в башкирском народном творчестве Самригуш (Самрау) выступает и в женском и в мужском образе.

Вездесущность Самригуша находит отражения и в других жанрах устной словесности башкир. Так, если в сказке «*Алтын кош*» («Золотая птица»)\*\* она пребывает в мире, где и деревья, и птицы, и звери были из золота (золото – символ солнца) [23, с. 287; 29, с. 60], в других рассказах обитает на краю земли («*Зайнулла менэн Красота*» – «Зайнулла и Красота»\*\*\*) или в стране за тридевять земель, отделенной от человеческого мира горящими лесами; за лесами, полных кровожадных хищников и ядовитых змей; за бушующим океаном («Майсарвар», «*Болансы Мэргэн*» – «Булансы-мэргэн»\*\*\*\* [24, с. 76, 199, 369; 28, с. 113, 259]); за мифической горой Каф [158, с. 17], то в сказке «Царица птиц Самригуш и мудрец» [24, с. 370–371] и в легенде, записанной у юмран-табынцев в д. Юлтыево Красногвардейского района Оренбургской области от Раймановой М.М., она живет в человеческом мире [158, с. 17–18]. Все же сказочные герои чаще всего встречаются с Самригушем в подземном мире («Арпа-батыр», «Акъял-батыр», «*Камыр батыр менэн убырлы карсык*» – «Камыр-батыр и убырлы-карсык» и др. [23, с. 77, 93, 157–158; 30, с. 103]).

Самригушу были характерны тотемические черты. Прежде всего, он (она) обладает человеческой речью («Аюголак», «Золотая птица», «Дандан-батыр» и др. [23, с. 176, 287, 406; 29, с. 114; 30, с. 148–149]), ведет человеческий образ жизни, дружит с царями [158, с. 17–18]. В эпосе «Урал-батыр» он горюет, страдает, плачет, радуется [26, с. 91–92]. В сказке «Майсарвар» говорится, что Самригуш была дочерью некоей старухи [24, с. 76].

В эпосе «Урал-батыр» образ Самрау напоминает первочеловека. Когда еще на земле никого не было, он, в поисках себе супруги, поднимается в небо, где ему приглянулись Солнце и Луна, на которых он и женится. Они родили ему бессмертных\*\*\*\*\* дочерей Хумай и Айхылу – праматерей башкир [26, с. 44–45, 75]. В сказке «Царица птиц Самригуш и мудрец» Самригуш похищает царевну и воспитывает ее в своем жилище на громадном дереве в гуще леса. И, наоборот, в сказке «Майсарвар» некий человек в течение трех лет усердно выхаживает изможденную, говорящую по-человечески Самригуш [24, с. 76, 370–373].

Самригуш – покровитель(-ница) царей, атрибут царской власти, благодетель(-ница) людей. При безвыходных ситуациях по сигналу батыров он (она) прилетает им на помощь.

Так, в сказке «Зайнулла и Красота» и в вышеупомянутом рассказе Раймановой М.М. он (она) прислуживает тамошним царям [24, с. 369; 158, с. 17–18]. В сказке «*Ғәйнизәр менән Етемйәр*» («Гайнизар и Етимьяр»)\*\*\*\*\* народ избирает сироту Етимьяра ханом благодаря тому, что на собрании, на котором народ должен был избрать хана, птица Самригуш села на его голову [23, с. 125; 30, с. 81].

\* Записано в 1962 г. у татигас-юрматинцев в д. Батырово Федоровского района РБ.

\*\* Записано в 1940 г. у кесе-табынцев в д. Кулканово Гафурийского р-на РБ.

\*\*\* Записано в 1966 г. у кыркули-минцев в д. Новояппарово Давлекановского р-на РБ.

\*\*\*\* Записано в 1962 г. у бурзянцев в д. Карамалы (Ишмухаметово) Баймакского р-на РБ.

\*\*\*\*\* Мать сразу же после рождения Хумай омыла ее тело водой из Живого Родника и искупала в своих лучах [26, с. 45].

\*\*\*\*\* Записано в 1962 г. у тамьянцев в д. Ташбулатово Абзелиловского р-на РБ.

Наиболее распространенный мифологический сюжет о Самригуше – пространственное перемещение людей в иные миры за спасение батырами от аждахи его (ее) птенцов, находящихся в гнезде на вершине огромного дерева (тополя, дуба) («Аюголак», «Булансы-мэргэн», «Царица птиц Самригуш и мудрец» и др.) или высокой горы («Дандан-батыр»). В сказке «Булансы-мэргэн» герой, попав в трудное положение, сжигает три перышка благодарной Самригуш и она тотчас прилетает ему на помощь: переносит батыра к острову на середине моря, где рос громадный тополь, на вершине которого в гнезде находилось яйцо с душой дэва и помогает уничтожить монстра [24, с. 202]. В сказке Раймановой М.М. царь отправляет свою дочь в заморское царство на своей верной помощнице – Самригуш [158, с. 18], а в сказке «Дандан-батыр» признательная Самригуш является ездовой птицей героя и его спутников. На ней Дандан-батыр добирается в заморское царство, добывает себе двух невест и возвращается домой [23, с. 406–408]. В других устных рассказах она уносит героя к себе домой в гости («Майсарвар» [24, с. 75–76]), доставляет на себе двух братьев к тому месту, где их младший брат попал в беду («Золотая птица» [23, с. 287]), перевозит героя в царство девушки неопишуемой красоты («Зайнулла и Красота» [24, с. 369]), за спасение ее птенцов от аждахи\* выносит сказочных богатырей из подземного царства на белый свет («Арпа-батыр», «Акъял-батыр», «Камыр-батыр и убырлы-карсык», «Ултан-Султан»\*\*) и др. [23, с. 78, 94–95, 158; 24, с. 158–159].

В сказках «Аюголак» и «Ултан-Султан» Самригуш исцеляет раны героев, смазав их своей слюной [23, с. 177; 24, с. 159]. А в сказках «Камыр-батыр и убырлы-карсык» и «Акъял-батыр» она заживляет раны батыров, взмахнув на них лишь один раз крылом [23, с. 158; 25, с. 35].

Заслуживает внимания еще один сюжет, связанный с Самригуш: в сказках «Акъял-батыр», «Ултан-Султан» [23, с. 95; 24, с. 159] и др. батыры во время полета на спине Самригуш из подземного мира на белый свет кормят ее мясом, отрезав их от своих бедер. Узнав об этом по выходу на поверхность земли, Самригуш отгрыгает эти куски мяса и приставляет их к ранам героев, – они тут же прирастают к ногам.

Весьма возможно, что в этих сюжетах преломляются осколки древнейших мифологических представлений о способности Самригуш переродить молодых людей (батыров) в новом качестве путем заглатывания и последующего изрыгания их во время инициационных обрядов\*\*\*[88, с. 141].

Созвучные суждения наиболее последовательно выражены в мифах аборигенов Австралии о Змее Радуге, патроне инициации, которая путем поглощения и последующего выбрасывания из себя первопредков перерождает их, «что, в свою очередь, становится одной из метафор инициации» [37, с. 115]. Образ чудовища, пожирающего молодых людей с последующим их выплевыванием живыми, характерен для религии нилотов, банту и других племен Африки [201, с. 54].

Данное предположение подкрепляется еще более тем, что в сказке «Царица птиц Самригуш и мудрец» Самригуш, как было упомянуто несколько выше, похищает царевну и воспитывает ее в своем гнезде на громадном дереве в дремучем лесу [24, с. 371]. По словам Дж. Томсона и П.Л. Белкова, в мифологии тех же аборигенов Австралии «функция

---

\* В мировом фольклоре антагонизм между Самригуш и аждахой (орлом и змеей) является универсальным мотивом и требует рассмотрения в увязке с проблемой культа змеи.

\*\* Записано в 1962 г. у кара-кыпсаков в д. Алимгулово Кугарчинского р-на РБ.

\*\*\* Принято считать, что подвиги, совершаемые сказочными богатырями, являются отражением в фольклоре древних обрядов возрастного «посвящения», физического испытания юношей на выносливость и принятия их в группу полноправных членов рода, племени, т.е. были частью инициационных обрядов [131, с. 226].

«проглатывания героя» преобразуется в функцию «похищение (вариант: унесение) душ людей» [37, с. 116].

Самригуш, называемая по-разному (Самрук, Самыр, Самырау, Симрук, Самург, Симуург, Семар, Сумуранка, Сэнмурв, Супарна, Замурак, Замыр, Зюмрюд и т.д.) – устойчивый мифологический образ в памятниках устнопоэтического творчества тюркских и индоиранских народов, а также в средневековой художественной литературе на фарси и чагатайском языках [81, с. 17; 101, с. 141, 201; 165, с. 213].

В фольклоре татар, киргизов, казахов, узбеков, туркмен, каракалпаков, турков Самригуш, благодарная герою за спасение ее птенцов от аждахи (ажыдаар, аждарха) выносит его из подземелья на землю [39, К38, К39; 81, с. 17; 101, с. 141; 133, с. 227; 200, с. 74]. В туркменских народных повестях признательная птица Симруг переносит на себе эпических персонажей в страну на краю земли («Гуль и Сенубер»), на гору Каф («Сейпельмелек и Медхальджемаль») или в страну красавицы-пери («Касым-оглан»), помогает им добыть невесту, доставляет для падишаха живую воду, восстанавливает зрение отца героя [39, К38; 224, с. 122–123, 165, 196–199, 204–205]. В узбекской сказке герой одерживает победу над дэвом при помощи волшебной птицы Семург, благодарной ему за спасение ее птенцов от дракона [42, с. 63–71]. А в каракалпакской легенде пастух Мейтен убивает змея айдарха, каждый год пожиравшего птенцов царь-птицы. Когда хан собирался сжить со света злосчастного, чтобы завладеть его женой, царь-птица уносит преследуемого к себе. Впоследствии Мейтен становится ханом [39, К38].

В мифологии белуджей (Пакистан), иранцев, таджиков, ваханцев, мунджанцев, сарыкольцев, ягнобцев, курдов и других ираноязычных народов Симуург – вещая птица, живет на горе Каф, разбрасывает семена «Дерева, отдаляющего горе», является воплощением древней идеи змеборчества. За убийство дракона, пожирающего птенцов Симуурга, услужливая птица поднимает героев из нижнего мира на поверхность земли или доставляет их в нужное место. В безвыходных ситуациях люди поджигают ее перо, и она чудесным образом является им на помощь [39, К38; 49, с. 185–187; 101, с. 201; 165, с. 213–214; 211, с. 58, 122, 576].

В предании белуджей на голову юноши села птица-Симуург, народ избирает его царем [39, К94]. В «Шахнаме» Фирдоуси (X–XI вв.) Симуург уносит Заля, брошенного в горах сына владетеля Систана, в свое гнездо и воспитывает его вместе со своими птенцами, а затем на себе относит его к отцу. Когда жена Заля не могла разродиться ребенком (Рустамом), по совету Симуурга плод был взят из утробы операцией. После операции рану роженицы потеряли пером Симуурга – она мгновенно зажила. Симуург научила Рустама как можно убить неуязвимого противника, «меднотелого» Исфандияра, – стрелять в его глаза; исцелила израненного богатыря и его коня, – она коснулась крыльями ран Рустама и они вмиг зажили [211, с. 53–55, 59, 122–124, 578, 581]. В поэме таджикского и персидского поэта-суфиста XII в. Аттар Фарид-ад-дина «Мантик ат-тайр» («Язык птиц») Симуург символизирует Истинную Сущность (Хакикат-и мутлак), «душа всех душ». Тридцать птиц (т.е. душ) после сложного и трудного пути добираются до горы Каф, где находилась Симуург, и аннигилируются (полностью растворяются) в ней [49, с. 186–187].

В эпоху зарождения зороастризма (рубеж 2 – 1 тыс. до н.э.) Симуургу соответствовала мифическая птица «мэрэгхо сазно» / Сайна [3, с. 127, 202; 122, с. 501; 164, с. 60]. Сведения некоторых зороастрийских письменных памятников дают основания говорить о космической роли Симуурга, первопричины происхождения и бытия растений и животных, плодovitости земли, благодаря которой растут ветви небесного (мирового) дерева [49, с. 185]. В «Авесте» Сазна наделяется способностью дарить людям скот и счастье [3, с. 127].

Как считает Ю.А. Рапопорт, авестийская Сайна (позднее известная под названием Симуург) восходит своими истоками к образу сверхъестественного небесного грифона в сиро-хеттском эпосе (середина 3-го тыс. до н.э.) [164, с. 60]. По мнению же

А.И. Немировского, она имеет еще более глубокие исторические корни и связана с фантастической птицей Анзуд у шумеров (4–3 тыс. до н.э.), покровительницей царской власти и ее символа. Позднее этот образ орлоподобной птицы переходит из Месопотамии к хеттам и персам [144, с. 65], откуда он получает очень широкое распространение. Его рудименты обнаруживаются на далеком западе – у восточных славян, а на востоке – у народов Индии и Индонезии.

Так, в Гнездовском курганном могильнике (IX – начало X вв.), расположенном на Днепре, недалеко от Смоленска, обнаружено поливное блюдо с изображением сказочной птицы, известной на Руси под именем Смаргла [179, с. 250]. В летописи «Повести временных лет» Нестора сообщается, что князь Владимир в 980 году поставил в Киеве идолы богов, в том числе крылатого Смаргла [192, с. 280]. В «Ригведе» (конец 2-го – начало 1-го тыс. до н.э.) Симург соотносится с образом сверхъестественной птицы Супарны, сына орла, воплощения солнца и луны. Он приносит сому (божественный напиток) с неба [133, с. 518; 148, с. 233]. Из индийской мифологии эта божественная птица переходит к яванцам (Индонезия) в форме Семар – сильнейшего из божеств доиндуистской религиозной системы, отца солнечного божества [40, с. 105; 133, с. 493].

В научной литературе в целом превалирует точка зрения, что образ Самрау / Самригуш в башкирском устном народном творчестве формировался под влиянием или иранского фольклора и средневековой иранской литературы [58, с. 163; 81, с. 17; 174, с. 33; 176, с. 73, 80], или индоарийской мифологии [106, с. 104], или индогерманской культурной традиции [59, с. 8].

В свете вышеприведенных фактов вполне правомерно строить гипотезу о том, что у древних башкир рассуждения о Самрау / Самригуше, как об одном из проявлений обожевленного орла, зародились под этнокультурным воздействием индоевропейских, в частности, иранских народов. Однако данный постулат оставляет открытым этимологию самого термина Симург и не раскрывает его генетических корней у тех же, например, иранских народов.

На наш взгляд, определенный свет на эту проблему проливает сравнительно-исторический анализ башкирских мифов о солнце.

Башкирские ученые, исследуя различные проявления образа Самрау / Самригуш в устнопоэтическом творчестве башкир, обратили внимание на его солнечную природу [59, с. 8, 9; 106, с. 104]. С солярным культом были связаны и вышеописанные божества Супарна у ведийских индийцев и Семар у яванцев. Созвучные теонимы обнаруживаются в шумеро-аккадском (Шамаш – солнечный бог), западносемитском (Шапаш – богиня солнца, Шамшу – бог солнца) и древнейшем (Шамс – солнечное божество) пантеоне. Исследователи допускают возможность их генетического родства и возводят к древнему общесемитскому солнечному божеству [133, с. 566, 620, 621]. Всех этих божественных существ объединяет общность корней. Не исключено, что они происходят от общесемитского слова «шам» – свет и «шамс» – солнце (арабск. «шэм» – свет, луч; арабск. «шэмс» – солнце; аккад. «шамаш», еврейск. «шемеш» – солнце; аморейск., ассир. «самсу», «самас» – солнце; общесемитск. «шамс» / «шапс» – солнце [12, с. 523; 133, с. 566, 620; 204, с. 323]).

На основе вышеизложенного можно сделать вывод о том, что истоки культа мифической птицы Самригуш у древних тюрков и иранских народов имеют явные связи с общесемитской культурной традицией.

Как было отмечено несколько выше солнечное божество Самрау в эпосе «Урал-батыр» состоял в браке с Солнцем и Луной. От брака Самрау и Солнце родилась солнечная богиня Хумай\*. Этот сюжет дает пищу для размышления о том, что у предков

---

\* Культ богини Хумай у башкир неразрывно связан с почитанием лебедя. Поэтому их необходимо исследовать как единую проблему.

башкир существовали умозаключения о множестве солнц и их персонификаций – солнечных божественных существах.

В пользу данного тезиса свидетельствует и легенда «Как возникли Луна и Уральские горы», записанная у усерган Зианчуринского района РБ. В ней повествуется, что когда-то на небе было два солнца. Они беспрерывно и неустанно озаряли лик земли, от чего сильно страдали люди. Урал-батыр пробил насквозь своей стрелой одно из них и расколол его на две части. Одна половинка осталась висеть на небе, став ночным светилом – Луной, а другая – упала на землю и превратилась в большую гору – Уралтау. Так батыр избавил людей от невыносимой жары [22, с. 31; 33, с. 37].

Схожие фольклорные мотивы о множестве солнц выявлены в устных рассказах самых различных народов мира.

У тюрко-монголов миф о двух солнцах присутствует в устном творчестве казанских татар («Луна и Солнце» [202, с. 69–70]). На гербе Чувашской республики 1992 года имеется изображение трех солнц [62, с. 240]. Чудесный охотник Эрхий-мэрген / Тарбаган-мэрген в сказках алтайцев, тувинцев, монголов и дархатов выстрелом из лука сбивает с неба лишние солнца, которых первоначально было несколько (вариант: три, семь и т.д.). В сказке ойратов (калмыков) созданные злым духом три солнца нещадно жгли землю. Божество Бурхун-бакчи низверг два солнца в нижний мир. У монголов (Северный Китай) стрелок Хоу Юу снимает стрелой восемь из девяти солнц.

Сымские эвенки помнят мифологическое предание о двух или трех солнцах, которые опаляли землю. Какой-то шаман застрелил лишние (лишнее) солнца (солнце). В космогонической легенде нанайцев Гуранта – самый старший первопредок (вариант: Хадо) с целью установления стабильного миропорядка снимает с неба выстрелом из лука два из трех солнц. У ульчей и орочей культурный герой Ходай / Хадау убивает два солнца из трех (старшую и младшую сестер, оставив в живых среднюю). Миф об уничтожении героем (первочеловеком) лишних солнц был знаком орокам, удэгейцам и негидальцам [39, А2А; 83, с. 261; 133, с. 579, 640; 181, с. 165, 167, 168]. В нивхском устном рассказе Синица-демиург уничтожает два лишних солнца и две луны и упорядочивает космос [10, с. 24–26; 76, с. 21–22].

Мотив об уничтожении первопредком (героем, богом и т.д.) лишних солнц, создавших нестерпимый жар на земле был особенно популярен в устнопоэтическом творчестве народов Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии.

В фольклоре тибетцев рассказывается о двух солнцах. Они светили круглосуточно, на земле было невыносимо жарко. У лепча (Тибет, северо-восток Индии) лишнее солнце было сбито Жабой (зооморфным первопредком). У миньонг и паси (Тибет, Северо-Восточная Индия) второе солнце, свет которого померк из-за стрельбы в него Лягушкой (вариант: Богом), стал Луной. В предании ака (Северо-Восточная Индия) два солнца (муж и жена) стояли высоко над землей. Женщина-солнце стала любовницей Луны. Они спустились на землю заниматься любовью, вокруг все горело. Люди убили прелюбодеев выстрелом из лука. В мифе мишми (Северо-Восточная Индия) от лучей четырех солнц горела земля. Люди послали на небо восемь мужчин с двумя собаками, те уничтожили три солнца. В легенде апатани (Северо-Восточная Индия) добрый дух-богиня родила Солнце. Злые духи создали второе Солнце. На земле стоял непереносимый зной. Дух Таму застрелил второе солнце [39, А1, А2А].

В древнекитайской мифологии культурный герой И поражает стрелами девять солнц из десяти, избавив людей от засухи [76, с. 20; 144, с. 508–509]. В другом китайском сказании Эр Лан, сын дочери Владыки Неба от земного мужчины, придавил горами девять лишних солнц. У хани (юг Китая) стрелок Опубула сбивает стрелами восемь солнц из десяти. В устном рассказе мео (Южный Китай, Вьетнам) люди, чтобы уменьшить жар десяти солнц-мужчин, поразили стрелами девять солнц, а у мяо (Южный Китай, Вьетнам), наоборот, люди перестреляли из десяти солнц-женщин девять. В корейской сказке два солнца жгли своим жаром землю. Божественное существо Миреук сделал из одного



солнца звезды. У японцев шесть солнц из семи были сбиты стрелой небесной девой [39, А2А, А2В].

Согласно преданиям цоу (Тайвань) богатырь Оадзымы сшибает с неба стрелой одно из двух солнц, тем самым спасает мир от катастрофы [76, с. 20]. В устнопоэтическом творчестве атаял, пайван, сэдэк, сайся, бунун и канабу (Тайвань) два солнца круглые сутки нещадно жгли землю. Люди страдали из-за жары. У атаял трое юношей сумели дойти до востока и убить стрелой восходящее солнце. У пайван два брата Кулеле и Пулалуан ослепили одно из двух солнц. У сэдэк лишнее солнце уничтожили стрелами мужчина и женщина, которые не могли спать и совокупляться. У сайся одно солнце было уничтожено юношей Тарогахорайем. У бунун отец умершего от зноя ребенка выбил стрелой один глаз лишнего солнца. У канабу второе солнце было убито героем Напаарама. У пайван, сайся, бунун и канабу погашенные (убитые) солнца становились Луной. В сказании пуюма (Тайвань) герой Сайеахао поднялся по травяной лестнице на небо и уничтожил шесть солнц из восьми. Оставшиеся два солнца – нынешние солнце и луна [39, А2А].

В мифологии народов Индокитая число солнц, губящих жаром жизнь на земле, доходит от семи до двенадцати. В фольклоре вьетнамцев, в частности у ман, волшебный стрелок Лыонг Вунг застрелил одиннадцать солнц из двенадцати. У лоло чудеснорожденный сын орла поражает стрелами восемь солнц из девяти. В предании черных таи (Лаос) необычайный Селезень сбивает по велению Бога семь лишних солнц. У качинов (Северная Мьянма) герой Матхум-Матта убивает семь солнц, а восьмое солнце из девяти превращается в луну. Такие представления были знакомы и другим народам Индокитая. В легенде лы Бог убрал с неба шесть солнц, оставив только одно. В устном рассказе тямов святой Нымай-сибайтядонг сбил из лука все двенадцать солнц, и мир стал темным. В сказках западных тораджей и солор (Малайзия) один человек (вариант: люди) стрелял из лука (тыкали бамбуковыми шестами) детей Солнца (множество солнц) до тех пор, пока на небе осталось одно дневное солнце [39, А2А].

По преданиям батаков и ментавайцев Суматры (Индонезия) в начале времени у солнца было семь сыновей, которые грели столь же горячо, как и их мать. Луна по просьбе людей хитростью вынудила солнце уничтожить своих детей, и в мире установился порядок [76, с. 20]\*. В мифе дусун (Индонезия) на небе сияло семь солнц. От сильной жары стало плохо беременной жене Ушастой совы. Он пошел на восход и перестрелял из духового ружья шесть солнц [39, А2А].

В «Махабхарате» сохранился осколок древнеиндийского мифа о семи пылающих солнца [144, с. 383]. В легенде непали (Непал, Южная Азия) бог Махадева дает в приданое своей дочери Сита девять солнц. Сита просит отца убрать лишние солнца. Бог оставляет на небе только одно солнце [39, А2А].

В орнаменте трипольских керамических сосудов располагались четыре солнца [173, с. 48, 199]. Рудименты схожих воззрений обнаруживаются в «Слове о полку Игореве», где имеются следующие строки: «Черные тучи с моря идут, / Хотят прикрыть четыре солнца...» [188, с. 59].

По мифу североамериканских индейцев шастика (Калифорния, США), в начале у солнца было девять пылающих жаром братьев. Столько же братьев, испускающих холод, было и у луны. Койот по мольбам людей убил кремневым ножом лишние солнца и луны и спас людей от чрезмерной жары и холода. Легенда о пяти солнца зафиксирована и у индейцев Перу (Южная Америка) [76, с. 21]. Перуанцам был знаком мотив и о двух солнца, сжигающих все на земле. В частности, в предании харакмбет (Монтанья, Южная Америка) человек по имени Манко сбивает стрелой одно солнце-мужчину. А другое солнце-женщина взмывает ввысь на небо. В устном рассказе секоя (Западная Амазония,

---

\* Данный мотив был известен также народам Южной (бирхорам, ораонам, кондам) и Юго-Восточной Азии (санталам, семангам и сенои) [39, А2А].

Южная Америка) демиургу-броненосцу удастся погасить одно из двух опаляющих землю солнц [39, А2А, А4].

В сущности, пережитки идентичных взглядов проявляются и в обособленной персонификации основных моментов суточного солнечного цикла в устной словесности афразийских и евразийских народов, а также американских индейцев. Утреннее солнце в древнеегипетской мифологии называлось Хепри, в верованиях хурритов (Северная Месопотамия) – Хурри, у древних индийцев – Ушас, древних греков – Эос, римлян – Аврора, восточнороманских народов – Зорилэ, русских – Зорька, литовцев – Аушра, латышей – Усиньш, нанайцев – Гарилдан. Дневное светило у древних египтян мыслилось в образе бога Ра, у древних индийцев его признавали божеством сияющего неба Дьяусом (вариант: птицеобразным Сурьей), а у древних греков – богиней дневного света Гемерой. Вечернее, заходящее солнце у тех же древних египтян объявлялось богом Атум, у хурритов – Шери, у ведических индийцев – Савитар, восточнороманских народов – Серилэ, в русских сказках – Вечорка / Вечерник, у абхазов – Хайт, нанайцев – Гарбилдан и т.д. [133, с. 12, 71, 72, 122, 145, 202, 379, 460, 475, 518, 565, 566, 581, 589, 637; 181, с. 168]. По космологическим представлениям малайцев (Малайзия), вначале были три солнца: муж, жена и их ребенок, которые появлялись на небе по-очереди [39, А2А]. Возможно, такое же распределение ролей было характерно и для мифологии древних хаттов (протохеттов): в их пантеоне первые места занимали солнечные боги Эстан, Вурунсему и ее дочь Мецулла [144, с. 99]. По существу, тот же мотив отражается в сказаниях калинья и карибов (Гвиана, северо-восток Южной Америки), где три солнца-сестры попеременно освещают солнце: одна светит утром, другая – в середине дня, третья – вечером. В мифе куива (Льяносы, Север Южной Америки) одно солнце светит до полудня, затем скрывается в пещере; второе солнце освещает землю после полудня; оно меньше утреннего [39, А2Е, А4].

В свете афразийской, евразийской и индо-американской традиций вполне допустимо полагать, что в глубокой древности такое восприятие суточного солнечного цикла было свойственно и предкам башкир.

Данное мнение имеет достаточно убедительную доказательную базу. В эпосе «Урал-батыр», как было указано выше, фигурируют три солнечных божества: Самрау, Кояш и Хумай. Среди них доминирующее положение занимает Самрау – он муж Кояш и отец Хумай. По всей видимости, Хумай была воплощением восходящего солнца\*, Кояш – дневного светила, а в образе Самрау угадывается персонификация вечернего солнца.

К такому умозаключению склоняют нас следующие доводы: во-первых, Самрау мог одновременно встретиться на небосклоне с дневным светилом и луной только будучи олицетворением заходящего солнца. Во-вторых, в самом корне теонима Самрау содержится прямой намек на его связь с сумерками: в арабском языке «сэмэр» обозначает вечернее время суток [12, с. 468]. (Сравните: перс. «шам», русск. «сумерки» – вечер [147, с. 716; 230, с. 196]). В-третьих, верховенство Самрау среди солнечных божеств древних башкир объясняется не только его патерналистской функцией или отражением в башкирском фольклоре патриархальных обычаев и нравов. Весьма возможно, что такая позиция Самрау вытекает из его положения как божества вечернего солнца.

Как известно, с древнейших времен (начиная с верхнего палеолита) счет суток, месяца, года велся по обороту Луны [55, с. 8]. Его пережитки проявляются в практике исчисления начала дня (сутки) с вечера у чувашей, удмуртов, дагестанцев [177, с. 181], древних евреев [144, с. 153] и других народов. Поэтому нет ничего удивительного, если предки башкир также вели отсчет начала дня (сутки) с вечера и считали его главным отрезком суточного цикла времени, а его персонификацию – бога вечернего солнца

---

\* В солярных мифах дочери солнечных божеств (вариант: неба) почитались как богини утренней зари [144, с. 523]. В частности, Хепри считалась дочерью Наунет, олицетворения неба; Ушас – дочерью солнечного божества Сурьи; Эос – дочерью связанного с небом и солнцем титана Гипериона; Аушра – дочерью солнца [133, с. 72, 405, 566, 637] и т.д.

Самрау, – главным богом, ведущим за собой других солярных божеств и луну, прокладывая им путь во время их суточного кругооборота на небосклоне и под землей.

Во многих инациональных традициях образ Самригуша / Симурга сливается с другими небесными орлоподобными божественными существами с солярной символикой, в первую очередь Каракуш, Гарудой и грифонами.

В частности, мотив перенесения гигантской (огромной, величайшей и т.п.) птицей сказочных персонажей из мира мрака на поверхность земли зафиксирован в фольклоре марийцев, коми, нганасанов, белорусов, чехов, болгар, македонцев, боснийцев, молдаван, албанцев [39, К38, К39]. Греческий автор I в. до н.э. Конон оставил запись легенды о том, что пастуха, очутившегося в царстве Аида, выносит на белый свет огромная птица [30, с. 309].

В солярных мифах венгров, армян, иранцев (птица Камак), народов Юго-Восточной Азии (тораджей и семангов Малайзии, багобо и субанон Филиппинских островов) и американских индейцев (например, у бакайри Южной Амазонии, матагуайо и луле Парагвая и Аргентины Южной Америки) эти или подобные им громадные птицы каждый вечер глотают солнце, а утром оно выбирается на волю с другого конца птицы (варианты: своими крыльями заслоняют землю от палящего жара солнца) [39, A12D].

В устных рассказах башкир [5, с. 242; 216, с. 175], чувашей [168, с. 20; 178, с. 220], татар, казахов, киргизов и уйгуров [39, К38; 101, с. 141; 133, с. 277], в роли перевозчика людей из того света в земную обитель фигурирует мифическая птица Карагуш (подорлик) / Кара-Гусь / Кара-Куш. А в киргизском героическом эпосе «Манас» во время битвы Манаса с врагами сказочная птица Алп-Карагуш защищает его от демонических сил, распластав над ним свои крылья [126, с. 366].

Образ Гаруды впервые появляется в «Махабхарате», где он изображен как получеловек – полуорел, олицетворение солнца. От его крыльев исходил такой жар, что все твари приняли его за бога огня Агни и восславляли его. Он – ездочная птица Вишну, одного из высших богов индуизма, главный змеборец в индуистской мифологии [127, с. 67, 70–74, 77]. В «Рамаяне» Гаруда – союзник седьмого аватара (воплощения в смертное существо) Вишну, шестьдесят первого представителя Солнечной династии царя-героя Рамы и противник царя демонов Раваны [139, с. 292–293]. В буддизме царь птиц Гаруда может принимать облик человека и в одном из своих прошлых перерождений («сансара») был их царем [133, с. 142]. Возможно, праобразом Гаруды является необычайная солярная птица («красный сын прекрасной птицы»), зафиксированная на печати из Хараппы (середина 3-го – 1-ая половина 2-го тыс. до н.э.) [7, с. 138; 144, с. 388].

В фольклоре алтайцев (Кереде), тувинцев (Херети), якутов (Хардай), бурят (Хэрдиг) и монголов (Хангарид) Гаруда, царь птиц, выносит батыра на своей спине из нижнего мира на белый свет за то, что он спас от змея его птенцов [39, А3, К38; 219]. Образ Гаруды из мифологии Индии перешел и в устное творчество яванцев (Индонезия) [40, с. 103].

Грифоны – в греческой мифологии необыкновенные птицы с орлиным клювом и телом льва, «собаки Зевса» – в северной стране гипербореев стерегут золото (символ солнца) от одноглазых аримаспов [63, с. 173, 190]. В мифе о Немесиде, богине справедливости, говорится, что она передвигается по небу на колеснице, запряженной грифонами [133, с. 393]. В сказке братьев Grimm «Певчий попрыгун – жаворонок» птица-гриф переносит на себе по небу героиню и ее мужа – королевича через Красное море и доставляет их домой [44, с. 310]. Реликты представлений о грифоне как о перевозчике людей (богов) прослеживаются в устном творчестве венгров: из-за козней спутников юноша оказывается в подземном мире. Там он укрывает от сильного дождя своей шубой птенцов грифа. Их мать поднимает его на землю. В пути кончается запас еды. Герой кормит грифа мясом своей правой руки и правой ноги. На земле гриф поит юношу целебным напитком, его рука и нога отрастают.

Такой же мотив сохраняется в сказочной прозе тибетцев: некий мужчина во время поиска похищенной жены спасает от дракона птенцов грифона. Признательная птица-мать

переносит на себе человека на небо, где он находит жену. А затем грифон спускает супругов на землю [39, К38].

В русском фольклоре с грифоном соотносится мифическая птица Ногай (Ног / Ногуй / Иног). В сказках он выносит на себе на белый свет героя, брошенного в подземелье (пропасть) или оказавшегося в Тридевятиом царстве за спасение богатырем его птенцов во время бури. Но при полете на поверхность земли ему обычно не хватает запаса пищи и витязи вынуждены кормить его мясом, отрезав их со своих бедер. Поднявшись на подлунный мир, Ногай отхаркивает человеческое мясо и приставляет их к ранам героя, окропляет их «мертвой» и «живой» водой, и куски мяса срастаются с телом [43, с. 146]. В средневековой русской литературе с Ногаем связан мотив полета по воздуху Александра Македонского и пророка Аввакума [133, с. 402]. В русских, белорусских и украинских сказках встречается образ гигантской птицы, которая поднимает оставленного в подземелье коварными братьями или спутниками героя наверх [197, с. 106–107].

Наиболее архаические следы солнечного грифона выявлены у древних египтян. Они изображали его внутри солнечного диска и именовали «владыкой неба» [164, с. 60]. Образы грифонов, как ездовые птицы бога солнца Малакабеля, были популярны в фольклоре западных семитов [133, с. 335]. Рисунки грифона встречаются в комплексах Южного Белуджистана (Пакистан), как Нал хараппского времени [129, с. 381]. Барельефное изображение грифона, когтящего птицу, найдено в развалинах храма-мавзолея Кой-Крылган-кала (Хорезм, IV–III вв. до н.э.) [164, с. 60]. Мотив грифона был широко распространен в орнаментальном оформлении уздечных наборов и оружия у савромато-сарматских и кара-абызских племен Южного Урала (VI в. до н.э. – IV в. н.э.) [146, с. 43, 49, 59; 163, с. 166]. Много грифоновых головок, украшавших главным образом рукоятки кинжалов, обнаружены в археологических памятниках Горного Алтая и Минусинской котловины скифского времени [170, с. 338; 172, с. 315]. Грифон – атрибут скифского солнечного божества Гойтосира / Ойтосира, пользовался особым почитанием у древних массагетских кочевых племен Закаспия и Приаралья [170, с. 336].

Нельзя не согласиться с выводом С.И. Руденко о том, что изображения грифонов в искусстве древнего Алтая «вне всякого сомнения – мотив переднеазиатский» [170, с. 305]. Данный тезис можно смело распространить и на их южноуральский очаг. Эти художественные образы в иконографии скифо-сарматских и других племен Южного Урала и Юго-Западной Сибири, служа эстетическим запросам древних людей, выполняли одновременно и функцию амулетов, усиливающих боевые качества оружия и коня [146, с. 52], несли апотропейную нагрузку.

Родственной этим солнечным птицам является сказочная птица Бинго у гондов Центральной Индии. Она за избавление от смерти своих птенцов отнесла героя к Создателю Махадео [39, К38]. В шумерском сказании отставший от войска из-за болезни ног (отнялись ноги) царевич Лугальбанда накормил овечьим жиром прожорливого птенца птицы Анзуд и этим заслужил благоволение орлоподобной птицы. Она излечила болезнь эпического героя и наделила его даром скорохода. Лугальбанда догоняет войско и оказывает неоценимую помощь отцу в разгроме врага. При этом путеводителем витязя была птица Анзуд [144, с. 64–67]. У иранцев и турков отождествляемая с Симулгом или орлом, созданная Аллахом птица Анка за выручение ее птенцов из непоправимой беды доставляет брошенного братьями в бездонную яму младшего сына падишаха на землю. В пути кончаются запасы мяса и воды. Царевич кормит птицу куском плоти икры ноги. На земле Анка приставляет его назад к ране героя [39, К38; 165, с. 213]. В арабских и азербайджанских новеллах персонажи преодолевают огромные расстояния, посещают страну джинов за горой Каф или поднимаются из подземелья на подлунный мир на спине гигантской птицы Рух [39, К38; 187, с. 211, 213, 215]. В аварской сказке попавший в нижний мир юноша убивает трехголового змея, который полз к гнезду великой птицы Кванква. Признательная птица-мать сажает молодца на свою спину и поднимает его на поверхность земли. В полете отрок кормит ее мясом буйволов, поит водой. Когда запас

мяса иссякает, молодой человек отрезает кусок мяса со своей ноги. На земле Кванка лечит юнца [39, К39].

В фольклоре пшавов, сванов, грузин громадная птица Паскунджи, живя в подземном мире, в знак признательности за спасение своих детей от дракона выводит героя на верхний мир. В пути юноша вырезает мясо икр своих ног и кормит птицу. Она обладает магическими способностями. Прикосновением своего пера, как и Симург, излечивает раны витязя [39, К38; 133, с. 431].

Устойчивым образом в египетской и греческой мифологии была и орлоподобная волшебная птица Феникс с оперением красно-золотых и огненных тонов (воплощение бога солнца Амона - Ра). Она переносит тело своего отца в Египет, где жрецы солнца сжигают его. Из пепла он возрождается вновь [63, с. 102, 511; 133, с. 571].

Сказочный русский богатырь («Как брат сестер от змеев спас») в поисках своих сестер попадает в нижний мир, где убивает трех-, шести- и девятиголовых змеев, спасает сестер и выносит их на поверхность земли на Жар-птице (воплощение огня, солнца), благодарной ему за спасение ее птенцов [19, с. 232].

Данный сюжет имеет близкое соответствие в чувашской устной прозе, где герои спускаются в подземелье, чтобы вызволить из неволи своих невест или жен и с помощью необычайной птицы чудом выходят на землю [99, с. 53]. В долганской сказке «Царь Эксёкю» царь птиц Эксёкю (Орел) мог, как Самрау, принимать облик человека и вести человеческий образ жизни. За то, что купец в течение трех лет выхаживал его, Эксёкю помог ему выкупить свою семью из неволи и выдал свою дочь замуж за его сына [121, с. 165–178].

В преданиях обских угров великая птица Товлынг-Карс («Крылатый Карс») за спасение его птенцов наделяет одного из главных богов манси, сына «золотого света», «золотого богатыря» (сына солнца, солнечного богатыря) Мир-суснэ-хума властью над птицами, становится его помощником и ездовой птицей [133, с. 368; 175, с. 79; 191, с. 587]. В сказке северных селькупов молодой человек из-за козней спутников остается в подземном мире. Птица Чон доставляет его на поверхность земли. В пути юноша кормит благотельную птицу утятинной, поит водой. Когда запасы мяса кончаются, парень скармливает птице мясо с икры своей ноги. На земле птица отгрызает этот кусок, прикладывает его к ноге отрока [39, К39]. У южных селькупов, ненцев и энцев мифическая птица с семью парами железных крыльев Минлей, человеческого происхождения, повелитель ветров, сопоставляемый с огнем в чуме и «небесным огнем» – солнцем, способный закрыть своими крыльями солнце, числился ездовой птицей могущественных шаманов во время их воздушных путешествий [39, А12D; 133, с. 367]. В сказке эвенков герой спасает птенцов фантастической птицы Кингит. За это птица-мать готова перенести юношу в любую местность. Она поднимает молодца на небо, где он встречается с красивой женщиной и совокупляется с ней.

Аналогичные персонажи выявлены и в фольклоре американских индейцев. В мифе арикара (Великие равнины, США) чудовище из озера ежегодно пожирает птенцов Громовой птицы. Охотник по просьбе божественной птицы убивает змея. За это Громовая птица дает молодому человеку власть над птицами, наделяет его даром извергать молнии из рук, суставов и глаз. В легенде ассинибойн (Великие равнины) Громовая птица за такую же услугу снимает с брата сказочного героя колдовские чары: он в свое время был околдован в змею, а птица восстанавливает его в человеческом облике. Такие сюжеты обнаружены и в устнопоэтическом творчестве кроу, хидатса (Великие равнины) и коги (Северные Анды, Южная Америка). Но у коги, в отличие от первых четырех индейских племен, птица называется Улубуэ [39, К38].

Таким образом, все эти мифические персонажи, в том числе и Самригуш, в той или иной степени связаны с культом орла и солярной символикой.

В то же время в мировой мифологии и обыкновенный орел персонифицирует священного небесного (солнце, молния, гром) и земного огня. Этот мотив, по мнению

одних исследователей, носит общеевразийский характер [165, с. 213], а другие считают его достоянием всей человеческой культуры [229, с. 118–119].

Этнографические и фольклорные материалы склоняют нас к мысли в пользу второго предположения, так как орел соотносится с небесным (солнце, молния, гром) и земным огнем в религиозно-мифологических умозаключениях людей во всех частях света [88, с. 141].

Так, в башкирской мифологии орел является символом солнца [4, с. 363; 216, с. 71]. Среди урало-алтайских народов, в частности у туркмен, гром и молния принимаются за удары плетью по грозovým облакам первопредка Буркут-бабы (Орел-предок) [133, с. 104]. Орел признается хранителем огня и ассоциируется с солнцем в кумыкском фольклоре [215, с. 6]. В преданиях шорцев орел фигурирует как даритель огня людям [43, с. 89]. В легендах якутов орел достает с неба огонь и приносит его людям, провозглашается хозяином и повелителем солнца [57, с. 38; 214, с. 128; 229, с. 111–126]. Поэтому у них шаманить с огнем, принести жертву огню (солнце) могли только знахари из рода Хоро в силу их происхождения от орла [89, с. 10]. Тожественные суеверия засвидетельствованы у бурят. К этому следует добавить, что в поверьях бурят орел мыслится как хозяин огня и повелитель грозы [57, с. 19, 38].

Огненный орел фигурирует в карело-финском эпосе «Калевала». В нем отражается и мотив добывания орлом с неба огня Вяйнямйнену [92, с. 27, 30, 161]. В традиционном мировоззрении вепсов орел существо близкое солнцу [54, с. 23]. У селькупов он распоряжается солнцем: когда закрывает его крылом – наступает ночь или происходит затмение дневного светила [39, A12, A12D]. В роли властелина солнца орел выступает у кетов [134, с. 258]. В мифах тех же кетов сохранился мотив получения героем огня от орла [101, с. 142]. Солярную символику имеет первопредок нанайцев в облике орла Хадау [181, с. 169].

По преданиям индоевропейских народов, орел был воплощением бога-громовника [14, с. 121]. Его рудименты проявляются у древних хеттов. Орел считался священной птицей древнехеттского бога грозы Пирвы и слугой бога солнца Бури [133, с. 441; 144, с. 105]. В древнеиндийской мифологии орел является символом солнца [43, с. 17], атрибутом одного из верховных богов, повелителя грома и молнии Индры [127, с. 83; 133, с. 245]. С орлом сравнивают ведийских солярных богов, братьев-близнецов ашвинов [133, с. 79]. Исследователи связывают с образом орла ведийское божество огня Агни [43, с. 17] и древнеиранского бога солнца Митру [109, с. 91]. На старинной печати времен Армянского царства (конец 1-го тыс. до н.э.) орел изображался рядом с символом солнца [43, с. 95]. А в сказочном фольклоре армян орел манипулирует солнцем: когда дракон (вишп) глотает его птенцов, он закрывает светило, мир погружается во мрак. Юноша убивает дракона, появляется свет [39, K38]. Орел соотносится с солнцем в греческой космогонии [215, с. 7]. В образе владельца огня, грома и молнии изображается отождествляемый с орлом бог Зевс [112, с. 141; 133, с. 141, 451; 144, с. 402]. В греческих мифах встречается мотив орла – носителя молний Зевса. Норманны верили, что громадные небесные орлы размахами своих крыльев вызывают град и бурю [14, с. 121–122, 124–125].

Представление об орле как о повелителе грозových туч было широко распространено среди восточных и южных славян, в частности, у русских, болгар и сербов [66, с. 611]. Орел сливается со стихией огня в русском фольклоре: «Летит орел – дышит огнем». А в заговоре орел низводит на землю небесный огонь: «Летел орел из-за Хвалынского моря, разбросал кремни и кремницы..., кинул громову стрелу во сырую землю». Поэтому и неудивительно, что, по русским суевериям, орел, как хозяин огня, способен защищать людей от огня и пожара [15, с. 494; 74, с. 91].

Среди иберо-кавказских народов связь орла с громом и молнией установлена в устной словесности агулов (Дагестан). Они говорят: «Куда повернется орел, туда пойдет и гроза» [215, с. 14].

Этот мотив был знаком некоторым народам Юго-Восточной Азии и Австралии. В мифе лоло (Вьетнам) чудесно рожденный сын орла укрощает бога грома [39, А2А]. Легенды о взмахивающей крыльями или сверкающей птице-громе встречаются у каренов Мьянмы и Таиланда [203, с. 239]. Культ солнечного орла существовал у древних индонезийцев [40, с. 103]. У племени тиви (острова Мелвилл и Батерст, северное побережье Австралии) первопредок Клинохвостный Орел сопричастен к созданию солнца: он, вращая палочку, случайно добывает огонь и дает его двум сестрам; старшая сестра с большим факелом превращается в солнце, а младшая сестра с меньшим по размеру факелом – в луну [37, с. 12; 39, А4].

Пережитки аналогичных представлений об орле дают себя знать в религиозных воззрениях аборигенов Африки и американских индейцев.

В мифах ибибио (Юго-Восточная Нигерия) орел служит посыльным на землю бога-громовника Обумо [133, с. 408]. Легенды о птице-громе присутствуют в устном народном творчестве бечуанов и басуто (Южная Африка) [203, с. 239].

Орел сравнивается с громом у дакотов, группы индейских племен в США [203, с. 238]. В сказочном фольклоре пеннобскот (северо-восток США) имеется образ огромного орла, который регулирует своими крыльями смену темного и светлого частей суток: когда простирает их – наступает ночь, опускает – наступает день [39, А12]. В устном рассказе индейцев йокуц и моно (Калифорния, США) орел помогает койоту высоко поднять украденное тем солнце и повесить его [43, с. 16]. В преданиях индейцев Центральной Америки есть упоминание об орлоподобной птице Вок, посланнице бога бури, грома и молнии Гуракана (европ. Ураган) [203, с. 238]. В мифе пополока (Мезоамерика) громадный орел закрывает своим телом солнце, погружает землю в темноту. Божественный персонаж Ши Гу убивает орла стрелой. В сказании науатль (Западная Мексика) во время затмения солнце борется с гигантским орлом [39, А12]. В легендах тарасков (Мексика) бог солнца и огня Курикавери изображался в виде орла. У ацтеков (Мексика) орел был духом-двойником бога солнца Тонатиу [133, с. 303, 384]. У тех же ацтеков связь между культом солнца и орлом ощущается в церемонии жертвоприношения Солнцу: она проходила в доме орлов; плечи и волосы жертвы-военнопленника украшали орлиными перьями; жертву клали на камень, называемый Чаша орлов [196, с. 105]. В преданиях чибча-муисков (Южная Америка) бог-демиург Чиминигага в эпоху первотворения создал орлиноподобных черных птиц и послал их разнести по миру свет в клювах [133, с. 613]. С полетом сверкающей огромной птицы ассоциируется гром и молния у карибов и бразильцев Южной Америки [203, с. 239].

Примечательно, что в религиозных воззрениях многих народов мира орел сам выступает в роли верховного небесного божества или является его атрибутом.

Орел в религиозно-мифологических сюжетах чувашей размещается в центре мироздания на вершине мирового дерева [178, с. 219]. В казахских сказках орлоподобная гигантская птица высиживает птенцов на ветвях огромного дерева [91, с. 222]. В верованиях алтайцев орел признается священной птицей верховного бога Ульгения [133, с. 277]. В эпосе «Маадай-Кара» два божественных черных беркута с алмазными когтями сидят на средних ветвях стовольного семиколенного тополя, чутко охраняя глубь синего неба [123, с. 252–254]. У телеутов орла называют птицей хозяина Неба: «Ульгения птица, большой беркут» [219]. В якутском олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» мифическая птица Ексею (орел) изображается как птица, сидящая на вершине переднего столба коновязи (мирового столпа) [114, с. 101]. У бурят он числится слугой Тенгри, духа-хозяина неба: он отправил орла к людям, чтобы он помогал им [175, с. 86]. В тибетских преданиях орел составляет свиту Циумарпо, главы древней тибетской группы божеств [133, с. 608].

Он был священной птицей древнеиндийского «царя богов» Индры [139, с. 26–27], авестийского бога войны и победы Веретрагны [109, с. 91], западносемитского верховного бога Бела (Пальмира, Сирия), наиболее почитаемой арамейской богини Атаргатис [138,

с. 75, 80], шумеро-аккадских божественных мифоэпических героев Нинурты и отца Гильгамеша / Бильгамеса Лугальбанды [133, с. 325, 400; 144, с. 66–69], главного олимпийского бога Зевса [112, с. 23], римского бога неба, царя богов Юпитера [144, с. 70] и отца богов-асов у древних скандинавов Одина [61, с. 22].

В легендах туркмен Буркут-баба, «хозяин дождя», погоняет облака плетью, отчего происходят гром и молния. Он вступает в спор с самим Аллахом, часто действует независимо от бога или вопреки его воле. Ему приписывается власть над рождением, жизнью и смертью людей [20, с. 18–19, 27–28]. В верованиях якутов орел – прежде всего танара, обожествленное Небо, верховное божество, возрождающее природу, приносящее тепло и весну [89, с. 1–2]. В преданиях бурят орел фигурирует как первый шаман, имевший волшебную силу воскрешать мертвых, обогащать бедных [20, с. 36]. Реликты обожествления, почитания орла зафиксированы у дагуров [218, с. 126].

У обских угров рода орла он мыслится родовым божеством, патроном инициации, сидящим на вершине высокого дерева (символа неба): юноши во время обряда возрастного посвящения взбирались на дерево, где, по их мнению, обитал крылатый предок – орел. Пока посвящаемые находились на дереве, стоящие внизу старики произносили благопожелания. Вниз юноши спускались уже полноценными людьми [175, с. 87]. В мифах вепсов орел фигурирует в ипостаси демиурга, создателя мира [54, с. 23]. В религиозных представлениях селькупов божественный орел сидит на вершине священной березы у дома Прародительницы [104, с. 202]. Орел входит в круг священных птиц в верованиях саамов (лопарей) [43, с. 89].

В нанайской космогонической легенде могучий орел называется небесным богом Эндури – творцом земли: он берет пепел у старухи (богини земли), поднимается вверх и разбрасывает его в воду, и только потом появляется земля, пригодная для жизни людей [108, с. 66; 221, с. 143]. Орел выступает в качестве божества – покровителя охотничьего промысла в поверьях эвенков [160, с. 18].

Божественная суть орла проступает в финикийском мифе об основании города Тира. В ней говорится, что когда-то в море находились два блуждающих островков. Бог Мелькарт повелел людям поймать орла и принести его в жертву богам. А когда орла принесли в жертву и его кровью окропили скалы, те мгновенно остановились. И на этих скалах люди основали город Тир. Орел символизирует небо в западносемитской мифологии (в Пальмире) [138, с. 80, 131]. В хеттском космогоническом мифе необычайный орел восседает на вершине мирового дерева [76, с. 76]. Образ орла на вершине мирового дерева известен в мифологиях кавказских народов [178, с. 219–220]. В древнеисландских и скандинавских сагах орел изображается как божественная птица, обладающая великой мудростью и зоркостью, сидящая на самой верхней ветке Мирового дерева (Иггдрасиль), окидывая взором небо, землю и нижний мир [140, с. 23–24]. В белорусском, украинском и польском фольклоре орел наделен божественными и царскими атрибутами. В мифологии южных славян он обладает даром свободно проникать на небеса и спускаться в преисподнюю, осуществляет связь между тремя мирами мироздания [66, с. 610]. Образ орла связан с взглядом о его «царственности» и «божественности» и в русской народной словесности [41, с. 31; 197, с. 89]. «Всем птицам птица орел», – говорится в одной из русских пословиц [74, с. 91]. Он назначает долю и работу каждой птице [52, с. 46].

Орел был почитаемой птицей у айнов. Они называли его «камуи» – божество [204, с. 108]. Жители острова Роти, лежащего к юго-западу от Тимора, рассказывают, что после великого потопа морской орел высыпал с воздуха немного сухой земли, куда спустился с вершины горы спасшийся человек, и принес ему всякие семена, чтобы человек мог сеять их и прокормить себя и семью [212, с. 105]. В преданиях юго-восточных австралийских племен, в частности у кулин, Клинохвостный орел («Бунджиль») – протобог, «великий небесный отец» [131, с. 180; 133, с. 103].



Навахи и хопи (атапаски, Северо-западное побережье Северной Америки) орла представляли священной птицей, имеющей власть над Небом [43, с. 89; 137, с. 486]. В мифе апачи (Юго-Запад, США) орел – волшебная птица. Она находит под водой околдованного в змею мужчину и возвращает ему человеческий облик. В легенде йокуц (Калифорния, США) божественный орел велел голубю принести голодающим первочеловекам семена. Из них выросли растения с плодами и зернами. В устном рассказе каринья (Гвиана, Север Южной Америки) юноша оказался на вершине высокого дерева. Орел сделал лиану, человек спустился по ней на землю. Он взял на воспитание орленка. Тот вырос, стал приносить домой оленей и рыбу, а мужчинам – женщин. Когда другие люди убили орла, то его перья превратились в мстителей – в различные болезни.

В фольклорной традиции калифорнийских индейцев орел как великий демиург поддерживает верхний мир (чумаши), делает землю из песка (ила), добытого со дна первичного океана черепахой (йокуцы) или уткой (салинаны). У таскеги (Юго-Восток, США) орел творит землю из ила, поднятого со дна моря креветкой.

Рудименты подобных суждений об орле преломляются и в мифах, в которых он принимает деятельное участие в создании элементов мироздания, в первую очередь земли.

Так, в сказочном рассказе эвенков (Северо-Восточная Азия) говорится, что вначале земля состояла только из камней. Создатель (Бог) велит орлу принести песка. Орел летит на край земли, приносит в перьях песок. Бог рассыпает его, образуются холмы, на них вырастает лес. В сказании чиппева (Средний Запад США) Великий Дух Венебожо создает землю из ила, поднятого со дна моря ондатрой. Затем он отправляет орла лететь вокруг земли, делая ее шире. В эпосе оджибве (Средний Запад, Северная Америка) демиург Манабозо творит землю и посылает орла, ястреба, голубя и ворона на восток, запад, юг, север: сколько пролетят, настолько расширится земля. В мифе монтанье (Северо-Восток, США) Творец Меш создает сушу и отправляет орлана узнать, велика ли земля. Орлан дважды летит в разведку. Во второй раз орлан не достиг края земли, она стала большой.

В предании йеллоунайф (Северная Канада) после прекращения великого потопа орел и голубь летят на поиски суши, в первый раз не находят ее. В следующий раз приносят в клювах еловую ветку. В легенде квопо (Великие равнины, США) мир покрыт водой. По велению Создателя бобр ныряет на дно, приносит землю, а белый орел – зеленую ветвь. В устном рассказе цельталь (Мезоамерика) Ангел (Бог) посылает птиц (в том числе орла) узнать, высохла ли земля. Орел приносит сухую ветвь. В сказании науатль (Центральная Мексика) Бог посылает орла узнать, кто спасся после потопа [39, A12, B3A, C5A, E9H, L28] и т.д.

Таким образом, приведенные выше данные, по нашему мнению, дают достаточное основание для вывода, что обожествление орла в далеком прошлом не было узколокальным явлением, характерным для каких-то отдельных (групп, семей) народов, а составляло важную часть общечеловеческого мифологического и религиозного бестиария, пережитки которого обнаруживаются во всех частях света.

Вместе с тем, диссонансом этому выводу звучат мотивы негативной характеристики орла в фольклоре и суевериях евразийских народов, в том числе и у башкир.

В эпосе «Кузыйкупряс и Маянхылу» (версия Т.С. Беляева) на одного из героев Карабая и на его сына Кузыйкупряса нападают огромные орлы: при преследовании во время охоты дикого козла по крутой горе вдруг на Карабая с воздуха камнем бросается орел (это, оказывается, был принявший облик орла брат убитого Карабаем и Кузыйкупрясем злого духа дью-пярия), опрокидывает батыра с конем в пропасть и начинает терзать его, потерявшего сознание, острыми когтями и клювом. От мучительных болей Карабай приходит в сознание и, собрав последние силы, хватает орла за лапы и ударяет его о камень. А потом, наступив на его шею, отрывает ему голову. Но и батыр от полученных ран опять теряет сознание, падает на землю и умирает.

В другой раз, уже после гибели Карабая, во время поиска своей невесты Маянхылу на Кузыйкупряса нападают орлы: они, поднявшись в воздух с камнями в когтях, начинают

бросать их на батыра и его коня. Кузыйкурпяс спасся от них, укрывшись под кронами могучих дубов, а его конь от испуга бросился в сторону и в тот же миг был схвачен орлами, унесен в лес и растерзан на части [38, с. 368–369, 398–399].

Первая сцена нападения орла имеется только в белаяевской версии эпоса, а вторая – присутствует и в одном из вариантов эпоса в записи А.Н. Киреева, где напавшего на Кузыйкурпаса орла герой убивает выстрелом из лука в грудь [27, с. 146].

В сказке «Змей-батыр» орел изображается как демоническая птица, охраняющая дворец Змея-оборотня [24, с. 131]. В сказках «Арпа-батыр», «Булансы-мэргэн» и др. Самригуш выглядит как птица-людоед: в них птенцы Самригуша обращаются к своей матери с просьбой не есть батыров, – их спасителей от аждахи. В сказке «Царица птиц Самригуш и мудрец» Самригуш похищает царевну и уносит ее в свое гнездо [23, с. 77; 24, с. 199, 372].

Созвучные фольклорные мотивы имели очень широкий ареал распространения. В карело-финском эпосе «Калевала» огненный орел, пожиратель людей, преграждает путь Лемминкяйнену в Похьелу. Герой спасается от смертельной опасности, бросив в глотку орла, в качестве корма, стаи глухарей и рябчиков [92, с. 161]. Образ гигантского орла-людоеда присутствует в эскимосской сказке «Канак и орлы», где он уносит в свое гнездо сына охотника. Когда охотник похитил своего сына у спящего орла, то птица, проснувшись, догоняет беглецов и сбрасывает их в море [121, с. 379–382]. В адыгском нартском эпосе орел изображается телохранителем бога зла Пако [133, с. 423]. В угаритской легенде «Волшебный лук» кровожадные орлы по воле богини охоты Анату растерзали тело героя Акхита [144, с. 139].

Не менее популярным был мотив клевания демоническим орлом печени или сердца героев. По кумыкскому преданию, орел охранял деревья, откуда люди брали трут и с его помощью зажигали огонь. Некий человек осмелился похитить трут, за что был жестоко наказан: орел выклевал ему один глаз и печень [215, с. 6].

Древнегреческий писатель рубежа II–III вв. Филострат Средний сообщает, что «орла обитатели Кавказа считают врагом, и гнезда, которые орлы устраивают на скалах, сжигают посредством огненных стрел, ставят также западни на них, объясняя это мстью за» то, что они выклевали печени мифических богатырей [118, с. 30–31].

Их следы дошли до наших дней в адыгском эпосе о Насрен-жаче, главе нартвов. Он восстал против владычества верховного бога Тха («солнце»), пытался проникнуть на Эльбрус, чтобы раскрыть тайны Тха. Разгневанный Тха приковал его к вершине Эльбруса. Орел ежедневно рвал клювом сердце богоборца. В эпических рассказах ингушей культурный герой Курюко похищает у божества грома и молнии Селы для передачи людям овец, воду и тростник для строительства жилья. Рассердившийся Села железными цепями приковал Курюко к скале, и туда каждый день по его приказанию прилетает орел, чтобы клевать сердце Курюко. В чеченском варианте герой называется Пхармат. Он достигает на богатырском коне вершины Казбека и похищает из очага Селы головешку, чтобы доставить огонь нарт-орстхойцам. Вознегодовавший Села обрекает героя на вечные муки. Он приказывает приковать его бронзовыми цепями к вершине Казбека. Каждое утро к прикованному Пхармату прилетает птица (князь всех птиц) Ида и клюет его печень. Амирани, герой грузинского мифа и эпоса похищает небесную деву Камари, олицетворяющую небесный огонь. За это он прикован к скале в пещере Кавказского хребта. Его печень постоянно клюет орел [133, с. 37, 304, 389–390, 457].

Очень близок к этим преданиям кавказских народов греческий миф о Прометее, который похищает для людей огонь из мастерской бога огня и кузнечного дела Гефеста. За это он по воле Зевса прикован к горам Кавказа и подвержен мучительной казни: его печень ежедневно выклеывает орел [112, с. 72–81].

Отрицательная ипостась Самригуш сравнима с образами орлоподобных демонических птиц и существ в устных рассказах народов Евразии.

В мусульманской мифологии вышеупомянутая божественная орлообразная птица Анка стала враждебной людям. Пророк Ханзала истребил ее и ее потомство за разорение одного из древних народов Аравии – асхаб-ар-расс. Но неблагодарные люди не поверили проповеди Ханзалы и сбросили его в колодец, за что этот народ был погублен Богом.

Среди урало-алтайских народов данный сюжет выявлен не только у башкир, но и у калмыков, бурят, ойротов, монголов: в одноименном героическом эпосе центральный персонаж Джангар / Жангар / Джангарай / Джунгар / Джунра сражается с небесным чудовищем Кюрюл Эрдени в облике орла. Он уносит богатыря на небо и подвергает его там пыткам. Джангара спасает его жена, дочь солнца [133, с. 47, 68, 184]. В карело-финских рунах («Калевала») злая ведьма Лоухи, царица Похьёлы («Темное царство»), оборачивается орлом и преследует эпических героев Вайнямейнена и Ильмаринена [136, с. 56]. В легендах ненцев гигантская птица Минлей враждебна людям, может унести их в свое гнездо на высокую гору за морем и убить [133, с. 367]. В нанайском фольклоре злой шаман Саксио мерген обладал способностью перевоплощаться в орла [182, с. 183].

У индоевропейских народов рудименты отрицательной характеристики орла ощущаются в ведийской и индуистской мифологии. В «Ригведе» Супарна похищает с неба сому – божественный напиток, чтобы навредить Индре [133, с. 518]. В «Махабхарате» Гаруда добывает амриту – напиток бессмертия, разогнав в бою всех богов [144, с. 393–394]. В «Шахнаме» Исфандияр, борец за утверждение религии зороастризма, полководец иранцев, во время военного похода на Туран убивает булатным мечом злую птицу Симург, стража границ туранской земли [211, с. 502–503]. В румынской сказке «Пещера Иаломитцы» колдун Букур принимает вид орла и когтит красавицу Иаломитцу в облике лани [186, с. 153]. Орлов, атакующих с неба башкирских эпических героев, напоминают стимфалийские птицы в греческой мифологии, нападающие на людей и животных, разрывающие людей с воздуха своими острыми, как стрелы, перьями, которых перебивает Геракл, совершая свой третий подвиг [112, с. 128–129]. В древнескандинавской песне «Язык поэзии» («Младшая Эдда») великан Тьяцци в облике орла похищает богиню Идунн и ее молодильные яблоки. Ее спасает бог Локи [140, с. 57] и т.д.

Мотив терзания оленя и коня орлами прослеживается в шумеро-аккадской мифологии, где божественная птица Анзуд изображается в геральдическом стиле, – когтящей двух оленей [133, с. 46]. Аналогичная сцена содержится в поэме Гомера «Илиада», где орел взвился над жертвенником Зевса и бросил на него оленя, которого держал в когтях [112, с. 297]. Художественная и орнаментальная композиция терзания оленя или коня грифонами была свойственна для искусства скифов, савроматов и сарматов [93, с. 237]. Данный мотив отыскивается и в румынском устном народном творчестве, о чем свидетельствует изложенная несколько выше сказка «Пещера Иаломитцы» [186, с. 153].

Итак, мы видим, что образы орла и орлоподобных фантастических птиц, как в башкирской устной словесности, так и в фольклорных традициях других (близких и дальних, родственных и неродственных) народов сотканы из противоречий.

Не однозначны и их исторические и генетические корни. В них находят отражения различные стадии эволюции мировоззрения и религиозно-мифологических систем первобытных людей.

Сцены нападения орлов на Кузыйкурпьяса и преграждения огненным орлом дороги Лемминкяйнёну в Похьёлу можно интерпретировать как стремление их матерей-волшебниц не отпускать своих единственных сыновей на опасное для их жизни путешествия, создав с помощью магических манипуляций на их пути дополнительные непреодолимые препятствия [87, с. 69].

Мотивы пожирания, терзания, похищения и унесения орлами и орлоподобными фантастическими птицами эпических и сказочных героев, очевидно, являются дериватами древнейших тотемических представлений об орле как об орнитоморфном первопредке,

патроне инициации, пожирающий молодых людей во время обрядов «посвящения» и выхаркивающий их живыми в новом качестве.

Олицетворением зла, когтящими людей и животных, стражами демонических существ и сил божественные орлы, анки и самригуши стали в результате поражения в ходе непримиримой борьбы с новыми, более сильными религиозно-мифологическими системами. Этот тезис убедительно аргументируется материалами из легендарной и реальной истории иранских народов. Если богатыри-пехлеваны Ирана и Турана дозораострийской эпохи Афрасиаб, Сам, Заль, Рустам и др. считали Симурга священной птицей, покровительницей и защитницей их рода и родной земли, то шахи и герои последующей эпохи Гуштасп и его сын Исфандияр, боровшиеся за утверждение религии Заратуштры в Иране и Туране, причисляли Симурга к демоническим силам. Он стал символом и стражем главного противника носителей новой религии, – туранцев, оставшихся верными старым традициям и кумирам, в том числе Симургу. Убийство Исфандияром Симурга символизировало разгром, поражение туранцев, торжество зороастризма.

Обнаружение рудиментов культа орла на всех частях света не позволяет солидаризоваться с точкой зрения, что первоначальными носителями культа орла были индоиранские народы.

Культурно-исторические соображения побуждают считать культ орла продуктом творчества первобытных людей на самой ранней стадии своего формирования в пределах первоначальной ойкумены.

Современная наука не знает колебаний, отстаивая единство биологической природы человека и его сознания, которые являются предпосылкой единства человеческой культуры [13, с. 36, 38; 220, с. 255 и др.]. В пользу этого тезиса говорят те явления, которые, возникнув в одном центре (например, язык), потом распространились вместе с расселением человечества по всему земному шару. К таким феноменам относится, на наш взгляд, и культ орла у первобытных людей.

Хронологически расселение людей из первоначальной ойкумены (Восточная Африка) на западный (Передняя и Средняя Азия) и восточный (Центральная Азия и Китай) очаги произошло, по мнению В.П. Алексеева, еще в начале верхнего палеолита [149, с. 82]. Как нам представляется, эти хронологические рамки можно отнести и к определению времени зарождения культа орла у первобытных людей: он сложился до разделения человечества на две вышеназванные ветви [88, с. 143].

Таким образом, весь спектр проанализированных материалов дает основание сделать следующие основные выводы:

1. В культе орла у башкир преломляются различные стадии формирования, становления и дальнейшей эволюции религиозно-мифологических воззрений первобытных людей.

2. Наиболее архаичным пластом в культе орла являются тотемические умозаключения об орле предков башкир. Их рудименты проявляются в мифологических мотивах и сюжетах о способности сказочных персонажей и орла перевоплощаться друг в друга, антропоморфизации орла, о сожигательстве орла с земными девушками. Идеи взаимного родства орла и человека лежат в основе сюжетов о происхождении отдельных групп людей от орла, обычая сравнивания ребенка с орленком, традиции причисления орла в разряд родовых онгонов. Следы аналогичных суждений проступают в родоплеменной номенклатуре и антропонимии башкир, где зарегистрированы этнонимы и антропонимы с основой «*бөркәт*» («орел») и «*карагош*» («большой подорлик»).

3. Орел как тотемический предок входил в круг сакральных существ башкир. Он считался табуированной птицей. Под угрозой гибели всего рода запрещалось убивать орла, разорять гнезда и употреблять в пищу его мясо.

4. В различных жанрах устного творчества, поверьях и лечебной магии башкир орел в ипостаси тотемического предка выступает как покровитель рода, семьи, героев,

заступник рожениц, детей и больных. Некоторые из этих качеств приписывались и отдельным частям тела и изображениям орла. Когти, клюв, перья, мясо и рисунки орла на предметах повседневного обихода и в декоративно-прикладном искусстве башкир воспринимались как самые надежные апотропеические и лечебные средства.

5. В песенном фольклоре («Седой беркут – белое плечо») и в народной хореографии («Танец беркутов», «Самригуш») башкир сохранились до наших дней отдельные элементы тотемического праздника орла.

6. В фольклорных мотивах пожирания, терзания, похищения и унесения орлом или Самригушем эпических и сказочных героев проступают осколки древнейших тотемических представлений об орле как о патроне инициации, проглатывающий неопитов и выплевывающий их живыми в новом статусе во время тотемических инициационных (переходных) обрядов.

7. Видимо, у древних башкир орел почитался (как, например, у якутов и нанайцев) птицей, являвшейся олицетворением, воплощением или вместилищем человеческих душ, способной дарить людям вторую жизнь, душу или дыхание. Этот вывод вытекает из сюжетов и способов оживления чудодейственным орлом умерших сказочных богатырей.

8. В устной словесности прослеживаются реликты обожествления древними башкирами орла. Божественная суть орла наиболее отчетливо просматривается в образе фантастической птицы Самрау / Самригуш. В эпосе «Урал-батыр» Самрау – первочеловек, царь птиц, связан с солярным культом, возможно, являлся персонификацией вечернего солнца и главой солнечных божеств древних башкир.

9. В башкирском народном творчестве зафиксированы мотивы выставления образа орла в неблагоприятном свете.

Если истоки мотивов пожирания, терзания и похищения орлами и Самригушем эпических и сказочных персонажей связаны с древними тотемическими рассуждениями об орле как о патроне инициации, то их изображение средоточием зла, когтящих людей и животных, стоящих на страже демонических сил следует рассматривать как отражение в башкирском фольклоре итогов былых ожесточенных столкновений культа орла с другими религиозно-мифологическими системами. Потерпев поражение в этих этнокультурных и религиозных конфликтах, орел / Самригуш стали исчадиями ада.

10. Корни культа орла у предков башкир восходят к тотемическим воззрениям верхнепалеолитических охотников и собирателей с начальным центром иррадиации в Северо-Восточной Африке и на Ближнем Востоке.

### Литература и источники:

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971. 404 с.
2. *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М., Л.: Искусство, 1959. 266 с.
3. *Авеста.* Избранные гимны. Из Видевдата / перев. с авест., предисл., примеч. и словарь И. Стеблин-Каменского. М.: Дружба народов, 1992. 208 с.
4. Академический словарь башкирского языка: В 10-ти томах / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2011. Т. 2. 568 с.
5. Академический словарь башкирского языка: В 10-ти томах / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2013. Т. 5. 888 с.
6. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.
7. *Альбедиль М.Ф.* Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М.: Восточная литература, 1994. 295 с.
8. *Андерсен Х.К.* Сказки и истории / пер. с датского, вступ. статья К. Паустовского. М.: Правда, 1980. 528 с.
9. *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.: Изд-во АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.

10. *Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Севера. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 106 с.
11. *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.: Наука, 1990. 288 с.
12. Арабско-русский словарь: В 2-х книгах / сост. Х.К. Баранов. М.: Советская энциклопедия, 1970. Кн. 1. 592 с.
13. *Артановский С.Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций. Л.: Просвещение, 1967. 268 с.
14. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева; вступ. статья Б.П. Кирдана. М.: Современник, 1982. 464 с.
15. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х томах / репринт издания 1865 г., с исправ. М.: Индрик, 1994. Т. 1. 800 с.
16. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М.: Эксмо, 2008. 800 с.
17. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа: Китап, 1996. 64 с.
18. *Базылхан Н.* К проблеме реконструкции обрядов древнетюркского периода (источниковедческий и этно-археологический аспекты) // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы международной науч.-практ. конф., посв. 80-летию Р.Г. Кузеева. Уфа, 17–19 апреля 2009 г. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, ГУП «Уфим. полиграфкомбинат», 2009. 456 с.
19. *Бараг Л.Г.* Состояние русской сказочной традиции и ее отражение в материалах экспедиций Башкирского университета // Повествовательные жанры башкирского фольклора. Уфа: Гилем, 2000. 248 с.
20. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
21. Башкирские родословные / сост., предисл., поясн. к пер. на рус. яз., послеслов. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа: Китап, 2002. Вып. 1. 480 с.
22. Башкирское народное творчество (далее – БНТ). Т. 2. Предания и легенды / сост., авт. вступ. статьи и коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 576 с.
23. БНТ. Т. 3. Богатырские сказки / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1988. 448 с.
24. БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.
25. Башкорт халк әкиәттәре / төз. Ғ.И. Ишбулатов; ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1956. 312 б.
26. Башкорт халык ижады (далее – БХИ). Эпос. Беренсе китап / төз., баш һүз ызыусы, аңлат. биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. 242 б.
27. БХИ. Эпос. Икенсе китап / төз., баш һүз ызыусы, аңлат. биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте. 1973. 370 б.
28. БХИ. Әкиәттәр. Беренсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
29. БХИ. Әкиәттәр. Икенсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
30. БХИ. Әкиәттәр. Өсөнсө китап / төз. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов, инеш мәкәлә авторы Н.Т. Зарипов, аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов, Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. 351 б.
31. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / төз., инеш мәкәлә ызыусы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. Кирэй Мәргән. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. 470 б.
32. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.

33. БХИ. Т. 2. Риүәйттәр, легендалар / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән менән Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
34. БХИ. Т. 5. Тарихи кобайырзар, хикәйттәр (иртәктәр) / төз., инеш мәкәлә, коммент., глоссарий авт. Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. З.Ф. Ураксин. Өфө: Китап, 2000. 391 б.
35. БХИ. Т. 7. Язма кисса һәм дастандар / төз. Ә.М. Сөләймәнов, Ф.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов; инеш һүз язгысы Ә.М. Сөләймәнов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов, Ф.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов, Ф. Сибәғәтов, яуаплы ред. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2004. 624 б.
36. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө: Информреклама, 2006. 180 б.
37. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
38. *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 / сост., предисл., биогр. справки, коммент. и библиогр. М.Г. Рахимкулова; под общей ред. А.Н. Киреева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1961. Т. 1. 456 с.
39. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 22.06.2014).
40. *Бернова А.А.* Религиозные обряды как один из источников традиционного театра народов Индонезии // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с.
41. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1.
42. Бирюзовый ларец. Узбекские народные сказки / собр. и зап. М. Афзалов, Х. Расулов, З. Хусаинова; сост. М. Шевердин. Ташкент: Изд-во «Худ. лит-ра», 1967. 343 с.
43. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. 2-е изд., перераб. и доп. Киев: Изд-во КЭКЦ и ЦОВП, 1999. 172 с.
44. Братья Гримм. Сказки / пер. с немецк. Г. Петникова; составл. И. Солодуниной; послесл. Г. Шевченко. М.: Правда, 1989. 480 с.
45. *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.: МАЭ РАН, 2005. 340 с.
46. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.
47. *Бутинова М.С.* Проблемы происхождения и ранних форм религии в музейных экспозициях // Советская этнография. 1973. № 5.
48. *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
49. *Васильцов К.С., Терлецкий Н.С.* Образ птицы в культуре народов ираноязычных народов Центральной Азии: истоки и эволюция символа // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
50. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М.: Изд-во ЗАО «Славянский дом книги», 2002. 320 с.
51. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 113 с.
52. Великорусские сказки Вятской губернии. С приложением шести вотяцких сказок. Сборник Д.К. Зеленина / Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 42. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1915. 640 с.
53. *Вилинбахов Г.* Государственный герб России // Гербы земель Российских / авт. концепции и рук. проекта Н. Семина, геральд. изыск. и коммент. к илл. Г. Вилинбахова, Г. Калашникова, Е. Ухналева; сост. и дизайн Н. Семиной, Н. Сиповской, А. Рэдулеску; изд. Н. Михалков. М.: Изд-во «Сибирский цирюльник», 2002. 415 с.
54. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... доктора истор. наук. СПб., 2007.

55. *Володомонов Н.В.* Календарь: прошлое, настоящее, будущее. М.: Наука, 1987. 80 с.
56. Всемирная история. Т. 1. Каменный век / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 528 с.
57. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.
58. *Галин С.* Тел аскысы халыкта. Өфө: Китап, 1993. 224 б.
59. *Галлямов С.А.* Башкордская философия. Эстетика. Уфа: Китап, 2007. Т. 4. 344 с.
60. *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 / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1973. 352 с.
61. *Гербер Хелен.* Мифы Северной Европы. М.: Центрполиграф, 2006. 346 с.
62. Гербы земель Российских / авт. конц. и рук. проекта Н. Семина, геральд. изыск. и коммент. к илл. Г. Вилинбахова, Г. Калашникова, Е. Ухналева; сост. и дизайн Н. Семиной, Н. Сиповской, А. Рэдулеску; изд. Н. Михалков. М.: Изд-во «Сибирский цирюльник», 2002. 415 с.
63. *Геродот.* История в девяти книгах / пер. и примеч. Г.А. Стратановского; под общей ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.
64. *Гольмстен В.В.* Из области культа древней Сибири // Из истории докапиталистических формаций. Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра. М., Л.: ОГИЗ, 1933. 690 с.
65. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2007.
66. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
67. *Гурвич И.С.* Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.
68. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М.: Наука, 1993. 206 с.
69. *Деревенский Б.Г.* Золотая орда. СПб.: Изд-во «Балтийская книжная компания», 2013. 80 с.
70. *Джумагулов А.* Некоторые обычаи и обряды дореволюционной киргизской семьи // Известия АН Кирг. ССР. Серия общественных наук. 1959. Т. 1. Вып. 1 (история).
71. *Дияров К.* Сал Уралдың мондары. Башкорт халык йырлары һәм йыр-риүәйәттәре. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1988.
72. *Долгих Б.О.* Происхождение нганасанов // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.
73. Домашние тапочки принцессы. Сказки народов Европы. Киев: Довира, 1992. 182 с.
74. *Дурасов Г.П.* Попытка интерпретации значения некоторых образов русской народной вышивки архаического типа // Советская этнография. 1980. № 6.
75. *Дьяконова В.П.* Шаманство южных тувинцев (по материалам 1960–1970-х гг.) // Материалы полевых этнографических исследований / отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Вып. 5. 182 с.
76. *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. 176 с.
77. *Есбергенев Х.Е.* О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Материалы научной сессии по этногенезу башкир / отв. ред. Ю.В. Бромлей, Р.Г. Кузеев. Уфа: Изд-во БФАН СССР, 1971. Т. 4. 358 с.
78. *Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1980. 207 с.
79. *Жуковская Н.Л.* Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1989. 360 с.
80. *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Аму-Дарьи // Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945–1948 гг. / под общ. ред. С.П. Толстова. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 1. 652 с.
81. *Зарипов Н.Т.* Герой башкирских богатырских сказок, его враги и помощники // Вопросы башкирской фольклористики / под ред. Л.Г. Барага, Н.Т. Зарипова. Уфа: БФАН СССР, 1978. 117 с.
82. *Золотарев А.М.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. 52 с.
83. *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
84. *Зуев Ю.А.* Киргиз-буруты (к вопросу о тотемизме и принципах этнонимообразования) // Советская этнография. 1970. № 4.



85. *Иванов В.В.* Тешуб // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
86. *Иванов В.А.* Откуда ты, мой предок? (Взгляд археолога на древнюю историю Южного Урала). СПб.: Грань, 1994. 124 с.
87. *Илимбетова А.Ф.* Мотивы античной мифологии в повести Т. Беляева «Куз-Курпяч» // Археография Южного Урала. Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции / отв. ред. А.Б. Юнусова. Уфа, 16 сентября 2003 г. Уфа: Информреклама, 2004.
88. *Илимбетова А.Ф.* Пережитки культа орла в мифологии и народных традициях башкир // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Сборник научных трудов. Элиста: КИГИ РАН, 2010. Вып. 2. 210 с.
89. *Ионов В.М.* Орел по воззрениям якутов // Сборник Музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1913. Т. 1. Вып. 16. 28 с.
90. *Ирвинг В.* Жизнь Магомета. Изд. четвертое / пер. Л.П. Никифорова. М.: Изд. книгопродавца М.В. Клюкина, 1849. 312 с.
91. Казахские сказки о животных. Легенды, предания, бытовые рассказы, сказки и басни / сост. С.А. Каскабасов, Е.А. Костюхин, Н.С. Смирнова, Е.Д. Турсунов. Алма-Ата: Наука, 1979. 271 с.
92. Калевала. Карельские руны / собр. Э. Леннрот, пер. с финск. А.И. Бельского, вступ. статья О. Куусинена. М.: Гослитиздат, 1956. 387 с.
93. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1985. 264 с.
94. *Камалов А.А.* Башкирская топонимия. Уфа: Китап, 1994. 302 с.
95. *Камалов А.А., Камалова Ф.У.* Башкорт теленең тарихи-этимологик топонимик һүзлеге. Өфө: Китап, 2007. 331 б.
96. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 4-х книгах. Ростов н/Д.: Ростовское книжное изд-во, 1994. Кн. 2. (Т. IV–VI). 608 с.
97. *Кармышева Б.Х., Губаева С.С.* Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. К 100-летию со дня рожд. О.А. Сухаревой / отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. М.: Наука, 2006. Вып. 5. 286 с.
98. *Карутиц Р.* Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб.: Изд-во Девриена, 1911. 189 с.
99. *Каховский В.Ф.* О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Сборник статей / под ред. Р.Г. Кузеева, Н.В. Бикбулатова. Уфа: БФАН СССР, 1982. 144 с.
100. *Кирэй Мэргэн.* Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1961. 388 б.
101. *Кондыбай С.* Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: Нурлы алем, 2005. 272 с.
102. *Кононов Д.* Оружие в руках чейенов // Уральский следопыт. 1991. № 3.
103. *Корочанцев В.А.* Африка под покровом обычая. Континент, расстающийся с прошлым. М.: Наука, 1978. 287 с.
104. *Косарев М.Ф.* Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984. 284 с.
105. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях / авт. очерка и коммент. Б.Г. Литвак; под общ. ред. Н.И. Павленко. М.: Республика, 1992. 303 с.
106. *Котов В.Г.* Южноуральский пласт индоарийской мифологии // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. Сб. статей к 50-летию науч. деят-ти чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеева. Уфа: Гилем, 2000. 384 с.
107. *Кочешков Н.В.* Декоративное народное искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
108. *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.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
109. *Кубарев В.Д., Черемисин Д.В.* Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1984. 174 с.
110. *Кузеев Р.Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Родоплеменные организации башкир в XVII–XVIII веках. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1957. 183 с.

111. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
112. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. 480 с.
113. *Купер Джеймс Фенимор.* Последний из могижан, или Повесть о 1757 году. Собрание сочинений: В 7-ми томах / общ. ред., вступ. и закл. статьи С.С. Иванько. М.: Правда, 1982. Т. 3. 399 с.
114. *Куприянова Е.С.* Семантика образа вороны в текстах олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» и «Будуруйбэт Мюльдью Сильный» // Духовная культура народов России. Материалы заочной Всероссийской научной конф., приур. 75-летию д.ф.н. Ф.А. Надршиной. Уфа: Гилем, 2011. 468 с.
115. *Кусимова Т.Х.* Исемдәр доньяһында. Башкорт исемдәре һүзлеге башкорт һәм рус телендә. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1991. 192 б.
116. *Кустова Ю.Г.* Традиционные представления хакасов о жизненности // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
117. *Лаврентьева Л.Н.* Символика образа птицы в восточно-славянской традиции // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
118. *Лавров Л.И.* К истории северокавказского фольклора (до XIX в.) // Советская этнография. 1979. № 1.
119. *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. 340 с.
120. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1983. 536 с.
121. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост. В.М. Санги; примеч., вступ. статья А.В. Пошатаевой. М.: Современник, 1985. 400 с.
122. *Лелеков Л.А.* Симуург // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
123. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / запись и подг. текста, пер., примеч. и прил. С.С. Суразакова; вступ. статья И. Пухова; отв. ред. Н.А. Баскаков. М.: Наука, 1973. 480 с.
124. *Максютова Н.Х.* Башкирские говоры, находящиеся в иноязычном окружении. Уфа: Китап, 1996. 288 с.
125. *Малкондугев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик: Эльфа, 2000. Ч. 1. 320 с.
126. Манас. Киргизский героический эпос. Книга первая / сост. и подг. текст Б.М. Юнусалиев, С.М. Мусаев, К.К. Кырбашев; перев. А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской; коммент. А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской, С.М. Мусаева. М.: Наука, 1984. 544 с.
127. *Маретина С.А.* Змея в индуистской мифологии. (На материалах МАЭ). СПб.: МАЭ РАН, 2005. 140 с.
128. *Мартынова Е.П.* Войкарские ханты: кто они? // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005. 340 с.
129. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М., Л.: Наука, 1964. 468 с.
130. *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР / отв. ред. тома В.М. Массон, Н.Я. Мерперт. М.: Наука, 1982. 362 с.
131. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 408 с.
132. *Мингажетдинов М.Х.* Этногенетические мотивы в башкирских сказках // Археология и этнография Башкирии. Материалы научной сессии по этногенезу башкир / отв. ред. Ю.В. Бромлей, Р.Г. Кузеев. Уфа: БФАН СССР, 1971. Т. 4. 358 с.
133. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
134. Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1988. Т. 2.
135. Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 2. 592 с.
136. Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 3. 816 с.

137. Мифы древнего мира. (Мифы, легенды, сказания) / сост. Н.Г. Фефелева. СПб., 2001. 560 с.
138. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / сост. Ю.Б. Циркин. М.: Литература; Мир книги, 2004. 416 с.
139. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия. Сборник / сост. А.И. Немировский. М.: Литература; Мир книги, 2004. 432 с.
140. Младшая Эдда / издание подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский; отв. ред. М.И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970. 138 с.
141. *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
142. *Надришина Ф.А.* Жанры башкирской несказочной прозы: к проблеме взаимодействия и взаимосвязи жанров // Башкорт фольклоры: тикшеренеүзәр һәм материалдар. Өфө: Филем, 1999. III сығарылыш. 223 б.
143. Народы Австралии и Океании. Серия «Народы мира. Этнографические очерки» / под ред. С.А. Токарева, С.П. Толстова. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 852 с.
144. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Серия «Легенды и мифы». Ростов-н/Д: Феникс, 2000. 544 с.
145. Нумизматический словарь / авт.-сост. В.В. Зварич. Львов: ВШ ЛГУ, 1975.
146. *Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М.* Древнее искусство Башкирии. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1985. 150 с.
147. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка / под ред. Н.Ю. Шведовой. 12-е изд., стереотип. М.: Русс. яз., 1978. 846 с.
148. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычай) / перевод с англ. А.А. Вигасина. М.: Высшая школа, 1990. 328 с.
149. *Перици А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества: Учебник для ист. фак. вузов. 3-е изд., перераб и доп. М.: Высшая школа, 1982. 224 с.
150. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. Сборник статей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с.
151. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
152. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
153. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
154. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1970 г.
155. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1971 г.
156. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
157. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
158. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
159. *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.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
160. *Потанов Л.П.* Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений. (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов) // Советская этнография. 1959. № 2.
161. *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.: АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.
162. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
163. *Пшеничнюк А.Х.* Сокровища древних кочевников Южного Урала // Ватандаш. 1998. № 1.
164. *Рапопорт Ю.А.* Религия древнего Хорезма: некоторые итоги исследования // Этнографическое обозрение. 1996. № 6.
165. *Рахимов Р.Р.* «Язык птиц»: заметки о птичьих образах в культуре таджиков // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
166. *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей / пер. с персид. Л.А. Хетагурова, ред. и примеч. А.А. Семенова. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 1. Кн. 1. 221 с.

167. *Ревуненкова Е.В.* Птица и змея у народов Индонезии // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. / отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. 347 с.
168. *Родионов В.Г.* К образу лебедя в жанрах чувашского фольклора // Советская тюркология. 1983. № 6.
169. *Розенфельд А.З.* Великаны в таджикском фольклоре и топонимике // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. 200 с.
170. *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 402 с.
171. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
172. *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 359 с.
173. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.
174. *Рәжәпов Р.Ф.* «Урал батыр» һәм «Авеста» // Сөләймәнов Ә., Рәжәпов Р. Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө: Гилем, 1999. 124 б.
175. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
176. *Сагитов М.М.* Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Сборник научных трудов / редколл. Р.Г. Кузеев, Л.И. Нагаева. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1984. 148 с.
177. *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары: Изд-во Чувашского гос. ин-та гуманитар. наук, 2004. 208 с.
178. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 240 с.
179. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР: В 20-ти томах / под ред. Б.А. Рыбакова. М.: Наука, 1982. 328 с.
180. *Сем Т.Ю.* Календарные обряды // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
181. *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
182. *Сем Т.Ю.* Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
183. *Сем Т.Ю.* Оленекские тунгусы – реликт древних тонгра // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2009. 402 с.
184. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
185. *Серов С.Я., Токарев С.А.* Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1978. 296 с.
186. *Сильва Кармен.* Сказки / пер. с немецк. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1993. 384 с.
187. Синбад-мореход. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабск. М.А. Салье; сост., вступ. статья и прим. И.М. Фильштинского. М.: Правда, 1988. 608 с.
188. Слово о полку Игореве. Изд. 7-е / вступ. статья, ред. текста, досл. и объяснит. пер. с древнерусск., примеч. Д.С. Лихачева. М.: Детлит, 1978. 221 с.
189. *Сокаева Д.В.* Бог зверей Афсати в осетинской волшебной сказке // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвузовский научный сборник. Уфа: Изд-во БашГУ, 1993. 211 с.
190. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 211 с.
191. *Соколова З.П.* Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.
192. *Соловьев С.М.* Сочинения. История России с древнейших времен: В 18-ти книгах. М.: Мысль, 1988. Кн. 1. Т. 1–2. 797 с.
193. *Соловьев С.М.* Сочинения. История России с древнейших времен: В 18-ти книгах. М.: Мысль, 1990. Кн. 5. Т. 9–10. 718 с.

194. *Соломатина С.Н.* Медведь в мифоритуальной традиции тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований / отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Вып. 5. 182 с.
195. *Сөләймәнов Ә.* Экиәттә хәкикәт. Башкорт халкының көнкүреш экиәттәренә жанр составы, сюжет төрлөлөгө, тормош ерлеге. Өфө: Китап, 1997. 400 б.
196. *Спенс Л.* Мифы инков и майя / пер. с англ. Л.А. Карповой. М.: Центрполиграф, 2005. 333 с.
197. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.
198. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / пер. А.И. Корсуна; редакция, вступ. статья и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 259 с.
199. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
200. *Сәғитов М.* Боронғо башкорт кобайырзари. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1987. 224 б.
201. *Татарина К.Л.* Религиозные представления масаев (по фольклорным материалам) // Советская этнография. 1979. № 2.
202. Татарское народное творчество. Т. 1. Сказки о животных и волшебные сказки / редколл. Ф.И. Урманчеев, Ф.В. Ахметова, М.З. Закиев и др.; сост., авт. вступ. статьи и коммент. Л.Ш. Замалетдинов. Казань: АН РТ: Ин-т яз., лит. и иск-ва им. Г. Ибрагимова, Раннур, 1999. 352 с.
203. *Тейлор Э.* Первобытная культура / пер. с англ., под ред., с предисл. и примеч. проф. В.К. Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939. 568 с.
204. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. 4-е изд. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
205. *Толстов С.П.* Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР: В 2-х томах / под общ. ред. В.К. Никольского. М., Л.: Моск. рабочий, 1931. Т. 1.
206. *Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
207. *Трояков П.А.* К вопросу об историко-генетическом изучении ранних форм эпоса // Советская этнография. 1977. № 3.
208. *Тюхтенева С.* Алтайские найманы // Проблема этногенеза и этнической истории башкирского народа. Материалы Всерос. научно-практ. конф., посв. 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа, 22 декабря 2006 г. Уфа: Гилем, 2006. 260 с.
209. *Успенские В. и Л.* Мифы Древней Греции. 3-е изд. Л.: Детлит, 1977. 175 с.
210. *Федорова Е.Г.* Орнаментированные подушки северных манси // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
211. *Фирдоуси.* Шах-наме / подг. текста и прим. Н. Османова; вступ. статья Б. Гафурова. М.: Худ. лит-ра, 1972. 798 с.
212. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете / пер. с англ. Д. Вольпина; предисл. и коммент. С.А. Токарева. М.: Политиздат, 1985. 512 с.
213. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.
214. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.
215. *Халидова М.Р.* Богоборческие сюжеты в фольклоре народов Дагестана // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвузовский научный сборник. Уфа: Изд-во БашГУ, 1993. 209 с.
216. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 456 с.
217. *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
218. *Цыбенков Б.Д.* К изучению культов диких животных в традициях дагуров // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Сборник научных трудов / отв. ред. У.Б. Очиров. Элиста: КИГИ РАН, 2010. Вып. 2. 210 с.

219. *Чигаева В.Ю.* Образ птицы в наскальном искусстве Алтая (мифо-эпические и этнографические параллели) // Древности Алтая. Режим доступа: [http://e\\_lib.gasu.ru/da/archive2003/10/15.html](http://e_lib.gasu.ru/da/archive2003/10/15.html) (дата обращения 10.06.2014 г.).
220. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Наука, 1986. 304 с.
221. Шаньшина Е.В. Представления о происхождении земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
222. *Шаракпаева Г.* Формы восприятия природы в истории культуры. Режим доступа: [http://www.greensalvation.org/old/Russian/publish/06\\_rus/06\\_01.htm](http://www.greensalvation.org/old/Russian/publish/06_rus/06_01.htm) (дата обращения 20.09.2014 г.).
223. *Шаракишинова Н.О.* Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1987. 304 с.
224. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / пер. с туркмен. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой; введ. и прим. Х.Г. Короглы; пер. стихов Н.Х. Романовой. М.: Наука, 1991. 363 с.
225. *Шибяева Ю.А.* Встреча с шаманкой // Советская этнография. 1978. № 1.
226. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 248 с.
227. *Шитова С.Н.* Резьба и роспись по дереву у башкир. Уфа: Китап, 2001. 167 с.
228. *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа: Гилем, 2004. 218 с.
229. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. 571 с.
230. *Экба З.Н.* Башкирско-русский словарь слов арабского и персидского происхождения. Уфа: Китап, 2004. 208 с.
231. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы / тез. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.





## Глава 4

### КУКУШКА В НАРОДНЫХ ПОВЕРЬЯХ И ПРИМЕТАХ БАШКИР

В башкирских устных рассказах, поверьях и приметах кукушка выступает в ипостаси вещи птицы. Ей приписывается способность предсказать продолжительность жизни человека. Для этого башкиры обращались к кукушке со словами: «Священная птица кукушка, кукушечка, сколько лет проживу я на этом свете?», – и начинали считать ее кукование. Сколько раз она прокукует без перерыва, столько лет проживет тот или иной человек (юмран-табынцы Красногвардейского района Оренбургской области [77, с. 13], усергане Хайбуллинского [74, с. 81], тангауры Зилаирского [12, с. 194–195; 112, с. 132] и Абзелиловского [70, с. 39], яик-суби-минцы Альшеевского [113, с. 71], таньпыцы Балтачевского [116, с. 12], гэрэ и уранцы Янаульского [114, с. 19, 21, 85] районов РБ, кошсинцы и упейцы Нижнесергинского района Свердловской области [84, с. 237], гайнинцы Бардымского района Пермского края [31, с. 61; 104, с. 295]).

При этом заметим, что в некоторых местах в обычае заклинания кукушки имелись свои особенности. Так, по словам Хамидуллина Х., 1932 г.р., из с. Шарама (кошсинцы, упейцы) Нижнесергинского района Свердловской области, прежде чем кланяться перед кукушкой с мольбой, нужно было обхватить дерево, на котором она куковала [84, с. 237]. В Зилаирском районе РБ (усергане, тангауры) люди испрашивали кукушку, смотря на вершину дерева (тополя), с которого был слышен крик прозорливой птицы [12, с. 194]. В Хайбуллинском районе РБ (усергане, тангауры) существование какой-то регламентации этого обычая не зарегистрировано: любознательный человек, услышав голос прорицательной птицы, мог поинтересоваться у нее, сколько лет жизни ему отмерено, находясь в любом месте (во дворе, на улице, в пути, в поле, в лесу и т.д.) [74, с. 81].

По поверьям башкир, кукушка обладает даром оказать благотворное влияние на здоровье людей. Весной при первом куковании кукушки суеверные люди падали на землю и, катаясь по земле, обращались к кукушке: «Дай телу и духу здоровья и много лет жизни!» [39, с. 158]. По рассказам Хусаиновой Г.И., 1920 г.р., из с. Старомунасиново (бурзяне) Бурзянского района РБ и Илимбетова И.Д., 1925 г.р., из с. Большеабишево (усергане) Хайбуллинского района РБ, когда человек в первый раз услышит кукование кукушки, ему необходимо повернуться лицом в ее сторону, упасть навзничь со словами: «Дай, бог, здоровья!» и три раза перекатиться по земле [12, с. 132; 74, с. 82]. Данная информация еще более конкретизируется сведениями, записанными в с. Рысаево (усергане) Кувандыкского района Оренбургской области от Исламгуловой Ю.Д. (1915 г.р.). По ее словам, услышав первое кукование кукушки, надо произнести следующее заклинание:

*«Тәнемдең һаулығын бир,  
Йәнемдең һаулығын бир,  
Тәнемдең зәкәтен\* бир,  
Илдең именлеген бир.  
Күпте күрзем. Алда ла  
Тағы күпте күрергә,  
Насип булһын күрергә».*

«Дай моему телу здоровья,  
Дай моему духу здоровья,  
Дай моему телу очищения,  
Дай благополучия народу (стране).  
Многое перевидал(а). Пусть  
И впредь будет суждено,  
Увидеть многое».

\* «Зәкат» / «Закат» – у мусульман очистительная милостыня в пользу бедных [51, с. 12].

Потом необходимо пасть там, где стоишь, и, перкатываясь по земле с бока на бок несколько раз, следовало взять правой рукой щепотку земли. Верили, что эта земля излечит от всех болезней. Если часть ее высыпать под порог дома, – то она считалась надежным оберегом от всяких напастей [12, с. 133].

В то же время в религиозно-мистических представлениях башкир кукушка фигурирует как грозная птица, приносящая людям горе, несчастье [18, с. 28; 39, с. 158; 65, с. 66]. Признаком приближения какой-то катастрофы, беды, предстоящей смерти воспринимался полет кукушки над головой человека (тангауры Абзелиловского [70, с. 37], карагай-кыпсаки Бурзянского [117, с. 147] районов РБ, кальсер-табынцы Александровского района Оренбургской области [77, с. 2, 3]). Так же интерпретировался прилет кукушки в деревню. Если она прилетала к усадьбе, садилась на крыши домов, надворных построек или на деревья во дворе, куковала или свивала там гнездо – к смерти главы или одного из членов семьи (кошсинцы и упейцы Нижнесергинского района Свердловской области [84, с. 125], уранцы Янаульского [114, с. 17, 200], эске-еланцы Бураевского [115 с. 14], гайнинцы Миякинского [31, с. 157], кара-табынцы Учалинского [106, с. 98], усергане Хайбуллинского [74, с. 67] районов РБ, усергане Кувандыкского [75, с. 24], кальсер-табынцы Александровского [77, с. 1] районов Оренбургской области), голоду (усергане и тангауры Зилаирского района РБ [11, с. 12, 434; 12, с. 193]) или войне (уранцы Янаульского района РБ [114, с. 20]). Поэтому башкиры остерегались этой птицы, в случае прилета ее в деревню или во двор обращались к ней: «*Хэйерең менән кил!*» («Прилетай с благими намерениями!») (кыр-таныпцы Балтачевского района РБ [116, с. 90]) или отгоняли ее прочь со словами: «Твое место не здесь, а в лесу» (тангауры Зилаирского района РБ [112, с. 193]). По словам старожилов д. Югамашево (урман-гэрэйцы) Янаульского района РБ, раньше при залете кукушки в аул люди шумом и криком отгоняли ее подальше от деревни [114, с. 18].

Резко негативную нагрузку несло кукование кукушки в деревне или во дворе, на крыше дома, на столбах оград и деревьях – быть покойнику в селе или в доме (тазлары Бураевского [115, с. 14, 143], ирэктинцы и кыр-таныпцы Балтачевского [116, с. 12, 130], яик-суби-минцы и илекей-минцы Альшеевского [113, с. 9, 71, 226], тангауры Абзелиловского [70, с. 37], усергане, кыпсаки, тангауры Зилаирского [12, с. 193; 112, с. 33, 34, 36, 190, 191], усергане Хайбуллинского [74, с. 22] районов РБ, кальсер-табынцы Александровского [77, с. 3], усергане Кувандыкского [75, с. 14, 24, 39], бурзяне Новосергиевского [77, с. 16] районов Оренбургской области, гайнинцы Бардымского района Пермского края [31, с. 61]). В такой ситуации, в целях избегания беды, башкиры старались умиловить кукушку – на корень дерева, либо на основание столба куда она садилась, лили молоко или катык (кислое молоко) (бурзяне Бурзянского района РБ) [65, с. 150; 117, с. 68].

Нежелательной была встреча с кукушкой в пути. Если вблизи куковали одновременно несколько кукушек или кукушка пересекала в полете дорогу путнику – это к неудачной дороге, несчастью (тангауры Абзелиловского [70, с. 37], усергане Хайбуллинского [74, с. 10] районов РБ, усергане Кувандыкского района Оренбургской области [75, с. 4]): путник должен был быстро распахнуть полы верхней одежды и воскликнуть: «Пусть конечности твои будут разодраны!» [18, с. 28]. Такая инвективная форма обращения к кукушке была, по мнению верующих, наиболее действенным средством защиты от скверных последствий встречи с кукушкой.

Кукушка признается птицей печали, горя и в башкирских народных песнях. Так, в песне «*Кыскырмасы, кәкүк*» («Не кукуй, кукушка») поётся:

*«Кыскырмасы, кәкүк, ай, һаташып,  
Хәсрәт арттырырга маташып...»*  
(тангауры Белорецкого р-на РБ [9, с. 186]).

«Не кукуй же, кукушечка, взаллеб,  
Пытаясь усилить горе...».



А в песне «*Кәжүккәй*» («Кукушечка») говорится, что кукушка создана для того, чтобы принести людям скорбь:

*«Кәжүк менән генә, ай, карсыга  
Кайгы – хәсрәт өсөн яралган...»*

(усергане Зианчуринского р-на РБ [9, с. 192]).

«Кукушка и коршун  
Созданы для горя и страданий...».

Отрицательную подоплеку имеет и сон о кукушке. Если человек во сне услышит кукование кукушки – не к добру (усергане Хайбуллинского р-на РБ [74, с. 74]); приснится полет кукушки над крышей дома – к покойнику [12, с. 145].

По поверьям башкир, кукушка предвещала гибель не только людей, но также животного и растительного мира. В частности, об этом свидетельствуют приметы, зафиксированные этнографами и фольклористами у башкир: прилет кукушки весной до распускания листьев на деревьях, ее первое кукование на самой верхушке дерева или до первого грома – к засухе, неурожаю, к тяжелому году (ялан-катайцы, улу-катайцы, айлинцы Сафакулевского района Курганской области, сарт-айлинцы Дуванского района РБ, усергане Кувандыкского района Оренбургской области [12, с. 133]).

Такое суеверное восприятие кукушки было характерно не только для башкир. Его реминисценции обнаруживаются в религиозных воззрениях многих евразийских народов.

Кукушка предстает в образе вещей птицы и дарительницы жизни в мифологиях, обычаях и обрядах тюрко-монгольских, финно-угорских, тунгусо-маньчжурских, китайско-тибетских, индоиранских, славянских, романских, германских народов, албанцев, скандинавов и других народов.

В алтайском героическом эпосе две чудесные кукушки, сидящие на вершине вечного тополя, предвещают судьбу человека, воскрешают батыра [36, с. 148–151; 55, с. 252; 67, с. 32]. В космогонических представлениях хакасов на вершине мирового дерева, священной березы, сидит вещая птица – золотая кукушка. Когда она закукует, то на земле начинает расти зеленая трава, распускаются деревья [22, с. 108]. В улигере унгинских бурят «Алтан Шагай» кукушка подсказывает как воскресить убитого в поединке с врагом мэргена [110, с. 85]. Кукушки-вещуньи – традиционные персонажи якутского фольклора [1, с. 100].

В мансийском сказании о создании мира говорится, что по сей день жизнь на земле существует благодаря пению золотых кукушек [87, с. 76]. Аналогичный мотив присутствует в карельском эпосе («Калевала»), где утверждается, что шесть золотых кукушек весело кличут под дугою свадебного поезда или санями жениха [42, с. 110, 111, 134, 150]. Возможно, и здесь речь идет о том, что божественные кукушки своим звонким пением распространяют по округу радостную весть о возникновении новой семьи, осеняют продолжение человеческого рода на земле.

Кукушка фигурирует как птица-предсказательница в мифологических рассказах вепсов [26, с. 24] и марийцев [98]. В «Калевале» девушка по имени Марьятта обращается к кукушке с вопросом, когда же она выйдет замуж [42, с. 269]. В поверьях коми пророческий дар кукушки связывается непосредственно с миром сновидений, что красноречиво удостоверяется приговором: «Кукушка-сестрица, увидев во сне, нагадай – сколько лет проживу» [111, с. 164]. О своей доле гадали по кукушке нанайцы [27, с. 198] и эвенки [21, с. 244].

У тибетцев день прилета кукушки был значительным событием: по нему пытались предсказать будущее [66, с. 278]. В «Ригведе» кукушка названа птицей, которая знает все, что происходит и все, что будет [19, с. 5].

Аналогичные взгляды на кукушку находят отражения в русском заклинании: «Кукушка сера, загадуй смело, сколько лет жить и када памяреть?» [32, с. 214–215; 35, с. 88; 48, с. 175; 92, с. 295] и в поговорке: «Много лет кукушка бабе накуковала, да обманула» [33, с. 931; 83, с. 407]. Гадание о сроке наступления смерти по кукованию

кукушки было характерно белорусам, украинцам, болгарам, сербам, хорватам [30, с. 703–704]. В украинских народных песнях кукушка ведаёт, что делает казак на чужой стороне, прилетает к матери с вестью о судьбе её сына [2, с. 126]. В польской хронике XVI в. сообщается, что к храму богини жизни Живы близ Кракова верующие приносили жертвы в первые дни мая, особенно те, кто слышал первое кукование, предвещавшей им столько лет жизни, сколько раз она куковала. Западные славяне думали, что сама богиня Жива, превратившись в кукушку, предвещает людям продолжительность их жизни [86, с. 374].

У хакасов [22, с. 51], якутов [41, с. 154], финнов [19, с. 33], карелов [42, с. 30, 45], вепсов [26, с. 24], украинцев, древних греков, германцев [19, с. 34, 107], грузин [16, К22] первые звуки кукушки отождествлялись с наступлением Нового года, приходом весны, символизировали возрождение природы, плодородие и благоденствие. По прилету или крику кукушки старались предугадать грядущее сербы [24, с. 24], албанцы [38, с. 319]. В Ломбардии (Италия) кукушку спрашивали о времени и результате свадьбы. Французы по сроку весеннего прилета кукушки старались определить состояние погоды на весенне-летний период. О судьбе наступившего года спрашивали у кукушки древнегерманские жрецы. Крик кукушки, по поверьям немцев и австрийцев, влияет на плодovitость скота, урожай, был благоприятным знаменем для новобрачных [19, с. 34, 108, 109]. По прилету кукушки стремились определить каков будет наступивший год и скандинавские народы: прилет кукушки с востока предвещал, согласно их суевериям, удачный год без несчастных случаев [59, с. 116].

Вместе с тем, у тех же алтайцев до сих пор бытует предубеждение, что когда кукушка кукует возле дома – это прорицание смерти одного из домочадцев [67, с. 32]. У хакасов существовала суеверная примета: первый раз услышишь кукование кукушки на голодный желудок, то весь год будешь ходить голодным. Поэтому весной утром надо выпить айран (разбавленное водой кислое молоко) и только затем выходить на улицу. Плохой приметой считалось у хакасов и появление в деревне кукушки. Чтобы оградить себя от несчастья, на месте, где она сидела, привязывали ленточки и двор окропляли тем же айраном [22, с. 73]. Шорцы были убеждены в том, что если кукушка сядет у жилища – случится беда [1, с. 55].

Согласно карельским рунам, клич кукушки – к горю, слезам [42, с. 42]. Обские угры, марийцы, коми-зыряне, слышав крик кукушки, ждали чьей-либо кончины [96, с. 90, 108]. По предрассудкам удмуртов, когда на крышу дома сядет кукушка – жди гибели одного из членов семьи [88, с. 336].

Кукушка связана со смертью у славян [41, с. 154]. По суевериям белорусов [80, с. 104], поляков, болгар, македонцев, хорватов [30, с. 703, 705] прилет кукушки в деревню, к дому, её кукование на крыше дома или на надворных постройках знаменует смерть кого-либо в селе или в семье. Русские верили, что кукушка своим кукованием может пророчить «когда же помереть» тому или иному человеку [48, с. 175]. Поэтому они, услышав кукушку, произносили заклинания, чтобы отвести беду: «Хорошо кукуешь, да бы куковала на свою голову!» [32, с. 215]. У русских, болгар, поляков кукование кукушки принималось как предвестник тяжелой болезни [30, с. 703, 705], а у белорусов – к падежу скота [80, с. 104]. В одной ритуальной песне сибиряков (Новосибирская область) поется:

«Ой, в саду на колочке,  
Кукушечка куковала,  
Мать сыночка сговоряла...  
– Не едь, сынка, ночуй дома,  
Что твоя жена нездорова» [43, с. 262].

Украинцы боялись голоса кукушки и её прилета на усадьбу. Это предвещало беду. Особенно опасным считалось трехразовое кукование. Если она куковала головой к дому, – значит, она призывает кого-то из семьи. В Богемии (Чехия) пугались от крика кукушки с запада, – предвещает смерть или несчастье [19, с. 106; 30, с. 705].

В сербской песне «Смерть Ивана Сеньянина» повествуется, что на смерть героя «кукует горестно кукушка» [24, с. 24]. Кукушка ассоциируется с миром мертвых в албанских и греческих народных преданиях и поверьях [38, с. 319; 41, с. 154].

По поверьям поляков, болгар, сербов, хорватов, если услышишь кукование кукушки на голодный желудок, – будешь постоянно голодным. По приметам украинцев Волынской, Житомирской, Ровенской областей, белорусов Гродненской и Брестской областей, поляков Белостокского воеводства ранний прилет кукушки и раннее кукование, когда лес еще не оделся листвой, предвещает неурожайный год, голод [30, с. 700, 701, 703].

Сходные же идеи преломляются в русских приметах о том, что когда кукушка кукует до Егория (до 23 апреля / 6 мая) или лес еще не оделся, а также после Петрова дня (29 июня / 12 июля) – к неурожаю, падежу скота и голоду. По поверьям крестьян Ярославской губернии, если человек услышит голос кукушки натошак – у него всю зиму скот будет не накормленным. В Тамбовской губернии некоторые люди рано утром шли в лес и старались поесть пораньше, пока еще кукушка не кричала; иначе будет год голодный [30, с. 688; 32, с. 214; 48, с. 175; 83, с. 352, 384]. У русских Вологодской губернии приметой неурожая считается и кукование кукушки весной вблизи жилья [93, с. 103].

Соответствия этим мотивам выявлены на юго-востоке – в Тибете, а на северо-западе – в Скандинавии. Тибетцы утверждали, что когда кукушка прилетит в ясный день – к хорошему урожаю [66, с. 278]. По суждениям норвежцев, если 2 июля (начало сенокоса) во время скирдования сена закукует кукушка, то корма для скота будет недостаточно [60, с. 100]. Цыгане верили, что если слышишь кукование кукушки до пасхи и при этом сидишь или лежишь, будешь весь год болеть и страдать. Чтобы избежать этого, нужно было девять раз обойти вокруг дерева, на котором сидела кукушка, и немного съесть древесной коры [19, с. 109].

Исследователи видят истоки формирования подобных умозаключений о кукушке в том, что она некогда была олицетворением души (или переносчицей душ) человека [24, с. 31; 39, с. 161; 96, с. 90; 111, с. 163–164]. Для такого предположения имеются веские основания.

Например, согласно верованиям обских угров, кукушка – это вторая душа человека. Заслышав крик кукушки, манси и ханты ждали чьей-либо смерти. Когда куковала кукушка, они обращались к ней: «Если ты моя душа – замолчи!» Если птица замолкнет, – она и есть душа данного человека. В этом случае он вскоре должен умереть, так как, по религиозным представлениям обских угров, душа покидает тело человека примерно за год до его кончины. Схожее понимание кукушки были свойственны также вепсам [26, с. 24], марийцам, удмуртам и коми-зырянам [96, с. 90, 108; 97, с. 439]. В колыбельных песнях коми кукушка числится птицей, приносящей ребенку сон. Если принять во внимание, что в традиционном мировоззрении коми сон мыслился как акт временного покидания душой тела человека, находящегося в состоянии сна [111, с. 163–165], то вполне допустимо думать, что в прошлом у коми существовала вера в кукушку как в переносчика душ человека.

Души усопших, по верованиям древних славян, порхают сначала над землей в образе птиц, в том числе кукушки [57, с. 407]. Русские Смоленской губернии верили, что душа вылетает из покойника кукушкой [34, с. 307]. В похоронных причитаниях русских Тамбовской губернии к покойнику обращались со словами: «Прилетай же ко мне кукушечкой, прокукуй мне свою волю!» [3, с. 220–221]. Эти же слова содержатся в причитаниях по покойнику с мольбой возвратиться «обернувшись сизой кукушкой» [24, с. 31]. Видимо, похожие рассуждения о кукушке были присущи и белорусам: в Витебской губернии женщины, потерявшие близких, уходили подальше в лес и там, услышав кукушку, общались наедине с ней, причитая и выплакивая свою боль [81, с. 162]. По представлениям украинцев кукушки являются воплощениями душ предков [19, с. 34]. Им

также известен рассказ о том, что души умерших прилетают домой в виде кукушек и кукуют. Поляки видят в кукушке заклятую душу, искупающую свою или чужую вину. Словаки видят в кукушке воплощение души умершего человека. Поэтому и неудивительно, что у поляков и украинцев сон об улетевшей из дома кукушке толкуется как предвестие смерти кого-либо из домочадцев [30, с. 706, 707]. Кукушка соотносится с миром мертвых, является посредником в общении между мертвыми и живыми в албанской фольклорной традиции [38, с. 319].

Кукушка соотносится с понятием «душа» в предрассудках народов Центральной Азии и Китая. Как было изложено несколько выше, в алтайском и бурятском устнопоэтическом творчестве кукушка изображается как птица-дарительница жизни (души). Южные хакасы при первых звуках кукушки выходили на кладбище, где совершали поминки по тем, кто умер в зимнее время прошедшего года [22, с. 73]. Тофалары верили, что кукушка кукует у могилы хорошего человека [1, с. 108]. Здесь нетрудно заметить отголоски древних воззрений хакасов и тофаларов о трансформации душ усопших людей в кукушек. Кукушка относится к нижнему миру и в якутском олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» [50, с. 101]. Душа Ду Юй, мифического правителя древнекитайского царства Шу, после смерти превратилась в кукушку [56, с. 201].

Есть косвенные данные, наводящие на мысль, что созвучные соображения о кукушке, как о душе человека (дарительнице, переносчице душ), были характерны и башкирам. По суевериям некоторых этнографических групп башкир, когда кукушка прокукует сначала возле дома, а потом на кладбище – к покойнику (тазлары Бураевского района РБ [115, с. 14]). Во время сбора полевых материалов в 2001 году у гэрэй-кыпсаков в с. Идельбаево Кувандыкского района Оренбургской области нами было записано от информатора Байгильдиной Я.У. (1927 г.р.) поверье, заслуживающее внимание в свете анализируемой проблемы: «Кукушка знает заранее, за три-семь лет, о предстоящей смерти человека» [75, с. 43]. Его следы просматриваются и в башкирском обычае поинтересоваться у кукушки не только о продолжительности жизни того или иного человека, но и когда он (она) умрет (тангауры Абзелиловского [70, с. 37], эске-еланцы Бураевского [115, с. 14] районов РБ).

Связь вышеописанных явлений с образом мышления первобытных людей о кукушке как о воплощении души человека или как о дарительнице и переносчице душ очевидна. Но, в целом ограничить суть культа кукушки только рамками анимистических мировоззрений древних людей, как нам кажется, не представляется возможным. Ведь в них объектами сакрализации и почитания являются реальные кукушки, а не их символы или субституты.

В башкирской фольклористике и этнографии накоплено немало материалов, подкрепляющих этот тезис: в них кукушка чаще всего выступает в качестве благодетельницы и покровительницы людей.

Так, при первом куковании кукушки ее закликают словами: «Дай, счастья!» (гайнинцы Альшеевского района РБ [31, с. 120], кошсинцы и упейцы Нижнесергинского района Свердловской области [84, с. 237]) или «К добрым вестям!» (бишкульцы Большечерниговского района Самарской области [109, с. 162]). У эске-еланцев Бураевского района при первом куковании кукушки рекомендовалось шарить по карманам, произнося про себя заговорные слова: «Пусть водятся деньги!» [115, с. 83]. А в Миякинском районе РБ [31, с. 156] и в Бардымском районе Пермского края башкиры-гайнинцы считали, что кукованье кукушки на опушке леса приносит богатство. В это время предлагали складывать ладони и стучать ими по колену [104, с. 295].

Следы подобных воззрений на кукушку можно найти в вепсском фольклоре, где кукушка изображается птицей, дарящей человеку золото и другие металлы [26, с. 24]. Этот сюжет вторится в «Калевале»:

«Как начнет кукушка кликать,  
Выйдет золото из клюва,

А с боков все медь стекает,  
Серебро сбегает книзу,  
На холмички золотые,  
На горки серебряные!» [42, с. 176].

Кукушка относилась к кругу добродетельных птиц у эвенков: они принимали встречу с кукушкой в лесу за добрый знак, – к удаче и счастью [21, с. 244]. У тибетцев сохранилось предубеждение: кто первым в году услышит кукование кукушки, – весь год будет счастлив и удачлив [66, с. 278].

Среди русских крестьян была широко распространена поговорка: «При первой кукушке брякни деньгами, чтобы водились» [33, с. 937; 35, с. 88; 83, с. 413]. Украинцы Житомирской, Волынской, Ровенской областей, белорусы Гомельской, Гродненской, Брестской областей, поляки Белостокского, Хелмского, Жешовского, Бельского воеводств, болгары, хорваты считали, что весь год не будешь испытывать нужды в деньгах, если, услышав весной первую кукушку, имеешь в кармане деньги [30, с. 702]. Украинцы утверждали, что из клюва кукушки выпадает жемчуг, кто его найдет – будет счастливым. Они же верили, что услышав первое кукование, нужно бросить несколько монет в ту сторону, откуда оно доносится. Тогда весь год будешь при деньгах. В Фрайбурге (Швейцария) рекомендовали при первом куковании кукушки быстро потрясти карманы. Если там что-то находилось, значит, все лето в кармане будут водиться деньги [19, с. 105, 106].

Требует более пристального внимания русская примета о том, что кукование кукушки в л е в о е у х о – к добру [48, с. 175]. Она была популярна и у башкир: кто услышит голос кукушки п р а в ы м у х о м – к удаче (урман-гэрэйцы Янаульского [114, с. 18, 85], карагай-кыпсаки Бурзянского [12, с. 132], усергане Хайбуллинского районов РБ [74, с. 39]), к счастью (бурзяне Новосергиевского района Оренбургской области [77, с. 16]) или к добру (эске-еланцы Бураевского района РБ [115, с. 83], упейцы Нижнесергинского района Свердловской области [84, с. 237], гайнинцы Бардымского района Пермского края [104, с. 295]).

Сходный сюжет содержится в эпосе «Идукай и Мурадым». Идукай завещает своему сыну Мурадыму:

*«Яузан кайткан сагыңда,  
Уң колагың ни ерзә  
Кәжүк тауышын ишетһә,  
Шунда кышлак тәзәрһәң...»* [14, с. 169].

«Когда, возвращаясь с войны,  
Где правым ухом  
Услышишь голос кукушки,  
Там устроишь зимовку...».

В мифологической модели мира европейских народов «п р а в о е» связано с раем, справа от человека стоит его ангел-хранитель [56, с. 666]. Это дает пищу для размышления о том, что крик кукушки справа от человека воспринимался древними башкирами как голос райской птицы – ангела-хранительницы. Данное предположение в какой-то степени подкрепляется сообщением, записанным в 2001 году в с. Новоракитянка (усергане) Кувандыкского района Оренбургской области от Туктамышевой Г.Х., 1927 г.р. По ее словам: «Кукушка – птица, вышедшая из рая» («Кәжүк ождаман сыккан кош») [75, с. 47]. Кукушку признавали священной, почитаемой птицей и башкиры-гайнинцы Бардымского района Пермского края [104, с. 220].

В вышеприведенных предрассудках башкир ясно видно, что верующие обращались с мольбами о ниспослании благополучия не к душам предков в облике кукушки, а непосредственно к самой необычайной птице; не души предков с внешностью кукушки дарят людям удачу, счастье, богатство и указывают безопасные места для постоянного жительства, а священные райские кукушки.

Божественная суть кукушки раскрывается и в следующем обычае башкир: они не говорят «кукушка кукует», а принято говорить «кукушка вызывает» («кәжүк сакыра») [7,

с. 162; 45, с. 51–52], то есть она предстает как грозная, сверхъестественная птица, повелевающая людьми.

Сродство кукушек с божественными субстанциями проявляются и в том, что они, как и ангелы, имеют огненную природу. Это отчетливо проступает в башкирском толковании прилета кукушки в деревню, ее кукования на дворе как предвестника пожара (тангауры Зилаирского [112, с. 123], тазлары Бураевского [115, с. 14], уранцы Янаульского [114, с. 20] районов РБ, кошсинцы и упейцы Нижнесергинского района Свердловской области [84, с. 236]). Огненная природа кукушки проглядывается также в обычае прогонять залетевшую в деревню кукушку обожженным кирпичом (гэрэй-кыпсаки Кувандыкского района Оренбургской области [75, с. 43]).

В ионациональных традициях кукушка уподобляется огню, свету, солнцу в алтайском эпосе [55, с. 252–254; 68, с. 183] и угорском сказании [87, с. 76], где имеются образы золотых (символы солнца) кукушек, благодаря которым существует на земле жизнь. В карельском фольклоре («Калевала») солнце сравнивается с кукушкой – «как кукушка золотая» [42, с. 267]. Кукушка – носительница огня у вепсов [26, с. 24]. В нанайском устном рассказе небесная кукушка Кэкуй называется женой первопредка Гарильдана, ассоциирующегося с восходящим Солнцем [89, с. 168]. Русская пословица гласит: «Кукушка летает по деревне – к пожару» [33, с. 930; 83, с. 405]. В русских колядках – зимних величальных песнях чудо изображается в облике излучающей свет («блисне», «блискати») кукушки [69, с. 190].

Кукушка признавалась онгоном у древних огузов [49, с. 431], была объектом поклонения у тувинцев-тоджинцев: ее деревянная фигурка устанавливалась в шалаше во время совершения жертвоприношения хозяевам гор и лесов [44, с. 965–966]. Кукушка у хакасов – «ызых хус», священная птица. Они испытывали перед ней благовеиный страх [22, с. 137]. Она относилась к числу почитаемых птиц у якутов [1, с. 100], числилась священной птицей селькупов [19, с. 21], духом-помощником эвенкийских [21, с. 244] и нанайских шаманов [46, с. 243; 90, с. 183].

В устной прозе майя (п-ов Юкатан, Мексика) кукушка выдается за посыльную птицу Бога: Он отправляет кукушку узнать, высохла ли после великого потопа земля. Та задержалась, начала клевать семена растений. В мифе трио (Гвиана, север Южной Америки) во время космического наводнения кукушка полетела узнать, как далеко простирается вода, но не достигла цели, утонула [16, С5А].

Место для божественной кукушки находится в фольклоре и изобразительном искусстве народов Южной Азии [47, с. 190]. В грузинской новелле добродетельная кукушка приводит героя домой, летит впереди него, показывая дорогу [16, К22].

В украинских колядках упоминается прадевило, на верхних ветвях которого сидят голубь, сокол, к у к у ш к а и ласточка – священные птицы славян [19, с. 21]. Как божественному существу у восточных славян кукушке был посвящен специальный обряд ее крещения и похорон [52, с. 200]. Как отмечает Т.А. Бернштам, в данном обряде прослеживается сакральная и мифологическая связь некоей женской богини с кукушкой [17, с. 29].

Она считалась ключницей рая у русских [48, с. 353] и украинцев [2, с. 242]. В легендах, распространенных среди белорусов Витебской губернии [80, с. 192–193] и поляков Краковского воеводства [30, с. 683], кукушка фигурирует в ипостаси поверенной птицы праведника, родоначальника всего послепотопного человечества Ноя. Он во время всесветного наводнения отправляет кукушку на поиски земли. Кукушка не возвращается – утонул (кукушка – муж) в мировых водах. Кукушка числится священной птицей древнегреческой верховной богини Геры, древнегерманского бога-громовника Донара [19, с. 107], древнескандинавской богини плодородия Фрейи [29, с. 244]. Западные славяне думали, что сама богиня жизни Жива выглядела в облике кукушки [86, с. 374]. Трансформироваться в кукушку мог и верховный олимпийский бог Зевс [19, с. 107].

Итак, мы видим, что в религиозных мировоззрениях многих народов, в том числе и башкир, кукушка представлялась не только вместилищем или воплощением души человека (предков), но и сама была объектом веры и поклонения, сверхъестественным существом, орнитоморфным божеством.

Как известно, представления о зоо- орнитоморфных божествах сложились на базе эволюции умозаключений о тотемических предках – мифических родоначальниках, покровителях сообществ первобытных людей, патронах инициаций. Их пережитки обнаруживаются и в культуре кукушки у башкир [40, с. 103].

Еще в недавнем прошлом среди башкир имело широкое бытование взгляд на кукушку, как на птицу, способную помочь молодым людям в устройстве их брачных отношений, обеспечить плодородие женщин, почвы и скота. Они верили, что если положить в карман любимого человека кусочек ветки, на которой сидела кукушка, прикоснуться этой веточкой возлюбленного, – у того человека загорится сильная ответная любовь (эске-еланцы Бураевского района РБ [115, с. 82]). Долгое непрерывное кукование кукушки девушки воспринимали как знак того, что они выйдут замуж за красивого парня (тангауры Зилаирского района РБ [12, с. 194]). В Альшеевском районе РБ (илекей-минцы) траву, известную под названием *«Кәжүк катаһы»* / *«Кәжүк ситеге»* («Венерин башмачок настоящий») считали травой, обладающей свойством вызвать у человека сердечное влечение [113, с. 131].

В свете рассматриваемой проблемы вызывает особый интерес записанное в 2011 году Ф.Ф. Гайсиной у гайнинцев в с. Таукай-Гайна Миякинского района РБ от Хабибуллиной Р.В. (1947 г.р.) суеверие о том, что услышав кукование кукушки, незамужние девушки в деревне могут забеременеть и родить ребенка [31, с. 156].

Данный предрассудок дает основание для умозаключения о том, что в древних религиозно-мистических суждениях башкир кукушка или олицетворяла человеческого зародыша, который каким-то способом попадал в утробу женщины и давал начало жизни плода (как, например, оми в виде птички у тунгусо-маньчжурских народов), либо считалась орнитоморфным предком, приносящим (дарящим) женщине детский зародыш (ребенка) (как, например, аист, у индоевропейских народов).

Если кукушка сразу же после прилета прокукует, сидя на нижней ветке дерева – быть урожайному году (ялан-катайцы, сарт-айлинцы Сафакулевского района Курганской области [12, с. 133]); мимоходом услышишь первое кукование кукушки правым ухом – год будет сытным [25, с. 76]; с первым криком кукушки у дойной коровы увеличивается надой, а у яловой – в вымени появляется молоко (гайнинцы Миякинского района РБ и Бардымского района Пермского края [31, с. 60, 76, 153]). В Бурзянском районе РБ (бурзяне), услышав в первый раз голос кукушки, падали навзничь на землю и брали в руки с земли что попало: окажется в ладони травинка – к богатому урожаю; шерстинка – скот размножится [12, с. 132].

Кукушка в ампула воплощения рождающего начала и земного плодородия присутствует в мифологии алтайцев. В эпосе «Маадай-Кара» описывается, что от кукования кукушки «белые цветы на Алтае расцветают, синие цветы на земле распускаются» [55, с. 183]. По суевериям киргизов, если бросить в кожаный сосуд (саба) с молоком веточку, на которой сидела кукушка, – при пахтанье молоко даст обильное масло [23, с. 114]. У тибетцев счастливой приметой для будущего урожая объявлялся прилет кукушки в четвертом месяце (май) [66, с. 272].

В финской мифологии кукушка воспринимается как птица, вызывающая своим кукованием плодородие. По представлениям селькупов, кукушка является священной птицей, покровительницей рождения детей и плодородия [19, с. 21, 33]. Нанайцы в день отъезда надевали на невесту свадебный халат («сикэ») с вышитым родовым деревом и фигуркой кукушки – духа-хранительницы молодой женщины [27, с. 205].

Русские девушки на Троицу (50-й день после Пасхи) спрашивали у кукушки, долго ли еще быть им в доме родителей. Сколько раз прокукует кукушка, столько лет и ждать

им замужества [48, с. 479]. Подобный способ гаданий о сроках выхода замуж был широко распространен также среди украинских и польских девушек.

Русские в Ярославской губернии воспринимали кукование кукушки вблизи жилья как предвестие предстоящей свадьбы [30, с. 704–705]. В Богемии (Чехия) во время свадебного выезда специально прислушивались к голосу кукушки, чтобы определить предзнаменования для будущей семейной жизни [19, с. 108].

Идея плодородия и любовной магии лежит в основе русского обычая поить новобрачных отваром корня растения кукушкины слезы, чтобы они в браке жили в любви и согласии. По этому корню также гадали о том, кто же родится у беременной женщины – сын или дочь [3, с. 294–295]. В Ярославской губернии русские женщины обводили сучком, на котором сидела и куковала кукушка, круг по внутреннему краю кринки с молоком. Считалось, что в такой посуде всегда будет отстаиваться толстый слой сметаны. Болгарские девушки носили при себе такую веточку, чтобы привлечь возлюбленного. В Сербии девушки затыкали ее (веточку) в волосы, чтобы они хорошо росли или как средство избавления от дремоты [30, с. 707, 708].

В России с первым кукованием кукушки связывали начало сева льна [33, с. 909], а в Польше – овса [30, с. 701]. В верованиях украинцев кукушка воспринимается как вестница весны. У белорусов сохранилось поверье, что там, где пролетает кукушка, текут ручьи и растут травы [2, с. 242, 405].

Согласно легендам германо-швейцарцев [54, с. 185] и немцев [105, с. 153] пасхальные яйца (символы плодородия, жизненного начала) детям приносят к ушк и или зайцы. В Шлезвиг-Гольштейне (Германия) верили, что кукушка приносит младенцев [19, с. 109]. С идеей плодородия соотносится кукушка и в скандинавских сагах [24, с. 130].

В Тюрингии (Германия), услышав первое кукование, нужно было сразу же остановиться и, не оглядываясь, поднять с земли то, что попадет под руки. Этот предмет, согласно поверьям, поможет извести клопов. Во Франции при первом куковании кукушки брали землю из-под правой ноги, затем ее рассыпали в доме. Это считалось хорошим средством против блох. В Бельгии чтобы избавиться от многих болезней нужно было при первых звуках кукушки покатиться по земле [19, с. 106]. Во всех этих магических действиях явно ощущаются, как и у башкир, рудименты веры в то, что кукушка может своим криком оказать человеку спасительное влияние от всяких паразитов и болезней.

Как нам представляется, эти этнографические и фольклорные раритеты составляют осколки древнейших воззрений о кукушке, как о тотемическом первопредке – заступнице своих почитателей, покровительнице плодородия людей, земли и скота.

Кстати, именно восприятие кукушки как тотемического предка было одной из причин генезиса табуации кукушки. Ее рудименты отыскиваются и у башкир.

В первую очередь, ее запрещали убивать, в противном случае это принесет виновнику несчастье, горе, беду (мурзалары Салаватского [71, с. 1], илекей-минцы Альшеевского [113, с. 69], тангауры Абзелиловского, карагай-кыпсаки Баймакского, бурзяне Бурзянского, усергане Хайбуллинского районов РБ [70, с. 20, 37, 57, 64, 76; 76, с. 3; 107, с. 87], усергане Кувандыкского [75, с. 46], юмран-табынцы Красногвардейского [12, с. 58; 77, с. 13] районов Оренбургской области, гайнинцы Бардымского района Пермского края [31, с. 61]). Если человек убьет кукушку-самца, то в его семье умрет человек мужского пола, а при убийстве кукушки-самки должна умереть женщина или девушка (мурзалары Салаватского [71, с. 4], куль-иль-минцы Стерлибашевского [72, с. 29], суун-кыпсаки Кугарчинского [73, с. 42] районов РБ). Под страхом неминуемой кары запрещалось трогать и разбивать ее яйца (тангауры Зилаирского района РБ [112, с. 127]).

Аналогии этим мотивам выявлены в верованиях хакасов [22, с. 73], тувинцев, тофаларов [1, с. 107–108], киргизов [23, с. 114], чувашей [72, с. 40], обских угров, марийцев, удмуртов, коми-зырян [96, с. 90], кетов, нивхов, украинцев [19, с. 108], русских [48, с. 35–36], поляков [19, с. 107] и др.



Табу на убийство кукушки у этих народов мотивировалось тем, что кукушка – это человек в птичьем обличье. Поэтому и нельзя ее губить. Так, в легенде башкир «*Кэжук*» («Кукушка») повествуется о том, что в очень давние времена на одно из башкирских племен напали враги. Батыр по имени Кэжук собрал всех джигитов и выступил против врагов, оставив дома возлюбленную девушку по имени Карагаш (Чернобровая). С того сражения никто не вернулся живым.

Карагаш не поверила в гибель Кэжука. Когда родители хотели выдать ее замуж за нелюбимого человека, она задумала бежать. Но ее схватили и заточили в зиндан (тюрьма). Тогда она взмолилась: «Птицей бы полететь к любимому!» Желание девушки тотчас же сбылось: она превратилась в птицу и выпорхнула через окно темницы. Перелетая от дерева к дереву, от горы к горе, стала звать любимого: «Кэж-кук! Кэж-кук!».

С тех пор она и летает по миру, жалобно повторяя имя своего возлюбленного. Если и снесет яичко, терпения у нее не хватает высидеть – все время ищет она Кэжука. Вот эту птицу, что постоянно кличет «Кэж-кук!», люди стали называть кукушка (бурзяне Куяргазинского района РБ [5, с. 96–97; 13, с. 43–44]).

В другом варианте легенды рассказывается, что Кэжук был сыном водяного царя, который женился на дочери земного царя. По истечении некоторого времени Кэжук погрузился в воду, чтобы повидать своих родителей и больше не появился. В тоске и печали молодая жена Кэжука бродила по берегу.

Как-то, расчесывая свои волосы, она загадала про себя: «Если он не вернется, нечего и мне жить на свете, лучше бы обернуться птицей!» И желание ее исполнилось – она перевоплотилась в птицу. Это произошло так быстро, что она успела заплести только одну косу, другая же осталась не заплетенной.

Говорят, поэтому у кукушки одно крыло взломачено и опущено вниз. Жизнь молодухи-кукушки прошла в печали и постоянных поисках своего мужа. Оттого кукушку называют печальной птицей. Она и поныне кличет своего супруга: «Кэж-кук!» [13, с. 44–45].

К сожалению, в источнике не указано место записи этого предания. Но близкие по содержанию этиологические мифы в прошлом были широко распространены среди башкир Белорецкого и Бурзянского районов РБ [12, с. 58].

Сюжеты метаморфозы женщины в кукушку отображаются и в сказочном фольклоре башкир. В сказке «*Йылан*» («Змея»), записанной у бурзянцев в Баймакском районе РБ, девушка по имени Зайнаб выходит замуж за змея-джигита, сына подводного царя. У них рождаются дети – дочь и сын.

Однажды Зайнаб, с разрешения мужа, возвращается с детьми домой к матери на несколько дней. Мать Зайнаб хитростью выманивает из озера змею-зятя и убивает его. Зайнаб, узнав об этом, от тоски по мужу придает дочери вид соловья, сыну – скворца, а сама принимает образ кукушки [8, с. 186–187].

В сказке «*Күкен*» («Кукушка») (записана в 1963 г. у юрматинцев в д. Ташбуяново Гафурийского района РБ) падчерицу по имени Гайша сосватал ханский сын. Вскоре у них появился на свет сын, и муж отпустил жену погостить у родителей. Когда за ними приехал муж, и они отправились в обратный путь, лиходейка-мачеха заколдовала Гайшу в кукушку, и она улетела в лес.

Муж Гайши пригласил присмотреть за младенцем родную дочь зловредной мачехи. Но она не смогла успокоить плачущего ребенка. Тогда она, по совету знахарки, повела малютку на гору, где кукушка, сбросив птичье оперенье, обернулась в Гайшу и грудью кормила свое дитя. Потом она опять становилась кукушкой. Так повторялось несколько раз. Муж, узнав об этом, при очередном кормлении малыша грудью, внезапно схватил Гайшу и больше не отпустил ее [6, с. 137–139; 10, с. 217–220]. Рассказ аналогичного содержания был распространен и среди бурзянцев Бурзянского района РБ [117, с. 11].

В Хайбуллинском районе РБ (усергане) и сегодня некоторые информаторы уверяют: «*Кэжук – кеше балаһы*» («Кукушка – дитя человеческое») [74, с. 73], а в Бурзянском

(бурзяне) и Белорецком (катайцы) районах РБ говорят: «*Кэжук – катын зарлы булганга, кэжук – кош та зарлы*» («Кукушка – женщина печальная, поэтому и кукушка – птица печальная») [12, с. 58].

Образ женщины в облике кукушки встречается в татарской сказке «Зухра», где девушка добровольно преобразуется в кукушку [108, с. 169]. О перерождении горемычной женщины в кукушку повествуется в устной словесности чувашей [64, с. 21]. Казахи утверждают, что кукушка некогда была женщиной [62, с. 62]. В одном из казахских преданий у жениха потерялся конь. Сестра невесты отправилась на поиски лошади, второпях надела на ногу один сапог жениха, а на другую – свой. Поэтому, когда она трансформировалась в кукушку, у нее одна лапа осталась красной, а другая – синей [16, В73]. Киргизы верили, что кукушка когда-то имела человеческий облик [23, с. 114].

Подобные мотивы особенно были популярны в устном творчестве народов Сибири. В алтайском сказании девушка по имени Кук захотела пить, попросила воды у невестки. Та рассердилась и отослала ее к шайтану (черту). Кук превратилась в птицу, выпорхнула в отверстие наверху юрты. Кто-то из членов семьи попытался поймать ее, схватил за ногу. В руке у него осталась только одна обувка. Поэтому у кукушки одна лапка (разутая) красная, а вторая (обутая) – черная. Кукушка не умеет вить гнезда, так как этому ее не учили в девичестве [16, В72]. В старину хакасы представляли кукушку в образе девушки или женщины [108, с. 169]. Согласно притче, некая девушка после внезапной смерти брата стала безутешно плакать. Мачеха не выдержала и в сердцах прокляла падчерицу: «Ты, превратись в птицу!». И девушка тут же обернулась кукушкой и вылетела через дымовое отверстие юрты. Мачеха ринулась за ней и успела схватить за одну ногу. Но в ее руках остался только красный башмачок падчерицы. С тех пор, говорят, у кукушки разные лапы, – одна красная, другая – черная [22, с. 73].

У тувинцев-тоджинцев кукушка прежде была девушкой, которая, оставшись сиротой, обрела вид птицы. Тофалары рассказывают, что в прошлом некая женщина, у которой умерли все дети, тоскуя по ним, решила уподобиться кукушке. И с той поры она стала оплакивать своих детей. В сказках якутов кукушка фигурирует как волшебная красавица-небожительница [1, с. 100, 107–108]. Они соглашаются с утверждением о понимании кукушкой человеческой речи [37, с. 22].

В улигере эхирит-булагатских бурят «Абай Гэсэр хубун» главный герой, сын верховного небесного бога Тенгри, спускается с неба на землю в сопровождении трех сестер-кукушек. У них кукушка наделяется способностью говорить по-человечески и является эталоном женской красоты. Древние монголы старшую сестру называли «ухуй», словом, означающим в народной этимологии «кукушка» [110, с. 67, 85, 154, 162].

В мифе хантов и манси Западной Сибири занятая шитьем мать просит детей дать ей воды, но те не слушаются. Тогда она делает себе крылья из метелки из утиных крылышек, нос из наперстка, язык из иглы, хвост из доски для шитья и улетает кукушкой. Дети бегут за ней [16, В72]. Кукушке была характерна женская ипостась в суевериях и мифологии коми [111, с. 164].

В сказке ненцев и энцев Западной Сибири больная мать велит детям подать ей воды, но дети не реагируют. Она принимает вид кукушки и улетает. Дети бегут за ней, предлагают воду. Но она все равно улетает, кукуя. В устном рассказе югров Северного Зауралья в кукушку перевоплощается слепая больная женщина за то, что племянница не поднесла ей воду [16, В72].

В фольклоре нанайцев Хабаровского края небесная кукушка Кэкуй выдается за помощницу и жену одного из сказочных персонажей божественного происхождения Гарильдана, то есть кукушка предстает в женской сущности [89, с. 168].

Мотив метаморфозы больной матери в кукушку присутствует в устной традиции кетов Красноярского края: дочь и сын не принесли ей воды. Женщина в гневе прокляла их. Дети исчезли. Женщина-мать преобразуется в кукушку и летит искать их. Она ищет их до сих пор и постоянно кричит: «Кокуй, кокий» («Одна дочь, один сын») [16, В72].

В южнокитайской новелле рассказывается о том, что однажды молодая женщина А Ко вместе с золовкой А Со выходят поиграть в поле. Неожиданно на них нападает тигр и уносит А Ко в лес. Когда испуганная А Со прибегает домой, и рассказывает матери А Ко о случившемся, та велит ей искать А Ко и без нее не возвращаться домой. Она уходит в горы на поиски А Ко и с криком «Ко-Ко-о!» зовет невестку. Никто больше не видел А Со. Боги переселили ее душу в тело птицы, которая стала издавать характерный крик «Ко-Ко-о» [57, с. 603–604].

Следы веры в оборотничество женщины в кукушку прослеживаются также в мифологии прибалтийско-финских, восточнославянских и восточнобалтийских народов.

В «Калевале» молодая девушка рассказывает, что она хотела быть кукушкой. В другом же эпизоде, когда демиург, культурный герой, кузнец Ильмаринен приводит молодую жену домой, родственники встречают его со словами: «Ты привел красу-кукушку» [42, с. 134, 152].

В древнеславянской легенде «Кукушка» излагается история перевоплощения девушки в кукушку. В один прекрасный день девушки купались в пруду. Когда они стали одеваться, они увидели, что в платье одной девушки заполз уж, который согласился отдать ей платье, если она выйдет за него замуж. Девушка вынужденно соглашается. Через некоторое время ужу захотелось повидаться со своими родственниками, и он уходит к пруду, наказав жене: «Если меня долго не будет, то подойди к пруду и крикни: “Ку-ку!”» Жена так и сделала. Это повторялось несколько раз. При очередном уходе к пруду уж-муж говорит жене: «На этот раз ты сама должна прийти ко мне. Если не придешь – станешь птицей». Жена не захотела идти к ужу и стала птицей-кукушкой [58, с. 519].

В русской, белорусской и украинской сказках младшая из трех сестер выходит замуж за ужа, которого полюбила; навещает вместе со своим маленьким сыном (или сыном и дочерью) родных; тем (мужьям старших сестер, братьям, матери) удается выманить ужа из реки и убить его; женщина от горя по мужу закликает сына (детей) превратиться в дубок (соловья), а сама обретает вид кукушки [100, с. 132].

В восточнославянских балладах кукушкой становятся жена, ищущая и тщетно зовущая загубленного мужа [30, с. 683; 35, с. 89; 82, с. 166–168]; дочь, изгнанная родителями и тоскующая по родному дому, которая птицей прилетает домой [30, с. 683].

В восточнославянской песенной традиции мать закликает своего сына, пожелавшего стать разбойником, обернуться буком в лесу. Потом она кукушкой прилетает к буку, зовет его домой, но он не может вернуться [20, с. 85]. Данный мотив отражается и в польской загадке: «Сидит панна на буке и кричит «ку-ку» (кукушка)» [30, с. 682].

Слово «кукушка» используется у русских Псковской и Московской областей как ласковое обращение к женщине [94, с. 47]. В русском фольклоре образ кукушки носит трагический характер, обозначает главным образом просватанную девушку [17, с. 28] и беззаботную мать, покидающую детей [32, с. 214]. В быличке русских Смоленской губернии в кукушку трансформируется дочь, проклятая матерью за то, что она потеряла ключи [35, с. 89]. В «Слове о полку Игореве» княгиня Ярославна, оплакивая пленение своего мужа князя Игоря, голосит: «Полечу кукушкою по Дунаю, омочу шелковый рукав в Каяле-реке, утру князю кровавые его раны...» [95, с. 93].

В протяжной русской народной песне поется как молодую девушку отдали замуж за «неровнюшку, в чужую сторону – во лиху семью», что она не смогла приехать к матери в течение трех лет, а на четвертый год прилетела «горькою пташечкой-кукушечкою» в зеленый сад к матушке и жалобно закуковала. Ее брат хотел подстрелить кукушку. Но его жена вскрикнула: «Пташечки не бей, пташечка-кукушечка – сестрица твоя!» [48, с. 35–36].

В прошлом русском населению Томской области был известен и миф о кукушке-царевне, у которой одна нога была обута, другая босая, когда она пустилась бежать [16, В73] В масленичной песне сибиряков (Новосибирская область) под «кукушкой» подразумевается девушка [43, с. 150]. В центральных областях России (Калужская,

Орловская, Тульская области) и некоторых районах Украины (Харьковская область) кукушку называют вдовой, которой «мужа не достало» [4, с. 141].

В одной украинской притче легкомысленная дочь захотела напугать свою мать и, спрятавшись за печь, начала куковать. Разгневанная мать сгоряча прокляла дочь, и она стала кукушкой. У украинцев был популярен устный рассказ о том, что девушка, отданная в далекий край замуж, превратилась в сизую кукушку и вернулась к матери [19, с. 107, 108]. В украинских сказках вид кукушки обретают дочери Адама, семь лет плакавшие по умершему отцу (Ровенская область); дочь, проклятая матерью (отцом) за то, что она отказалась выйти замуж за выбранного родителями жениха, так как любила другого парубка (Житомирская область); жена или сестра Иуды, выдавшая кукованием Христа, который молился в Гефсиманском (Шыманьском) саду (Волинская область); девушка, которая кроила (работала) на Пасху (Закарпатье) [30, с. 684, 686, 687]. Также среди них была распространена сказка о больной женщине, которой дети не принесли попить воды. Когда игривший во дворе младший сын вбежал в дом, он увидел, что мать стала кукушкой. Дети схватили ведро с водой и ковшик, побежали за матерью. Но она сказала им, что уже поздно и улетела в лес [16, В72].

У белорусов сохранилось предание, что некогда праздновалась свадьба и вдруг невеста была превращена чародеем в кукушку, а жених – в волка; с той поры горемычная кукушка, роняя несчетные слезы, носится за своим суженым – волком [2, с. 405]. Белорусам была также известна легенда о том, что кукушка когда-то была замужней женщиной. После несправедливой отправки в солдаты любимого мужа, она стала так убиваться, что Бог преобразил ее в кукушку [19, с. 107; 80, с. 193]. В белорусских быличках в кукушек преображаются сестра, узнавшая, что она дочь старшего брата и оплакивающая потерю родных, превращенных в камни в наказание за инцест (Минская губ.); королевна, с презрением отвергающая всех сватов (Гродненская губ.); скупая вдова, не накормившая хлебом Бога, пришедшего к ней под видом нищего старца (Витебская губ.) [30, с. 684–685]. В белорусском варианте мифа о больной матери, которой дети (дочь и сын) не дали воды, проклятая ею дочь перерождается в кукушку (Гомельская область) [16, В72; 30, с. 685].

У поляков стали кукушками княжна, которую выдали замуж за нелюбимого [19, с. 108]; дочь мельника, до самой смерти неустанно зовущая пропавшего на войне возлюбленного (Польша, Петрковское воеводство); сестра, оплакивающая смерть брата (Катовицкое воеводство); девушка, соблазнявшая молодых парней (Серадзское воеводство) [30, с. 684, 686].

Сюжет метаморфозы человека в кукушку особенно популярен в устной традиции южных славян. У болгар по проклятию больной матери, которой дети не подали воды напиться, дочь трансформируется в кукушку, а сын – в филина [16, В72; 30, с. 685]. В легендах македонцев, боснийцев, сербов, хорватов оборачивается кукушкой мать, оплакивающая смерть сына или сыновей. У болгар, черногорцев, македонцев [30, с. 684], сербов [3, с. 225; 19, с. 108] в кукушку перевоплощается сестра, оплакивающая смерть брата. В преданиях сербов, хорватов, боснийцев вид кукушки обретает безутешная сестра (у черногорцев – дочь) князя Лазаря (с 1371 по 1389 гг.), полководца, объединителя сербских земель, погибшего в битве с турками на Косовом Поле [30, с. 684].

По сведениям Ф.А. Надршиной, принимать внешность кукушки способны героини волшебных сказок литовцев и латышей [64, с. 21].

В чеченской новелле мотив о больной матери отличается от вышеизложенных его разночтений тем, что трое детей не исполняют ее просьбу принести воду. Оскорбленная до глубины души бессердечием своих детей, она превращается в кукушку и улетает прочь. Дети бегут за ней, обещают заботиться о ней. Но она отказывается от них, не возвращается назад. И теперь кукушка откладывает яйца в чужие гнезда, не хочет знать своих детей [16, В72].

В то же время обращает на себя внимание то, что в фольклорной прозе ряда народов в облике кукушки предстают мужчины. В башкирской легенде «Кэжук» («Кукушка»), записанной у тамьянцев в Абзелиловском районе РБ, рассказывается, что в древние времена некий человек по имени *Кэжук* в день религиозного праздника («*гэйт көнө*») занимался срубкой избы. За это Бог проклял его: «Ты в день религиозного праздника не читал вместе со всеми людьми молитву, строил дом. Пусть с этого дня у тебя не будет ни дома, ни детей. Пусть вся твоя жизнь проходит в печали!». И тот человек, говорят, стал кукушкой. И сегодня у него нет ни дома, ни детей. Снеся свои яйца в гнезда других птиц, он постоянно летает с дерева на дерево с безотрадным криком «*Кэ-жук! Кэжук!*» [118, с. 34].

В устном творчестве азербайджанцев два брата Иса и Муса пасли быков сурового отца. Они заснули и в это время быков украли. Братья не решились вернуться домой. Попросили Аллаха сделать их птичками, чтобы было легче искать быков с воздуха. Аллах придал им вид кукушек [16, В73А]. В сказке алтайцев-теленгитов пастух одного бая преобразается в кукушку: однажды табунщик потерял жеребенка, за что тот был проклят хозяином лошадей, в результате чего молодой человек оборачивается в кукушку. С той поры табунщик-кукушка все еще ищет потерявшегося жеребенка. У него (у нее) даже нет времени для строительства гнезда и высиживания яиц. По одной из легенд (вариант) хакасов-качинцев, кукушка в далеком прошлом выглядела как человек. Раз он стал просить воды у матери. Она не дала. Тогда он проклинает мать, перерождается в птицу и вылетает через дымоход. Мать успевает схватить его только за одну ногу и стянуть обувь. Поэтому у кукушки лапы разного цвета. По преданиям шорцев, кукушка в давние времена имела облик человека, но его кто-то проклял, и он трансформировался в птицу [1, с. 101, 104, 107].

По поверьям эвенков, кукушка в старину была человеком, а птичий вид ему придал некий шаман [21, с. 244].

В мифе японцев пока мужа не было дома, мачеха убивает малолетнего пасынка. Вернувшись, отец снимает ноговицы. Узнав, что сын якобы ушел в горы, отец скачет его искать. На одной ноге у него осталась ноговица. Отец превращается в кукушку, зовет сына. У него одна нога черная, вторая белая [16, В73].

Пережитки суждений о возможности человека войти в образ кукушки прослеживаются и в шаманской практике. Как полагает Е.Д. Прокофьева, шаманский костюм алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, а также у монголов и бурят в целом символизирует птицу, в которую превращается шаман, когда он «посещает» другие миры. Из птиц чаще всего встречается орел, журавль, утка и к у к у ш к а [78, с. 62–79, 88]. Нанайские шаманы, надевая на голову небольшие круглые шапочки с жестяной фигуркой кукушки, стремились как можно больше походить на эту птицу [90, с. 189]. Вполне допустимо, что таких же целей преследовали в древности и восточнославянские девицы и женщины, надевая на голову кокошник / кокуй / кокушка (от слова «кукушка»), убора в виде опахала или округлого щита вокруг головы, или повязывая платок кукушкою (накидывая на голову платок косынкой и повязывая под подбородком), а также украшая свои одежды узорами «кукушка» [17, с. 28; 32, с. 135, 214].

Все эти мотивы свидетельствуют о том, что в глубокой древности у предков вышеназванных народов, включая и башкир, существовала вера в возможность метаморфозы человека в кукушку, убеждение об их (несмотря на очевидные различия) взаимной тождественности – наиболее характерные черты тотемического образа мышления о почитаемых животных и птицах [40, с. 103].

Общепризнано, что важнейшей составной частью тотемического мировоззрения является идея о происхождении человека, группы людей от тотема. Хотя в изученных нами источниках отсутствуют генеалогические мифы или предания, возводящие корни того или иного рода (племени) до отдаленного тотемического предка – кукушки, это вовсе не означает, что у древних башкир и у тех народов, с которыми они вошли в

этнокультурные контакты в различные периоды своего исторического развития, не были таких представлений.

Веским аргументом в пользу этого положения следует рассматривать сохранение в башкирской родоплеменной номенклатуре родов *какүк-туңгәүер* (кукушки-тангауры) и *какүк-кыуакан* (кукушки-куваканцы). Данные родовые этнонимы, как правильно отметил в свое время фольклорист А.Н. Киреев, указывают на прямую тотемическую связь их носителей с кукушкой [45, с. 51–52]. Несомненно, они относятся к рудиментам суждений предков башкир о тождестве и родстве их с кукушкой, происхождении их от единого тотемического предка – кукушки.

Кукушка числилась тотемной птицей-онгоном у тувинцев-тоджинцев. Они называли кукушку иносказательным словом. В старину, если находили мертвую кукушку, обходили ее стороной. Увидев кукушку, молодые женщины повязывали голову платком и убегали подальше, то есть соблюдали обычай избегать мужчин – старших кровных родственников мужа [1, с. 115].

Как было упомянуто несколько выше, древние монголы называли старшую сестру кукушкой. Есть основание думать, что в этом термине родства отражаются реминисценции рассуждений о происхождении людей от праматери-кукушки.

Кукушку величали «сестрицей» коми [111, с. 164]. Она предстает как праматерь у самодийских народов, о чем свидетельствует наличие в ненецком и энецком фольклоре образа матери-кукушки [16, В72]. У нанайцев небесная кукушка – жена первопредка Гарильдана [89, с. 168], то есть, возможно, ее воспринимали за прародительницу.

По всей видимости, схожее восприятие кукушки было присуще и восточным славянам. Н.Н. Велецкая интерпретирует обряд «Крещения и похорон кукушки» пережиточной формой отправления древними славянами «на тот свет» к предкам-покровителям своих посланцев (кукушку), с помощью которых они надеялись избежать бедствий, приводящих общество к катастрофе [24, с. 204]. Если принять во внимание умозаключения древних людей о том, что божественные существа благосклонно относились в первую очередь к жертвам себе подобным, то, вероятно, и сами «первопредки-покровители» первоначально имели облик кукушки.

Эти гипотетические построения еще более укрепляются тем, что у ряда вышеперечисленных народов и сегодня бытует ежегодное проведение праздника, посвященного кукушке, тотемический характер которого у ученых-религиоведов и этнографов не вызывает сомнения.

Так, еще недавно у башкир, в основном у бурзянцев, тангауров, кыпсаков и усерган, практиковалось ежегодное проведение в конце мая – начале июня (в месяц кукушки – «*какүк айы*») [45, с. 51–52] праздника «*Какүк сәйе*» («Кукушкин чай»). Точечно данный праздник под собственным названием («*Какүк сәйе*»)\* зафиксирован также в селах Новотазларово и Старотукраново Бураевского района РБ (у тазларов и таныпцев) [115, с. 78, 158], Урняк Альшеевского района РБ (у меркит-минцев) [113, с. 68], Утяганово Кармаскалинского района РБ (у дуван-табынцев) [63, с. 62] – на севере, и в населенных пунктах Канчиново, Кутушево Александровского района, Юлтыево Красногвардейского района Оренбургской области (у кальсер-табынцев и юмран-табынцев) – на юге [77, с. 1, 3, 6, 19]\*\*.

---

\* В других географических и этнографических группах башкир праздники весенне-летнего цикла, пронизанные ритуалами-заклятиями предстоящего летнего сезона, предотвращения засухи, стихийных бедствий, усиления плодородия земли и скота были известны под названиями «*Ямгыр буткаһы*» («Каша дождя»), «*Теләк*» («Заклинание погоды»), «*Май сәйе*» («Майский чай»), «*Йәй сәйе*» («Летний чай»), «*Сәй эсмә*» («Чашепитие») и т.д. Они никакого отношения к проблематике культа кукушки не имеют.

\*\* Не исключено, что это является наследием инкорпорации в состав тазларов, таныпцев, меркит-минцев, кальсер-, дуван- и юмран-табынцев бурзянского, тангаурского, кыпсакского и усерганского компонентов. Более подробно об этих этнических процессах см.: [49, с. 248, 251, 303–304, 332–334, 339, 362, 367 и др.].

Традиционно кукушкин чай – это праздник женщин и детей всего села. У усерган Хайбуллинского района зарегистрированы и случаи его проведения по родовым подразделениям [74, с. 20].

В каждом населенном пункте были свои организаторы праздника. Это была пожилая женщина, знающая правила проведения торжества. В Зилаирском районе ее называли *ю л б а р с ы* (как и на празднике «*Каргатуй*»). Она одевалась, как обычно, в пестрое платье («*сыбар күлдәк*») и украшенный монетками красный камзол-безрукавку («*камзул*»). На ее голову были наброшены два платка: один платок с пришитыми по краям медными круглыми бляшками («*кәмбәз*») – накидывался на голову в развернутом виде и покрывала всю спину, а другой – повязывался косынкой. Поверх платков надевала шапочку с высокой тульей («*көләпәрә*») [12, с. 193, 197–198].

Как правило, организаторы устанавливали дату проведения праздника по времени прилета и голосу кукушки. Когда ее голос становился особенно звонким, они объявляли: «*Кәжүк сакыра, кәжүк сәйенә сыгабыз!*» («Кукушка зовет, идем на кукушкин чай!»)

Ежегодно праздник проводился на одном и том же месте: на красивой лесной поляне или на берегу реки под высокими тополями (Зианчуринский, Зилаирский, Хайбуллинский районы РБ, Кувандыкский, Красногвардейский, Александровский районы Оренбургской области [12, с. 196; 45, с. 51–52; 73, с. 60; 74, с. 28, 68; 75, с. 4; 77, с. 1, 3, 19; 102, с. 647]). Известны случаи проведения праздника на склоне или вершине горы (усергане д. Бикбау Зианчуринского района РБ [73, с. 53] и д. Саляхово Зилаирского района РБ [112, с. 28]).

В научной литературе ритуал праздника «*Кәжүк сәйе*» наиболее подробно описан в Зилаирском районе РБ. По рассказу Муртаевой Ф.Ф., 1920 г.р., из д. Бикъян (тангауры), накануне обрядового действия дети собирали по деревне продукты, заглядывая в каждый дом. Хозяева одаривали их, чем могли: выносили им молоко, масло, сухой сыр («*корот*»), толокно («*талкан*»), яйца, сдобные лепешки, приготовленные в кипящем животном жире или масле («*майлы икмәк*»), мелкие вещи для подарков и т.д.

В день торжества празднично одетые женщины, старухи и дети шли на место проведения «*Кәжүк сәйе*». Праздник начинался с умилоствления кукушек: под корни тополей («*тирәк*»), на которых куковали кукушки, дети поливали молоко, катык (кислое молоко), клали яйца. Пожилые женщины читали молитвы, смотря на вершины тополей, просили у кукушек даровать изобилие пищи, мира и благополучие роду.

Затем дети подбирали хворост, сушняк для разведения костра. Девочки собирали кукушкины цветы («*кәжүк сәскәһе*») – медуницу и ставили их в посуде в центре площадки. Девушки набирали щавель, дикий лук, борщевик, крапиву для супа. Молодые женщины приступали к кипячению чая и варке супа [12, с. 193–194].

В некоторых селах усерган Хайбуллинского [74, с. 68], тангауров Зилаирского [112, с. 28] и тазларов Бураевского [115, с. 78] районов РБ варили также кашу из просяной крупы. По словам Сынбулатовой З.З., 1936 г.р., из с. Абубакирово Хайбуллинского района РБ, в с. Верхненазаргулово (усергане) Кувандыкского района Оренбургской области женщины на праздник приносили пироги, украшенные фигурками кукушки [74, с. 28].

Пока кипел чай, варился суп, молодежь играла в различные игры. Люди располагались на полянке группами и готовили праздничный стол. Пожилые женщины рассказывали поучительные истории, легенды, сказки, предрассудки о кукушке.

После чаепития все внимательно слушали и считали кукование кукушки. Дети обращались к кукушке с вопросом: «*Моңло кәжүк, әйтсе әлүк, мин йәшәйем нисә йәш?*» («Певучая кукушка, скажи, пожалуйста, сколько лет я проживу?»). И начинали громко считать кукование кукушки. Девушки молча гадали по крику кукушки о своем суженом: если она прокукует непрерывно долго – выйдет замуж за красивого жениха, мало – за некрасивого. Пожилые женщины, обняв дерево, на котором куковала кукушка, беззвучно просили у кукушки, сколько же лет осталось жить им на этом белом свете [12, с. 195].

Затем начинались игры и веселье. Взрослые играли в отдельном кругу от детей. Любимыми играми были «*Ак тирэк, күк тирэк*» («Белый тополь, голубой тополь»), «*Күмер йөзөк*» («досл. «күмер» – «уголь»; «йөзөк» – «кольцо»), «*Йәшерәм яулык*» («Прячу платок») (дд. Саяхово (усергане) и Бикъян (тангауры) Зилаирского района РБ [12, с. 194; 112, с. 28]), «*Өс бүкән*» («Три стула»), «*Ак кайын*» («Белая береза»), «*Балга бар*» («Иди за медом») (усергане с. Галиахметово Хайбуллинского района РБ [74, с. 68]), бег в запуск, прыжки, перетягивание каната между командами девушек и молодых женщин (тангауры с. Староякупово Зилаирского района РБ [112, с. 134]).

Женщины исполняли популярные в данной местности песни о кукушке. Когда одна из женщин пела, остальные в конце каждой строфы поддерживали ее различными одобрительными возгласами: «*Эйе!*», «*Э-эй, донъя!*», «*Э-hey!*» и т.д., а в конце куплета подтягивали все вместе, помогая солистке перевести дух («*көй күтәреү*») (Баймакский, Хайбуллинский районы РБ [63, с. 63]). Образцы такого пения записаны у усерган в д. Абубакирово Хайбуллинского района РБ:

*Сақыралай кәкүк, найрай коштар,  
Ташлы гына буйын буйлаһам.  
Әй кыскырып та йырлап ебәрәм,  
Узган гүмерзәрзе уйлаһам.*

Кукушка кукует, поют птицы,  
Когда иду вдоль берегов (реки) Ташлы.  
Громко запеваю песню,  
Думая о прошедшей жизни.

*Сақырмасы, кәкүк, әй каршымда,  
Сақырһана агас башында.  
Һин сақырмаһаң да беләмен,  
Кайғы – хәсрәт төшөр башыма.  
[63, с. 64; 74, с. 28].*

Не кукуй, кукушечка, передо мною,  
Кукуй же на вершине дерева.  
И без твоего кукования знаю,  
Что горе выпадет на мою голову.

В д. Бикъян (тангауры) Зилаирского района РБ была распространена песня следующего содержания:

*Сәхрәләргә сыгып йөрөгәндә,  
Кәкүк сақыра тирэк башында.  
Кәкүк тә генә сақыра, мин илайым,  
Гүмер һорап гәзиз башыма.*

Когда выйдешь на простор,  
Кукушка кукует на вершине тополя.  
Кукушка кукует, а я плачу,  
Моля жизни дорогой голове.

*Сәхрәләргә кәкүк, әй сақыра,  
Бала кәкүк микән, бисара.  
Уфтанһак та, дуһтар, илаһак та,  
Хозай биргән эшкә ни сара.  
[12, с. 194].*

Кукушка кукует на просторе,  
Кукушонок, наверно, беспомощный.  
Можно охать, друзья, плакать,  
Но нет средства против божьей воли.

В песнях-заклинаниях, записанных А.Н. Киреевым, содержатся мольбы к кукушке с просьбой дарить благополучие всеми роду:

*Агас башында,  
Кәкүк кашымда,  
Именлек бир башыма.*

На дереве сидит,  
Кукушка передо мной,  
Дай благополучие моей голове.

*Агас башында,  
Илем кашында,  
Бәрәкәт бир башыма [45, с. 51–52].*

На дереве сидит,  
Перед родом моим,  
Дай изобилие моей голове.

В деревнях Бикъян и Староякупово Зилаирского района РБ информаторы сообщали о том, что участницы праздника исполняли танцы, подражая движениям кукушки [12,



с. 194; 112, с. 134]. В недавнем прошлом в юго-восточных районах Башкортостана почти в каждой деревне были свои мастерицы-исполнительницы этой пляски\*.

Танец «*Кәкүк бейеүе*» («Кукушкин танец») в мужском исполнении подробно записаны фольклористами Р.А. Султангареевой, Г.В. Баймурзиной и этнографом Л.И. Нагаевой. Танец сопровождался игрой нескольких кураистов, которые исполняли мелодию «*Кәкүк*» («Кукушка»). Под эту музыку танцор пускался в пляс.

Танец состоял из двух частей – быстрой и медленной. Начинался он на быструю часть музыки – «*кыска көй*» («короткая мелодия»). Исполнитель плавно шел по кругу, раскинув, словно крылья, руки. Затем он останавливался возле кураиста и кричал три раза с наклоном корпуса: «*Кә-күк! Кә-күк! Кә-күк!*» При этом танцор по-птичьи резко поворачивал голову то в одну, то в другую сторону. Соединенными сзади ладонями и концом подола тканевого халата («*елән*») исполнял короткие взмахи вправо, влево, изображая движения хвоста птицы. На медленную часть музыки («*озон көй*» – «протяжная мелодия») исполнитель садился на землю, изображал горе, плакал, в отчаянии обнимал руками голову, показывал на сердце, закрыв глаза, вертел головой. Затем вновь начиналась быстрая музыка. Танцор мгновенно приходил в себя, принимал веселый, бодрый вид и снова плавно шел по кругу, раскинув руки. Остановившись, он энергично дробил ногами и, откидывая полы зиляна («*елән*» – «халат»), кричал: «*Кә-күк! Кә-күк! Кә-күк!*». На медленную мелодию снова горевал, плакал, склонив голову...

Так повторялось несколько раз. В конце пляски исполнитель будто лишался голоса, он имитировал звуки, издаваемые кукушкой при прочищении горла, вертел головой, пытался крикнуть «ку-ку». Затем танцор три раза кричал «ку-ку», громче, чем обычно, дробил ногами, и этим заканчивался танец [61, с. 190; 62, с. 61–62].

Наиболее архаичная форма «Пляски кукушки», по мнению Л.И. Нагаевой, сохранилась в Абзелиловском и Баймакском районах РБ. На медленную часть музыки исполнитель изображал откладку яйца [99, с. 44] и пел протяжную песню о кукушке. Танец завершался после исполнения всех куплетов песни [62, с. 62].

Вариант текста песни, исполняемый танцором, был записан в 1966 году в с. Аскароро (тангауры) Абзелиловского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым от информаторов Мирхайдарова М.Ш., 1902 г.р. и Мирхайдаровой С.З., 1910 г.р. В песне танцор обращается с просьбами, мольбами к кукушке, чтобы она не куковала и не пролетала над его головой, не садилась на его голову. Танцор выражал свое огорчение тому, что кукушка предсказала ему жить на этом свете всего-навсего сорок-сорок один год, высказывал свое сомнение в благополучном возвращении ушедших на войну односельчан-друзей, так как одновременно прокуковали две кукушки:

*Сақырма ла кәкүк, әй қаршында,  
Сақырһана агас башында.  
Уңлы ла ғына һуллы кашым тарта,  
Ни булыр за гәзиз башыма?*

Не кукуй, ты кукушка, передо мною,  
Кукуй ты, пожалуйста, на дереве.  
Попеременно дергаются правая и левая брови,  
Что же будет с моей головою?

*Минең башкайыма ниңә ултырзың,  
Бер-бер нәмә булырмы икән ни?  
Юраусылар юрап шуны әйтте,  
Ғумерең зая-кайғылы үтәр, тип.*

Почему же ты села на мою голову,  
Неужели случится что-то со мной?  
Толкователи истолковали это,  
Что жизнь моя пройдет напрасно, в горе.

*Исәпләнем кәкүк сақырыуыңды,  
Сак тултырзым кыркка-кырк бергә.  
Ололарзың әйтеүе буйынса,*

Считал я, кукушка, твое кукование,  
Досчитал только до сорока - сорока одного.  
По словам старших,

\* «Танец кукушки» исполнялся и мужчинами на свадьбах и пиршествах, то есть произошел его отрыв от «Праздника кукушки» или это является свидетельством того, что в прошлом на празднике участвовали и мужское население села. Впервые данный танец в мужском исполнении был зафиксирован С.Г. Рыбаковым в конце XIX века в Верхнеуральском и Орском уездах Оренбургской губернии [85, с. 93].

*Кырк бер за үтмәй миңә үлергә.*

В сорок один год я должен умереть.

*Ике лә генә кәкүк тиң сақыра,  
Кыу карагай башын шаңгыртып.  
Азаматтар язун кайтыр микән,  
Киткән юлкайзарын яңырттып?*  
[39, с. 160; 70, с. 38–39].

Две кукушки кукуют одновременно,  
Голоса их раздаются над вершинами сухих сосен.  
Вернутся ли батыры с похода,  
Обновляя дороги, по которым они уходили?

У информатора Мирхайдарова М.Ш. была записана еще одна, очень важная деталь «Пляски кукушки»: в конце танца его исполнитель имитировал акт жертвоприношения, представляя себя как жертвенного барана, и раздавал присутствующим различные части своего тела. При этом он обращался к каждому: «На, тебе вот эта часть (рука, ляжка, грудинка и т.д.), ешь!».

Завершающим актом праздника «*Кәкүк сәйе*» было вручение наиболее активным участникам соревнований и игр призов из собранных от населения различных приношений. Один из организаторов праздника раздавал детям по цветочку из посуды, поставленной в центре площадки в начале праздника. Остаток пищи с пожеланиями благополучия, здоровья и счастья всему роду, обильных урожаев и плодovitости скота оставляли под корнями тополей (д. Бикъян Зилаирского района РБ [12, с. 196]).

Праздник «*Кәкүк сәйе*» выражает, по мнению А.Н. Киреева, стремление древних башкир с помощью жертвоприношения священной птице вызвать и умилоствить дух тотема (кукушки) и тем самым добиться благополучия для всего рода [45, с. 51–52]. Л.И. Нагаева считала, что данный обряд восходит своими корнями к культам плодородия, природы, растительности и птиц [63, с. 63, 127–128]. М.Н. Сулейманова видит в этом празднике следы анимистических воззрений о превращении душ умерших в кукушку, культа предков и птиц у древних башкир [101, с. 100; 102, с. 647].

Но вместе с тем, нельзя не видеть, как правильно подметила Л.И. Нагаева, что «с другой стороны празднество отражает связь с тотемическими верованиями древних башкир» [63, с. 128]. Аналогичной точки зрения придерживалась и автор этих строк в одной из своей ранней работе, посвященной культу кукушки у башкир [39, с. 161].

Весь вышеизложенный материал склоняет нас к мысли, что в «*Кәкүк сәйе*» объектом поклонения являются не дух кукушки-тотема («*кәкүк рухы*»), не души умерших («*әруахтар*») в облике кукушки, а сами кукушки: участницы праздника обращаются в своих заклинаниях: «*изге кәкүк*» («священная кукушка»), «*моңло кәкүк*» («певучая кукушка») или просто «*кәкүк*» («кукушка»).

Сходство почти всех элементов обряда «*Кәкүк сәйе*» с тотемическими праздниками башкир и народов Сибири и Дальнего Востока (например, «*Айыу туйы*» – «Медвежий праздник») позволяет делать вывод о том, что он в прошлом был обрядовым действием, направленным на чествование кукушки-тотема, на котором его участники пели тотемические песни, исполняли тотемический танец кукушки, то есть выполняли ритуалы размножения тотемной птицы, проявляли заботу о ней, в частности, оставляли для них на пнях жертвенную пищу.

Как далекий отзвук причащения тотемом можно принять коллективное чаепитие, поедание пирогов с рисунками кукушки, «раздачу» танцором (воплощением тотемического предка) «частей своего тела» присутствующим и раздаривание детей кукушкиными цветками (олицетворениями кукушки).

Спортивные состязания, игры, рассказы пожилых женщин о поучительных историях, легендах и преданиях о кукушке можно истолковать как элементы древнего обряда «посвящения» девушек в группу полноправных членов женского коллектива [40, с. 105].

Данное умозаключение получает дополнительное подкрепление и тем, что тотемический праздник кукушки, был свойственен не только лишь башкирам, его рудименты выявлены в традициях и других народов.

Так, кукушка занимает особое место в песенном фольклоре якутов [53, с. 279]. У манси среди песен о животных и птицах имеется «Песня кукушки» [28, с. 267]. У эвенков шаманка при камлании пела, имитируя кукушку. Таким образом она «разговаривала» со своими помощниками [21, с. 245]. Пляски-подражания кукушке бытовали у народов Сибири (например, у якутов и хантов) и Прибалтики (у литовцев) [62, с. 62]. Игры под названиями «Кокуй» и «Кукаука» (кукушка) зафиксированы у русских и белорусов [17, с. 28; 32, с. 330]. У белорусов Брестской области отмечен обычай, приуроченный весеннему прилету кукушки и началу ее кукования: на Благовещение (25 марта / 7 апреля) пекли зозульку – фигурку кукушки из теста [30, с. 700]. Праздник, посвященный кукушке, справлялся у литовцев. Торжества в честь прилета кукушки устраивали и немцы [19, с. 105, 109].

Наиболее явные отголоски тотемического праздника кукушки ощущаются в русском и украинском обряде «Крещение и похороны кукушки». На Вознесенье (на сороковой день после Пасхи) девушки и молодые женщины шли в лес и там, под руководством пожилой женщины, непременно вдовы, срывали траву «кукушкины слезы» (*orchis latifolia*) и делали из нее куклу кукушки, надевали на нее маленькую рубашку, сарафан и платок. Некоторые женщины говорят, что раньше наряжали настоящую кукушку [4, с. 141], украшали ее лентами, бусами.

Крещение кукушки происходило в березняке. Там отыскивали две плакучие березы, связывали их ветви между собою в виде венка, а к самим деревьям вешали свои крестики. В середину веток, над венком, сажали куклу кукушки, покрывали ее платком, украшали лентами и три раза перекрещивали. Иногда куклу сажали под деревом. Собственно под «крещением кукушки» понималось кумление девушек: они ходили в разные стороны вокруг венка, целовались три раза сквозь венок, менялись крестами, бусами, платками, затем ели яйца, а скорлупки развешивали на ветках деревьев и кустов (Тульская губерния) [48, с. 471–472; 79, с. 129]. Кумление сопровождалось песнями:

«Ты кукушка ряба,  
Ты кому же кума?  
Покумимся, кукушка,  
Покумимся, голубушка  
Чтоб нам с тобой не браниться»  
(Владимирская губерния [48, с. 472]).

Или приговаривали: «Кукушки, голубушки, кумитесь, любитесь, даритесь!» [33, с. 931; 83, с. 406]. В Томской губернии все девушки становились вокруг куклы кукушки, накрывались одним большим платком и пели три раза:

«Ладо, кукушка-рябушка!  
Ладо, чья ты кумушка?  
Ладо, кума ты кумушкина,  
Ладо, еще голубушкина».

Потом девушки оборачивались друг к другу и говорили: «Здравствуй, кумушка-голубушка! Здравствуй!» – и названные кумушки целовались, одаривая одна другую подарками [43, с. 191].

Хоронили кукушку или в тот же день после кумления, или на следующий день. В некоторых местах наряженную кукушку с крестиком на шее клали в ящик, сколоченный наподобие гроба, и какая-нибудь умелая баба начинала голосить, как о покойнике; и ны е смеялись, третьи пели, скакали и плясали. Одна-две выбранные девушки зарывали гробик в землю в тайном месте. Иногда куклу-кукушку оставляли на дереве. Были случаи, когда хоронили настоящую кукушку.

После «похорон кукушки» здесь же все участницы обряда устраивали тризну, пели веселые песни, а потом надевали на себя крестики, сняв их с веток, и с песнями возвращались в деревню [43, с. 191; 48, с. 471–472; 79, с. 89].

Н.Н. Велецкая рассматривает обряд «похороны кукушки» как пережиток архаического славянского ритуала отправления «на тот свет» к духам-покровителям, способным «властвовать и управлять стихиями», своих посланцев-кукушек, с помощью которых «общество надеялось избежать бедствий» [24, с. 204]. В.Я. Пропп видит смысл целования девушек сквозь венок, ритуальной их распущенности в том, что они подобными действиями стремились получить «рожающую силу земли, готовить себя к будущему материнству» [79, с. 131]. При такой трактовке обряда «Крещения и похорон кукушки» остается открытым вопрос, почему же именно кукушка выступала в качестве посланца общества «на тот свет» или только она могла наделять женщин «рожающей силой земли»?

В какой-то степени ответы на эти вопросы содержатся в работах Т.А. Бернштам, Л.Н. Лаврентьевой и А.Ф. Некрыловой. Так, Т.А. Бернштам и Л.Н. Лаврентьева относят «Крещение и похороны кукушки» в число обрядов «половозрастной группы девушек-невест, молодых, вступающих в сакральную связь с тайной, высшей силой, неким женским «божеством» представляющей в образе кукушки» [17, с. 29; 52, с. 200]. А.Ф. Некрылова причисляет чучело кукушки к символическому изображению некоего божества. В основе торжеств вокруг куклы кукушки, ее похорон с бурным весельем лежит идея «заставить божество воскреснуть или передать свою силу земле и возродиться из нее в виде нового урожая» [48, с. 13]. Эти высказывания Т.А. Бернштам, Л.Н. Лаврентьевой и А.Ф. Некрыловой позволяют проникнуть в суть исследуемой проблемы.

Видимо, в русском и украинском обычае крещения и похорон кукушки дают себе знать дериваты древнейших тотемических рассуждений предков восточнославянских племен о кукушке.

Общеизвестно, что на заре человеческой истории с возникновением тотемизма сложилась и соответствующая тотемическая обрядность – в первую очередь тотемические праздники с магическими ритуалами почитания и умилоствления тотема, разнуданными действиями и пиршествами с целью возрождения и умножения тотемного животного или птицы, организацией похорон культового животного с упованием на его последующее воскрешение. И наконец, на тотемических праздниках проводились обряды «посвящения» молодежи в группы полноправных членов первобытного коллектива под покровительством патрона инициации, мифического тотемического предка, прообраза будущего племенного божества. (Более подробно об этом см.: 15, с. 37–47, 112–120; 91, с. 427–446; 103, с. 235–236).

Все эти элементы тотемической обрядности наблюдаются и в восточнославянской церемонии «Крещение и похороны кукушки». Вполне допустимо воспринимать украшение чучела кукушки лентами, крещение его и развешивание скорлупок яиц на ветках как рудименты ритуалов умилоствления кукушки; в целовании девушек сквозь венок, находящийся под куклой кукушки (воплощение божества) и в «кумлени» с кукушкой отражаются страстное желание посвящаемых девушек быть постоянно под покровительством патрона инициации и покровительницы плодородия – кукушки; поедание яиц и пиршество после «похорон» кукушки принадлежат к обрядам причащения тотемом и размножения тотемной птицы – кукушки; «похороны» кукушки, оргиастическое поведение участниц и заклинание кукушек словами: «Кукушки, голубушки, кумитесь, любитесь...!» входят в круг магических актов возрождения и умножения тотемной птицы и т.д.

Как видим, башкирский праздник «*Кәкүк сәйе*» находит себе аналогии, по крайней мере, в тотемической обрядности якутов, манси, хантов, эвенков, украинцев, русских, белорусов, литовцев и немцев.

Завершая исследование реликтов культа кукушки у башкир, надо отметить, что прямых данных для определения времени зарождения и начального центра иррадиации этого явления и соответствующей культуры не имеются. Их рудименты в основном сохранились в мифологии, обычаях и обрядах урало-алтайских народов. Отдельные проявления культа кукушки обнаружены в бытовых и фольклорных традициях тибетцев, китайцев, японцев, цыган, палеоазиатских и индоевропейских народов, а также американских индейцев.

Не претендуя на решение данной проблемы, на основе приведенных выше материалов и культурно-исторических соображений с крайней осторожностью можно выдвинуть в качестве рабочей гипотезы предположение, что генезис культа кукушки произошел в урало-алтайской этнокультурной среде.

Выявление его осколков у племен и народов, входящих в состав китайско-тибетской семьи языков, японцев, цыган, индоиранцев, грузин, чеченцев, славян, албанцев, романских, восточнобалтийских, западно- и северогерманских народов, а также американских индейцев, видимо, является результатом длительных и интенсивных контактов между урало-алтайскими, палеоазиатскими, индо-американскими и китайско-тибетскими первобытными сообществами людей, с одной стороны, и урало-алтайскими, индоевропейскими и кавказскими этническими образованиями, с другой, которые в доисторическое время жили в достаточно близком соседстве.

Историко-сравнительное и ретроспективное изучение рудиментов культа кукушки у башкир позволяют заключить, что:

1. В религиозно-мистических представлениях башкир кукушка фигурирует как вещая птица, обладающая сакральной силой влиять на судьбы и здоровье людей, предсказать продолжительность их жизни, дарить им жизнь.

С другой стороны, в них кукушка выступает и в ипостаси грозной птицы, приносящей людям горе, несчастье, смерть.

В основе таких воззрений на кукушку лежат, видимо, дериваты восприятия древними башкирами кукушки как олицетворения души или как о дарительнице и переносчице душ человека.

2. В башкирском народном творчестве кукушка изображается в качестве божественной, райской птицы, благодетельницы, покровительницы и повелительницы людей, дарительницы счастья и богатства, указывающая людям безопасные места для постоянного жительства.

В предрассудках башкир кукушка, как орнитоморфное божество, связана с огнем, соляренным культом.

3. В обычаях и обрядах башкир дошли до наших дней атавизмы древнейших суждений о кукушке как о птице, способной помочь молодым людям в устройстве их брачных отношений, обеспечить плодородие женщин, почвы и скота.

4. Генетические корни таких умозаключений восходят к мировоззрениям первобытных людей о кукушке как о птице – мифическом тотемическом орнитоморфном первопредке – покровительнице плодovitости людей, плодородия земли и животных.

5. Следы тотемического почитания кукушки ясно просматриваются в легендах, преданиях и сказках о том, что кукушка некогда была человеком, о трансформации людей в кукушек.

Несомненно, подобные идеи складывались на базе убеждений о тождестве (несмотря на их очевидные различия) человека и кукушки – краеугольного камня тотемического образа мышления первобытных людей.

6. Выявление в башкирской родоплеменной номенклатуре родов «*кәжүк*» («кукушка») свидетельствует о том, что предки башкир верили в родство их с кукушкой, в происхождение их от единого тотемического предка – кукушки.

Кукушка как тотемный предок древних башкир была табуированной птицей: под страхом неминуемой кары запрещалось убивать ее, трогать и разбивать ее яйца.

7. В башкирском празднике «*Кәжүк сәйе*» («Кукушкин чай») прослеживаются основные элементы тотемического праздника, главным предназначением которого было чествование кукушки – тотема с заклинаниями-мольбами к священной птице, исполнением тотемической песни и пляски «Кукушка», выполнением ритуалов размножения тотемной птицы, проявлением заботы о ней, причащением тотемом и с обрядами посвящения девушек в разряд полноправных членов первобытного коллектива женщин.

8. Весь аналитический материал и культурно-исторические соображения позволяют в качестве рабочей гипотезы выдвинуть предположение, что генетические корни кукушки у предков башкир связаны с тотемическими взглядами на кукушку древних урало-алтайских народов.

### Литература и источники:

1. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.
2. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева; вступ. статья Б.П. Кирдана. М.: Современник, 1982. 464 с.
3. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х томах / репринт изд. 1869 г. М.: Индрик, 1994. Т. 3. 840 с.
4. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
5. Башкирское народное творчество (далее – БНТ). Т. 2. Предания и легенды / сост., авт. вступ. статьи, коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 576 с.
6. БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.
7. Башкорт теленең һүзлеге: ике томда / РФА ӨҒҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 2. 816 б.
8. Башкорт фольклоры. Тикшеренеүҙәр һәм материалдар. Өфө: Ғилем, 1995. Икенсе сығарылыш. 205 б.
9. Башкорт халыҡ ижады (далее – БХИ). Йырҙар. Беренсе китап / төз., инеш мәкәлә языусы, аңлатм. биреүсе С.Ә. Галин; яуаплы ред. К.Ә. Әхмәтйәнов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1974. 388 б.
10. БХИ. Әкиәттәр. Беренсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
11. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / төз., инеш мәкәлә языусы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. 470 б.
12. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ф.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
13. БХИ. Т. 2. Риүәйәттәр, легендалар / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән, Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
14. БХИ. Т. 5. Тарихи кобайырҙар, хикәйәттәр (иртәктәр) / төз., инеш мәкәлә, коммент., глоссарий авт. Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. З.Ғ. Ураксин. Өфө: Китап, 2000. 391 б.
15. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
16. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 23.12.2014 г.).
17. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1.

18. *Бикбулатов Н.В.* Кукушка, грач и береза: парадоксы в поверьях башкир // Востокведение в Башкортостане. История. Культура: В 4-х книгах. Тезисы международной научной конференции. Уфа: БашГУ, 1992. Кн. 4.
19. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. 2-е изд., перераб. и доп. Киев: Изд. КЭКЦ и ЦОДП, 1999. 172 с.
20. *Брянцева Л.И.* Вода (море, река, колодец) в восточнославянской песенной традиции // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвуз. научный сборник. Уфа: Изд-во БашГУ, 1993. 209 с.
21. *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.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
22. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.
23. *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений: В 5-ти томах. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1961. Т. 1. 777 с.
24. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 113 с.
25. *Вилданов Ф.Ф.* Төрки халыктарының донъяға боронго дини караштары // Халык хәтеренән – халыкка (башкорт фольклористикаһында тәүге хезмәттәр) / төз., баш һүз, аңлатм. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: РФА ӨҮҮ ТТӘИ, 2012. 134 б.
26. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ...доктора истор. наук. СПб., 2007.
27. *Гаер Е.А., Березницкий С.В.* Бытовые обряды и обычаи // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
28. *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.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
29. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы / пер. с англ. Г.Г. Петровой. М.: Центрполиграф, 2006. 346 с.
30. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
31. *Ғәйнә башкорттары фольклоры* / авт.-төз., баш һүз авт. Р.Ә. Солтангәрәева, төз. Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: Ғилем, 2012. 172 б.
32. *Даль В.И.* Толковый словарь живого русского языка. Т. 2. Издание второе, испр. и значительно умноженное по рукописи автора. СПб.: Изд. книготорговца-типографа М.О. Вольфа, 1881.
33. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М.: Худ. лит-ра, 1957. 992 с.
34. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник / Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXIII. Вып. 1. СПб., 1893 Ч. 2. 720 с.
35. *Добровольский В.Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3.
36. *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. 176 с.
37. *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 / отв. ред. Е.Ф. Карский. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. 374 с.
38. *Иванова Ю.В.* Албанцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / под ред. С.А. Токарева. М.: Наука, 1977. 360 с.
39. *Илимбетова А.Ф.* Кукушка – птица вещая // Бельские просторы. 2001. № 4.
40. *Илимбетова А.Ф.* Роль и место кукушки в доисламских верованиях башкир // Известия Алтайского государственного университета. Серия: история, политология. 2012. № 4/1 (76).
41. *Исмагил Р.Б.* Катил: «убийца» или «плешивый» // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы Международной науч.-практ. конф., посв. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа, 2010. Ч. 1. 232 с.
42. *Калевала.* Карельские руны / собр. Э. Леннрот, пер. с финск. А.И. Бельского, вступ. статья О. Куусинена. М.: Гослитиздат, 1956. 387 с.

43. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / сост., вступ. статья и прим. Ф.Ф. Болонева, М.Н. Мельникова. Новосибирск: Наука, 1981. 351 с.
44. *Катанов Н.Ф.* Опыт исследования урянхайского языка, с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань, 1903. 589 с.
45. *Киреев А.Н.* Культ птиц в обрядовой поэзии башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. Межвуз. научный сборник / отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во Башгосун-та, 1978. Вып. 5. 159 с.
46. *Кочешков Н.В.* Декоративное народное искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
47. *Краснодембская Н.Г.* Птица в культуре народов Южной Азии: мифология, символика, изображение (в отражении коллекций МАЭ РАН) // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
48. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступ. статья и примеч. А.Ф. Некрыловой. М.: Правда, 1989. 496 с.
49. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
50. *Куприянова Е.С.* Семантика образа ворона в текстах олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» и «Будуруйбэт Мюльдю Сильный» // Духовная культура народов России. Материалы заочной Всероссийской научной конф., приур. 75-летию д.ф.н. Ф.А. Надршиной. Уфа: Гилем, 2011. 468 с.
51. Көрһән Кәрим / Сауд Ғәрәбстанында нәшер ителгән Көрһәнден фотокүсермәһе, ғәрәп тексының хәзерге башкорт язмаһы менән бирелгән транскрипцияһы, башкортсаға тәржемәһе. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1992. 960 б.
52. *Лаврентьева Л.Н.* Символика образа птицы в восточнославянской традиции // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
53. *Ларионова А.С.* Песенная лирика народа саха // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
54. *Листова Н.М.* Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.
55. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / запись и подг. текста, пер., примеч. и прилож. С.С. Суразакова; вступ. статья И. Пухова; отв. ред. Н.А. Баскаков. М.: Наука, 1973. 480 с.
56. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
57. Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 3. 816 с.
58. Мифы древнего мира (Мифы, легенды, сказания) / сост. Н.Г. Фефелева. СПб., 2001. 560 с.
59. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.
60. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1978. 296 с.
61. *Нагаева Л.И.* Культ птиц в башкирской народной хореографии // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978–1979 гг. Тезисы докладов. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1980. 218 с.
62. *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
63. *Нагаева Л.И.* Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа: Китап, 1999. 160 с.
64. *Надршина Ф.А.* Исторические корни башкирских преданий и легенд // Башкирский фольклор: Исследования последних лет / под ред. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1986. 136 с.
65. *Нәзеришина Ф.А.* Халык һүзе. Өфө, 1983. 160 б.



66. *Огнева Е.Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1989. 360 с.
67. *Ойнашев Е.Д.* Функции птиц в алтайском героическом эпосе // Алтай и тюрко-монгольский мир. Тезисы и статьи. Горно-Алтайск: Горно-Алт. Ин-т гум. иссл., 1995. 160 с.
68. *Павлинская Л.Р.* Некоторые аспекты семантики металлов в культуре тюрков Сибири XIX – начала XX века // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
69. *Плисецкий М.М.* Героико-эпический стиль в восточнославянских колядках // Обряды и обрядовый фольклор. Сборник статей / отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. 280 с.
70. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
71. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
72. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
73. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1970 г.
74. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
75. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
76. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. № 1.
77. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. № 2.
78. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
79. *Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л.: Изд-во ЛГУ, 1963. 149 с.
80. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. 307 с.
81. *Разумовская Е.Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971–1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. Сборник статей. М.: Наука, 1984. 278 с.
82. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск: Типо-литография, 1891. 220 с.
83. Русские пословицы и поговорки / сост. В. Селиванов, Б. Кирдан, В. Аникин; под ред. В.П. Аникина. М.: Худ. лит-ра, 1988. 431 с.
84. Рухи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры / төз. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 260 б.
85. *Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта // Ватандаш. 2000. № 5.
86. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.
87. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
88. *Садиков Р.Р.* Жилище в представлениях закамских удмуртов // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Материалы Межрегиональной науч.-практ. конф., посв. 70-летию со дня рожд. М.Г. Муллагулова / отв. ред. Ф.Г. Галиева. Уфа, 24 октября 2008 г. Уфа: Гилем, 2008. 346 с.
89. *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
90. *Сем Т.Ю.* Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
91. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
92. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1977. Вып. 13. 359 с.
93. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1978. Вып. 14. 376 с.
94. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1980. Вып. 16. 376 с.

95. Слово о полку Игореве. Изд. 7-е / вступ. статья, ред. текста, досл. и объяснит. пер. с древнерусск., примеч. Д.С. Лихачева. М.: Детлит, 1978. 221 с.
96. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 211 с.
97. Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд их XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.
98. Соловьёва Г.И. Религиозная символика в орнаменте марийской народной вышивки. Режим доступа: <http://mari.ter12.ru> (дата обращения 25.08.2014 г.).
99. Солтангәрәева Р.Ә., Баймырзина Г.В. Башкорт бейеуе фольклоры: боронгоһо һәм бөгөнгөһө. Өфө: Белая река, 2009. 98 б.
100. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.
101. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
102. Сулейманова М.Н. Кякук сәйе // Башкирская энциклопедия. Уфа: Изд-во «Башкирская энциклопедия», 2007. Т. 3. 672 с.
103. Токарев С.А. Инициации // Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 644 с.
104. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. 456 с.
105. Филимонова Т.Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.
106. Фольклор экспедицияһы материалдары-2011: Учалы районы / фольклорсы-йыйыусылар һәм төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2012. 156 б.
107. Хадыева Р.Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М.: Наука, 2005. 248 с.
108. Хусаинова Г.Р. Птица в фольклоре тюркских народов // Ватандаш. 2005. № 1.
109. Намар, һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина, Л.К. Сәлмәнова, Г.Р. Батыршина; яуаплы ред. Р.Ә. Солтангәрәева, З.И. Яйкарова. Өфө: Эшлекле династия: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2008. 284 б.
110. Шаракишинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск: Изд-во Иркутского госун-та, 1987. 304 с.
111. Шарапов В.Э. Фольклорный образ «приходящего-уходящего» сна в контексте традиционных представлений коми о душе // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
112. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.
113. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 235 б.
114. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
115. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренүзәр) / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Ғайсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.
116. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Р.Р. Зиннурова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.
117. Экспедиция материалдары-2009: Бөрйән районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2011. 208 б.
118. Әбйәлил дәфтәре (фольклор язмалары) / төз., инеш һүз һәм аңлатм. авт. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2010. 124 б.



## Глава 5

### ФУНКЦИИ ГОЛУБЯ В УСТНОЙ СЛОВЕСНОСТИ И ПРЕДРАССУДКАХ БАШКИР

В традиционном мировоззрении башкир голубь («*күгәрсен*») воспринимается в первую очередь как мифологизированная сакральная птица, способная оказать благотворное влияние на судьбы людей.

О голубе башкиры говорят: «*Күгәрсен – изге кош*» («Голубь – священная птица») (илекей-минцы и яик-суби-минцы Альшеевского района РБ [94, с. 69, 74], суун-кыпсаки Красногвардейского района Оренбургской области [23, с. 58; 75, с. 19]). Присниться неженатому мужчине эта чудесная птица – он непременно женится на святой девушке (сянким-кыпсаки Кугарчинского района РБ [73, с. 50]).

Причисление голубя к числу святых птиц было характерно в прошлом мистическим взглядам народов Европы, Азии, Африки, Океании и Америки.

Сверхъестественные качества приписываются голубю и горлице у туркмен, казахов [28, с. 50, 140, 141], татар Поволжья [85, с. 68] и чувашей [8, с. 234]. Образы волшебных голубей присутствуют в рунах финнов и карелов [49, с. 266]. Как добрый знак расценивалось гнездование голубя на доме у коми-зырян [28, с. 140]. Голубя считали божьей птицей вепсы – на Западе [32, с. 39] и корейцы – на Востоке [60, с. 616].

Голубь изображался неприкосновенной птицей в суевериях русских [46, с. 29], украинцев [28, с. 141, 147], белорусов, поляков, болгар, сербов. Голуби приносят счастье дому, в котором они водятся (русские, поляки). В таком доме никогда не прекратится жизнь, живая связь между поколениями, не опустеет (болгары). Голубь мыслится богоугодной птицей у боснийцев, потому что он носил пророку Мухаммеду в котелке воду для мытья. Черная полоса вокруг его шеи осталась от веревки того котелка [36, с. 613, 614]. Он числится священной птицей западнославянского верховного бога Святовита [41, с. 27], армянской богини Астхики [60, с. 67], древнегреческих богов Зевса и Афродиты [35, с. 98; 90, с. 38], этрусской богини Туран [60, с. 554]. Следы почитания необычайного голубя прослеживаются в сказках немцев [30, с. 130], датчан [4, с. 224] и англичан [29].

В чечено-ингушском нартском эпосе голубь проявляет сострадание к умирающему нарту Сеска Солсе, принеся ему в клюве каплю воды. В благодарность Сеска Солса обвязал его шею золотой нитью, – отсюда у голубя на шее золотые перья. Аналогичное этиологическое предание, почему же у голубя красные лапы, было знакомо и абхазам [60, с. 485, 495–496].

Белые голуби были посвящены аккадской богине плодородия Иштар, сирийской богине плодородия, великой матери Атаргатис [61, с. 75], древнеегипетскому верховному богу Амону [35, с. 98, 506] и карфагенской верховной богине, великой матери Тиннит / Танит [60, с. 541]. Рудименты преклонения перед голубем выявлены у древних крито-микенцев [88, с. 386]. Голубь считался табуированной священной птицей Луны в предрассудках индейцев племени гаро (Северо-Восточная Индия) [26, А3]. Голубь относился к канонизированным птицам у ведийцев, индуистов [60, с. 15], иудеев [65, с. 176], арамейцев [61, с. 177], христиан [67, 1:10], католиков [28, с. 140] и мусульман [36, с. 614].

Есть веские основания думать, что вышеописанные эпизоды сакрализации голубя представляют собой осколки его обожествления. Ведь во многих традициях голубь выступает не только как священная птица, но и в ипостаси божественной сущности [47, с. 427].

Следы подобных суждений обнаруживаются и в верованиях башкир. Так, среди башкир-гайнинцев Бардымского района Пермского края сохранилось поверье для того, чтобы хозяин скота («*мал эйәһе*») был добродетельным, ему нужно было принести пожертвование или рекомендовалось покормить голубей [89, с. 347]. В этом обрядовом действии видно, что в прежние времена башкиры признавали голубя воплощением духа, хозяина скота. Эта же мысль содержится в утверждении башкир-тангаурцев о том, что ангелы показываются людям в голубиной внешности (тангауры, с. Искужино Зилаирского района РБ [93, с. 125]).

В инонациональных традициях голубь выдается за зримый лик бога или духа в суеверных рассказах коми: боги-демиурги Ен и его брат Омель (Куль) летали над мировым океаном в виде двух голубей (вариант). В тибетской гесериаде Пехар – божество, покровитель стран Лджан и Мон, поборник всех мужчин, спасаясь бегством от своих противников, обратился в голубя [60, с. 209, 440].

В христианских канонах Дух Святой появляется над водами Иордана во время крещения Иисуса Христа в облике голубя [67, 1:10]. Осколок данного представления преломляется в утверждении отцов церкви, что голубь (Дух Святой!) освящает воду, подготавливая этим христианское крещение. Поэтому во время обряда водосвятия на реке необходимо выпускать голубя [36, с. 613].

В русских пословицах голуби называются «любимые богом птицы» [39, с. 929]. Божественная ипостась голубя явно проявляется в поверьях о том, что облик голубя не могут принимать нечистая сила (поляки), змеи (полабские славяне) и ведьмы (сербы). В болгарской народной песне голубиный вид имеют ангелы: «Взлетели два голубя, два ангела» [36, с. 613], а в апокрифе господь Саваоф испускает из своих уст Духа в образе голубя [26, В3А]. В балтийском пантеоне Велс, бог скота, мог принимать голубиное обличье [60, с. 437].

Голубь считался творением Бога у керес (Юго-Запад, США): божественная прародительница спорола себе грудь, вынула сердце; из одной его половины выпрыгнула белка, из другой вылетела голубка. В мифе майя (Юкатан, Мексика) после великого потопа четыре ангела купались в воде и превратились в голубей [26, A12D, C5A].

Часто вид голубки имели боги и духи женского пола. В предрассудках тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья и Южного Урала пари / пери – одна из разновидностей духов с очертаниями прекрасных дев, могли войти в образы голубиц [51, с. 194; 60, с. 429]. В карельском эпосе «Калевала» в голубиной наружности могла предстать Лоухи, хозяйка северной страны Похьёлы [49, с. 12, 266]. В вавилонском мифе богиня Иштар вылупляется из яйца в облике голубки [58, с. 202]. Весьма возможно, голубиную внешность имели каппадокийская (хеттская) богиня Ма и арамейская (сирийская) богиня плодородия Атаргатис: они также вылупляются из чудесных яиц, которые высидели божественные голубки. Как голубка могла выглядеть богиня плодородия египетской эннеады Исида [28, с. 16, 17; 61, с. 177]. Голубка была символом богини-девы карфагенского пантеона Тиннит / Танит [60, с. 541].

Божественная природа голубя проявляется и в том, что он в мифологии ряда народов принимает активное участие в создании и упорядочении космоса, предстает в ипостаси культурного героя, заступника божьих избранников на земле, порученца богов и богочеловеков.

Так, башкирскому фольклору известен сюжет о помощи голубя пророку Нуху (Ною) найти в безбрежном водном пространстве землю. В распространенном среди башкир Свердловской области эсхатологическом мифе «*Туфан калкыу*» («Всемирный потоп») повествуется, что когда прекратилось наводнение и вода начала сходиться, Нух, единственно спасшийся во время великого потопа на лодке человек, выпускает на поиски суши голубя. Он, облетев огромные расстояния, обнаруживает пригодную для обитания человека и животных сушу и возвращается в лодку с каплей питьевой воды в клюве и комок грязи в когтях. За свое благодеяние голубь получает божью

признательность и благодарность (кошсинцы Артинского района Свердловской области [78, с. 118])<sup>\*</sup>.

Как нам кажется, данное предание дошло до нас в усеченном виде. Оно оставляет место для предположения о том, что первочеловек, как и в устных рассказах других народов, из принесенного голубем кома грязи создал сушу.

Например, в чувашской сказке в мифическое время на водах жили только два голубя, летали над мировым океаном. Однажды они нырнули на дно моря и подняли в клювах комок грязи. Тут всплыли из глубины воды на поверхность три кита и попросили голубей положить на их спины почву. Голуби так и сделали, возникла суша. С тех пор земля держится на трех китах [26, I52]. В космогонической притче коми голубь (Омоль) по велению бога Ена достает тину, из которой возникает земля [60, с. 415]. В украинском списке колядок два голубя, сидящие на яворе (белый клен) посреди вод, спускаются на дно перевозданного моря и достают оттуда камень и песок, из которых создают землю со всем, что есть на ней [6, с. 285; 26, В3А; 28, с. 21, 140].

В сказании лепча (Сикким, Восточные Гималаи, Индия) во время всеобщего наводнения люди спаслись на вершинах высоких гор. Они просили от Бога помощи. Тот прислал голубя. Он выпил воды потопа. С тех пор люди приносят жертвы голубям [26, С5А].

Вполне допустимо предполагать, что фольклорные мотивы о выпуске голубей на поиски суши во время всемирного потопа в шумеро-аккадской и библейской устной словесности являются отголосками древнейшего мифа об участии этих божественных птиц в создании (творении) земной тверди [56, с. 43; 65, с. 94–95, 166–167]. В мифе йоруба (Нигерия, Западная Африка) один из главных богов Ориша Нла создал сушу при помощи голубя и курицы. Он спустился с неба с рыхлой землей, которую высыпал в болото, а голубь и курица разбрасывали ее по болоту, и она превратилась в сушу [60, с. 472].

Данный фольклорно-мифологический мотив был особенно популярен среди американских индейцев. В эпических песнях оджибве (Средний Запад, Канада, США) демиург Манабозо создает землю, посылает орла, ястреба, голубя и ворона на восток, запад, юг и север: сколько они пролетят, настолько расширится земля. В легендах кикапу, саук и фокс (Средний Запад) Творец Висакя во время потопа спасается на лодке. Он отправляет голубя принести ветку, велит ондатре (вариант: черепахе) достать со дна моря грязи (ила). Оба выполняют задания, но всплывают мертвыми. Висакя оживляет их, кладет на воду ветку с глиной, создает землю.

В предании читимача (Юго-Восток, США) после разлива мировых вод голубь добывает крупицу глины. Положенная на поверхность воды, она разрастается, превращается в землю. У мивок, йокуц и салинан (Калифорния, США) Орел-вождь (вариант: Сокол-вождь) после потопа делает новую землю из принесенной голубем глины. Аналогичная легенда записана у сапотеков (Мексика). В устных рассказах летуама и уфайна (Северо-Западная Амазония, Южная Америка) кипящая вода заливает землю. Четверо братьев забираются на высокое дерево, отправляют голубя добыть землю. Голубь возвращается с крупинками земли в клюве. Братья развеяли их, появилась суша. Братья спускаются с дерева. В сказке мокови (Чако, Северная Аргентина) вода заливает мир. Создатель приказывает горлинке достать землю. Она возвращается с песком в клюве. Бог благословляет его [26, В3А, С5А].

Божественная суть голубя ярко проявляется и в мифологических сюжетах, в которых он выступает в ипостаси культурного героя, добывает для людей готовые материальные и духовные блага.

Голубь несет нагрузку культурного героя в башкирской сказке «*Нух пэйгамбар менэн Алпамыша*» («Пророк Нух и Алпамыша»), записанной у мурзаларов в 1996 году в с. Мусятово Салаватского района РБ, где выпущенный с лодки на поиски суши голубь

---

<sup>\*</sup> Данная легенда более подробно излагается в главе, посвященной культуре вороны у башкир.

возвращается назад с пшеничным колоском в клюве. За эту услугу пророк Нух возвел голубя в число священных птиц и сказал: «Ты, голубь, живи постоянно с человеком. Пусть твоим кормом будут только пшеничные зерна» [17, с. 24].

В других традициях голубь признается культурным героем в устных рассказах корейцев: Чумону, основателю древнекорейского государства Когурё (когда он бежал от убийц и спрятался в горах), голуби приносили зерна пяти злаков. Чумон убил горлиц, вытащил у них из горла зерна, а потом, окропив водой, оживил их.

Схожий фольклорный сюжет был знаком батакам острова Сулавеси Западной Индонезии: первые люди убивают голубя, сидящего в ветвях мирового дерева, и в его желудке находят семена культурных растений, из которых вырастают разнообразные корнеплоды и клубнеплоды, то есть голубь своей смертью создает бессмертие, принеся с собой плодородие. В качестве помощника культурного героя фигурирует Рупе / Лупе с голубиной внешностью, посланец полинезийского верховного духа [60, с. 472, 499, 616].

В гимне йокуц и патвин (Калифорния, США) после великого потопа Орел-вождь отправляет голубя найти зерна для голодающих первых людей. Тот приносит семена растений, землю покрывает растительность. У катамба (Юго-Восток, США) и майя (Юкатан, Мексика) во время всеобщего наводнения, спасшиеся на деревьях и на острове люди, снаряжают голубя в разведку найти сушу. Он возвращается с зерном кукурузы в клюве.

В притче трио (Гвиана, северо-восток Южной Америки) голубь добывает спасшимся от потопа двум братьям и двум сестрам плоды растений и огонь. В сказании нивакле (Чако, Южная Америка) в начале времен на земле не было растительности. Лес был только на небе. Голубь доставляет с неба ветки и семена, разбрасывает их на поверхность земли. После дождя появляется растительный покров земли. Похожие мотивы присутствуют в устной словесности чамакоко и мокови (Чако, Южная Америка). В эпической песне шипибо (Перу, Южная Америка) голубь научил первых людей держать весло и грести. Такая же легенда есть в фольклоре каражей (Восточная Бразилия, Южная Америка) [26, В3А, С5А, С5В].

Фольклористами и этнографами зафиксированы несколько вариантов легенд о том, как необыкновенные голуби спасли жизнь божьих людей (фараонов, пророков и т.п.).

В устном рассказе, записанном у яик-суби-минцев в Альшеевском районе РБ и гайнинцев в Бардымском районе Пермского края отмечается, что в давние времена божьи посланники подверглись нападению неверных людей, которые хотели убить их. Они спрятались от преследователей в пещере. Тогда два голубя свили гнездо у входа в грот и снесли яйцо, а паук заделал отверстие паутиной. Когда враги подошли к горной нише, то заметив там паутину и голубиное гнездо, решили, что внутри никого нет, и пошли дальше [89, с. 323; 94, с. 10].

В притче, рассказанной А.Ф. Кунакасовой (1932 г.р.) из с. Акъяр (усергане) Хайбуллинского района РБ сообщается, что когда-то и где-то два фараона воевали между собой. Во время боя они оказываются в теснине, ограниченной, с одной стороны, широкой водной преградой («дарья») и высокой отвесной скалой, – с другой. Они, увидев на скале голубя, несущего яйцо и паука, вьющего паутину, проникли умом в смысл жизни и заключили мир [74, с. 2].

Среди тюркских народов горлицу считают благодетельной богам птицей азербайджанцы, потому что она, как и у башкир, помогла пророку Мухаммеду спастись от погони неприятелей [28, с. 141].

Схожий мотив встречается в устной словесности тангутов Северного Китая: герой скрывается от врагов в горной расщелине, где голуби покрывают его своим пометом. Преследователи не замечают его и возвращаются назад.

В апокрифическом рассказе, распространенном среди кавказских народов, например, у лакцев и табасаранцев (Дагестан), пророк Мухаммед таится от недоброжелателей в

нише скалы. Паук сплетает у ее входа паутину, голуби свивают гнездо и сносят яйца. Преследователи решают, что внутри углубления давно уже никого нет, и уходят.

Такой же миф обнаружен у бантуязычных народов Африки. В сказке суахили (Танзания, Кения, Восточная Африка) вход грота, где прятался от супостатов Прорицатель, паук заплел паутиной, а богоугодная голубка снесла там яйцо. Лиходеи пришли к выводу, что в пещеру никто не входил, и удалились [26, К115].

Как было отмечено выше, сопричастность голубя к божьим промыслам, деяниям демиургов, культурных героев и пророков проявляется и в том, что он (голубь) в мифоритуальных традициях народов Европы, Азии, Африки и Америки выступает в роли порученца верховных всемогущих существ.

Только в аналитическом каталоге Ю.Е. Березкина в различных ареалах зарегистрировано более пятидесяти фольклорно-мифологических мотивов, в которых голубь выполняет те или иные поручения богов, первопредков или пророков. О некоторых устных рассказах данного цикла, в том числе и у башкир, шла речь несколько выше.

Среди остальных новелл заслуживает внимания мегрельское сказание (Грузия) о голубе, которого Бог посылает справиться, почему рыдает мать девяти братьев и одной сестры. Вернувшись, голубь рассказывает, что ее сыновей пленила старуха-людоедка (мдеви). Бог отправляет женщине через голубя волшебный платок и яблоко: потеряв глаза и съев яблоко, она зачала сына, будущего великана, мдевиборца, освободителя братьев.

В мифе ганда (Уганда, Восточная Африка) царь (Бог? – *И.А.*) велел голубю доставить Луну и Солнце. Голубь первым привел Луну, затем – Солнце. Царь дал Луне привилегию светить ночью, хотя сначала думал отдать эту должность Солнцу.

Согласно предрассудкам хопи (Юго-Запад, США) в начале времени люди жили в нижнем мире. Они отрядили голубя искать отверстие в верхний мир, но он ничего не нашел. Индейцы племени чоль (Мезоамерика) верили, что Создатель уничтожил первых людей потопом за то, что они, ни в чем не нуждаясь, забыли его. А потом приказал горлинке узнать, остался ли кто-нибудь в живых. Горлинка увидела, что некоторые люди спаслись на плотках. Создатель превратил их в обезьян. В притче мундуруку (Центральная Амазония, Южная Америка) божество Карусакаиб разгневался, уничтожил мир огнем, командировал голубя выяснить, остыла ли земля. Тот на лапах принес землю, значит, она остыла. В предании инков (Перу, Южная Америка) голубь фигурирует как посыльная птица божественного существа Роаль к первочеловекам, которые не почитали Бога и не явились к нему с поклоном. Они были уничтожены [26, А3, А24, В3А, С5А].

Остальные варианты анализируемого мотива сходятся в основном с общеизвестными, наиболее древними шумеро-аккадской (3-е тыс. до н.э.) и библейской (2-ое тыс. до н.э.) легендами о всемирном потопе. В связи с этим есть необходимость излагать в тезисной форме их содержание. В шумеро-аккадском эпосе о Гильгамеше голубь, выпущенный с корабля единственно бессмертным человеком Ут-Напишти, возвращается назад, не найдя места, где сесть [65, с. 94–95]. В библейском мифе праведник Ной трижды через каждые семь дней выпускает из ковчега необыкновенного голубя. В первый раз голубь не отыскал места, где он мог кормиться, и вернулся назад. Во второй раз он возвращается с оливковой веточкой в клюве, сорванной на горе Елеон у Иерусалима\*. В третий раз голубь отправляется восвояси и Ной со своей семьей и животными находит землю и покидает ковчег [56, с. 43; 65 с. 166–167].

В эсхатологических мифах о всемирном (великом) потопе у тхару (Непал, Южная Азия), арапах (Великие равнины, США), таскеги (юго-восток США) отправленные богами, первопредками или спасшимися от катастрофы людьми на поиски суши голуби возвращаются, не находя землю. У башкир, коми-зырян, удмуртов (Поволжье, Урал, Восточная Европа), кри, солто (Средний Запад, Канада, США), салинан, мивок (Калифорния, США), читимача (Юго-Восток, США), уфайна (Северо-Западная Амазония,

---

\* Данный сюжет стал основой при создании П. Пикассо рисунка «Голубь мира» (1947 г.).

Южная Америка) выпущенные в разведку голуби приносят в лапах (клювах) глину, песок или ил. У армян пророк Ной велит вороне и голубю отыскать сушу. Голубь находит землю, но ворона выклеывает ему язык. Тогда голубь возвращается с зеленой веткой в клюве. Ной благословляет голубя. Еловую ветку, траву, лист или цветок доставляют голуби в преданиях мари́йцев (Поволжье, Урал), йеллоунайф (Субарктика, Северная Канада), чокто, катавба (Юго-Восток, США), керес (Юго-Запад, США), бокота (Центральная Америка), мауэ (Центральная Амазония, Южная Америка) и теуэльче (Чили, Южная Америка).

В сказке вьетов (Индокитай) Святой старец велит работникам построить лодку. Чтобы уточнить, достаточно ли воды в реке для спуска судна, он посылает в разведку голубя. Тот пишет на листе донесение об увиденном и отправляет его праведнику.

В преданиях мкулве (банту, Танзания, Восточная Африка), варихио и кора (Северо-Западная Мексика), майя (п-ов Юкатан, Мексика), соке (Мезоамерика), макуши (Гвиана, северо-восток Южной Америки) и канамари (Перу, Монтанья, Южная Америка) боги или оставшиеся в живых люди отряжают голубя выяснить, высохла ли земля после всеобщего наводнения. В фольклоре апачи (Юго-Запад, США) творец отправляет голубя определить размеры созданной им земли [26, В3А, С5А].

В устном творчестве южных славян и ряда племен американских индейцев притчи данного цикла носят этиологический характер. Южные славяне связывают с этим сюжетом происхождение цвета лап у голубя: он вернулся в ковчег с красными лапами, так как на земле он наступил на кровь (боснийцы) или лапы у него пожелтели, потому что он нашел сухую землю (болгары) [36, с. 614].

В мифах чоль, михе, соке и бокота (Центральная Америка) голуби во время поиска суши оплакивают погибших от потопа людей и животных, пачкают их кровью свои лапки и они становятся красными. А по поверьям тохалабль (Мезоамерика) голубь, посланный богами узнать, какова земля после великого наводнения, начал склеивать принесенные водой камушки, отяжелел и не смог взлететь на воздух. За это боги наказали голубя, велев ему пройти по горячим углям, отчего покраснели его лапки [26, В3А, С5А].

Еще полнее раскрыть божественную природу голубя позволяют и другие мифы и ритуалы, удостоверяющие религиозное почитание данной птицы.

В связи с этим представляет интерес события, происходившие в 945 году в столице древлян Искоростене. В тот год киевский князь Игорь, недовольный собранной данью от древлян, обложил их новой данью. Тогда древляне восстали и казнили Игоря. Княгиня Ольга, желая наказать убийц своего мужа, несколько месяцев пыталась взять боем Искоростень. Но древляне оказали упорное сопротивление и успешно обороняли свой город. Тогда княгиня Ольга обратилась к древлянам, что она «будто бы из великодушия отрекается от дани и пожелала иметь с каждого двора только по три воробья и голубя». Древляне «с радостью исполнили ее требование... Хитрая Ольга велела привязать зажженный трут с серой к взятым птицам и пустить их на волю: они возвратились с огнем в гнезда свои и произвели общий пожар в городе. Устрашенные жители хотели спастись бегством и попались в руки Ольгиным войскам» [50, с. 132].

Нельзя не согласиться с Н.М. Карамзиным, который называет этот эпизод народной выдумкой, сказкой, вкрапленной в русскую летопись [50, с. 130]. Ведь точно такие же сюжеты выявлены в фольклоре других народов и до искоростенских событий 945 года и после них.

Например, голуби помогли царю Македонии Александру Македонскому (IV в. до н.э.) подпалить деревянный дворец противника на высокой неприступной скале. Доисторические датские короли Гаудинг и Фридлейф покорили скандинавские города, а норманнский вождь Гаральд заставлял сдаваться сицилийские города (XI в.), поджигав их при помощи голубей. Эта же сцена имеется в чешских хрониках XV–XVI вв., в которых рассказывается, что в 1240 году татары взяли Киев при помощи тех же голубей [28, с. 140].



В наши дни можно услышать в Зилаирском районе РБ рассказы о том, как в конце XVIII века русские колонизаторы края сжигали башкирские аулы, привязав к лапам голубей подпаленную вату [93, с. 113].

Как нам представляется, истоки вышеизложенных фольклорных вымыслов восходят к воззрениям наших пращуров о взаимной обусловленности культов голубя и огня. Эта связь последовательно выражена в русском поверье: «Если бросить в пожар белого голубя – огонь потухнет» [39, с. 929; 64]. Русские и украинцы верят, что у кого под кровлей водятся домашние голуби, у того не будет пожара [28, с. 140; 39, с. 929].

Более того, в списке украинских колядок два голубя выдаются за создателей синего камня, из которого они творят небо и светила [26, В3А]. В ведийской и индуистской мифологии голубь мыслится как воплощение бога огня Агни [60, с. 15]. Сопричастность голубя к солярному культу четко просматривается в устной словесности черных тай (Лаос, Индокитай), где есть упоминание о восьми солнцах на небе, нещадно палящих землю. Тогда лысуха (вид журавля) и г о р л и ц а полетели на небо к богу По Тхон с просьбой убрать с неба лишние солнца. По велению бога селезень склевал семь лишних солнц [26, А2А].

По преданиям западных аранда, одного из западноавстралийских племен, голубь участвует в добывании огня (в отбирании огня у зверька бандикута, скрывавшего огонь от других животных) [28, с. 15].

Несомненно, в этот же круг артефактов принадлежат вышеприведенные легенды о взятии тех или иных крепостей, городов и т.д. путем поджога их при помощи голубей. Они являются далекими отголосками древних предубеждений об огненной природе этой богоугодной птицы.

Несколько выше было отмечено, что некоторые боги и духи имели голубиное обличье. Пережитки антропоморфизации голубя преломляются и в других мистических представлениях тех или иных народов.

В фольклоре башкир голуби понимают человеческую речь, разговаривают. В мифах батыры могут обрести вид голубя. Например, в сказке «Плешивый богатырь» старик-волшебник обучил молодца, встряхнув плечами входить в образы различных птиц, в том числе в сизого голубя [11, с. 183]. В устном рассказе «Алатаев»\* герой при помощи своего необычайного пегого стригунка («ала тай») мог обернуться лебедем и г о л у б е м , для чего ему надо было только сделать вращательные движения телом [14, с. 341; 21, с. 246]. В притче «Нәрхәтдин» («Нурхутдин»)\*\* дэв берет единственного сына старика в ученики и натаскивает его делать различные причуды, в частности, встрепенувшись телом, стать голубем [15, с. 97; 19, с. 176–177]. Такое же представление отражается и в обращении башкир к детям ласковыми словами «күгәрсенем», «күгәрсендәрем» («голубок», «голубки») [18, с. 560].

Среди урало-алтайских народов сюжеты трансформации человека в голубя были популярны в татарском устнопоэтическом творчестве. В новелле «Өч күгәрчен» («Три голубя») три голубя обучают трех джигитов различным таинствам, в том числе принимать облик голубя [85, с. 68]. В устной традиции турков есть мотивы как превращения мужчины в голубя, так и преобразования голубей, окунувшись в воду, в юношей. Например, в одном предании дочь падишаха людей выходит замуж за падишаха голубей [26, Е11]. В венгерской байке «Серебряный грош» солдат Маржи получает по возвращению домой в качестве наследства от отца серебряный грош, отдав который волшебнику он обучается у него дару перевоплощения в различных животных и птиц, в частности, в голубя [44, с. 164].

---

\* Записано М. Сагитовым в 1959 г. у тамьянцев в д. Таштимерово Абзелиловского района РБ.

\*\* Записано в 1959 г. у катаяцев в д. Кадышево Белорецкого района РБ.

В удэгейской легенде охотник Кунти съедает свою добычу в лесу, не донеся домой. Его жена голодала. Месяц пожалел ее и взял к себе. Кунти переродился в голубя, каждый день слышалось его воркование в тайге [26, А32D].

В русском языке есть слово «голубчик» как форма обращения к человеку в виде снисхождения, как братец, любезный [38, с. 181; 69, с. 127]. Мотив метаморфозы солдата в голубя содержится в русской сказке «Чудесная рубашка» [5, с. 283]. По поверьям белорусов Могилевской губернии, у голубя христианская кровь и один дух с человеком [36, с. 613]. В украинской быличке заколдованный голубь помогает в бегстве проданной черту девушке [83, с. 114]. Рудименты антропоморфизации голубя обнаруживаются у боснийцев-мусульман Боснии и Герцеговины: голубь раньше обладал даром человеческой речи [36, с. 614].

В осетинской «Сказке о князе и княгине» змей-муж за то, что жена сожгла его змеиную шкуру (костюм), обретает вид голубя и улетает [82, с. 26]. В армянском фольклоре муж перевоплощается в голубя и улетает прочь. Жена в облике голубки идет искать его.

В греческом мифе муж, обернувшись голубем, покидает жену. После долгих поисков жена находит мужа, сжигает его голубиные крылья, и они вместе возвращаются домой [26, Е9Н, Е11]. Голуби говорят по-человечески в мифологии древних греков [35, с. 98] и в рассказе датского сказочника Х.К. Андерсена «Снежная королева» [4, с. 224]. В норвежской новелле «Хозяин туч» центральный персонаж Джек приобретает у Хозяина туч навыки войти в образ голубя (в числе прочих животных и птиц) [44, с. 103].

Все же во многих этнокультурных традициях, в том числе и башкир, голубь соотносится с образом женщины. Так, по поверьям башкир-кыпсаков Кугарчинского района РБ, если парень поймает во сне голубя, – он непременно женится на очаровательной девушке [73, с. 50].

В эпосе «*Акбузат*» («Акбузат»)\* дочь подводного царя Наркас способна превращаться в голубя, надев «голубиную шубу» («*күгәрсен туны*»). Она, умоляя Хаубана (главного героя) отпустить ее, говорит:

*«Мине алып һин, егет  
Һис тә мандый алмаҫһың:  
Күгәрсен туным кеймәгәс,  
Мине тәндә күрмәҫһең».*

*«Возьмешь ты, егет, меня с собой  
Пользы не будет тебе никакой:  
Раз я не одета в голубиную шубу,  
Ночью не увидишь меня».*

Подруги Наркас также обладают даром преображаться в голубей и вновь становятся дивными девушками [13, с. 167, 202, 308]. В сказке «Ултан-Султан» царь-чародей придает трем своим дочерям вид трех голубок. Эпизод трансформации змеи-девушки неопишуемой красоты в голубя содержится в мифе «*Йылан кыз менән Ванушка*» («Девушка-змея и Ванюшка»)\* [15, с. 153, 169; 20, с. 105]. В устном рассказе «*Караса батыр*» («Караса-батыр»)\*\* ханская дочь видоизменяется в белую голубку, которую должен был поймать жених Караса-батыр. Птичка не успела даже толком взлететь, как один из друзей батыра схватил ее, и она тут же приняла свой прежний человеческий облик [14, с. 212; 21, с. 127]. В байке «*Тин ярым*» («Полторы копейки»)\*\* три голубки, сбросив оперенья, обернулись девушками [15, с. 233; 20, с. 173]. В сказке «*Өс күгәрсен*» («Три голубя») три голубки, влетев в дом через окно, вострепелувшись крыльями и ударившись об пол, принимают вид девушек [31, с. 83]. В легенде «*Әрмәнде тун*» («Лягушачья шуба»)\*\* жена героя перерождается в голубку и улетает прочь. Муж отправляется на ее поиски. Он находит ее в заморском царстве. Там молодой человек входит в один из домов,

\* Записано М. Бурангуловым в 1917 г. у кыпсаков в д. Бабаларово Куюргазинского района РБ.

\* Записано Н. Шункаровым в 1968 г. у юрматинцев в д. Уразбаево Ишимбайского района РБ.

\*\* Записано в 1929 г. у улу-катайцев в д. Кульмяково Кунашакского района Челябинской области.

\*\*\* Записано Н. Зариповым в 1968 г. у юрматинцев в д. Кинзябулатово Ишимбайского района РБ.

\*\*\*\* Записано в 1957 г. у бурзян в с. Темясово Баймакского района РБ.

куда прилетели три голубки. Они сбросили свои голубиные шубки и стали чудесными красавицами. Супруг схватил шубу жены и не отдал ее. Жена узнала мужа, и они вернулись вместе на родину [15, с. 123–125; 19, с. 209–211]. В притче «*Кугарсен*» («Голубица»)\* завистливая старшая жена бая не дает жизни его молодой жене и ее двум малолетним детям. Молодая мать молит Бога превратить ее в голубицу. В тот же миг она становится птицей, потом она каждый день прилетает к своим детям, оборачивается женщиной и кормит грудью, а затем снова покидает их. Бай выслеживает молодую жену, крадет ее голубиную шубу и уносит ее домой. Она остается в человеческом облике [19, с. 222–223].

В сказке «*Карт эсэ*» («Старая мать»), записанной у бурзянцев в Баймакском районе РБ, мать, которую родной сын собирался заживо похоронить с тем, чтобы избавиться от лишнего рта, перевоплощается в белую голубку и улетает прочь [22, с. 311]. Здесь обращается внимание не на наличие в башкирском фольклоре мотива первобытной эпохи убийства или добровольного ухода из жизни престарелых людей для сохранения жизни более дееспособных членов рода, а на сюжет метаморфозы человека в голубя.

Фольклорно-этнографические параллели этим мотивам установлены в сказке об Иване-богатыре, распространенной в чувашских селениях Бижбулякского района РБ, где девушки оборачиваются голубицами и улетают неведомо куда [8, с. 234]. В туркменской новелле Мамеджан имеет красивую жену из рода пэри. Падишах хочет завладеть ею, посылает героя выполнять труднейшие задания, например, построить за ночь замок. Ночью подруги жены, пэри в образе голубок, строят замок. В прошлом устные рассказы о волшебных женах-пэри в облике голубок были популярны в устной словесности узбеков, азербайджанцев, турков, киргизов, барабинских татар, уйгуров, халха-монголов, монголов [26, Е9Н]. В карельском эпосе «Калевала» мать называется нежным словом «голубка» [49, с. 140].

Мифы о пэри-голубках были присущи традициям иранцев, горных таджиков, рушанцев (Памир), буришков (северо-запад Пакистана). В одной таджикской легенде рассказывается о женитьбе змея на младшей дочери шаха. В доме змей сбрасывал кожу, делался царевичем. Когда он отправился на охоту, какая-то зловредная старуха заперла царевну в подземелье и хотела заставить плясать ее на иголках, но царевна улетела голубкой. Мотив «волшебная жена принимает облик голубки» присутствует в фольклоре армян [26, Е9Н]. В сказании осетин Дзерасса, родоначальница могущественного нартского рода, наделена талантом уподобляться голубке [60, с. 388].

Аналогичная сцена присутствует в русском сказе «Буря богатырь Иван коровий сын» [5, с. 132–133]. Среди русских широко распространена практика обращения к девушке, жене со словами «голуба», «голубушка», «голубка» [38, с. 181; 69, с. 127]. Данный мотив преломляется и в белорусском фольклоре, где сказочный герой на одном из островов встречается с девушками-голубицами [83, с. 119]. В Болгарии происхождение голубя связывают с обращенной Богом в птицу матерью, оплакивавшей смерть сына по имени Гугу, которая по сей день зовет его: «Гугу! Гугу». В македонской легенде в голубя трансформируется повешенная турками сестра, оплакивавшая плененного врагами брата. На шее голубя и сегодня можно увидеть след веревки [36, с. 614].

В древнегреческой мифологии семь дочерей титана Атланта, преследуемые охотником Орионом, перерождаются в голубей [60, с. 444]. В Эпире (Древняя Греция) жрицы знаменитого храма Зевса принимали черных голубей за египетских жриц бога Амона (Зевса) [35, с. 98]. В итальянской сказке некая женщина убивает возлюбленную принца. Кровь девушки перерождается в голубку. Во французском предании негритянка вонзает булавку в голову возлюбленной принца и та улетает голубкой [26, Е9Н].

В вавилонском гимне царица Семирамида после смерти видоизменяется в голубицу [28, с. 17]. В палестинской новелле сын царя влюбляется в дочь ведьмы. Во время

---

\* Записано в 1965 г. у сарт-айлинцев в д. Старохалилово Дуванского района РБ.

подготовки к их свадьбе служанка незаметно втыкает в невесту булавку и придает ей вид голубки. В легенде арабов Марокко (Северо-Западная Африка) мачеха тиранит падчерицу. Девушка выходит замуж за сына султана, рождает ему сына. Но мачеха преображает ее в голубку, а сыну султана подсовывает свою дочь. Сын султана смекнул, в чем дело. Он убивает подsunутую девушку и посылает куски ее тела матери как подарок. Голубка каждый день навещает своего сына, садится ему на плечи. Узнав об этом, сын султана хитростью ловит голубку и не отпускает ее. Голубка вновь становится женщиной.

Эпизоды метаморфозы женщины в голубку зарегистрированы в мифах иберо-кавказских народов, в частности, у кабардинцев (адыгов), абазинов, аварцев, лакцев, лезгин [26, Е9Н]. В грузинской устной прозе златовласая красавица Мзетунахави была заколдована в голубку. После уничтожения чародея, околдовавшего ее, она приобретает свой прежний облик [60, с. 365].

Сцены превращения женщины в горлицу наблюдаются в фольклоре китайцев, малых народов Северо-восточной Индии (гаро), Индонезии (бантик, солор), меланезийцев островов Адмиралтейства (танка).

В сказании индейцев племени уарочири (Перу, Южная Америка) демиург Виракоча соблазняет старшую дочь божественной женщины. Когда он пытался спать с ее младшей дочерью, девушка перевоплощается в голубку и улетает. Такой же мотив зафиксирован и в народных эпических песнях науатль, индейцев Западной Мексики (Северная Америка) [26, Е9Н].

В то же время необходимо отметить, что в устном творчестве ряда народов не в меньшей степени были популярны (как и у башкир) сюжеты трансформации голубок (горлиц) в женщин (девушек).

Так, в кумыкской сказке (Дагестан) во время поиска лекарства для ослепшего отца юноша попадает в чей-то дворец. Там появляются три горлицы. Они принимают облик девушек, помогают молодому человеку найти нужное лекарство. В турецкой легенде к озеру прилетает голубка, снимает птичий костюм и, обретя вид девушки, купается в водоеме.

В устном рассказе луговых марийцев некий парень увидел, как к пруду прилетели двенадцать голубей. Они сбросили птичью одежду, стали девушками и пошли купаться. Молодец спрятал одежду одной из девушек-голубок. Она дала согласие выйти за него замуж. Схожее предание выявлено у эвенков Прибайкалья.

В персидской новелле юноша похищает птичий наряд одной из голубок, перевоплотившихся в девушек. Она становится его женой, рождает ему двух сыновей, а потом, получив от мужа свою птичью одежду, улетает за гору Каф. В мифе молдаван три побратима подкарауливают трех голубок, обладающих даром преображаться в девушек. Они выходят за них замуж. Эпизод метаморфозы голубки в женщину присутствует в итальянской устной прозе.

В сущности, дериватами подобных взглядов на голубок являются сцены восстановления своего человеческого облика заколдованных в голубок женщин в фольклорных рассказах палестинцев Ближнего Востока и арабов Марокко.

Воззрения о способности голубок переходить из птичьего состояния в человеческое были характерны мифологическому образу мышления американских индейцев. В легендах гуахино (Колумбия, северо-запад Южной Америки) лесные горлилки предстают в облике женщин. В предании каринья (Гвиана, северо-восток Южной Америки) парень прячет крылья прилетевших голубок – дочерей небесной старухи и старика. Голубки поднимают его на небо. В сказке тукуна (Северо-Западная Амазония, Южная Америка) юноша, услышав голоса горлинок, хотел подстрелить их, но вместо горлинок оказались небесные девы. Они взлетают на небо. Одна из них становится женой героя. В мифе бороро (Южная Амазония, Южная Америка) молодой человек приносит домой двух птенцов горлинок. Он, уходя из дома, мечтает, чтобы у него была жена, которая вела бы его домашнее хозяйство. Когда мужчина возвращается домой, он застаёт там двух

девушек. Он берет их в жены, бросает их птичьи шкурки в огонь [26, А18, Е9Н, Е11, Е15, К38, К39].

Безусловно, все эти архаизмы относятся к реликтам веры первобытных людей в тождество, единство человека и птицы (несмотря на их очевидные различия), в способности их перевоплощаться друг в друга – убеждений, составляющих основу, исходное положение тотемизма.

Реминисценции тотемического взгляда на голубя отчетливо проступают в башкирской этнонимии и топонимии. В общем шежере усерган, кыпсаков, бурзянцев и тамьянцев упоминается бий по имени Сурабан из рода голубя, которого в момент присоединения к России (сер. XVI в.) оставили в Казани в качестве аманата (заложника). Р.Г. Кузеев относит данный род голубя к восточным табынцам [12, с. 80, 200]. Если это так, то не вполне понятно, почему эта личность включена в шежере юго-восточных башкир, а не в родословную табынцев.

Правда, в прошлом легенды о Сура-батыре были известны и кубалак-табынцам, тиляу-табынцам, барын-табынцам [24, с. 514] и кара-табынцам. В шежере кара-табынцев имя Чура-бий встречается дважды. Но они жили гораздо раньше, чем Сурабан-бий из рода голубя: первый – старший сын полупоэтического Майки-бия, одного из военачальников Чингизхана (XIII в.), а второй – сын Акбуре-бия (сер. XV в.) [12, с. 163].

Не исключено, что вышеназванный Сурабан-бий из рода голубя происходил из усерган или тамьянцев. В пользу данного предположения свидетельствуют, во-первых, широко распространенные антропонимы, топонимы и гидронимы Аксура, Карасура, Сура, Сурай, Йэнсура (Ейэнсура), Кансура и т.д. в ареале проживания усерган. Во-вторых, населенные пункты, основанные в начале XIX в. башкирами-усерганами в Зианчуринском и Кугарчинском районах РБ назывались *Күгәрсен* (Голубь) [10, с. 566]. Вполне допустимо, что названия этих деревень образовались от этнонимии [81, с. 79] одноименной патронимической группы усерган.

С другой стороны, в одном из вариантов эпоса «Сура-батыр» герой заявляет: «*Мин тамьяндан буламын*» («Я из тамьянцев») или «*Урал ягы тамьянмын*» («Я тамьянец с уральской стороны») [24, с. 408, 410].

Обращает внимание и тот факт, что Шора-батыр – центральный персонаж одноименного казахского эпоса. По некоторым сведениям он является, как и у башкир, исторической личностью, был главой многочисленного рода тама и умер в середине XVI века. Позднее род тама растворился в среде казанских татар, казахов. Часть их вошла в состав башкирского племени тамьян [51, с. 247–248; 52, с. 165–168]. Поэтому и неудивительно, что Сура-батыр зафиксирован в шежере тамьянцев как один из его выдающихся предводителей 1550-х годов [24, с. 511].

Вместе с тем данное высказывание не исключает возможности наличия родов или родовых подразделений «голубь» в составе и других башкирских племен. В частности, на это указывают названия сел *Күгәрсен* (Кугарчино) в Калтасинском районе РБ и *Күгәрсен-Булак* (Кугарчи-Булак) в Шаранском районе РБ, образованные от этнонима *күгәрсен*. Эти населенные пункты основаны киргизскими и эске-еланскими башкирами [10, с. 566; 81, с. 79]. На родовое подразделение «*күгәрсен*» в составе еланцев обратил внимание и Р.Г. Кузеев [52, с. 333].

Общеизвестно, что совпадение личных имен и названий родоплеменных образований, с одной стороны, и зоонимов (орнитонимов) культовых животных (птиц) – с другой, вытекает из тотемической концепции о том, что отдельные группы людей и определенные виды животных (птиц) составляют (несмотря на все имеющиеся явные различия) единую тотемную общность. Оно связано с тотемическими умозаключениями об их взаимном родстве и происхождении от единого тотемического зоо-орнитоморфного предка, убийство и поедание мяса которого приравнивались к каннибализму.

Дериваты таких умозрений у башкир дошли до наших дней в запрещении под угрозой неминуемой божьей кары (случится беда, поражение страшными болезнями)

убивать голубя и употреблять в пищу его мясо [1, с. 204] (илекей-минцы Альшеевского [94, с. 69], бурзяне Бурзянского, карагай-кыпсаки Баймакского [71, с. 20, 64], юрматинцы Стерлибашевского [72, с. 29] районов РБ, юмран-табынцы Красногвардейского района Оренбургской области [23, с. 58], кошсинцы Артинского района Свердловской области [78, с. 118]).

Следы данной традиции можно найти в суевериях чувашей, которые не убивают голубя и не едят его мяса [40, с. 28; 72, с. 40]. Запреты убивать голубя, чинить ему вред и употреблять в пищу были характерны русским [46, с. 29]. Голубь был неприкосновенной птицей на Украине. Аналогичные табу зафиксированы у белорусов, поляков, болгар, сербов. Нарушение этих запретов воспринималось как грех и влекло за собой различные наказания: смерть детей (поляки), запустение дома (болгары), неблагополучие скота (русские) [36, с. 614].

Нельзя есть его христианам – он зримый образ Святого Духа [28, с. 141, 147]. Не дозволялось поедание голубятины у древних греков и вавилонян. По их поверьям, голуби – кормилицы богов. В древнегреческом мифе голуби оказываются в ампула добытчиков пропитания младенцу Зевсу: они приносили ему амброзию (пищу богов), преодолевая смертельные преграды [90, с. 81]. Согласно вавилонскому сказанию, оставленную в горах дочь сирийской богини Деркетто Семирамиду вскормили голуби [60, с. 494].

По арамейской легенде богиня-мать Атаргатис, помня, что без помощи голубей она никогда бы не появилась на свет, обратилась с просьбой к верховному богу Хададу, чтобы тот поднял голубей на Небо и причислил их к миру богов. Хадад удовлетворил просьбу богини. С тех пор люди не едят голубей – они божественные птицы [61, с. 177]. Не употребляли в пищу мяса голубя древние египтяне и арабы [28, с. 141].

В преданиях полинезийцев дух Рупе / Лупе в облике голубя считается первопредком культурного героя Мауи. С голубем связывают свое происхождение некоторые кланы ашанти (Гана, Западная Африка) [60, с. 416, 472]. Видимо, созвучное восприятие голубя бытовало и у попаян, индейцев Колумбии: они также не убивают и не едят голубя [86, с. 304].

Рудименты тотемических рассуждений о голубе проскальзывают в отдельных обрядовых актах башкир. Так, этнограф Л.И. Нагаева ввела в научный оборот народную пляску «Голубь», исполняемую башкирами Баймакского района РБ со звукоподражанием и имитацией повадок этой птицы. По ее мнению, этот ритуальный танец соотносится с тотемическими воззрениями древних башкир [63, с. 61, 85]. К концу XIX – началу XX вв. пляска «Голубь» исполнялась не только в связи с тем или иным обрядом, но и на всех общественных празднествах, девичьих играх [62, с. 32]\*.

Очевидно, с тотемической обрядностью, посвященной голубю, связан и другой артефакт, который упоминается в путевом очерке русского этнографа и фольклориста С.Г. Рыбакова «По Уралу, среди башкир». Ему удалось летом 1894 года во время этнографической экспедиции по юго-восточным районам Башкортостана записать в с. Темясово (у бурзянцев Баймакского района РБ) от одного исполнителя песен (Мансура Гулубуева) мелодию с подражанием «воркованию голубя» [79, с. 178].

В инациональных бытовых традициях установлен еще один обряд, сопряженный с тотемическим культом голубя. У различных групп славян при закладке нового дома голубь была жертвенной птицей [41, с. 27]. У древних греков во время праздника в честь бога производительных сил природы Приапа приносили в жертву кровь животных и птиц, в том числе голубя [60, с. 449]. В библейской легенде Авраам приносит на заклание богу Яхве-Элохиму горлицу и голубя [65, с. 176]. В Евангельском повествовании сообщается, что мать божья Мария после родов принесла в дар богу с целью ритуального очищения двух голубиных птенцов [68, 2:24]. В персидских и индийских сказках имеются сцены, как племянник в отсутствие дяди съел печень голубя, а затем утверждал, что у этой птицы

---

\* К сожалению, Л.И. Нагаева не дает более подробного описания данной пляски.

ее не было [9, с. 229]. В Болгарии ели сердце и кровь голубя для того, чтобы стать сильным и смелым [36, с. 617].

Вполне возможно, что все эти вышерассмотренные этнографические феномены составляют отдельные элементы единого обряда, торжества, посвященного почитанию тотемной птицы голубя с исполнением тотемической пляски и песни, а также закланием ее в жертву; иначе говоря – с выполнением ритуалов размножения голубя и с причащением его мясом с целью приобретения вождельных качеств тотемной птицы [48, с. 288].

Данное суждение получает дополнительное обоснование тем фактом, что у башкир при совершении обряда обрезания мальчиков («*сәннәткә биреү*») исполнитель операции («*сәннәтсе баба*») успокаивал ребенка обещанием, что он сейчас принесет ему голубя (эске-еланцы Бураевского [96, с. 24], уранцы Янаульского [95, с. 102] районов РБ, гайнинцы Бардымского района Пермского края [37, с. 48]). После обрезания мальчик условно считался посвященным в мужчины. Исполнитель операции говорил ему: «*Тай инең, айгыр булдың!*» («*Был стригунком, стал жеребцом!*») (гайнинцы Бардымского района Пермского края [37, с. 48], суун-кыпсаки, мунаш-бурзяне, айыу-усергане Большечерниговского района Самарской области [84, с. 103]).

Почему при обрезании оператор обряда сулит неофиту принести голубя? Причем здесь голубь?

На этот вопрос позволяет пролить свет суть ритуала. Институт обрезания имеет глубочайшие корни и непосредственно связан с первобытным тотемическим инициационным обрядом, символом полного вызревания и превращения посвящаемых юношей в полноценных людей. Он совершался под покровительством тотемического предка, полубожественного патрона инициации (праобраза будущего племенного бога) [25, с. 112–120; 87, с. 235–236].

Вполне допустимо, что похожее представление о тотемическом предке, патроне инициации бытовало и в верованиях древних башкир. И таким предком, патроном инициации (обрезания), как показывает аналитический материал, следует рассматривать голубя. Поэтому нет ничего удивительного, если древние башкиры воспринимали голубя как сакральное существо, покровителя подвергаемых обрезанию юношей. Но впоследствии этот образ под влиянием времени и новых, более сильных религиозно-мистических систем пришел в забвение. Сегодня отблеск этой былой роли голубя в обряде обрезания отражается только в успокоительном, отвлекающем внимание неофита обещании оператора обрезания принести ему священную птицу голубя.

Обычно такие инициационные обряды молодежи (борьба, бег, преодоление препятствий, поднятие тяжестей, лазание на деревья и столбы, жесткие физические испытания, в частности, надрезы на коже, выбивание зуба, выщипывание волос, обрезание, обжигание огнем и пр.) составляли органическую часть тотемических оргиастических праздников.

Все это дает основание полагать, что в отдаленном прошлом башкиры могли совершать такие же инициационные действия, например, обрезание мальчиков во время праздника, посвященного чествованию тотемического предка голубя.

Как нам кажется, голубь выступает в ипостаси патрона инициации и в эпизоде, описанном в сказке «Дандан-батыр»: на поиски царевны Нэркэс, похищенной дэвом Кахкахи, должен был отправиться тот из батыров, претендующих на руку и сердце красавицы-царевны, на чье плечо опустится выпущенный гадалкой голубь. Голубь трижды сел на плечо Дандан-батыра. Дандан-батыр, преодолев невероятные трудности и испытания, уничтожив в схватке трех дэвов и их мать, освобождает из заточения царевну и женится на ней [14, с. 405–408].

В религиозно-бытовой культуре других народов нам не удалось обнаружить следы тотемического праздника голубя (кроме ритуального принесения голубя в жертву и причащения его мясом). Правда, у русских зафиксирована хороводная игра «Голубь» [38,

с. 181]. Но у нас нет веских аргументов отнести ее в разряд дериватов тотемического праздника голубя. Голубь выступает в качестве патрона инициации в сказке братьев Гримм «Три языка»: У некоего графа был сын-дурак. Отец прогнал его из дома. Дурак пошел в Рим, где в это время умер папа и кардиналы избирали нового папу. Они избирают папой дурака, так как с ним произошло божественное знамение: когда он вошел в храм, на его плечи сели два белоснежных голубя. Кардиналы признали это как знак божий [30, с. 130].

В поверьях башкир голубь, как тотемический предок предстает в облике божественного покровителя, защитника и благодетеля.

В первую очередь голубь в этой ипостаси стоит на охране жизни и здоровья людей: к его помощи прибегали при различных магических способах лечения больных, совершая при этом убийство табуированной птицы и ритуальное употребление в пищу ее мяса. Например, при коклюше или сухом кашле больного лечили обмазыванием его кровью жертвенного сизого голубя. В некоторых местностях больные принимали такую кровь внутрь [16, с. 78; 91, с. 159]. Курганские башкиры считали полезным мясо сизого голубя при болезни любых органов – кашле, коликах, коклюше, ухудшении зрения (барынтабынцы, сарт-айлинцы Сафакулевского, ялан-катайцы Альменевского и Сафакулевского районов Курганской области [54, с. 168, 170; 59, с. 16]). Такое же представление о голубе бытовало и у башкир-усерган Хайбуллинского района РБ: отдельные информаторы сообщали, что в лечебных целях можно есть голубятину [74, с. 29].

В Янаульском районе РБ (урман-гэрэйцы) знатоки народной медицины («багымсы», «имсе») рекомендовали при болезни сердца приготовить печеное изделие из обернутого в раскатанное тесто тушки голубя вместе с головой и скормить его больному. Такую процедуру советовали делать не менее трех раз [95, с. 72]. В Абзелиловском районе РБ (тамьянцы) при аналогичной болезни предлагали больному пить смесь, приготовленную путем томления в печи крови и сердца сизого голубя с добавлением валерианы [16, с. 78; 98, с. 65–66]. В Альшеевском районе РБ (илекей-минцы) для лечения болей в области живота использовали распаренный в теплой воде голубиный помет, который прикладывали к больному месту [94, с. 173].

Среди башкир Курганской области (ялан-катайцы, сарт-айлинцы, барынтабынцы) надежным магическим средством признавался также камень, взятый из голубиного желудка. Его применяли при болезнях желудка и непроходимости кишечника [59, с. 16].

В жанрах устного творчества башкир голубь, как благодетельная птица, изображается помощником героев. В сказке «Дандан-батыр» голуби фигурируют как перевозчики людей: четыре голубя несли батыра и двух царевен по небу на ковре, держа клювами за четыре его угла [14, с. 408].

В устном рассказе «Алпамыша» (вариант), записанном Г.В. Юлдыбаевой в 2010 г. у тангауров в д. Валитово Хайбуллинского района РБ, рассказывается о том, как голубь помогает батыру: когда Алпамыша был закрыт в зиндан (подземелье), он дает весть о своем безысходном положении через голубя, который соглашается вынести из темницы записку и вручить ее его жене Барсынсылу [99, с. 190]. В притче «Ғәзел батша» («Справедливый царь»)\* жена героя, оказавшись одна на необитаемом острове, отправила письмо о своем безвыходном положении к братьям мужа, сунув его в клюв голубке [14, с. 195; 21, с. 157]. В эпосе «Акбузат» голуби спускаются в подводное царство с вестью о том, что Наркас схвачена Хаубаном:

*«Күгәрсендәр киттеләр,  
Илгә хәбәр иттеләр...»* [13, с. 170].

«Голуби улетели,  
Принесли весть стране...».

Голубь выдается за вестника и в фольклорно-этнографических экспедиционных материалах. Так, по словам К.К. Кашкаровой (1931 г.р.) из с. Кашкарово Зилаирского

\* Записано в 1965 г. у юрман-табынцев в с. Кутушево Александровского района Оренбургской области.



района РБ: «*Күгәрсен – хәбарсе кош*» («Голубь – птица-вестник») [93, с. 191]. В Хайбуллинском (усергане), Зилаирском (тангауры), Альшеевском (яик-суби-минцы) и Балтачевском (кыр-таныпцы) районах РБ широко распространена примета о том, что если голубь сядет на подоконник или стучит клювом в окно, – то будто бы он сообщает домочадцам о скором приезде (приходе) гостя [74, с. 26; 93, с. 122; 94, с. 74; 97, с. 88].

В последней примете проглядываются и пережитки восприятия голубя как о вещи птице. Это призвание голубя ясно просматривается и в вышеуказанном сюжете из сказки «Дандан-батыр», где по велению голубя определяют, кто же должен идти на поиски царевны, похищенной дэвом: «тот, на чьи плечи сядет голубь» [14, с. 405].

В устном народном творчестве башкир проглядываются реминисценции воззрений о голубе как о проводнике-путеводителе древних башкир. В варианте легенды о пророке Нухе, записанном у ирэктинцев Балтачевского района РБ, выпущенный из лодки голубь находит сушу в безбрежном океане, он летел перед лодкой Нуха, показывая посланнику Бога путь к большой земле [97, с. 182] Этот же мотив присутствует в предании гайнинцев об основании с. Гайниямак Альшеевского района РБ: первые поселенцы – гайнинцы выбрали это место по указанию голубей. Они заложили дома там, куда сели священные голуби [94, с. 189].

В исторической памяти башкирского народа сохранился и мотив о том, что голубь в качестве тотемического предка, вероятно, числился в прошлом опекуном семьи и оберегателем семейных отношений. Рудименты такого взгляда на голубя отчетливо проявляется в словосочетании «*нар күгәрсендэй*» («как пара голубей»), высказываемом в адрес семейной пары, живущей в атмосфере взаимной любви и согласия. Сходная мысль прослеживается в ласкательном обращении к любимой жене со словом «*күгәрсенкэй*» («голубка») [18, с. 560]. Эти факты позволяют делать вывод, что у башкир голубь был символом любви и согласия в семье.

Близкие соответствия этим сюжетам найдены фольклорной традиции карачаевцев (Ставропольский край), где юноша, спасаясь от погони сестры-людоедки (джелмаус), взбирается на высокое дерево. Он обращается к пролетающим мимо голубям с просьбой передать весть приемным родителям о своем безвыходном положении. Усыновители отпускают с привязи собак. Они отгоняют от дерева джелмаус. В азербайджанском мифе голуби оживляют коварно убитого братом богатыря Гасана [26, А12, К38]. В предрассудках казахов голубь принимается за целителя недугов людей: при лечении больного шаман приносил голубя и клал его около пациента или же давал ему держать его в объятиях. Это делалось для того, чтобы болезнь перешла к чудотворной птице [28, с. 50]. В вышеупомянутой байке об Иване-Богатыре, популярной среди чувашей Бижбулякского района РБ, ослепленный и обессиливший Иван возвращает себе зрение и богатырскую силу с помощью девушек-голубиц, которых он вызволил из плена в подземном царстве [8, с. 234].

В лезгинской легенде (Дагестан) верная собака приносит своему слепому хозяину голубиные перья, чтобы он обвел ими вокруг глаз и этим вернул себе зрение [33, с. 119]. В устном рассказе адыгов (Краснодарский край) сын князя без разрешения отпускает на волю трех голубей, запертых в одном из помещений княжеского дворца. Признательные голуби помогают юноше правильно решить спорные вопросы, благодаря чему он женится на красавице. Озлобленный отец выкалывает ему глаза. Три голубя подсказывают ему съесть целебное яблоко, и он прозревает [26, К38].

У мезенских коми-зырян и русских надежными фетишами служили навешанные в красном углу или над обеденным столом «щепные» голубки (вырезанные из расщепленной сосны). Такие же апотропеи, изготовленные из лучин раскрашенные фигурки голубков, украшали потолки домов рыбаков Поморья [41, с. 26, 27]. По всей видимости, обережные свойства приписывались у мордовцев и русских Нижегородской губернии и голубицам – женским височным кольцам с подвесным пучком пуха голубя [38, с. 181].

Голубь фигурирует в качестве неоспоримого защитника в одной белорусской быличке, где монастырская братия судила одного монаха за то, что он ел до заутрени. Монах призывает голубей в свидетели того, что не он один рано ест. Голуби подтверждают это, и судьи признают монаха святым [42, с. 335–336].

По предрассудкам русских (Рязанская губ.) голубиный помет, смешанный с медом, считался самым действенным лекарством при лечении грудной жабы, поноса и опухолей [57, с. 14]. На Украине молодого, еще не оперившегося голубка сажали на грудь больного желтухой и держали, пока тот не выбросит помет, а затем относили его обратно в гнездо; голубок должен был пожелтеть и умереть, а желтуха – пройти. Поляки Бельского воеводства давали пить разведенный в воде голубиный помет больному лихорадкой [36, с. 617].

Рязанские русские разрезанным живьем пополам голубем вытягивали яд из раны от змеиного укуса, успокаивали горячечный бред [57, с. 14]. Украинцы Волынской губернии распластанным живьем голубем лечили судороги, прикладывая его к сердцу больного. Поляки прикладывали разодранного живьем голубя к лицу для выведения веснушек. А у белорусов и украинцев для выведения веснушек было достаточно натирать их голубиной кровью [36, с. 617].

Голубь представляется как вестник в одном из религиозных праздников христиан «Благовещение», отмечаемом 25 марта / 7 апреля. В этот день, согласно евангельской легенде, дева Мария получила через архангела Гавриила «благовествование» о том, что она непорочно зачала от Святого Духа младенца [68, 1:26–38]. При проведении данного обряда верующие соблюдают ритуал отпущения на волю птиц [77, с. 348] – как вестниц, распространительниц этой благой вести по всему миру. В 2012 году патриарх Русской православной церкви Кирилл отпустил на волю голубей.

По появлению голубя, особенности его полета, поведения, голоса предсказывали будущее, судьбу тех или иных явлений и событий украинские ворожеи и авгуры в античном мире [28, с. 18, 143].

В древнегреческой эпической поэме «Аргонавты» герои, приплыв к преграждавшим вход в Понт Евксинский (Черное море) плавучим скалам Симплегады, выпустили по совету прорицателя Финея голубя. Он стрелой пролетел между смыкающимися и расходящимися скалами, повредив только кончик хвоста. Аргонавты направили свой корабль («Арго») между скалами по пути, указанному голубем и удачно миновали эту опасность [53, с. 224]. Такую же преграду – Планкты (узкий пролив со страшными водоворотами, над которым сводом поднимались громадные скалы), нужно было преодолеть мореплавателям во время возвращения в Элладу. Они благополучно проплыли мимо этого гиблого места, следуя за белым голубем [90, с. 81]. Эпизод о голубе – подсказчике направления поиска исчезнувшего героя содержится и в сказке Х.К. Андерсена «Снежная королева» [4, с. 224].

Мотив «голубь-путеводитель» обнаружен в мифологиях народов Африки, Юго-Восточной Азии и Северной Америки. Так, в новелле арабов Марокко (Северо-Западная Африка) чудесные голуби летели впереди красавицы-девушки, показывая ей путь. В предании батаков о. Суматра (Западная Индонезия) божественный молодой человек стрелял из духового ружья в горлинку, та схватила лапами стрелу и улетела. Юноша, идя за ней, нашел небесную женщину и женился на ней. Они породили людей. В сказании сенека (ирокезы северо-востока США) войны проникли в страну за краем неба, наблюдая, как стая голубей вылетела оттуда и возвращалась назад. В притче чокто (юго-восток США) во время великого потопа Строитель лодки послал голубя искать землю. Голубь вернулся с листом в клюве и медленно полетел на Запад, чтобы Строитель лодки мог следовать за ним. Он привел его к горе.

В устной словесности ряда народов голубь фигурирует, как и у башкир, ездовой птицей сказочных персонажей. В вышеупомянутом туркменском мифе о Мамеджане родителей героя, ставшего при содействии жены-пэри падишахом, доставляют в шахский

дворец волшебные голуби. В армянской легенде изумрудный голубь, за спасение от вишапа (дракона) его птенцов, выносит молодца из подземелья на поверхность земли. В сказке даргинцев (Дагестан) жена в поисках мужа спускается в нижний мир и, превратившись в голубя, поднимает его на белый свет. В устных рассказах каринья (Гвиана, северо-восток Южной Америки) и тукуна (Северо-Западная Амазония, Южная Америка) чудесные горлицы-девушки взлетают с героями на небо [26, А2А, А3, С5А, С12В, Е9Н, Е11, К38].

Голубь выступает в качестве покровителя плодородия и любви в традиционном мировоззрении русских. В русском языке есть слово «голубить», которое употребляется в смысле «ласкать», «миловать», «нежить» [69, с. 128]. В свадебных песнях русских жених и невеста сравниваются с голубем и голубицей [55, с. 162]. В словосочетании «верна, что горлица», высказываемом мужчинами в адрес женщины, девушки [38, с. 186] голубь объявляется символом постоянства, честности и преданности. А в былине о Добрыне Никитиче, богатырь, подходя к дому своей возлюбленной, видит целующихся у окошка голубей [60, с. 194], как предвестников предстоящей любовной страсти.

Реликты воззрений о кукушке как о покровителе брака и плодородия отчетливо проступают в русской свадебной обрядности. Например, на Дону во внутрь специально испеченного калача сажают живого голубя так, чтобы он выглядывал через отверстие, и ставят калач с голубем в спальню, где молодые проводят первую брачную ночь, то есть первое сокоупление молодых проходит под наблюдением голубя – тотемического предка, патрона инициации [80, с. 325].

В Нижегородской области жених по приезду за невестой должен был схватить бумажного или соломенного голубя, которого подруги невесты спускали на нитке с потолка, при этом с крыльев голубя на молодых сыпалось зерно [66, с. 32, 35, 36, 75]. И здесь нетрудно заметить, что чучело голубя является воплощением тотемического покровителя плодородия, одаривающего молодых способностью плодоношения.

Функция голубя как патрона брака и семьи ясно просматривается и в русской примете, что если голуби летают около дома, где проходит свадьба, это предвещает молодым счастье в браке [7, с. 294].

Такие же представления о голубе были характерны и для украинцев. В частности, среди них было широко распространено выражение о влюбленных, что они «кохаються як голубів пара». Они примечают: «Голубь воркует – предвещает свадьбу» [28, с. 140, 143]. Украинцы Ровенской области толкуют сон о голубе как предзнаменование приезда сватов. Закарпатские украинцы верят, что если девушке и парню дать съесть по половинке сердца голубя, они будут вечно любить друг друга. О потворстве этой священной птицы любовно-брачным отношениям свидетельствуют и фигурки голубков из теста на свадебных каравах украинцев и белорусов.

О способности голубя влиять на интимные отношения между молодыми людьми говорит чешский обычай дарения парнями невесте голубя как знак горячей любви. У болгар воркующие голубь с голубкой – символ влюбленных. Поэтому они украшают свадебные хлеба изображениями голубей. У хорватов Копривницы порошок из высушенного сердца голубя девушка подмешивает в еду или питье парню, желая добиться его любви [36, с. 615, 616].

Голубь является олицетворением чистоты, любви в воззрениях католиков [28, с. 140]. Мотивы покровительства голубя над влюбленными присутствуют в немецком и датском фольклоре. В сказке братьев Гримм «Золушка» благодетельные голуби помогают Золушке отбирать зернышки чечевицы, смешанные с золой злой мачехой. А когда Золушка стала невестой королевича и мачеха тайно подменила ее своей дочкой, голуби запели принцу о подмене [30, с. 90, 93]. В вышеприведенной сказке Х.К. Андерсена «Снежная королева» две голубки подсказывают девушке (Герде), пустившейся на поиски своего любимого (Кая), что ее возлюбленного увезла в свой ледяной дворец Снежная королева [4, с. 224].

Сопричастность культа голубя с репродукционными идеями становится еще более очевидной, если вспомнить высказанное несколько выше суждение о том, что пэри у тюркоязычных народов, Иштар у аккадцев, Агни у древних индийцев, Астхик у армян, Ма у хеттов-каппадокийцев, Атаргатис у арамейев-сирийцев, Исида у египтян, Тиннит / Танит у карфагенцев, Афродита у древних греков, Туран у этрусков и др., богини и духи способные войти в облик голубя, воспринимались как субстанции, покровительствующие жизнь, плодородие и плотскую любовь.

В качестве покровителя жизни людей голубь фигурирует и в устных рассказах бантуязычных народов Нигерии (Западная Африка). К примеру, в этиологическом мифе джукун красивая девушка, убегая от людоеда Додо, лезет на дерево и обращается за помощью к сидящему на дереву голубю. Голубь наряжается в одежду и украшения девушки и остается на дереве. Молодица спускается на землю, говорит чудовищу, что его возжеленная осталась на дереве и убегает. Голубь улетает, Додо бежит за ним, попадает в реку и тонет. Благодарная девушка дарит голубю черную нитку, с тех пор она завязана у него вокруг шеи [26, L52].

Дальнейшая эволюция тотемических умозрений древних башкир о голубе связаны с анимистическим образом мышления первобытных людей. Прежде всего, в религиозно-мифологическом сознании башкир голубь ассоциировался с понятием «душа» («йән»). Они утверждали, что сизые голуби являются воплощениями душ умерших людей, а белые голуби – души умерших детей и безгрешных святых личностей. При прилете во двор сизого голубя говорили: «Душа покойника прилетела» [1, с. 204; 2, с. 793; 91, с. 16, 159].

Об этом же повествуется в легенде «*Кугарсен төбәге*» («Голубиное урочище»), записанной в 2003 году Ф.Ф. Гайсиной в д. Старомухаметово (тырнаклинцы) Кигинского района РБ от Акбулатовой Т.Г. (1951 г.р.): оскорбившаяся до глубины души мать на бесчеловечный поступок своих двенадцати сыновей (за убийство человека) закрывает их в доме на замок. Через некоторое время дети умирают от голода, а их души улетают прочь из дома, превратившись в голубей [17, с. 104].

В сказочном фольклоре башкир голубь изображается как вместилище для душ. В притче «Камыр-батыр и убырлы-карсык» душа дэва была заключена в голубе, а голубь – в чугунном сундуке в утробе кобылы в шесть обхватов. Камыр-батыр разрубает пополам кобылу, разбивает чугунный сундук и выпускает голубя. Стоило голубю взлететь ввысь, как дэв свалился с печи, где спал. Камыр-батыр входит в дом и убивает обессилившего дэва [14, с. 157]. Тот же сюжет имеется в сказке «*Кыз, егет, дейеу*» («Девушка, егет и дэв»)\*, где душа дэва находилась в двух голубиных яйцах, которые хранились в ящике на дне озера. Егет достает их при помощи волшебного коня, разбивает их, ударив в дэва, и убивает демона [15, с. 196–198; 19, с. 121–122]. Дэвы в эпоху индоиранской и индоевропейской общности относились к кругу божеств и стали воплощениями зла только начиная с середины V в. до н.э. (с «антидэвовской кампании персидского царя Ксеркса») [60, с. 202]. Точно также в древности у предков башкир\*\* голубиные яйца могли приниматься за вместилище душ божественных существ и святых людей.

В религиозных предубеждениях башкир голубь относится к птицам – проводникам душ умерших на тот свет. По словам информатора Юлгильдиной Х.А. (1933 г.р.) из с. Искужино (тангауры) Зилаирского района РБ, если во двор дома, где лежит мертвец, залетела стая голубей, то в старину в этом усматривали, что они прилетели с целью показать душе усопшего путь в иной мир. В этом же районе, в д. Кашкарово (тангауры), зафиксировано и другое поверье о том, что после смерти человека голуби будто бы

---

\* Записано Ф. Надршиной в 1962 г. у ялан-катайцев в д. Таш-Курама Аргаяшского района Челябинской области.

\*\* В исторической литературе никто не отрицает роль и значение индоиранского и индоевропейского фактора в формировании духовной культуры башкирского народа.

сообщают в потусторонний мир, что сейчас принесут душу этого покойника [93, с. 125, 191].

Осколки подобных суеверий преломляются в негативной оценке встречи в пути с голубем – это не к добру. Как знамение большой беды, к смерти интерпретируется удар голубя в окно дома или в лобовое стекло автомобиля (тангауры Зилаирского [93, с. 125], усергане Хайбуллинского [74, с. 26] районов РБ). С целью избежать нежелательных последствий, при такой ситуации рекомендовалось владельцам автомобилей остановиться и прочитать молитву (бурзяне, кыпсаки, табынцы, тангауры, усергане Глушицкого района Самарской области [92, с. 126]).

Этнографические и фольклорные параллели этим башкирским раритетам обнаружены в мистических взглядах тюркских, индоевропейских, кавказских, семитских народов Евразии, американских индейцев и аборигенов Океании.

По данным Р.М. Юсупова и И.Г. Закировой, у тюркских народов голубь олицетворял душу умерших сородичей [27, с. 173; 45, с. 62].

В ягнобской сказке (Памир) души дивов находились в паре голубей [26, К38].

Русские верят, что летящий возле дома белый голубь – предвестие близкой смерти кого-либо из домочадцев [29]. В северорусских похоронных причитаниях сизым голубем влетает в окно смерть [34, с. 16]. По суевериям смолян, сизым голубем вылетает душа из покойника [43, с. 307]. Русские Карелии о летающем голубе говорили: «Вот чья-то душа летает» [76, с. 43]. По представлениям белорусов и поляков, облик белых голубей принимают добрые души, прежде всего, души детей, умерших некрещеными.

С суждениями о душе-голубе связан польский обычай кормить роженицу сразу после родов голубятиной: считалось, что в этот момент у нее нет души, так как ее забрал ребенок.

По поверьям болгар, залетевший в дом голубь предвещает смерть кого-либо из этого дома. Возможно, подобные взгляды на голубя были присущи и сербам. На такую мысль наталкивает отрицательная интерпретация ими (не к добру) услышанного весной на голодный желудок первого воркования дикого голубя [36, с. 615, 616]. По предрассудкам англичан, голубь появляется возле дома накануне или в момент чьей-либо смерти [29].

По суевериям лезгин, душа человека, в особенности прожившего долгую жизнь уважаемого многодетного отца, в момент его смерти покидает тело в облике голубя [33, с. 120]. Согласно вавилонскому сказанию, царица Семирамида после смерти превратилась в голубку [28, с. 17].

Вера в трансформацию душ усопших в горлиц выявлена у гуронов (ирокезы США и Канады). Попаяны (Колумбия, северо-запад Южной Америки) называют голубя обиталищем души умерших людей [86, с. 304]. В преданиях полинезийцев дух Рупе / Лупе в голубиной внешности сторожит вход в подземный мир [60, с. 472].

Не вызывает сомнения, что реликты аналогичных представлений о голубе могут быть установлены в религиозно-мифологических мировоззрениях и других народов. Они будут способствовать к еще большему обогащению нашего познания о культе голубя и расширению границ его бытования.

Завершая рассмотрение реминисценций почитания башкирами голубя, нельзя оставить без внимания проблему ее истоков. Точка зрения о восхождении генетических корней этого явления к тотемическим умозаключениям первобытных людей не вызывает сомнения. В то же время довольно проблематичной остается вопрос об ареале его зарождения. В этом плане необходимо отметить весьма примечательный вывод древнегреческого историка, прозванного «отцом истории» Геродота (V в. до н.э.) о том, что в Элладе и Ливии (Карфаген) культ голубя был распространен египетскими жрецами фиванского храма бога Амона (Зевса) [35, с. 97–98].

С другой стороны, следы религиозного почитания голубя почти не проглядываются в мифоритуальной традиции аборигенов Австралии. Как нам представляется, данный постулат дает возможность высказать, по крайней мере, два соображения:

– предки австралийцев откололись от основной массы первобытных людей, и ушли из первоначальной ойкумены (Северо-Восточной Африки и Ближнего Востока) до формирования у верхнепалеолитических охотников и собирателей тотемических суждений о голубе;

– сложение тотемического культа голубя произошло не ранее 30–35 тыс. лет от современности, времени появления первых следов человеческой деятельности в Австралии [3, с. 50–51, 61; 70, с. 81].

Весь проанализированный в настоящей работе материал склоняет нас к мысли, что начальные этапы сакрализации голубя были связаны, скорее всего, с тотемическими взглядами пращуров негроидных, европеоидных, монголоидных и американоидных народов Северо-Восточной Африки и Ближнего Востока верхнего палеолита, скорее всего, солютрейско-мадленской эпохи.

Если сегодня единичные пережитки культа голубя проявляются в мифологии и бытовых традициях австралийцев, то это, возможно, является результатом влияния на их духовную культуру народов Юго-Восточной Азии и меланезийцев, а также миссионеров различных конфессий современных мировых религий.

Итоги исследования пережитков преклонения башкир перед голубем показывают, что в их традиционной культуре наблюдаются следующие его основные элементы:

1. В устной словесности, поверьях и обычаях башкир голубь признается священной птицей. Она спасает от неминуемой гибели божьих посланников, способствует заключению мира между воюющими друг против друга фараонов.

2. В верованиях башкир ощущаются следы обожествления голубя. Его представляли как воплощение духов (хозяин скота) и ангелов.

3. Вполне допустимо предполагать, что фольклорный сюжет отправки голубя во время всемирного потопа на поиски суши для обитания людей и животных может быть осколком древнего космогонического мифа об участии голубя-демиурга в творении земной тверди.

4. Легенда, распространенная среди башкир Зилаирского района РБ о поджоге русскими колонизаторами башкирских аулов, привязав к лапам голубей подпаленную вату, может оказаться рудиментом древних представлений протобашкир об огненной природе этих почитаемых птиц.

5. Устному творчеству башкир присущи мотивы антропоморфизации голубя, отождествления человека и голубя, взаимной их трансформации друг в друга – основные принципы тотемических убеждений первобытных людей.

6. В этнонимии и топонимии башкир, особенно у усерган, преломляются отзвуки идеи о происхождении отдельных групп людей от голубя.

7. Голубь как тотемная птица, тотемический предок была табуированной птицей. Ее запрещали убивать и употреблять в пищу ее мясо.

8. Обрядовая пляска «Голубь» со звукоподражанием и имитацией повадок голубя, народная мелодия с воспроизведением «воркования голубя» и ритуальное поедание мяса голубя при различных заболеваниях могут быть элементами единого тотемического обряда, посвященного чествованию и размножению тотемной птицы – голубя и причащения его мясом.

9. Башкирский материал дает основание полагать, что голубь в глубокой древности фигурировал как патрон инициации (протобог), покровитель участников «переходных» обрядов, совершаемых на тотемических праздниках.

10. Голубь в качестве тотемического предка числился опекуном семьи, был символом любви и согласия в семье. Он выступает в роли защитника и охранителя здоровья и жизни людей. Отголоски таких суждений дошли до наших дней в мистических способах лечения больных с использованием крови, сердца, мяса и камня из желудка голубя.

11. В сказочном фольклоре башкир известны мотивы о голубе – перевозчике людей по воздуху и путеводителе древних башкир.
12. В суевериях башкир голубь выдается за вестницу и вещую птицу. Она приносит вести и предвещает ход тех или иных событий, явлений.
13. В эпоху формирования анимистических воззрений голубь стал воплощением души умершего человека или вместилищем для нее. В предрассудках и приметах башкир проскальзывают и мотивы о голубе переносчике или проводнике душ усопших людей в иной мир.
14. Историко-культурные соображения позволяют прийти к мнению, что начальные этапы сложения культа голубя связаны с тотемическими умозрениями верхнепалеолитических (скорее всего, солютрейско-мадленских) охотников и собирателей Северо-Восточной Африки и Ближнего Востока, рудименты которых отыскиваются у различных народов во всех концах света, в том числе и у башкир.

### **Литература и источники:**

1. Академический словарь башкирского языка: В 10-ти томах / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2011. Т. 1. 432 с.
2. Академический словарь башкирского языка: В 10-ти томах / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2012. Т. 4. 944 с.
3. *Алексеев В.П.* Завершение процесса антропогенеза и формирования человеческих рас // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / В.П. Алексеев, Ю.И. Семенов, Л.А. Файнберг и др.; отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. 574 с.
4. *Андерсен Х.К.* Сказки и истории / пер. с датск., вступ. статья К. Паустовского. М.: Правда, 1980. 528 с.
5. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М.: Эксмо, 2008. 800 с.
6. *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды / предисл., сост. и комм. В.С. Кузнецовой. Новосибирск: Наука, 1990. 270 с.
7. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х томах / репринт изд. 1869 г. М.: Индрик, 1994. Т. 3. 840 с.
8. *Бараг Л.Г.* Состояние русской сказочной традиции и ее отражение в материалах экспедиций Башкирского университета // Повествовательные жанры башкирского фольклора. Уфа: Гилем, 2000. 248 с.
9. *Бараг Л.Г.* Сюжет «Звери делят растерзанное животное» (АТ 52) в литературной и устной традициях // Повествовательные жанры башкирского фольклора. Уфа: Гилем, 2000. 248 с.
10. Башкирская энциклопедия. Уфа: НИ «Башкирская энциклопедия», 2007. Т. 3. 672 с.
11. Башкирские народные сказки / запись и перевод А.Г. Бессонова; ред., введ. и примеч. Н.К. Дмитриева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1941. 368 с.
12. Башкирские шежере / сост., перевод текстов, введ. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1960. 304 с.
13. Башкирский народный эпос / сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; авт. предисл. А.С. Мирбадалева; отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977. 518 с.
14. Башкирское народное творчество (далее – БНТ). Т. 3. Богатырские сказки / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1988. 448 с.
15. БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.
16. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө: Информреклама, 2006. 180 б.
17. Башкорттарзың дини һәм мистик легенда, риуәйәттәре / авт.-төз., баш һүз, кушымта һәм аңлат. авт. Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2013. 144 б.
18. Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда / РФА ӨҒҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 1. 864 б.

19. Башкорт халык ижады (далее – БХИ). Экиэттәр. Беренсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
20. БХИ. Экиэттәр. Икенсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
21. БХИ. Экиэттәр. Өсөнсө китап / төз. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов, инеш мәкәлә авт. Н.Т. Зарипов, аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг менән Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов, Ф.Б. Хөсәйенов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. 352 б.
22. БХИ. Экиэттәр. Бишенсе китап / төз., инеш мәкәлә языусы Ә.М. Сөләймәнов; аңлатм. биреүсе Л.Г. Бараг, Ә.М. Сөләймәнов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1983. 390 б.
23. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ф.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
24. БХИ. Т. 7. Язма кисса һәм дастандар / төз. Ә.М. Сөләймәнов, Ф.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов; инеш һүз языусы Ә.М. Сөләймәнов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов, Ф.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов, Ф. Сибғәтов, яуаплы ред. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2004. 624 б.
25. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
26. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 15.08.2014).
27. *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа: НИ «Башкирская энциклопедия», 2002. 247 с.
28. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. Изд. второе, перераб. и доп. Киев: Изд. КЭКЦ и ЦОДП, 1999. 172 с.
29. *Борейко В.Е.* Биоксенофобия народных воззрений в отношении диких животных и растений // Борейко В.Е. Видовой террор. Киев: Логос, 2010. 144 с.
30. Братья Гримм. Сказки / пер. с немецк. Г. Петникова; сост. И. Солодуниной; послесл. Г. Шевченко. М.: Правда, 1989. 480 с.
31. *Вилданов Ф.Ф.* Тәрки халыктарының донъяға боронго дини караштары // Халык хәтеренән – халыкка (башкорт фольклористикаһында тәүге хезмәттәр) / төз., баш һүз, аңлатм. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: РФА ӨҮҮ ТТӘИ, 2012. 134 б.
32. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ...доктора истор. наук. СПб., 2007.
33. *Гаджиев Г.А.* Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.
34. *Генерозов Я.К.* Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т.п. Саратов: Типо-литограф. Киммель и комп., 1883. 48 с.
35. *Геродот.* История в девяти книгах. Памятники исторической мысли / пер. и примеч. Г.А. Стратановского; ред. перевода Н.А. Мещерский, под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.
36. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
37. Гәйнә башкорттары фольклоры / авт.-төз., баш һүз авт. Р.Ә. Солтангәрәева, төз. Ф.Ф. Файсина. Өфө: Филем, 2012. 172 б.
38. *Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2008. 736 с.
39. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М.: Худ. лит-ра, 1957. 992 с.
40. *Денисов В.П.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.
41. *Дмитриева С.И.* Народное искусство русских Мезени (в связи с этнической историей края) // Советская этнография. 1953. № 5.
42. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник / Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. Ч. 1.



43. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник / Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXIII. Вып. 1. СПб., 1893. Ч. 2. 720 с.
44. Домашние тапочки принцессы. Сказки народов Европы. Киев: Довира, 1992. 182 с.
45. *Закирова И.Г.* Төрки фольклорында жан белән бәйлә ышанулар // Духовная культура народов России. Материалы заочной Всероссийской научной конф., приур. 75-летию д.ф.н. Ф.А. Надршиной. Уфа: Гилем, 2011. 468 с.
46. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. Вып. 1. 483 с.
47. *Илимбетова А.Ф.* Поверья и запреты, связанные с голубем у башкир // Кадырбаевские чтения-2012. Материалы III Международной научной конференции. Актобе, 14–15 ноября 2012 г. Актобе, 2012.
48. *Илимбетова А.Ф.* Функции голубя в жанрах фольклора, обычаях и обрядах башкир // Актуальные проблемы современного литературоведения и литературы, фольклористики и археографии: к 85-летию академика АН РБ, проф. Г.Б. Хусаинова. Материалы Международной научно-практ. конф. Уфа, 10 апреля 2013 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. 344 с.
49. Калевала. Карельские руны / собр. Э. Леннрот, пер. с финск. А.И. Бельского, вступ. статья О. Куусинена. М.: Гослитиздат, 1956. 387 с.
50. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 4-х книгах. Ростов н/Д.: Ростовское книжное изд-во, 1994. Книга первая (Т. I–IV). 512 с.
51. *Кондыбай С.* Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: Нурлы алем, 2005. 272 с.
52. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
53. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. 480 с.
54. Курганские башкиры: Историко-этнографические очерки / отв. ред. З.Г. Ураксин. Уфа: Гилем, 2002. 216 с.
55. Лирика русской свадьбы / изд. подг. Н.П. Колпакова. Л.: Наука, 1973. 324 с.
56. *Макаревич В.М.* Мифы: Энциклопедия. М.: Росмэн, 2010. 128 с.
57. *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1932. Вып. 4.
58. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 408 с.
59. *Минибаева З.И.* Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XX в.): Автореф. дис. ... канд. истор. наук. Уфа, 2011.
60. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
61. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Ю.Б. Циркин. М.: Лит-ра; Мир книги, 2004. 416 с.
62. *Нагаева Л.И.* Опыт изучения башкирских народных танцев // Этническая история народов Урала и Поволжья. Сборник статей. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1976.
63. *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
64. Народные суеверия на каждый день. Режим доступа: <http://www.neptun8.ru/Literatura/Sueveriya.htm>. (дата обращения 16.08.2014 г.)
65. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. Серия «Легенды и мифы». Ростов-н/Д: Феникс, 2000. 544 с.
66. Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета 1977–1982 гг. Ч. 1. Свадебный обряд / сост. К.Е. Корепова, Т.И. Белоус. Горький, 1983. 84 с.
67. Новый завет. Евангелие от Марка.
68. Новый завет. Евангелие от Луки.
69. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка / под ред. Н.Ю. Шведовой. 12-е изд., стереотип. М.: Русс. яз., 1978. 846 с.
70. *Периц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества: Учебник для ист. фак. вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1982. 223 с.
71. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
72. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
73. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1970 г.
74. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.

75. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. № 2.
76. *Пришвин М.М.* В краю непуганых птиц // Пришвин М.М. Собрание сочинений: В 6-ти томах. М.: Худ. лит-ра, 1956. Т. 2. 808 с.
77. Русские пословицы и поговорки / сост. Ф. Селиванов, Б. Кирдан, В. Аникин; под ред. В. Аникина. М.: Худ. лит-ра, 1988. 431 с.
78. Рухи мираҫ: Свердловск башкорттарының фольклоры / төз. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 260 б.
79. *Рыбаков С.Г.* По Уралу, среди башкир // Башкирия в русской литературе / сост., предисл., биограф. справки, коммент. и библиогр. М.Г. Рахимкулова; отв. ред. А.Н. Киреев. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1965. Т. 3. 580 с.
80. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1972. Вып. 8. 370 с.
81. Словарь топонимов Башкирской АССР / сост. А.А. Камалов, Р.З. Шакуров, З.Г. Ураксин, М.Ф. Хисматов. Уфа: Башкнигоиздат, 1980. 199 с.
82. *Сокаева Д.В.* Бог зверей Афсати в осетинской волшебной сказке // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвуз. научный сборник. Уфа: Изд-во БашГУ, 1993. 211 с.
83. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.
84. *Султангареева Р.А.* Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа: Гилем, 2006. 344 с.
85. Татар халык ижаты. Әкиятләр. Икенче китап / төз. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. Казан: Тат. китап нәш., 1978. 447 б.
86. *Тейлор Э.* Первобытная культура / пер. с англ., под ред., с предисл. и примеч. проф. В.К. Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939. 568 с.
87. *Токарев С.А.* Инициации // Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 644 с.
88. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. 4-е изд. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
89. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. 456 с.
90. *Успенские В. и Л.* Мифы Древней Греции. 3-е изд. Л.: Детлит, 1977. 175 с.
91. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.
92. Һамар, һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина, Л.К. Сәлмәнова, Г.Р. Батыршина; яуаплы ред. Р.Ә. Солтангәрәева, З.И. Яйкарова. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 284 б.
93. Экспедиция материалдары-2003: Ыбылайыр районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.
94. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 235 б.
95. Экспедиция материалдары-2005: Янауыл районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
96. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр) / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Ғайсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.
97. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Р.Р. Зиннурова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.
98. Әбйәлил дәфтәре (фольклор язмалары) / төз., инеш һүз һәм аңлат. авт. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2010. 124 б.
99. *Юлдыбаева Г.В.* Эпос жанрының бөгөнгө торошо // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы международной научно-практ. конф., посв. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 года. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 2. 232 с.



## Глава 6

### ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТА ЖУРАВЛЯ В МИФЕ И РИТУАЛЕ БАШКИР

Первые сведения о поклонении древних башкир перед журавлями относятся к X веку. В путевых заметках Ибн-Фадлана, секретаря багдадского посольства в Волжскую Булгарию\*, проезжавшего в 922 г. через земли южных башкир, сообщается, что «одна их группа поклоняется журавлям». Благодаря дневниковым записям любознательного арабского дипломата, дошла до наших дней и легенда, объясняющая, чем же было вызвано возникновение такого феномена: в незапамятные времена предки башкир вели войну с неким сильным племенем и во время одной из битв они начали терпеть поражение. Но в этот момент в тылу их противников прозвучали пронзительные голоса журавлей. Неприятеля, напуганные их громкими криками, пришли в замешательство и были разбиты. Поэтому башкиры говорят: «Это (журавли – *И.А.*) наши боги (*«раббылар»*), они разгромили наших врагов» [35, с. 94].

Факт обожествления древними башкирами журавлей подкрепляется и данными фольклористики и этнографии [56, с. 293–303]. В одном архивном документе 1844 года, обнаруженном в ЦГИА РБ и введенном в научный оборот М.Н. Сулеймановой, говорится, что некоторые башкиры «не веруют в единого Бога и не знают своего пророка, а делают поклонение журавлю» [122, с. 38].

В Бурзянском районе РБ (у бурзян) распространен миф о том, что журавль некогда был главой птичьего царства [95, с. 20]. Такой же мотив преломляется и в признании журавля «царем года» (*«йыл батшаһы»*). По поверьям башкир, именно журавль определяет начало и особенности нового года: считали, что с его прилетом приходит весна; по его полету угадывали о характере наступившего года [16, с. 430; 132, с. 85–86]. Он воспринимается как священная птица у башкир – сарт-айлинцев, барын-табынцев, ялан-катайцев, калмаков Сафакулевского района Курганской области [17, с. 133] и юмран-табынцев Красногвардейского района Оренбургской области [99, с. 19]. По сообщению информатора Туктамышевой Г.Х. (1928 г.р.) из с. Новоракитянка (усергане) Кувандыкского района Оренбургской области, журавль – божественная птица, которая вышла из рая (*«ожмахтан сыккан кош»*) [98, с. 46]. Журавль числился родовой птицей (онгоном) усерган [19, с. 159; 71, с. 345], бурзян [35, с. 112], кара-табынцев [50, с. 74; 74, с. 165], канлинцев и гайнинцев [71, с. 345, 359].

Как считает Р.Г. Кузеев, обнаружение реликтов обожествления журавлей у нижнебельских и северных башкир является результатом смешения канлинцев и гайнинцев в XIII–XIV веках в Западной Башкирии с группами древнебашкирских племен (бурзян, усерган и др.). В свою очередь, по материалам того же автора, культ журавля был принесен в Волго-Уральскую область усерганами, предки, которых восходили к *м а с с а г е т а м* [71, с. 144, 345, 359].

В то же время, надо заметить, ареал почитания журавля охватывает более широкую зону, чем сфера этнокультурного влияния древних массагетов. Ф.А. Надршина выявила мифы о журавлях у народов Малой Азии, Причерноморья, Кавказа, Индии и Китая [89,

---

\* Может быть это была военная экспедиция Багдадского халифата с целью дальнейшего распространения ислама и арабского влияния на Волжскую Булгарию? Ведь «дипломатическая миссия» состояла из пяти тысяч человек и сопровождавшей ее многотысячной вооруженной охраны.

с. 186]. Его отзвуки прослеживаются в Корее, Японии, Океании, Австралии (в Новой Гвинее), Северной Африке, Северо-Западной Европе, Северной, Центральной и Южной Америке.

Так, в традиционных верованиях обских угров Мир-суснэ-хум, один из верховных божеств, традиционно выступал в облике белого журавля [39]. В самодийском (селькупском), эвенкийском и нанайском фольклоре фигурируют божественные животные, небесные духи-покровители (помощники) шамана. В их числе – журавли [39; 82, с. 320; 113, с. 183]. Ульчи приносили в дар духам-помощникам шаманов сердце журавля (олицетворение журавля) [23, с. 144]. У эвенков каждый род имел свою птицу, которая признавалась главным богом. Например, у оленекского рода охогостох такой птицей была «туруна» (журавль) [42, с. 130].

Следы культа журавля у древнего населения Сибири, в частности у окуневских племен, прослеживаются с II тыс. до н.э. Об этом свидетельствуют черепа журавлей, лежавшие у поясов погребенных в могильниках Черновая VIII, Третий Лог I и Сыда V (Минусинская котловина, 1-ая пол. II тыс. до н.э.) [29, с. 93]\*.

Журавль воспринимался творцом Вселенной у древних тангутов (Северный Китай) [39]. Согласно китайским даосским воззрениям, бог Лю Хай, входящий в свиту бога богатства Цай-Шэня, обладал способностью перевоплощаться в журавля [82, с. 329], а другое полубожественное существо, один из «восьми бессмертных» Люй Дун-бинь от рождения имел шею журавля [39]. Жители уезда Янцзян (провинция Гуандун, Южный Китай) в новогоднюю ночь совершали у алтаря богов обряд «проводов журавлиного духа» – акт благодарения небес [80, с. 40]. Японцы признавали журавля божественным существом и называли его «мой великий господин» [27, с. 102].

В космогонической легенде черных таи (Лаос, Индокитай) лысуха (журавль) фигурирует как культурный герой, соучастник в мироустройстве. По его просьбе бог По Тхен избавляет людей от губительной жары девяти солнц на небе: по велению Бога селезень склевывает восемь лишних солнц. В мифе минахасов о-ва Суматра (Индонезия) Журавль, возникший в изначальном море от удара волны об скалу, принимает самое непосредственное участие в создании земной тверди. Он приносит ветку с уединенного островка «первозданной земли». А затем он же относит туда богиню, прародительницу богов и людей Лумимуут (произошедшую после журавля из пота той же скалы), которая, взяв в ладони горсть глины, бросает ее на четыре стороны света, появляется земля [22, А2А, В3А].

В древнеегипетской мифологии бог Бену в облике журавля (вариант: цапли [82, с. 91]) выступает в роли творца первого земного холма посреди мировых вод [36, с. 289]. Журавль (цапля) считался воплощением («ба») древнеегипетского солнечного бога Ра, главы гелиопольской эннеады [82, с. 91]. По некоторым источникам, журавль (ибис? – И.А.) был священной птицей древнеегипетского бога мудрости Тота [82, с. 547] и древнегреческих богов светозарного Аполлона, богини плодородия Деметры и покровителя стад, путников, проводника душ умерших в ад Гермеса (отождествляемого в эпоху государства Птолемея в Египте (305–30 гг. до н.э.) с Тотом) [27, с. 101; 39; 72, с. 31].

Он принадлежал к кругу постоянных спутников Езуса, бога древних кельтов Галлии. В преданиях кельтов Ирландии богиня Бригита, покровительница мудрости, иногда представлялась в виде трех птиц – журавлей [39]. В древнеисландской песне «Прорицание вэльвы» («Старшая Эдда») бог Хёнир дал первой паре людей дух. Некоторые исследователи предполагали, что бог Хёнир – бог-журавль [121, с. 11, 217]. С журавлем ассоциировался и древнескандинавский верховный бог Один [39].

---

\* Как видим, корни почитания журавля у древнего населения Южной Сибири старше почти на полтора тысячелетия, чем первые сведения о массагетах у древнегреческих авторов.

Лопари (саамы) и скандинавские народы ежегодно отмечают большой весенний праздник – Благовещение (День богоматери). Говорят, что в этот день (25 марта / 7 апреля) должны прилететь журавли, которые «приносят» свет [78, с. 115; 84, с. 136]. Скандинавы празднуют и 29 сентября как день осеннего перелета журавлей. В этот день режут барана и устраивают угощение [85, с. 105]. В данном обычае легко угадывается пережиток древнего обряда жертвоприношения богу-журавлю. Журавль связан с культом возрождения природы и весной в верованиях вепсов [34, с. 22].

У сибиряков (Иркутская губерния) во время обрядов встречи весны, хозяйки пекли печенья в форме журавлей, которыми угощали детей. Они верили, что журавли «приносят» весну и «замыкают» зиму. Дети, забрав с собой «журавлей», уходили на гумно и пели песни-заклинания:

«Журавли, вы журавли...  
Прилетели на гумно,  
Приносили нам тепло...»  
[61, с. 170–171, 181].

Соотносимость журавля со светом, теплом, огнем преломляется в польском поверье, что пролетающие над жильем журавли предвещают пожар. У чехов же пожар предсказывают аисты\*, пролетающие через село без остановки. У белорусов, украинцев и поляков аист, принеся в клюве головню или уголь, запаливает дома обидчиков. А по представлениям румын, дома притеснителей поджигают журавли [41, с. 662, 663, 666; 53, с. 135; 102, с. 190].

Представление об огненной природе журавля усилится еще более, если принять во внимание суеверие, распространенное среди белорусов, украинцев и поляков о том, что аисты могут высекать огонь клювами. Данный мотив отражается в закличках белорусских (Гомельская обл.), украинских (Волынская, Житомирская, Черниговская, Ровенская обл.) и польских (Катовицкое воев.) курильщиков с просьбой к аисту дать прикурить им огня [41, с. 664].

На наш взгляд, все эти фольклорно-мифологические раритеты являются осколками (дериватами) древних представлений первобытных людей о солярной сущности журавля (аиста), связи его с солнцем, некоторые проявления которых у тайцев, древних египтян и древних греков затрагивались несколько выше.

В различных памятниках устной словесности, бытовых традициях и материальной культуре чувашей [47, с. 28], алтайцев [91, с. 32], якутов [39], хакасов, тувинцев, тофаларов, монголов, бурят [101, с. 62, 79, 88], финнов [27, с. 101], обских угров, селькупов [66, с. 188], китайцев, корейцев [82, с. 502], японцев [36, с. 293; 39], армян, курдов-езидов [1], русских [69, с. 151], украинцев [39], хорватов, боснийцев [41, с. 647], древних славян [129, с. 37], фракийцев [142, с. 55], древних германцев и бриттов [39] журавль изображался как священная птица.

В устных рассказах модок (Побережье-Плато, США, Канада) Журавль числится культурным героем, сторожит дом Солнца и вместе с Черным Лисом крадет у Солнца огонь для людей [22, А2В]. У индейцев пуэбло (Юго-Запад, США) журавль предстает патроном шаманов [39]. В мифе северных пайютов (Большой бассейн, США) во время великого потопа спасаются на горе только культурный герой Ястреб и его дядя Журавль. А у южных мивок (Калифорния, США) журавль выступает как вождь, главная фигура среди культурных героев [22, А24, В3А].

---

\* У ряда народов нет четкого разграничения между журавлем и аистом. Например, русск. диал. «жорав», «жоравль» – аист; др.русск. «стъркъ», болг. «стъркъ», макед., серб.-хорв. «штрк», словен. «štrk» – аист; русск. «стерх» – белый журавль. Сходна также роль масок этих птиц в рождественской и масленичной обрядности «аиста» у западных славян и «журавля» у восточных славян [37, с. 227; 41, с. 646; 130, с. 758]. Ср. растение «аистник» / «журавельник» – герань луговая [43, с. 13].

В мифах журавль часто изображается в ипостаси ездовой птицы богов, полубожественных существ или людей, обладающих сверхъестественной силой. Так, в селькупской сказке молодой человек из-за козней спутников проваливается до седьмого слоя нижнего мира. Там он встречается со стариком и старухой, спасает их внука от смерти. Благодарные старики советуют ему сесть на седьмого из семи журавлей. Тот выносит юношу на поверхность земли [22, К38]. Согласно верованиям нанайцев, шаман во время камлания возвращается из нижнего мира на огненной птице – журавле Кори [113, с. 184].

В предании корейцев разбойник увозит невесту юноши. Молодой человек отправляется на поиски девушки. В пути он прячет от охотников аиста. Признательный аист велит наловить впрок рыбу, сажает его себе на спину, летит в заморскую страну разбойника. Во время полета герой кормит птицу рыбой. Когда запас рыбы кончается, молодец отрезает свой палец и сует его в клюв аиста. Тот не может его проглотить, выплевывает и сбрасывает седока со своей спины в воду. Юноша доплывает до берега [22, К39]. Журавли всегда сопровождали китайских божеств покровителя лошадей Ма-Вана и дарителя счастья Ву-фу. В сказаниях тех же китайцев белые журавли были ездовыми птицами бессмертных героев Ванцзы Цяо, Чжунли Цюань и Мао-Ин [39; 82, с. 114, 132, 331, 481, 522]. Похожий бессмертный персонаж, летающий на белоснежном журавле, присутствует в японской сказке «Остров вечной юности» [83, с. 636].

В мифе варли (Северо-Западная Индия) приемный отец девушки ставит перед женихами невыполнимое задание: незаметно достать плоды с дерева посреди деревни, где всегда многолюдно. Сын бедной вдовы видит, как змея ползет к гнезду журавлей и убивает ее. Птенцы просят прилетевшую мать помочь парню незаметно достать плоды с дерева. Журавль-отец сажает молодца себе на спину, летит к реке, там набирает песка. Потом они подлетают к дереву, журавль велит герою бросить смотрящим людям в глаза песок и, пока они протирают глаза, собрать плоды. Так юноша получает красавицу в жены.

Как было упомянуто несколько выше, журавль был ездовой птицей богини Лумимуут у минахасов о. Суматра (Индонезия). В легенде микронезийцев о. Гилберта (запад Тихого океана) трех сестер преследует старуха-людоедка. Они лезут на дерево над водой. Старуха велит цапле стряхнуть с дерева девушек. Цапля вынуждена подчиниться, сбивает хвостом старшую девушку. Она бросается бежать, прибегает к мужчинам. Те сбрасывают людоедку на скалы. Цапля приносит на себе двух младших сестер. Все счастливы. В мифе кроу (Великие равнины, США, Канада) журавли поднимают человека на небо [22, А3, В3А, К38, L52].

В новелле восточных славян мужик ловит журавлей и, напив их водкой, связывает. Протрезвев, журавли улетают и уносят с собой мужика [22, М26]. Схожий мотив был известен и русскому фольклору. В сказке «Журавли» говорится, что журавли повадились клевать горох на поле некоего мужика. Тогда мужик поставил в поле корыто с хмельным медом. Прилетели журавли, напились медовухи и заснули. Мужик опутал их веревками, привязал к телеге и повез домой. По дороге журавли проснулись и понесли мужика с телегой и лошадью в небо. Мужик обрезал веревки и упал в болото [150, 16 октября]. Точно такой же эпизод содержится и в башкирском устном рассказе «Хисам экиәте» («Сказка Хисама»), который более подробно будет изложен чуть ниже. В украинской сказке царевна и царевич убегают от железного волка на журавлях [120, с. 115].

Божественная суть журавля проявляется и в том, что в устнопоэтическом творчестве ряда народов образ журавля связан с верхним миром, воспринимается как демиург, создатель небесных светил.

В космогонических мифах башкир Млечный путь ассоциируется с дорогой, по которой журавли осенью перелетают в теплые края: согласно преданию, старые журавли во время перелета рассыпали по небу свои перья, чтобы указать направление полета журавлятам, оставшим от стаи. Эти перья тотчас же превратились в звезды. Журавлята

полетели по этому звездному пути, который позднее стал называться «*Кош юлы*»\* («Путь птиц») [10, с. 33; 18, с. 37]. В фольклорной памяти башкирского народа сохранилась и другая версия аналогичной легенды: Млечный путь – это вечно летящие в небе журавли [110, с. 79].

Такие мотивы бытовали в прошлом в фольклоре казахов и мордвы. Млечный путь они называют «Путь журавля» [20, с. 80; 90, с. 374]. С аистом (журавлем? – *И.А.*) связано происхождение Млечного пути у белорусов: они объясняют появление на небе Млечного пути с отлетом аистов [22, 158]. Космоним «Путь птицы», как название Млечного пути, встречается у казахов, киргизов, туркмен, манси, венгров, мордвы-мокши, коми, эстонцев, финнов [90, с. 374], литовцев [125, с. 237] и русских [25, с. 288]. К этим двум вариантам названий Млечного пути примыкает и космоним «*Каз юлы*» («Путь диких гусей»), зафиксированный у отдельных групп башкир, чувашей [90, с. 373], татар, киргизов [20, с. 80], марийцев и мордвы-эрзя [25, с. 288]. Нельзя не согласиться с В.А. Никоновым, который, исследуя истоки столь широкой распространенности взгляда на Млечный путь как на дорогу перелетных журавлей (гусей, птиц), пишет, что предки вышеупомянутых народов «либо произошли от одного источника, либо в тесном длительном контакте обитали рядом» [90, с. 374].

Некоторые ученые первопричину поклонения древних и современных народов птицам видят в том, что в их религиозно-мифологических суждениях они олицетворяли душу человека или «переносчиков» души умерших в рай [24, с. 173; 79, с. 173]. Так, согласно суевериям хакасов, душа умершего человека превращается в журавля, улетает в сторону заката солнца, чтобы примоститься на ветви священной березы (мирового дерева), растущей на горе Сумеру (мировой горы) [28, с. 85]. По поверьям украинцев, журавль приносит из вырия (рая) души новорожденных детей [39]. Журавль причислялся к спутникам или переносчикам душ умерших людей у древних китайцев [24, с. 173; 39]. Бену, бог в облике цапли (журавля? – *И.А.*) считался душой («ба») верховного древнеегипетского бога солнца Ра [82, с. 91] и т.д.

Как нам кажется, культ птиц имеет более древние корни и зародился под влиянием тотемических мировоззрений людей верхнепалеолитической эпохи. А символами души или «переносчиками» и «сопроводителями» душ умерших людей птицы стали, по видимому, позднее в условиях господства анимистических идей. На такую мысль наталкивают многочисленные этнографические и фольклорные материалы.

В устных рассказах башкир журавль наделяется человеческими свойствами – мыслями, чувствами, волей. В сказке «*Газ менән һалмауыр*» («Газ и дубинка-халмаур»)\*\* журавль говорит по-человечески, обращается к Газу с просьбой, чтобы он отпустил его на волю, до конца остается верным своему слову [11, с. 225; 15, с. 304]. Журавль предстает как символ верности и в башкирской поговорке-пожелании: «*Торналай тоғро бул!*» («Будь верным как журавль!») [119, с. 239].

В тотемических мифах и родоплеменной номенклатуре башкир содержатся пережитки веры в происхождение отдельных групп людей от журавлей. Башкиры-усергане считают журавля своим первопредком [88, с. 117]. По преданию кара-табынцев (Учалинский район РБ), их родоначальником был черноголовый темно-серый журавль [74, с. 165]. При этом обращает на себя внимание толкование этнонима «*кара табын*» В.И. Васильевым и С.Н. Шитовой «исходя из норм самодийских языков, как «журавли-табынцы»... В ненецком и энецком языках «харе» («кара») означает «журавль». В число самодийских топонимов они относят и название башкирской деревни Карагулово (Салаватский район РБ) и с. Каракулино (по правому берегу р. Камы): «кара»+«гула» – «журавлиные люди» [32, с. 18–19, 33].

\* Записано С. Галиным в 1967 г. у усерган в д. Большеабишево Хайбуллинского района РБ.

\*\* Записано в 1940 г. у кара-кыпсаков в Юмагузинском (Кугарчинском) районе РБ.

Если это так\*, то и этнонимы башкирских родов «*кара-кыпсак*», «*кара-катай*» и «*кара-танып*» следует трактовать как «журавли-кыпсаки», «журавли-катайцы» и «журавли-таныпцы». Тем более в перечне родов и родовых подразделений башкир зарегистрировано название «*торна-катай*» («журавли-катайцы») [64, с. 25]. Родовые подразделения «*торна*» известны у бурзян [32, с. 18–19], гэрэй-кыпсаков (д. Идельбаево Кувандыкского района Оренбургской области [98, с. 39]), усерган (д. Сабырово Зилаирского района РБ [103]), тангауров (д. Япарсаз Зилаирского района РБ [143, с. 171]), кубалаяк-табынцев (с. Альмухаметово Абзелиловского района РБ [59, с. 89; 111, с. 13]), кырк-уйле-минцев (с. Казангулово Давлекановского района РБ), кара-табынцев (с. Кидрячево Давлекановского района РБ) [50, с. 74, 89], юрматинцев [32, с. 18–19], айлинцев (д. Кадырово Аргаяшского района Челябинской области [62, с. 285]). Родовое подразделение «*торна*» зарегистрировано у мурзаларов (д. Ташаул Салаватского района РБ [96, с. 8]). Орнитоним «журавль» преломляется и в этнониме племени «*терһәк*» («терсяк»), которого исследователи этимологизируют с позиции угро-финских языков как «журавль-народ» [70, с. 14]. Старожилы с. Акъяр (усергане, Хайбуллинский район РБ) до сих пор помнят, что детей из д. Сабырово (усергане, Зилаирский район РБ) всегда называли журавлятами [103]. В свете рассматриваемой проблемы вызывает определенный интерес и то, что женская красота, длинноногие девушки у башкир сравниваются с журавлями [133, с. 167].

И, наоборот, башкирскому народному творчеству знаком и мотив происхождения журавлей от человека. В одной из работ М.М. Сагитова приводится легенда о том, что один виртуозно игравший на курае юноша был взят на небо и превращен в небесного журавля, а земные журавли – его потомки [110, с. 79].

Рудименты антропоморфизации журавля и отождествления людей с журавлем находят соответствия в этнокультурных традициях самых различных народов Евразии, Африки, Австралии, Северной и Южной Америки.

Поверья о понимании журавлями человеческого языка последовательно выражены в устном творчестве якутов [52, с. 22], японцев [83, с. 636], русских [69, с. 151; 106, с. 366]. Журавль наделяется человеческим интеллектом в русской и украинской быличках, где он учит лису летать: с высоты бросает ее на землю, она разбивается [120, с. 90].

В легендах якутов и долганов мужчина сожигательствует со стерхом, ставшим женщиной [22, E9i]. Вера в оборотничество журавля в человека бытовала у вепсов [34, с. 22].

В древнекитайском мифе (провинция Ганьсу, северо-запад Китая) бедняк увидел трех купающихся в пруду девушек-журавлей. Две улетели, а третья замешкалась в пруду. Бедняк взял ее одежду. Она согласилась выйти за него замуж, родила ему сына. Однажды она уговорила свекровь показать ей ее птичью одежду. Она переодевается в свою одежду и улетает [22, K22]. В японском фольклоре журавли способны стать женами сказочных героев и вести человеческий образ жизни [137, с. 157].

В одном армянском сказании говорится, что аист свил гнездо во дворе некоей женщины. Аист принял облик пахаря. С наступлением весны аисты искупались в реке, надели крылья, дали крылья и женщине, обратились в аистов и полетели в Армению. По предрассудкам армян, если прицелиться в журавля, тот сразу превращается в красивую женщину с ребенком на руках [22, K22]. Поляки, болгары, македонцы, сербы, греки верят, что аисты улетают на зиму в далекую землю, где, искупавшись в чудесном озере (вариант: намочив клюв в крови), становятся людьми [41, с. 658–659]. Сюжет становления журавлихи-женщины супругой сказочного персонажа зафиксирован в устной словесности болгар [124, с. 56].

---

\* Ср.: др. тюркский «*kara*» – «северный», «главный», «большой», «могучий»; др. монгольский «*qari*» («*xari*») – «род», «племя», «страна» [71, с. 177].



Предрассудки о происхождении людей от журавлей наблюдаются у чувашей: они приравнивают убийство журавля к убийству собственной матери [104, с. 152]. Роды и родовые подразделения под названием «журавль» установлены у «заболотных» татар («торна-тухум», Тобольский район, Тюменская область) [30, с. 182], казахов («кара-кыпчак»), киргизов («кара-катай») [71, с. 177, 466–467]. Следы веры в происхождение людей от тотема-журавля обнаруживаются в суевериях сымских хантов [117, с. 520]. Этнонимы с основой тур / тар / тер («журавль») отмечены у манси, венгров\*, коми-зырян [70, с. 14]. Антропонимы с основой «kurg» – «журавль» встречаются у вепсов, которые, по мнению И.Ю. Винокуровой, восходят к древним тотемическим представлениям [34, с. 22]. У коми есть сказка о том, как журавль уронил с неба в передник бездетной вдовы три горошины. Она их съела, после чего родила трех сыновей-богатырей [39]. Род журавля имеется у селькупов. Среди них и сегодня популярны фамилии Карлыкины (от «карраль» – «журавлиного клюва род») [100, с. 90].

Надо заметить, что в Белокатайском районе Башкортостана есть русская фамилия Карлыханов и русское село Карлыханово. Не чужды русским и фамилии Журавлев, Журавский. В Талдомском районе Московской области русские говорят, что при отлете журавлей в теплые края им вслед обязательно надо прокричать: «До свидания, матушки! Свидимся!» [76, с. 115].

О причастности журавля к происхождению человека говорят и мифологические сюжеты западных славян (поляков, лужичан, чехов) о принесении аистом новорожденных младенцев. Такие мотивы встречаются, но гораздо реже, в быличках западных украинцев, белорусов Брестской и Гродненской областей и болгар. Поверье о том, что аист приносит новорожденных, было известно румынам, литовцам [41, с. 659, 661] и немцам [28 а, с. 370].

В китайской даосской мифологии один из восьми бессмертных – Люй Дун-бинь, был зачат журавлем. В момент его зачатия с неба к постели матери спустился на миг белый журавль. От рождения Люй имел шею журавля [39]. В корейской сказке принцесса Париконджу зачала от журавлей близнецов: однажды ей приснился сон, будто синий и зеленый журавли влетели в нее через рот. После этого она держала рот закрытым, отчего забеременела и родила двух близнецов [82, с. 429].

Журавля считали своим тотемом отдельные роды индейского племени оджибве (южное побережье Верхнего Озера Северной Америки) [93, с. 794]. Клан журавля обнаружен у зуньи, индейцев юго-запада США. В устных рассказах пуэбло (Юго-Запад, США) журавль называется «Дедушка Журавль». «Журавлиными людьми» считали себя и ацтеки Мексики [39]. В генеалогическом предании нивакле (Чако, Южная Америка) сын и дочь аиста выдаются за прародителей людей [22, В3А]. Журавль числится тотемом племени йенан на юге Новой Гвинеи [44, с. 191].

С другой стороны, у ряда народов Европы, Азии, Африки и Австралии встречаются мифы о способности человека трансформироваться в журавля и о происхождении журавлей от человека.

У качинцев, кызылцев, теленгитов, тоджинцев и южных тувинцев существовала вера в то, что журавли тоже «люди» и могут оказать магическое воздействие на человека [3, с. 109]. В алтайской богатырской сказке «Алып-Манащ» один из персонажей, антипод Алып-Манаша, почуяв неизбежную кару за предательство, превращается в журавля и улетает прочь [51, с. 144]. В якутских олонхо удаганки (шаманки) могут обрести вид стерха [46, с. 131]. Образ белого журавля в якутской фольклорной традиции является символом женской красоты, чистоты и невинности [73, с. 190]. В казахской легенде неверная жена ударяет своего мужа прутиком и превращает его в журавля на три года [22,

---

\* Самарбаев Р. связывает с венгерским словом «дьер» (журавль) башкирский этноним «юрматы» и венгерские этнонимы «мадьяр», «дьярмат» [111, с. 13].

К38]. Туркмены журавля называют «человек в перьях» [27, с. 102]. В кумыкском предании (Дагестан) брат отлучается, велев сестре присматривать за его конем. Сестра села шить и не заметила, как пропал конь. Она бросается в лес искать коня, затем к озеру, но не находит его. Она обращается к Богу с просьбой превратить ее в птицу и становится аистом. Брат пустился искать сестру, попросил Бога и его сделать аистом. С тех пор аисты ищут друг друга [22, В73]. Журавль у финнов – святая птица, «родом человек» [27, с. 101].

Идея превращения человека в журавля лежит в основе представлений даосских священников о метаморфозе умерших людей в журавлей («ю-хуа»). В японском фольклоре известен как мотив трансформации журавля в красивую девушку, так и оборотничества девушки в журавля. Они называли журавлей «людьми в перьях» [39].

В древнеегипетской мифологии бог Тот изображался в виде человека с головой болотной птицы ибиса (журавля? – *И.А.*) [72, с. 10]. Отождествление журавля и человека преломляется в древнеегипетском погребальном обряде журавлей. Они по смерти журавля бальзамировали его труп и клали в особую гробницу (по образу и подобию погребения знатных умерших людей) [129, с. 37].

По верованиям народов Кавказа павшие на поле брани воины перевоплощаются в белых журавлей [39].

В Белоруссии, на Украине, в Польше и в Северо-западной Болгарии распространена легенда о трансформации человека в аиста. Согласно этой притче Бог дает некоему человеку мешок (горшок, сундук) с гадами, чтобы тот бросил его в море (в огонь, закопал в землю). При этом он строго запретил развязывать его и заглядывать туда. Человек из любопытства нарушает запрет, и вся нечисть расползается по земле. В наказание Бог превращает его в аиста, чтобы он собирал и уничтожал гадов, очищая от них землю [41, с. 647]. В греческих преданиях о табунщике Эродии и пигмейской женщине Ойное боги превратили их в журавлей [82, с. 12; 142, с. 55–71]. Журавли признавались порождениями кимвров, германцев (вариант: фракийцев, предков сербов) [83, с. 397], вторгшихся в конце II в. до н.э. на территорию Римской республики [115, с. 581].

В традиционных верованиях бушменов, древнейшего населения Южной и Восточной Африки, функционирует культурный герой, демиург и прародитель Цагн в виде кузнечика-богомла. Его сестра – голубой журавль. До того как стать птицами, они некогда были людьми «древнего народа», жившего в стране бушменов [82, с. 602].

В мифе маринд-аним (Новая Гвинея) муж посещает умершую жену в мире мертвых. Чтобы проводить мужа обратно, умершая жена оборачивается журавлем и переносит его на белый свет [94, с. 144]. По одной австралийской легенде колдун превратил девушку в журавля за то, что она не захотела стать его женой [39].

Созвучность вышеизложенных явлений, сюжетов и мотивов с тотемическим образом мышления древних людей о журавле не вызывает сомнения.

Как известно, тотемизму была присуща развитая система обрядности с наложением запрета убивать тотемное животное, табуированием его мяса, ритуальной заботой о тотеме, проведением в его честь праздника с исполнением тотемических плясок, песен и мифов о его странствиях в эпоху первотворения и т.п.

Есть все основания думать, что близкие по смыслу обрядовые действия были характерны и тотемическому культу журавля. Их осколки отыскиваются в бытовых традициях, различных жанрах устнопоэтического творчества и народной хореографии башкир.

В обычном праве башкир, в первую очередь у усерган [97, с. 7, 67; 98, с. 3, 16], кыпсаков [134, с. 124], бурзян [95, с. 6], табынцев [134, с. 124], минцев [144, с. 11], гэрэйцев, уранцев [145, с. 19, 20, 21, 84], унларов [146, с. 15], таныпцев [147, с. 12], упейцев [107, с. 237] и гайнинцев [71, с. 345] запрещалось убивать журавля. Если это случалось, подобный проступок никогда не оставался безнаказанным. Они были убеждены, что такой человек неизбежно в скором времени умрет.

Во время этнографической командировки 1966 года Ф.Ф. Илимбетовым была записана в д. Исянгазино (бурзяне) Бурзянского района РБ от Баймухаметовой Ш.Х. (1902 г.р.) информация о том, что человек по имени Шарифулла весной на охоте убил журавля, а осенью того же года он умер и сам [95, с. 6]. Кыр-таныпцы Балтачевского района утверждают, что нельзя убивать журавля, – предаст проклятию («*каргышы төшә*») [147, с. 12]. Рассказ аналогичного содержания был зафиксирован фольклористами в 2004–2005 гг. у упейцев в с. Шокурово Нижнесергинского района Свердловской области: некий человек летом убил журавля, в том же году он сломал ногу [107, с. 237]. Среди башкир-кыр-унларов в д. Карагушево Бураевского района РБ распространено мнение, что человек, способный убивать журавля может убить и человека. В подтверждение этого высказывания они приводят местные примеры [146, с. 15].

Табуированными были и места гнездования журавлей. В фольклорные записи М.С. Гиззатуллиной (п. Миндяк Учалинского района РБ), опубликованные в журнале «Ватандаш» («Соотечественник»), включен устный рассказ кубалаяк-табынцев о том, что какой-то человек косил траву на сено на поляне, где гнездовали журавли. «Пусть будет проклят этот человек!», – воскликнули журавли. И этот человек в тот же миг на том же месте и умер [74, с. 165].

Башкиры воспринимали как смертный грех не только убийство журавля, но и употребление в пищу его мяса. Этот мотив отражается в сказке «Хитрый старик», записанной С.И. Руденко у усерган, где молодая женщина, стремясь избавиться от мужа-старика, сделать его глухим и слепым, по совету *сихырсы* (колдуньи) тайно угощает мужа мясом журавля [105, с. 20]. Непригодность к употреблению в пищу журавлиного мяса преломляется и в сюжете, записанном у кыр-унларов в с. Кашкалево Бураевского района РБ: один молодой человек убил журавля. Два дня варили его мясо, но не могли сварить [146, с. 15].

У башкир было табуировано слушать курлыканье журавлей. В варианте легенды «*Сыңрау торна*» («Поющий журавль»), записанном С.Г. Рыбаковым в конце XIX в. у бурзянцев в с. Темясово Орского уезда, сообщается, что «если кто увидит и услышит их (журавлей – *И.А.*) пение, то он, по поверью башкир, вскоре умрет. Башкиры говорили мне, что народ не любит слушать эту мелодию, потому что, где упомянутые журавли играли эту песню, там бывало прежде война или засуха» [108, с. 141].

Вполне допустимо, что в прошлом древним башкирам было свойственно и проведение тотемического праздника, посвященного журавлю. Об этом свидетельствует широкое распространение среди башкир-усерган, бурзян, кыпсаков и теляу-табынцев песен и танцев с подражанием голосу и движениям журавля.

В легенде «*Сыңрау торна*» (вариант), записанной кураистом К. Дияровым в 1926 г. у бурзянцев в д. Басаево Баймакского района РБ, повествуется, что в давние времена некий джигит-батыр, прославленный кураист, в поисках своего жеребца набрел на поляну среди гор Ирндыка, где, услышав очаровательную мелодию, застыл от удивления. Затем устремился в ту сторону, откуда доносились эти пленительные звуки. Притаившись, стал наблюдать. На поляне кружилась в хороводе стая маленьких серых журавлей. В центре круга стояла журавушка. Стоило ей, взмахнув крыльями, начать курлыканье, как маленькие журавлята тут же присоединились к ней и стали кружиться. С упоением слушал егет звенящую мелодию журавлей до тех пор, пока не запомнил ее. Боясь, как бы ни забыть пение птиц, вскочил на коня и стрелой помчался домой. Спешившись, он взял свой курай и заиграл журавлиную песню... Напев, услышанный батыром от журавлей, с тех пор называется «Журавлиной песней». Вариант этой легенды бытовал и среди башкир Демского бассейна [10, с. 99–100, 494].

В башкирской народной хореографии выявлены несколько вариантов танца «*Торна бейеуе*» («Танец журавля»), исполняемый на мелодию «*Сыңрау торна*».

В Юго-Восточном Башкортостане и у теляуцев он был мужским танцем. У юго-восточных башкир танцующие мужчины располагались в полукруг или в круг, держали в руках пластины из древесной коры (чаще – липы), которыми танцующие похлопывали в ладоши, издавая раздражательные звуки\*. Согласно другому варианту, тонкие деревянные пластины привязывались к большому или указательному пальцу танцующих. Приподнятая и слегка согнутая рука напоминала шею и голову птицы, сжимание, разжимание и пощелкивание пальцами – клюв.

У теляуцев он известен как сольный мужской танец и исполнялся во время свадеб и других празднеств, то есть был обрядовым танцем. Один из присутствующих рядился журавлем, накрывшись вывернутой наизнанку белой шубой, держа в одной руке выставленную через рукав шубы «журавлиную голову» с длинной «шеей» (вырезанную деревянную палку с набалдашником в форме птичьей головы с длинным подвижным клювом), в подогнутом положении плясал танец журавлей. Во время пляски танцор другой рукой подергивал веревочку, прикрепленную к «голове журавля», раскрывая и закрывая его «клюв» [89, с. 185, 186].

У усерган и бурзян он числился коллективным женским танцем. Подробное описание журавлиной пляски усерганских девушек и женщин отсутствует. По информации Иштакбаевой С.Г. (1933 г.р.) из д. Янтышево Хайбуллинского района РБ, во время пляски участницы издавали возгласы: «*тиркын-тиркын-тирарай*»\*\* [97, с. 20].

Поэтому здесь приводится в несколько сокращенном виде детальное описание пляски бурзянских женщин в изложении этнографа и хореографа Л.И. Нагаевой.

Это танец белых журавлей. К большому и указательному пальцам обеих рук каждой исполнительницы подвязывались тонкие деревянные пластинки. Во время танца девушки то похлопывали этими пластинками в ладоши, то ударяли ими друг друга. Исполнительницы мастерски двигали дощечками, пальцами, кистями рук, добиваясь сходства с движениями головы и клюва журавля. Традиционный образ журавля создавался и с помощью легких передвижений, плавных взмахов рук и поворотов тела. Девушки исполняли эти движения по кругу, в центре которого каждая солистка, сменяя друг друга, демонстрировала свое мастерство перевоплощения. Но вот в центр выходит вожак стаи. Девушки расступаются, встают в полукруг и начинают подстукивать дощечками, то поднимая руки вверх, то опуская вниз, то разводя их в стороны. На этом фоне «вожак», трепеща кистями раскрытых рук, идет по кругу, чуть склонив корпус. Подойдя к центру полукруга, солистка подражает повадкам журавля: сгибая ногу в колене ставит ее в сторону, потряхивает ступней, делает шаги с подъемом ног над землей, задирает голову, горделиво машет «крыльями». Девушки постоянно повторяют движения «вожака».

Исследователи солидарны в том, что «Танец журавля» в прошлом носил магический характер [86, с. 83–84]. По предрассудкам башкир, исполнение его в дни важнейших событий в жизни людей оказывало благотворное влияние на жизнестойкость рода и на его благополучие в будущем [89, с. 186].

В то же время, по суевериям башкир-усерган, тамьянцев и тангауров, нельзя было смотреть на танцы журавлей. Если кто-то стал случайно свидетелем игры журавлей, то он (она) должен был отвернуться или прикрыть лицо ладонью (платком), чтобы не видеть это зрелище. Они верили, что там, где токовали журавли, будет кровопролитие, уйдет благополучие («*барэкат*»), высохнут водные источники. Поэтому (чтобы не вызвать беду) перед началом исполнения «Танца журавлей» плясун (плясунья) должен(-на) был(-а)

\* Как считает Ч. Эсенов, «хлопок в ладоши в танцах... является изображением характернейшего элемента птичьего тотема – хлопанье крыльев птицы» [149, с. 213].

\*\* Ср.: у тангауров (с. Япарсаз Зилаирского района РБ) слово «*тырарай*» является синонимом орнитонима «*торна*» («журавль») [143, с. 171].

объявить о том, что он (она) пляшет с мольбой к богу («Тэңре») о ниспослании всем присутствующим, народу счастья, благополучия и мира [33, с. 81; 118, с. 34–35].

Вполне допустимо, что в древние времена участники данного ритуального танца обращались с подобными мольбами непосредственно к журавлю, тотемическому предку, необычайному покровителю.

Видимо, к осколкам древнего праздника журавля относится один из финальных эпизодов свадебной обрядности иргизо-камеликских башкир Самарской и Саратовской областей, проводимой на стороне родителей жениха («калын туй»). На прощальную трапезу в дом заходит человек в шубе наизнанку, с «клювом» из длинной палки (вариант: щипцы), пропущенной через один из рукавов и «хвостом» – привязанной сзади к поясу шалью с кистями и прикрепленной под ней подушечкой. Участники свадьбы со стороны жениха сопровождают его бурными возгласами: «Журавль пришел!». Все сидящие за столом гости прячут руки и ноги, говоря: «Журавль вошел!». «Журавля» подводят под руку к главному свату со стороны невесты. «Журавль» с возгласом «Ку-ку! Кыу-кыу!», взмахивая «крыльями» (руками), «клюет» его и показывает на дверь, мол, пришло время прощаться. А потом «клюет» и «гонит» и других сватов. После этого сватов угощают «на дорожку» («юл аягы») (с. Костино Большечерниговского района Самарской области, усергане [134, с. 82]).

Появление на свадьбе молодоженов ряженого под журавля персонажа не простая случайность. Как нам кажется, в этом действующем лице находит преломление реликты образа мышления первобытных людей, в частности папуасов Новой Гвинеи: «Маска – мой предок» [21, с. 28], то есть человек в маскарадном облачении был олицетворением тотемического предка – журавля. И в качестве как такового присутствие на свадьбе (деривате симбиоза древних инициационных и продуцирующих обрядов) журавля – тотемического предка, патрона инициации, праобраза будущего племенного божества, покровителя рода, семьи, плодородия и плодовитости выглядит с позиции тотемических мировоззрений абсолютно логично.

Вполне допустимо рассматривать как осколок тотемического обряда, посвященного журавлю игру «Торна морон» («Журавлиный клюв»), распространенную в недавнем прошлом среди башкир-гайнинцев Бардымского района Пермского края. Суть игры состояла в том, что во время молодежных посиделок в дом заходил ряженный журавлем человек (с кочергой в руках, накрытый шубой изнанкой наружу и рукавом, надетым на голову). Этот персонаж появлялся в доме тогда, когда участники игры произносили последнюю строку четверостишья.

*«Торайык-торайык, торналар,  
Тауга табан баралар.  
Тауга барып эткэн инем,  
Күткә тибеп куйзылар».*

*«Кур-кур, журавли,  
Идут к горе.  
Как только дошел до горы,  
Пнули меня в зад».*

Он ходил по кругу сидящих в доме молодых людей и кого-нибудь щипал, и тот становился очередным журавлем [128, с. 383–384].

Бесспорно, вышеописанные песня, пляска, этиологические легенды и участие в танцах и свадебной обрядности, а также в молодежной игре «Торна морон» персонажей в журавлиной маске представляли собой инсценировки в масках и лицах из мифической жизни тотемического предка – журавля, иллюстрировали его странствия в эпоху первотворения.

В контексте тотемических умозаключений можно предположить, что и истоки космогонического предания «Кош юлы» берут начало из древнейших мифов о тотемическом предке – журавле: первоначально, возможно, Млечный путь ассоциировался в сознании первобытных людей как след ночного небесного странствия тотемического первопредка. В последующие эпохи такая идея могла трансформироваться в рассуждение о созданных чудесными журавлями путеводной цепи звезд для их

поклонников, переосмысленное еще позднее как ориентиры на ночном небосклоне для молодых журавлят [56, с. 297].

Этнографические параллели вышеприведенным башкирским материалам установлены в обычаях и обрядах народов Европы, Азии, Африки и Америки.

Прямые запреты охоты на журавлей под угрозой неминуемой смерти или несчастья закреплены в обычаях чувашей [47, с. 28], балкарцев, карачаевцев [39], алтайцев [91, с. 32], тюменских татар [30, с. 182], хакасов [3, с. 109], якутов [52, с. 22]. Тувинцы и теленгиты (алтайцы) не убивали журавлей, живущих парами. В случае убийства одного, другой проклянет: он будет прилетать каждый год, и укорять охотника и с ним обязательно случится несчастье [136]. Хакасы-качинцы верили, что если кто-нибудь возьмет яйца из журавлиного гнезда, то самка проклянет похитителя [3, с. 101, 103, 107].

У вепсов до сих пор сохраняется запрет на употребление в пищу мяса журавля [34, с. 22]. Не ели мяса журавля финны [27, с. 101]. Смертным грехом считалось умерщвление журавля у удмуртов, марийцев [39], сымских хантов [117, с. 520] и селькупов [100, с. 97]. У эвенков убийство журавля и поедание его мяса приравнивались к лишению жизни человека и каннибализму [42, с. 130].

Рудименты табуирования журавля прослеживаются в религиозно-мифологических воззрениях ванчо (северо-восток Индии). В одном из сказаний говорится, что в начале времен люди были бессмертными. Их стало так много, что они начали отбирать еду у животных и птиц. Некий человек вырвал рыбу из клюва журавля, тот проклял его, сказав, пусть он непременно умрет. В легенде шанов (Мьянма, северо-запад Индокитая) двое сыновей короля губят журавушку. Король велит казнить проказников. Палачи тайно отпускают несчастных бедолаг [22, H36ff, K94].

У славян было запрещено разорять гнезда журавлей на крышах строений. Напротив, они старались завлечь журавля, приготовив на крыше колья для устройства гнезда [129, с. 37]. Журавль был неприкосновенной птицей у украинцев [27, с. 102, 147]. Этот же мотив отражается и в русской поговорке: «Журавль не каша, еда не наша» [39]. В Герцеговине верят, что наказание постигнет того, кто убьет журавля: нива его станет бесплодной, а с ним самим случится несчастье. Как грех расценивают убийство журавля македонцы. Нельзя обижать журавля в суеверных представлениях румын [41, с. 663, 666]. Армяне и курды-езиды считали большим грехом умерщвление журавля, разорение его гнезда [1]. Не ели журавлиное мясо ирландские кельты [2, с. 77].

На африканском континенте осколки табуации журавля проявляются в обычае древних египтян. Они строго наказывали тех, кто даже нечаянно убивал цаплю (журавля?) [129, с. 37]. А у американских индейцев следы подобных норм обычной регламентации проглядываются в мифе черноногих (Великие равнины, США, Канада), где журавли представлялись смертельно опасными птицами для семьи Солнца, так как юноша, как две капли похожий на сына Солнца, убил семь журавлей [22, A3] и т.д.

В мифоритуальных традициях различных народов мира обнаруживаются аналогии и башкирскому празднику журавлей. Например, особое место в песнях о природе у якутов («дэгэрэн ырыа») занимает поэтизация образа стерха – белого журавля [75, с. 278]. В частности, об этом говорит бытование у якутов, по свидетельству башкирского композитора А.Р. Азнагулова, сакральной легенды и песни с воспроизведением журавлиного курлыканыя. Подобные мотивы прослеживаются в песенном фольклоре ирландцев и шотландцев. По мнению А.Р. Азнагулова, такое явление объясняется древними скифо-пратюркскими и скифо-кельтскими этногенетическими и этнокультурными контактами [54, с. 153–156].

Копирование движений журавля лежит в основе туркменской пляски «хымыл», где женщины, изображая брачный танец журавлей, резко вскрикнув, наскакивают друг на друга с раскрытыми в стороны руками, выставив вперед одну ногу [149, с. 214–215].

Пляска с изображением движений журавля в маске «Тор-нёл» («Нос журавля») была знакома членам фратрии «пор» у обских угров. Их исполняли на медвежьих праздниках

[116, с. 217]. Танец «Журавли» и танцевальное движение «журавлиный шаг» зафиксированы в нанайском народном хореографическом искусстве [63, с. 277–278].

«Танец журавлей» был устойчивым элементом корейского праздника, посвященного Дню рождения Будды (8-й день 4-го месяца). Во время этого праздника на сцене появлялись «бутоны» лотосов, которые на глазах зрителей раскрывались, и из них выходили девочки. Они изгоняли белого и черного журавлей, пытавшихся склевать зерна и стебли лотосов [48, с. 136]. Здесь журавли олицетворяют недоброе начало. Такое восприятие журавля сложилось, на наш взгляд, в результате наслоения на древние тотемические представления о журавле более поздних буддийских суждений о святом лотосе. Особые «журавлиные танцы» выявлены у сахалинских и японских айнов и аборигенов Австралии [39].

Наиболее древние следы «танца журавлей» запечатлены в настенной росписи одного их культовых сооружений Чатал-Хююка, неолитического поселения в Южной Турции (середина 7-го тыс. до н.э.) где «нарисованы какие-то птицы, возможно журавли, повернувшиеся головами друг к другу» [5, с. 199].

Рудименты праздника журавля обнаружены в одном из дворцов Кносса, столице критского раннерабовладельческого царства (3-е тыс. до н.э. – XV в. до н.э.). Там была устроена специальная площадка для ритуального танца «журавля»: его исполняли мужчины, вставая все вместе рядами, расходящимися по круговым линиям, причем на обоих концах каждого ряда были вожаки [36, с. 197]. У древних греков «журавлиные пляски» посвящались богу весны [129, с. 37].

Маска под названием «журавль» была традиционной в новогодней обрядности обских угров [37, с. 227]. Ряженные журавлем парни фигурируют на марийском празднике «Шорык йол» («Овечья нога») [45, с. 62]. В рождественских развлечениях финской молодежи (26 декабря – 13 января) участвовали ряженные, среди которых неизменным персонажем являлся «рождественский журавль» [141, с. 132].

Реминисценции праздника журавля проглядываются в русской обрядности: на Псковщине во время посиделок молодежи в рождественский сочельник (в ночь с 24 на 25 декабря / с 6 на 7 января) некоторые участники приходили в масках журавля. Парень набрасывал на себя вывороченную шерстью вверх шубу, в один из рукавов продевал палку с крючком на конце. Палка изображала клюв журавля, и этим «клювом» ряженный «клевал» присутствующих на вечеринке девушек, а те, чтобы откупиться от назойливой «птицы», бросали на землю орехи, пряники, которые «журавль» и подбирал [69, с. 421].

«Журавль» как персонаж традиции святочных, масленичных и свадебных ряжений встречался в XVIII–XIX вв. у белорусов, кубанских казаков [26, с. 49, 50] и украинцев [39]. Как считает А.К. Байбурин, образ журавля на святочных и масленичных ряженьях некогда являлся общим для восточных славян [8, с. 131].

Маска журавля присутствовала в новогодних маскарадных шествиях поляков, румын и немцев [37, с. 227]. В журавлиные маски наряжались участники обрядовых действий в античной Греции [89, с. 186].

По данным известного фольклориста Ф.А. Надршиной, маскарадные типы с изображением внешности и повадок журавля наблюдались в традициях и у некоторых народов Африки [89, с. 185].

У хопи (Юго-Запад, США) персонаж в маске журавля появлялся в обряде инициации детей, когда они посвящались в древние секреты [39].

Возможно, осколком праздника, посвященного журавлю, является упомянутый несколько выше сибирский обычай встречи весны с выпечками хлебцов в форме журавля, с которыми дети выходили на гумно заклинать журавлей.

Схожий обычай был широко распространен среди славянских народов. Так, у белорусов, украинцев и поляков хозяйки выпекали на Благовещение (25 марта / 17 апреля) хлебцы в виде аистов (аистовых лап). С этими хлебцами дети выходили на улицу с

просьбами к аистам, чтобы они способствовали богатому урожаю в предстоящем сезоне полевых работ [41, с. 654–655].

Общеизвестно, что обязательным элементом тотемического праздника являлось выполнение магического обряда размножения тотема. У аборигенов Австралии этот обряд мог быть сведен к исполнению священных песен и театрализации мифов о странствиях тотемического предка в эпоху первотворения или даже к простому названию имени тотема [21, с. 42, 44, 45; 114, с. 432, 442–443; 127, с. 552].

Отголоски таких мифоритуальных действий дошли до наших дней в мифах различных народов мира, в том числе и башкир, о животных (птицах) – путеводителях [57, с. 88–92, 181–182, 370–373, 414–415, 486–489; 58, с. 51, 59–60, 214, 217–218, 306, 313]. По всей видимости, и вышеупомянутая башкирская легенда «*Кош юлы*», истоки которой, возможно, восходят к представлениям о ночном небесном странствии тотемического предка-журавля, связана с идеей размножения тотема-журавля.

Подобные взгляды были характерны в прошлом венграм, в устном творчестве которых находит отражение сюжет о журавле-путеводителе: они «обрели новую родину» благодаря мифической птице турул (журавль), указавшей им путь на Дунай [10, с. 174]. В греческой мифологии Мегару, сыну Зевса и нимфы, удалось спастись во время мирового потопа, плывя на крик журавлей [82, с. 355].

В изложенном несколько выше минахасском мифе (о. Суматра, Индонезия) первое живое существо во Вселенной журавль доставил богиню-мать всех богов и людей Лумимуут к «изначальному острову». Взятая оттуда горсть глины послужила исходным материалом для создания земной тверди.

В легенде нэ персэ (Побережье-Плато, Канада) дети просят своего деда Длинногого (Журавля?) переправить их через реку. Тот протягивает ногу как мост, и дети перебираются по нему на другой берег [22, В3А, В72] и т.д.

Все вышеописанные этнографические артефакты становятся понятными только с позиции тотемической идеологии и обрядности – они являются отголосками древнейших тотемических праздников журавля: песни и пляски с имитацией голоса и движений культового животного или птицы, ряжение под него (нее), легенды о журавлях-путеводителях у первобытных людей были магическими действиями, направленными на размножение тотема [21, с. 28, 42–44].

Безусловно, в этот же круг артефактов относится хакасский обычай «Турна ўлгүзі» («Закон журавля»). Охотник, застреливший журавля, мог отправиться с ним в гости к баю (богачу). Последний взамен принесенного журавля должен был одарить охотника овцой или полусуконным кафтаном [28, с. 76]\*.

Журавль, как тотемический первопредок, выступает в фольклорной прозе башкир в ипостаси вещуна, прорицателя, защитника рода, охранителя здоровья людей, подателя материальных благ и счастья.

В сказке «Санай-батыр» проступают следы древних представлений башкир о журавле как о птице, владеющей магической силой, прорицательницы судьбы, покровительницы брака и материнства. Героиня гадает свою судьбу, привязав на заплетенную березовую ветку журавлиный коготь: «Если бы я стала женой Кусун-батыра, я б родила ему сына и назвала б его Санаем». В тот же миг из журавлиного когтя побежал мед – знак, что мольба девушки дошла до божественного журавля. Кусун-батыр женился на девушке, и она родила ему сына [11, с. 345–346].

Рудименты взгляда на журавля как на заступника семьи, семейных связей и детства выявлены и в ходе этнографических исследований. Так, среди башкир – ялан-катайцев, юмран-, бишул-, курпес-табынцев, сарыш-, карый-, карагай-кыпсаков, бурзян, усерган Саратовской области было распространено поверье, что журавль является хозяином

---

\* Более подробно аналогичный обряд у башкир и тюркских народов Южной Сибири анализируется в главе, посвященной культуре лебедя.



судьбы, семьи. Такое суждение вытекает из следующего рассказа, записанного у иргизо-камеликцев: «Журавль – хозяин. В деревне на одном дереве жил журавль. Провидец мулла сказал: «Улетит журавль, – знайте, сгорит ваш дом» («Торна-хужа ул. Ауылда бер агаста торна йәшәгән. Әүлиә мулла бар ине. Ул: "Торнағыз китһә өйөгөз яна", – тине») (с. Кусембетово / Катай Перелюбского района [134, с. 121]).

Согласно нормам башкирского языка словосочетание «өй яныу» можно перевести и как «потерпеть крушение семьи». В разговорной речи башкир слово «өй» употребляется не только в значении «дом», но и «семья», а «яныу» кроме понятия «гореть» обозначает «потерпеть неудачу, крушение» («юкка сыгыу», «уңышызлыкка орау») [12, с. 63, 794]. Эта мысль подкрепляется и продолжением вышеупомянутого рассказа: «Его (журавля) нельзя прогонять. Говорят, что он должен улететь сам. Чтобы не улетал журавль, мы старались жить в согласии» («Аны кыумайһың, торна үзе белеп китә, ти. Шул торна китмәһен тип, тыныс йәшәргә тырыштык») [134, с. 121].

Среди башкир широко распространена вера, что журавли наделяют маленьких детей способностью стать на ноги. В частности, данное поверье сохранилось в магическом обряде «Тышау кыркыу» («Обрезание пут»), проводимом над ребенком, чтобы он скорее начинал ходить. Кто-то из близких связывал ноги малыша плетеной веревкой и делал режущие движения, произнеся при этом пожелание: «Каззар канат, торналар аяк бирһен!» («Пусть гуси дают крылья, журавли – ножки!») [123, с. 96; 132, с. 168]. Аналогичная мысль – пожелание кроется и в заклинание молодых матерей пролетающих журавлей со словами: «Торнакай, минең балама тояк калдыр!» («Журавушка, оставь ножки моему младенцу!») (карагай-кыпсаки Бурзянского района РБ [148, с. 147]). Такое суеверие зафиксировано и у башкир – кыр-таныпцев Балтачевского района РБ [147, с. 159] и упейцев Нижнесергинского района Свердловской области: «Торналар йәш балага аяк килтерә» («Журавли приносят детишкам ножки») [107, с. 237].

В легенде «Сыңрау торна» (вариант К. Диярова) необычайные журавли своеобразным криком предупреждают людей о предстоящем нападении врагов на их род. По совету стариков башкиры начали готовиться к отражению нашествия недругов. А когда это произошло, то противник был разбит наголову [10, с. 99–100].

По поверьям башкир-гайнинцев, журавль, свивший гнездо в усадьбе, считался предвестником счастья и благополучия [71, с. 345]. Он воспринимался как птица счастья и у усерган. По этому поводу информатор из с. Чураево Кувандыкского района Оренбургской области Кильдибаева М.И. (1925 г.р.) сетовала: «В настоящее время журавли к нам не прилетают, если бы прилетели – это было бы к счастью» [98, с. 3].

Аналогичный мотив проявляется и в фольклорных источниках. У башкир бытует примета: если весной журавли пролетают низко над землей – к урожаю (яик-суби-минцы Альшеевского района РБ [144, с. 124], сарт-айлинцы, барын-табынцы, ялан-катайцы, калмаки Сафакулевского района Курганской области [17, с. 133]). Есть поговорка: «Торна китһә, торош юк» («Улетит журавль, уйдет благополучие») [16, с. 13; 87, с. 118]. В легенде «Сыңрау торна» (вариант С.Г. Рыбакова) зафиксирована еще одна версия интерпретации курлыканыя журавлей как доброе предзнаменование – к необыкновенному счастью [108, с. 141]. В сказке «Газ и дубинка-халмаур» благодарный журавль дарит герою скатерть изобилия и журавленка, способного взмахами крыльев добыть золото [11, с. 227].

Косвенно отзвуки этих же представлений о журавле прослеживаются и в вышеупомянутой притче «Сказка Хисама». У бедняка Хисама два года подряд кто-то топтал засеянное поле. На третий год, по совету одного седобородого старца, он приготовил брагу, налил ее в корыто и поставил посередине своего поля. На другой день Хисам увидел, что вокруг корыта лежали в бессознательном состоянии журавли. Он привязал их друг друга за ноги, а другой конец веревки прикрепил к своему поясу и поволок в сторону деревни. По дороге журавли пришли в себя и полетели, подняв с собой Хисама. Через некоторое время журавли решили спуститься на озеро. При снижении

Хисам успел ухватиться за сук дерева, освободиться от веревки и упал в дупло сухого дерева, полного медом.

В это время дровосеки, приехавшие за дровами, срубают это сухое дерево. Увидев Хисама, вышедшего из поваленного дерева, они от страха, бросив все, убежали прочь, а Хисам на их телеге отправился домой. Припозднившись, он на ночь остановился в одной пустующей избушке. Ночью он проснулся от шума поднятого двумя ворами, которые делили деньги, и с печи бросил в них кирпич. Воры от испуга стремглав бросились бежать прочь, забыв даже про деньги. Хисам забрал деньги воров, вернул дровосекам телегу и лошадь. С их помощью убрал засеянное поле и поставил новый дом. Так, благодаря тому, что его случайно унесли журавли, Хисам зажил счастливо [14, с. 210–215].

Внимание исследователей привлек также накладной орнамент в виде летящих навстречу друг к другу журавлей на оконных наличниках одного из старинных домов с. Янгискаин Гафурийского района РБ [140, с. 181, 192]. Бесспорно, эти изображения журавлей выполняли роль коллективного оберега для всех домочадцев от различных несчастий и болезней.

Подобные предрассудки о журавле прослеживаются и в инациональных традициях.

Хакасы воспринимали облет селения весной прилетевшими журавлями по солнцу как добрую примету, а напротив – к худу, к падежу скота, к болезням [28, с. 76]. Журавль причислялся к вещи птице у русских и украинцев: они верили, что если на Арину / Евмения (18 сентября / 1 октября) журавли полетят на юг, то на Покров (1 / 14 октября) будет мороз, а нет – зима наступит позже [41, с. 658; 106, с. 366]. Русские утверждали, что если журавли курлыкают вечером, – на другой день будет хорошая погода. А финны и итальянцы, наоборот, крик журавля трактовали как к непогоде. Гадание по поведению журавля было распространено и у французов [27, с. 20, 101, 102, 104]. Эти приметы перекликаются с птицегаданием (ауспицией) у древних римлян, которые широко практиковали «узнавание воли богов» по крику или полету птиц, в том числе и журавлей [68, с. 7]. Наиболее древние отголоски подобных суждений дают себя знать в истолковании героями Троянской войны (XIII в. до н.э.) Одиссеем и Диомедом появившуюся справа от них цаплю (журавля? – *И.А.*) как благоприятный знак для нападения на троянцев [27, с. 18].

Как считает Е.Д. Прокофьева, журавль входил в число могущественных патронов и заступников селькупов [100, с. 97]. Изображения журавлей-первопредков в родовых избушках-мольбищах тазовских и тымских селькупов выполняли именно такую функцию. Данный тезис подкрепляется и материалами А.М. Сагалаева: на рисунке, изображающем картину мира, селькуп нарисовал две птицы, журавля и желна, – небесных духов-помощников шамана [109, с. 81–82].

В Китае на носу судна рисуется фигура птицы из породы журавлей, чтобы устроить или отогнать водных духов и морских демонов [55, с. 82–83]. Наиболее известные статуи журавля находятся в императорском дворце в Пекине. Стоящие по обе стороны трона фигуры двух журавлей символизировали бдительность, долголетие и удачу [39]. Корейцы во время празднования дня рождения Будды на высокие бамбуковые шесты вешали фонарики в форме журавлей, которым приписывали магические свойства [48, с. 135–136]. Журавль был популярным орнаментальным мотивом на самурайских мечах. Он обозначал долговечность и преуспевающую жизнь [39]. Эта же мысль закодирована в японском обычае расписывать веер одного из основных персонажей обряда «Тауэ», посвященного окончанию высадки рассады риса, фигуркой журавля [81, с. 193].

Изображения журавлей можно увидеть среди прочих животных у Ноева ковчега на мозаике собора св. Марка в Венеции [39]. В деревнях Московской губернии резные и расписные фигуры журавлей на коньках крыш и наличниках окон домов считались оберегами, отвращающими бедствия и несчастья [129, с. 37–38]. Орнаментами

«танцующих» журавлей декорировались на Руси браслеты, колты и др. украшения и бытовые предметы [27, с. 101].

Журавли нередко изображались на русских и польских дворянских гербах. Их образы встречаются на рельефах столпа Грановитой палаты Московского кремля [39], на серебряных монетах и печатях последнего великого князя тверского Михаила Борисовича (1461–1485 гг.) и великого князя Московского Ивана III Васильевича (1462–1505 гг.) [129, с. 37], на египетских монетах периода Римской империи (I в. до н.э. – IV в. н.э.) и на гербе Уганды (Восточная Африка) [39].

Археологи обнаружили рисунки журавлей на расписной керамике раннеземледельческих культур Месопотамии и Средней Азии (первая половина 3-го тыс. до н.э.) и на очажных подставках древних поселений Кавказа [39]. Фигурка журавля была обнаружена на фрагментах керамического сосуда из поселения Тух-Сигат IV (бронзовый век, южнотаежное Приобье) [65, с. 113–114]. Контуры журавля выявлены и на петроглифах Чонкыр-кёля (Алтай) [136].

Образ журавля, сверхъестественного покровителя людей, преломляется и в религиозных воззрениях американских индейцев: например, изображения журавлей на керамических сосудах у пуэбло и на могильных столбиках у оджибве (алгонкины США и Канады), как тотемные знаки, служили охранителями живых и могил мертвых людей [39; 93, с. 794].

В то же время нельзя упускать из виду, что у первобытных народов изображения почитаемых животных и птиц несли и другие нагрузки: расписывая скалы и пещеры фигурками животных и птиц, первоначально они преследовали не столько апотропейные цели, сколько ставили на первый план задачу размножения тотема [21, с. 43].

Журавль выступает в качестве защитника людей в туркменском дастане «Асли и Керем». Влюбленного в царевну Керема, приняв за вора, шах приговаривает к повешению. Когда его вели к виселице, в воздухе появляется стая журавлей. Керем обратился к ним за помощью. Они по божьему велению спустились на землю, выклевали глаза у палача и поранили других его помощников [139, с. 151–152].

В карельских рунах («Калевала») журавль своим криком разбудил людей и хозяйку страны севера Похьелы, которые пустились в погоню за похитителями чудесной мельницы (сампо) [60, с. 232].

Славяне воспринимали журавля, свившего гнездо на крыше дома, как защитника от удара молнии [129, с. 37]. Точно такую же смысловую нагрузку несло гнездование аиста на крыше дома, – это оберегает от молнии и пожара (белорусы, украинцы, литовцы, поляки, словаки, лужичане); от града (белорусы, украинцы, поляки); от злых чар и духов (украинцы, болгары). По поверьям болгар, отвращающим действием обладает и журавлиное перо [41, с. 662, 666]. Белорусы считают, что изгонять блох из дома можно при помощи пера аиста [102, с. 209].

Журавль выглядит оберегателем здоровья людей в русских суевериях (Костромская, Новгородская губернии): чтобы спина не болела от полевых работ, надо, видя в первый раз весной пролетающих журавлей, лечь на траву и семь раз перекувыркнуться через голову или перевернуться с боку на бок, приговаривая:

«Журавель, журавель,  
У тя шея колом,  
А у меня спина колесом,  
А не крюком»  
[41, с. 653–654; 69, с. 151].

У белорусов и украинцев Полесья, поляков Малопольши, болгар Северных Родоп и сербов Косова Поля увидеть весной первого аиста летящим предвещает здоровье на весь год. У болгар, румын и хорватов осенью дети кричат вслед улетающим журавлям (аистам): «На здоровье, аист, аисту лихорадка, мне здоровье!» (болгары); «Лихорадки мои

в перья и в ноги твои!» (румыны); «Журавли! Журавли! Унесите с собой нашу лихорадку!» (хорваты) [41, с. 654].

Журавль как охранник жизни и здоровья людей выступает и у древних кельтов: упомянутая несколько выше богиня Бригитта обладала искусством врачевания [82, с. 101].

В традиционном сознании китайцев, корейцев [48, с. 136; 82, с. 502, 600] и японцев [81, с. 193] журавль ассоциируется с идеей долголетия. В частности, у китайцев встречается название «сянь хэ» – бессмертный журавль: к 160-летнему возрасту его тело становится белым, в возрасте тысяча лет становится зеленым, а еще через тысячу лет – черным. Японцы верили, что журавли часто принимают облик странствующих монахов и путешествуют в поисках нуждающихся в их помощи людей [39].

Содержавшийся в усадьбе журавль считался стражем и защитником у древних египтян [39]. По сообщению Геродота, восточные эфиопы (остатки дравидийских племен, вытесненные индийцами), участники похода Ксеркса I в Элладу (480 г. до н.э.), «вместо щитов держали перед собой как прикрытие журавлиные кожи» [38, с. 333, 599].

Журавль провозглашался покровителем рода у североамериканских индейцев пуэбло. В одной из индейских легенд Дедушка Журавль спас детей от преследовавшей их медведицы. Он перебросил свои длинные ноги через реку, и дети перебрались по ним на другой берег. Медведицу же журавль сбросил в реку [39].

Функция журавля, защитника рода, семьи наиболее последовательно выражен в древнегреческом эпическом предании о гераномахии, где журавли ведут изнурительную войну с родственными племенами – пигмеями. Причина этой бесконечной войны\* – преследование пигмеями соплеменницы Ойнои, женщины-матери (превращенной богиней Герой в журавля) за ее нежелание покинуть свой дом, своего младенца [82, с. 150; 142, с. 71]. Журавли защищали в этом столкновении свои гнезда и яйца, которых стремились разорить и разбить пигмеи [82, с. 440].

Локализовать территорию обитания пигмеев определенным регионом не представляется возможным. Древнегреческие авторы размещали их то в мифическом острове Фуле в северной части античной ойкумены, то на Юге Италии, то в Малой Азии (Ионии и Карию), то на Балканах (во Фракии и фракийской Скифии), то в горных районах Индии (в верховьях Ганга), то на юге Египта (у истоков Нила) [82, с. 440; 142, с. 37–38]. Мнения исследователей разделились и по вопросу этнической принадлежности пигмеев: одни относили их к коренным жителям доарийской Индии, другие видели в них древних египтян. А их противников, журавлей, отождествляли с предками индоарийцев, греков, фракийцев и т.д. [142, с. 24, 26, 55].

Ясно одно, в мифе о гераномахии просматриваются отзвуки доисторических межэтнических конфликтов между журавлепочклонниками и их противниками – пигмеями [56, с. 299].

Весьма возможно, аналогичный мотив был известен и другим народам, в т.ч. и предкам башкир.

Согласно преданию древних китайцев, за Южным морем была страна карликов. Они жили в пещерах, возделывали поля. Они боялись, что их схватят белые журавли. Люди из страны Дацинь помогли карликам прогнать журавлей.

Сцены нападения на карликов стаи журавлей имеются в арабском, грузинском и скандинавском фольклоре. В рунах финнов есть рассказ о карликах, живущих в восточном углу мира. Они питаются яйцами птиц, сражаются с журавлями, разоряющими их поля. Терпят от них поражение. Некий человек помог карликам победить журавлей и установить мир.

---

\* Здесь излагается только один из вариантов греческого мифа о гераномахии, войны между журавлями и пигмеями. В варианте этой легенды виновницей войны является Герана (Ойноя), правительница пигмеев. Она хвалилась, что она красивее всех богинь. Гера превратила ее в журавля. Теперь она воюет с пигмеями, ибо они ввели ее в безумие своими почестями [22, К22].

Подобные сюжеты встречаются в устных рассказах нанайцев Хабаровского края и североамериканских индейцев инуипат, беллакула, цимшиан (Северо-Запад, США), комокс, снохимиш, скагит, нискуалли (Побережье-Плато, США, Канада), фокс (Средний Запад США), липан (Юго-Запад, США), натчез, алабама, чироки (Юго-Восток, США) [22, К22]. Как видим, здесь журавли держали в страхе карликов, постоянно нападали на них. Причины отрицательной характеристики журавлей у отдельных народов будут анализированы чуть ниже.

Как нам представляется, легендарный эпизод бегства врагов башкир, испугавшись крика журавлей, является более поздним осмыслением древнего мифа о нападении тотемов-журавлей с тыла на врагов своих подопечных. Видимо, отголосок этой же идеи (журавль – покровитель рода, племени) проскальзывает и в интерпретации сна о журавле как встречи с военным человеком – защитником отечества (юмран-, кальчир-табынцы Александровского района Оренбургской области) [99, с. 1].

Журавль был символом счастья у хакасов. Они использовали грудную кость журавля в качестве талисмана и вешали ее к стропилам юрты на счастье. Считалось, что она способствует удаче на охоте [28, с. 76]. В туркменских дастанах журавли называются птицами надежды и счастья, исполняющие любые желания людей [139, с. 151, 349]. Гагаузы говорили, «сколько увидишь и сосчитаешь по весне журавлей, столько килограммов у тебя родится пшеницы» [27, с. 38]. У курдов-езидов и армян везучим и счастливым считался человек, который первым услышит весной курлыкание журавлей [1].

По данным Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова, журавль играет (как и в башкирской сказке «Таз и дубинка-халмаур») роль дарителя богатства и счастья во многих памятниках устной словесности восточных славян [11, с. 473]. С идеей плодородия связан, как отмечает Д.К. Зеленин, славянский обряд кувыркания женщин по земле при первом весеннем крике журавля [126, с. 112]. Обряд кувыркания по земле при первой встрече с журавлем весной был известен и вепсам [34, с. 22].

На Руси бытовало поверье, что счастье и удача выпадет тому, кто первым весной увидит танцы журавлей [39]. В русских сказках «Конь, скатерть и рожок» и «Двое из сумы» говорящие по-человечески журавли дарят героям волшебного коня, скатерть-самобранку, богатство и достаток [7, с. 255–256, 258]. У западных украинцев (Львовская область) первый журавль, увиденный весной летящим – сулит счастье. У белорусов и поляков гнездо аиста на крыше дома способствует прибыльному ведению хозяйства, а у болгар – к обогащению хозяина. Жители Герцеговины рассказывают, что некий крестьянин нашел в зобу журавля драгоценный камень, благодаря чему стал жить в достатке [41, с. 652, 657, 662].

Поэтому белорусы [41, с. 661; 102, с. 190], русские [49, с. 86] и украинцы [41, с. 662] стремились осенью задержать отлет журавлей. Люди, увидев стаю отлетающих журавлей, обращались к ним: «Колесом дорога!», что, по их мнению, могло способствовать их благоприятному возвращению. У украинцев есть поговорка: «Летит журавль с моря, – убавит нам горя». Они, увидев осенью улетающих журавлей, брали в платок щепотку земли и хранили ее до весны. А весной, заметив первую стаю журавлей, возвращающихся с теплых краев, ту щепотку земли закапывали в поле и огороде. Это означало, что предстоящий сезон будет щедрым, а земля – плодородной [39].

У поляков Познанского воеводства увидеть весной первого аиста летящим, а у сербов Косово Поля – испачканным, – предвещает урожайный год. Журавль ассоциируется с плодородием в примете герцеговинцев: поле, на которое сядут прилетевшие весной журавли, уродит хороший урожай.

Вот почему как великое несчастье воспринимали украинцы Станиславщины (Ивано-Франковская область), если все аисты покидали село. По поверьям украинцев Ровенской области, уход аиста с гнезда сулит запустение дома. У поляков и македонцев дом считается проклятым, если его избегает аист [41, с. 651, 652, 662].

Журавль выступает в ипостаси подателя материальных благ в поверьях немцев: немецкие дети верят, что пасхальные яйца им приносит не только заяц, но и журавль [131, с. 153]. Дериваты схожих воззрений чувствуются в кельтской мифологии, где журавлеобразная богиня Бригитта объявляется дочерью Дагды – доброго божества плодородия, урожая и изобилия [82, с. 101, 168].

У белорусов и украинцев Полесья, а также лужицких сербов существовало поверье, что увидеть первый раз весной пару журавлей или аистов – к свадьбе [39; 41, с. 652]. Белорусские девушки воспринимали встречу весной первого летящего аиста как предзнаменование скорого выхода замуж [41, с. 651]. Подобные предрассудки были широко распространены у эстонцев. Эстонские девушки радовались, если впервые весной увидели журавлей парами – быть им скоро замужем [27, с. 102]. По поверьям румын, пара увиденных журавлей предвещает брак [41, с. 666]. Точно такое же суеверие было известно и французским девушкам: если весной увидит первый раз пару журавлей – выйдет замуж в этом году, если же одного – придется подождать [27, с. 20].

В мировоззрении китайцев [27, с. 102] и корейцев [48, с. 136] журавль связан с понятиями «процветание», «достаток». Журавль был знаменем счастья у японцев. Он числился олицетворением плодородия у индейцев-пуэбло (Юго-Запад, США): они верили, что журавли приносят с севера семена растений [39].

Итак, подведя итоги всему изложенному выше, можно кратко сказать, что в фольклоре, обычаях и обрядах самых различных народов Европы, Азии, Африки, Австралии, Северной, Центральной и Южной Америки журавль принадлежал к кругу тотемных птиц и тотемических первопредков.

При этом отметим, что в устных рассказах, предрассудках и в быту ряда народов, в том числе и у башкир, зарегистрированы факты неадекватной тотемической идеологии отношения к журавлю.

В башкирском эпосе «Заятуляк и Хыухылу» Заятуляк охотится на журавлей и гусей. Когда он, вернувшись с охоты, положил перед отцом, Самар-ханом, добытых на охоте журавлей и диких гусей, лицо его просветлело [9, с. 178–179]. В сказке «*Торна менән төлкө*» («Журавль и лиса») содержится эпизод охоты башкир на журавлей [13, с. 155–156]. В притче «Наказанная глупость», записанной С.И. Руденко у кыпчаков, имеется сцена, наводящая на мысль, что башкиры употребляли в пищу мясо журавля: жена хозяина дома месит тесто, а сбоку от нее лежала ошипанная журавлиная тушка [105, с. 19].

В башкирской разговорной речи сохранилась поговорка, подтверждающая вышесказанный тезис: «*Торна менән дуҫ булһаң, башыңдан кайғы китмәҫ*» («Подружиться с журавлем, век вековать в горести»). В прошлом у башкир бытовало поверье о том, что там, где пляшут журавли – хлеб не уродится [16, с. 206, 434].

Охота на журавлей не была жестко табуирована у тюрков Юго-Западной Сибири: у алтайцев-теленгитов и тувинцев-тоджинцев разрешалась добыча одинокого журавля [3, с. 101, 107]. В средневековом арабском «Рассказе об Аджибе и Гарибе» имеется эпизод, где Мирдас, эмир южноаравийского племени кахтан, охотится на журавлей [135, с. 465]. В гераномании и в войнах с карликами журавли изображаются свирепыми птицами, выходцами, посланниками с того света, оборотнями, несущими гибель пигмеям и карликам [22, К22; 142, с. 54, 57]. На журавлей охотились древние римляне. Серый журавль был объектом охоты в средневековой Западной Европе [39]. В XVII веке русские употребляли в пищу журавлиное мясо [67, с. 183].

Подобные действия и мышление о журавле побуждают нас к нескольким умозаключениям:

– очевидно, почитание журавля было характерно не всем этническим образованиям, принявшим участие в формировании вышеозначенных народов;

– такие суждения о журавле могли сложиться и на базе тотемической идеологии: во-первых, поедание журавлиного мяса могло быть рудиментом ритуала причащения мясом

тотемной птицы во время тотемического обряда, посвященного чествованию этой птицы; во-вторых, видимо, вера в наказание журавля-тотема за те или иные нарушения норм табу, воспринятая в последующие эпохи в отрыве от тотемических мировоззрений, стала причиной для возникновения предубеждения о нем как порождения темных сил;

– допустимо, что у этих народов журавли стали воплощением зла и сил потустороннего мира в результате переосмысления древних тотемических представлений о них. Потерпев поражение в ходе столкновений и борьбы с более поздними и сильными религиозно-мистическими системами, тотемная птица – журавль превратился в синоним горя, бедствия и вредоносной скверны.

И, наконец, следует обратить внимание еще на одну проблему – определение места и времени становления тотемических рассуждений о журавле вообще, у предков башкир, в частности.

При этом сразу же заметим, что если антропологическая наука не отрицает теорию моногенеза, то мы должны признать право на существование и гипотезы об общности истоков начальных стадий зарождения тотемических представлений о животных (включая и о журавле), как самой ранней системы взглядов первобытных людей о месте человека в мире живой природы. Тем более, как известно, единство биологической природы человека и его сознания является предпосылкой единства человеческой культуры [6, с. 38; 138, с. 255]. Полностью разделяя эту точку зрения, мы согласны с теми, кто, учитывая крайнюю бедность человеческой культуры на заре ее существования, говорит об однородности культуры в эту эпоху [6, с. 153]. Тотемические идеи, возникнув первоначально в узко локализованной области ойкумены, распространились по Земле в трансконтинентальном масштабе в глубокой древности либо путем передачи их от одной соседней группы первобытных людей к другой («по цепочке»), либо в ходе переселения народов.

В пользу этого предположения свидетельствует и обнаружение пережитков обожествления журавля у народов Евразии, Африки, Австралии, Северной, Центральной и Южной Америки, многие из которых в глубокое доисторическое время входили друг с другом в тесные этногенетические и этнокультурные контакты. Исследователи относят афразийские, дравидийские, индоевропейские, картвельские, уральские, алтайские и, с долей вероятности, эскимосско-алеутские народы к единой гипотетической ностратической макроэтнической культурной среде, формировавшейся в эпоху мадлена в районе Ближнего Востока. Распад этой языковой общности и соответствующей культуры произошел не позднее одиннадцатого тысячелетия до н.э. [77, с. 338–339]. Общие генетические корни с евразийским миром имели и американские индейцы, выходцы из Сибири и дальнего Востока. Последняя волна переселенцев из Азии в Северную Америку по огромному сухопутному мосту Беринги датируется серединой 10 тысячелетия до н.э. [4, с. 54–55, 57; 31, с. 55, 66–67; 40, с. 10; 92, с. 80–81]. По заключению ученых и в Австралию человек проник в верхнем палеолите из Юго-Восточной Азии и Индонезии [4, с. 50–51, 61; 92, с. 81].

Эти данные склоняют нас к мнению, что тотемические воззрения о журавле сложились не позднее одиннадцатого тысячелетия до н.э. в среде палеолитических охотников и собирателей мадленской эпохи, прежде всего предков носителей ностратического языка и соответствующей культуры в районе Северной Африки и Ближнего Востока. Из этого региона тотемические представления о журавле распространились либо путем передачи их от одной соседней группы первобытных людей к другой (возможно, и дальним предкам башкир), либо в процессе расселения первобытных охотничьих племен (в том числе и пращуров башкир) на Юг, Север, Восток и Запад позднепалеолитической ойкумены.

Итак, на основе исследования реликтов культа журавля у башкир мы видим, что:

1. В их основе лежат, прежде всего, тотемические убеждения первобытных людей.

2. Тотемная сущность журавля наиболее полно раскрываются в фольклорных сюжетах и мотивах его антропоморфизации, способности взаимного перевоплощения человека и журавля друг в друга и происхождения их друг от друга. Эти идеи отражаются также в родоплеменной номенклатуре онгонов и этнонимии, образованных от орнитонима «торна» («журавль»).

3. Журавль, как тотемная птица, был объектом особой заботы и внимания древних башкир: запрещалось убивать, потреблять в пищу его мясо и разорять места их гнездования.

4. В народной хореографии, вокальном искусстве и свадебной обрядности башкир ощущаются рудименты древнейшего тотемического праздника журавля – главного элемента тотемической обрядности. Вполне допустимо, что с праздником журавля были связаны и истоки легенды «Кош юлы» («Путь птиц»).

5. В устном творчестве, орнаментальном искусстве и суевериях башкир отражаются раритеты мировоззрений о журавле как тотемическом первопредке, чудесном покровителе и благотворителе рода и семьи.

6. В мифологии и поверьях башкир журавль выступает не только как священная птица, но и сам оказывается орнитоморфным божеством, демиургом и творцом звезд, подателем счастья и благополучия, покровителем брака, материнства и детства.

7. Есть основание полагать, что в сказочном сюжете о взлете журавлей с героем в небо преломляются отголоски древних воззрений о журавле – ездовой птице мифических пращуров башкир.

8. Вероятно, генетические корни культа журавля у предков башкир восходят к тотемическим воззрениям верхнепалеолитических сообществ первобытных людей Ближнего Востока и Северной Африки, на базе которых впоследствии формировалась ностратическая языковая общность и соответствующая культура.

#### Литература и источники:

1. Авдал Амине. Культы и верования курдов-езидов. Режим доступа: [http://www.ezid.ru/articles/emine\\_evdal/kultura\\_verovaniya](http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya).
2. Александровский Г. Кельты – загадочный народ, потомки которого и сегодня живут в Европе // Наука и жизнь. 1998. № 3.
3. Алексеев Н.А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.
4. Алексеев В.П. Завершение процесса антропогенеза и формирование человеческих рас // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / В.П. Алексеев, Ю.И. Семенов, Л.А. Файнберг и др.; отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. 574 с.
5. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.: Наука, 1990. 288 с.
6. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций. Л.: Просвещение, 1967. 268 с.
7. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М.: Эксмо, 2008. 800 с.
8. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
9. Башкирское народное творчество (далее – БНТ). Т. 1. Эпос / сост. М.М. Сагитов; коммент. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова, А.М. Сулейманова. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 541 с.
10. БНТ. Т. 2. Предания и легенды / сост., автор вступ. статьи и коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 576 с.
11. БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья и коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.
12. Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда / РФА ӨҒҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 2. 816 б.



13. Башкорт фольклоры. Тикшеренүзәр һәм материалдар / яуаплы ред. Ә.М. Сөләймәнов, Ф.А. Нәзершина. Өфө: Ғилем, 1995. II сығарылыш. 205 б.
14. Башкорт халк әкиәттәре / төз. Ғ.И. Ишбулатов; ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап изд-һы, 1956. 310 б.
15. Башкорт халык ижады (далее – БХИ). Әкиәттәр. Икенсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
16. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / төз., инеш мәкәлә языусы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. Кирәй Мәргән. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. 470 б.
17. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
18. БХИ. Т. 2. Риүәйәттәр, легендалар / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән, Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
19. БХИ. Т. 7. Язма кисса һәм дастандар / төз. Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов; инеш һүз языусы Ә.М. Сөләймәнов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов, Ф. Сибғәтов, яуаплы ред. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2004. 624 б.
20. *Баязитова Айгөл, Рәшит Шәжүр*. Башкорттарза һәм бүтән төрки халыктарында космономия // Ватандаш. 2003. № 1.
21. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
22. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 15.07.2014 г.).
23. *Березницкий С.В.* Параллельные сюжеты в духовной культуре корейцев и народов Амура // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 1. 236 с.
24. *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа: НИ «Башкирская энциклопедия», 2002. 247 с.
25. *Бондалетов В.Д., Никонов В.А.* Вопросник для собирания космономов Поволжья // Ономастика Поволжья. Саранск, 1976. Вып. 4. 354 с.
26. *Бондарь Н.И.* Традиция святочных ряжений у кубанских казаков в конце XVIII – начале XX в. (Состав, формирование и развитие) // Историческая этнография (памяти Р.Ф. Итса). Межвузовский сборник. Проблемы археологии и этнографии / под ред. А.В. Гадло, Р.Ф. Итса. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. Вып. 4. 184 с.
27. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. 2-е изд., перераб. и доп. Киев: Изд. КЭКЦ и ЦОДП, 1999. 172 с.
- 28 а. Братья Гримм. Сказки / пер. с немецк. Г. Петникова; составл. И. Солодуниной; послесл. Г. Шевченко. М.: Правда, 1989. 480 с.
28. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.
29. *Вадецкая Э.Б.* Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство). Сборник научных трудов / отв. ред. Р.С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1983. 184 с.
30. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань: Татарское книжное изд-во, 1992. 208 с.
31. *Варшавский А.* Колумбы каменного века. М.: Знание, 1985. 160 с.
32. *Васильев В.И., Шитова С.Н.* Башкиро-самодийские взаимосвязи (к проблеме этногенеза башкир) // Вопросы этнической истории Южного Урала. Сборник статей. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1982. 144 с.
33. *Вилданов Ғ.Ф.* Төрки халыктарының доньяға боронго дини караштары // Халык хәтеренән – халыкка (башкорт фольклористикаһында тәүге хезмәттәр) / төз., баш һүз, аңлат. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: РҒА ӨҒҮ ТТӘИ, 2012. 134 б.
34. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ...доктора истор. наук. СПб., 2007.

35. *Валиди Әхмәт Зәки Туган*. Ибн Фазландың юльязмаһы // Ватандаш. 1997. № 7.
36. *Галлямов С.* Великий Хау Бен. Исторические корни башкортско-английского языка и мифологии. Уфа: Башкортостан, 1997. 318 с.
37. *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 / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1973. 352 с.
38. *Геродот*. История в девяти книгах. Памятники исторической мысли / пер. и примеч. Г.А. Стратановского; ред. перевода Н.А. Мещерский; под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.
39. *Грищенко В.Н.* Журавли в народных верованиях. Режим доступа: <http://eicoethics.ru/old/m07/x10.htm> (дата обращения 18.10.2013 г.).
40. *Гуляев В.И.* Предисловие к книге Соди Д. «Великие культуры Месоамерики» // Соди Деметрио. Великие культуры Месоамерики. М.: Знание, 1985. 208 с.
41. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
42. *Гурвич И.С.* Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.
43. *Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2008. 736 с.
44. *Дамм Г.* Канака – люди южных морей / пер. с немецк. В.Л. Вишняка, ред., предисл. и примеч. С.А. Токарева. М.: Наука, 1963. 366 с.
45. *Данилов О.В., Золотова Т.А.* Зимний календарь русских и марийцев Среднего Поволжья // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи. Межвуз. научный сборник. Уфа: Изд-во БашГУ, 1993. 211 с.
46. *Данилова А.Н.* Женские образы в эпосах якутского и башкирского народов // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научно-практ. конф., посв. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа, 2010. Ч. 1. 232 с.
47. *Денисов В.П.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.
48. *Джарылгасинова Р.Ш., Ионова Ю.В.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1989. 360 с.
49. *Добровольский В.Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3.
50. *Дәүләкән ыңыйлары / төз. А.М. Хәкимйәнова, Р.Ф. Мөхәмәтгәлин; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина.* Өфө: Эшлекле династия, 2008. 328 б.
51. *Жирмунский В.М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Наука, 1960. 335 с.
52. *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.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. 374 с.
53. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
54. *Зиннәтуллин З.* Милли кәй: бөгөнгөһө һәм киләсәге // Ватандаш. 2007. № 5.
55. *Иванов С.В.* Орнамента, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // Советская этнография. 1935. № 4–5.
56. *Илимбетова А.Ф.* Культ журавля в религиозно-мифологической системе башкир // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сборник статей. Вып. 1. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 80-летию юбилею д.и.н. С.Х. Алишева. Казань, 24 марта 2009 г. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. 428 с.
57. *Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф.* Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-ое изд, испр. и доп. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 704 с.
58. *Илимбетова А.Ф.* Священные птицы башкир. Уфа: Китап, 2014. 352 с.
59. *Исламов И.Л.* Әбйәлил күбәләктәре. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 138 б.

60. Калевала. Карельские руны / собр. Э. Леннрот, перевод с финск. А.И. Бельского, вступ. статья О. Куусинена. М.: Гослитиздат, 1956. 387 с.
61. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / сост., вступ. статья и примеч. Ф.Ф. Болонева, М.Н. Мельникова. Новосибирск: Наука, 1981. 351 с.
62. Камалов А.А. Башкирская топонимия. Уфа: Китап, 1994. 302 с.
63. Карabanова С.Ф. Хореографическое искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
64. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1970. 302 с.
65. Кирюшин Ю.Ф. Изображения птиц и животных на керамической посуде из южного Приобья // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство) / отв. ред. Р.С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1983. 184 с.
66. Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984. 248 с.
67. Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях / авт. очерка и коммент. Б.Г. Литвак; под общ. ред. Н.И. Павленко. М.: Республика, 1992. 303 с.
68. Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 644 с.
69. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост. А.Ф. Некрылова. М.: Правда, 1989. 496 с.
70. Кузеев Р.Г. Опыт исторической стратификации родоплеменной этнонимии башкир // Ономастика Поволжья. Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3. 431 с.
71. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
72. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. 480 с.
73. Куприянова Е.С. Семантические особенности номинаций птиц в текстах якутского фольклора // «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. 232 с.
74. Карға хикмәте // Ватандаш. 2002. № 6.
75. Ларионова А.С. Песенная лирика народа саха // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г., СПб., 2000. 337 с.
76. Летят журавли // Добрые советы. Ноябрь 2005 г.
77. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 685 с.
78. Лукьянченко Т.В., Морозова М.Н. Скандинавские и финские лопари // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.
79. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа: Китап, 1994. 360 с.
80. Малявин В.В. Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1985. 264 с.
81. Маркарьян С.Б., Молодякова Э.В. Японцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1989. 360 с.
82. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 736 с.
83. Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 3. 816 с.
84. Морозова М.Н. Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.

85. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1978. 296 с.
86. *Нагаева Л.И.* Башкирская народная хореография. Уфа: Китап, 1995. 144 с.
87. *Надришина Ф.А.* Афористические жанры башкирского фольклора (пословицы, загадки) // Фольклористика в Советской Башкирии. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1974. 218 с.
88. *Надришина Ф.А.* Отголоски древних воззрений в легендах башкир: Почитание птицы // Ватандаш. 1997. № 6.
89. *Надришина Ф.* Башкирские народные песни-предания и песни-легенды // Бельские просторы. 1999. № 3.
90. *Никонов В.А.* Космогония Поволжья // Ономастика Поволжья. Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3. 431 с.
91. *Ойнашев В.П.* Функции птиц в алтайском героическом эпосе // Алтай и тюрко-монгольский мир. Тезисы и статьи. Горно-Алтайск: Горно-Алт. Ин-т гум. иссл., 1995. 160 с.
92. *Периц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества: Учебник для ист. фак. вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1982. 224 с.
93. Песнь о Гайавате // Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 3. 816 с.
94. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. Сборник статей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с.
95. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
96. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
97. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
98. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
99. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
100. *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.: Изд-во АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.
101. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 302 с.
102. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. 307 с.
103. *Рахимов Р.* Об истории Бурибая // К новой жизни. 20 сентября 2001 г.
104. *Родионов В.Г.* К образу лебедя в жанрах чувашского фольклора // Чувашский фольклор. Специфика жанров. Сборник статей. Чебоксары: Чуваш. НИИ, 1982. 188 с.
105. *Руденко С.И.* Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии: В 5-ти томах / под ред. Н.В. Бикбулатова, Р.Г. Кузеева, Н.А. Мажитова. Уфа: БФАН СССР, 1973. Т. 5. 256 с.
106. Русские половицы и поговорки / сост. Ф. Селиванов, Б. Кирдан, В. Аникин; под ред. В. Аникина. М.: Худ. лит-ра, 1988. 431 с.
107. Рухи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры / төз. Ф.А. Нэзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина; яуаплы ред. Ф.А. Нэзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 260 б.
108. *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.
109. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
110. *Сагитов М.М.* Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии: Сборник научных трудов / редколл. Р.Г. Кузеев, Л.И. Нагаева. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1984. 148 с.
111. *Самарбаев Р.* Культ журавля у башкир. Этнографический очерк // Уральский следопыт. 1991. № 2.

112. Самарбаев Р. Башкортостан и Венгрия: культурно-исторические параллели (этнографические заметки) // Ватандаш. 1999. № 9.
113. Сем Т.Ю. Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
114. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
115. Советский энциклопедический словарь / редколл. А.М. Прохоров (пред.), М.Г. Гиляров, Е.М. Жуков и др. М.: Советская энциклопедия, 1980. 1600 с.
116. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX вв. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 302 с.
117. Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.
118. Солтангәрәева Р.Ә., Баймырзина Г.В. Башкорт бейеуе фольклоры: боронғоно һәм бөгөнгөһө. Өфө: Белая река, 2009. 98 б.
119. Солтангәрәева Р.Ә. Башкорт сәсэн мәктәбе (хәзерге заманда традициялар, үсеш юлдары). Өфө: ООО «Полиграфдизайн», 2012. 296 б.
120. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.
121. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / перевод А.И. Корсуна; ред., вступ. статья и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 259 с.
122. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
123. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа: Гилем, 2006. 344 с.
124. Татарина К.Л. Религиозные представления масаев (по фольклорным материалам) // Советская этнография. 1979. № 2.
125. Тейлор Э. Первобытная культура / пер. с англ., под ред., с предисл. и примеч. проф. В.К. Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939. 568 с.
126. Терновская О.А. К статье Д.К. Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина) / ред. К.В. Чистов, А.К. Байбурин, И.П. Палкина. Л.: Наука, 1979. 240 с.
127. Токарев С.А. Тотемизм // Краткий научно-атеистический словарь / гл. ред. И.П. Цамерян. М.: Наука, 1964. 644 с.
128. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. 456 с.
129. Уваров А.С. Выпь, цапля, журавль, ив и аист (из «Символического словаря») // Живая старина. 1998. № 3.
130. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах / пер. с немец. и доп. О.Н. Трубачева. Изд. 2-е, стереотип. М.: Прогресс, 1987. Т. 3. 832 с.
131. Филимонова Т.Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.
132. Хадыева Р.Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М.: Наука, 2005. 248 с.
133. Хусаинова Г.Р. Птица в фольклоре тюркских народов // Ватандаш. 2005. № 1.
134. Намар, һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Файсина, Л.К. Сәлмәнова, Г.Р. Батыршина; яуаплы ред. Р.Ә. Солтангәрәева, З.И. Яйкарова. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 284 б.
135. Царевич Камар аз-Заман и царевна Будур. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с арабск. М.А. Салье; сост., вступ. статья и прим. И.М. Фильштинского. М.: Правда, 1988. 640 с.
136. Чигаева В.Ю. Образы птицы в наскальном искусстве Алтая (мифо-эпические и этнографические параллели) // Древности Алтая. Режим доступа: [http://e\\_lib.gasu.ru/da/archive/2003/10/15.html](http://e_lib.gasu.ru/da/archive/2003/10/15.html) (дата обращения 10.06.2014 г.).

137. *Чистов К.В.* Японская сказка и русский читатель // Советская этнография. 1978. № 3.
138. *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Наука, 1986. 304 с.
139. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / пер. с туркм. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой; пер. стихов Н.Х. Романовой; введ. и примеч. Х.Г. Короглы. М.: Наука, 1991. 363 с.
140. *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа: Гилем, 2004. 218 с.
141. *Шлыгина Н.В.* Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1973. 352 с.
142. *Шталь И.В.* Эпические предания Древней Греции. Гераномахия. М.: Наука, 1989. 304 с.
143. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.
144. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 235 б.
145. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
146. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр) / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Ғайсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.
147. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Р.Р. Зиннурова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.
148. Экспедиция материалдары-2009: Бөрйән районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2011. 208 б.
149. *Эсенов Ч.* Мифологические основы туркменского танца // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции: В 3-х томах. Казань, 9–13 июня 1992 г. М.: ИНСАН, 1997. Т. 2.
150. 365 сказок на ночь. Сказки. Рассказы. Стихотворения. М.: Росмэн-Пресс, 2010. 368 с.





## Глава 7

### УТКА В РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИХ УМОЗРЕНИЯХ БАШКИР

Утка в башкирской мифологии, обрядах и обычаях фигурирует как тотемная птица, тотемическая прародительница, покровительница, локальный дух-божество, демиург – творец земли, ощущается ее связь с солярно-лунарным культом.

В башкирских сказаниях (эпосе, кубаирах) «Урал-батыр» и «Акбузат» необычайные утки воплощают собою солнце и луну.

В эпосе «Урал-батыр» главный герой Урал-батыр в поисках источника живой воды попадает в страну дочери солнца Хумай, девушки-лебедя, которая обещает помочь Урал-батыру в реализации его цели, если он найдет и принесет ей птицу, вобравшую «в себя тона и краски всех прочих птиц» («*бәтә донъя кош төсөн үз өстөнә бизәгән*») [11, с. 108; 12, с. 84]. Урал-батыр обнаруживает такую птицу в озере с устланными серебром берегами и дном, окруженном со всех сторон высокими неприступными горами. Урал-батыр поймает эту чудную птицу. Она, узнав, что егет не из рода преследовавших ее демонов (дэвов), превращается в лунолицую девушку и говорит батыру, что она дочь луны и зовут ее Айхылу. Оказывается, она была сводной сестрой Хумай по отцу [11, с. 112–113, 115].

В тексте эпоса, как видим, нет прямых указаний на то, что водоплавающая птица с необыкновенным многоцветным оперением является уткой. В.Г. Котов, анализируя подобные сюжеты в фольклоре и ритуальной практике евразийских народов, высказывает предположение, что в эпосе «Урал-батыр» проглядываются следы древнего солярно-лунарного мифа о двух сестрах в облике водоплавающих птиц – воплощений небесных светил (Айхылу в образе утки – олицетворение луны; Хумай – лебедь – персонификация солнца), которые становятся супругами двух братьев, демиургов Шульгена и Урал-батыра [73, с. 164–168].

Эти предположения В.Г. Котова подкрепляются сюжетной линией кубаира «Акбузат». Главный герой эпоса Хаубан увидел в озере плавающую золотую утку. Недолго думая, он прицелился и подстрелил ее, подплыл к утке и начал подгонять ее к берегу. И тут утка заговорила человеческим языком, что она дочь подводного царя Шульгена и стала умолять батыра, чтобы он не вытаскивал ее из воды. Она объяснила егету, что если она выйдет из воды на сушу, то погибнет, так как «она – дева водяная, вся из лучей и пламени создана» («*һыу кызының бар ере нурзан, уттан яралган*») [11, с. 165–167, 377–378]. В качестве откупа она предлагает батыру несметное богатство, скот и легендарного богатырского коня Акбузата. Хаубан соглашается и отпускает утку.

В другой раз Хаубан встречается с золотой уткой на том же озере, но уже утка сидела на золотом троне в облике златовласой девушки. Хаубан незаметно подкрался, схватил девушку за длинные волосы и стал уговаривать ее жить вместе. Девушка ответила, что она не земное существо, а «девушка, рожденная из лучей» («*нурзан тыуган кыз бала*»). По ходу развития событий Хаубан спускается вместе с ней в подводное царство, узнает, что девушка носит имя Наркас, при помощи коня Акбузата понуждает ее выйти из-под воды на землю. В эпилоге сказания Наркас признается Хаубану в любви и только поэтому она покорилась ему. А до этого если кто захотел помериться с ней силой, то стоило ей открыть ему свое лицо, тот человек сразу же ослеплялся ее лучами [11, с. 171, 382, 417].

Итак, в эпосе «Акбузат» четко говорится, что утка-Наркас солнечное существо, сотворена из лучей света и огня, сама излучала свет, ослепляющий любого нежеланного человека, имела золотые оперенья (волосы) – символ солнца и его лучей.

Если принять во внимание, существующее в башкирской фольклористике мнение о том, что кубаир «Акбузат» является тематическим и логическим продолжением и завершением сказания «Урал-батыр» [130, с. 21–22; 142, с. 80–81], то вполне допустимо сопоставление водоплавающей птицы с чудным оперением – Айхылу с солнечной уткой – Наркас. Обе птицы олицетворяют небесные светила, первая из них – луну, а вторая – солнце [62, с. 129].

Ассоциация утки с солнцем или луной была характерна в прошлом многим евразийским народам. Утка воспринималась как атрибут солнца в финно-угорской мифологии: согласно их космологическим представлениям, солнце днем движется по небосклону с востока на запад в повозке, запряженной конями, а ночью возвращается по подземному океану, влекомое уткой или другой водоплавающей птицей [91, с. 30–31]. В карело-финских рунах связь утки с солнцем и луной ярко проявляется в космогоническом мифе об образовании из желтка разбившегося яйца гигантской утки солнца, из его белка – луны [47, с. 149–150]. В солярном мифе коми солнце появилось из разбитого яйца утки – праматери богов, творца Вселенной. А второе ее яйцо, подброшенное вверх, стало луной [24, С6].

Причастность утки к солнцу обнаруживается в предрассудках хантыйских эвенков. Согласно их поверьям, души умерших людей улетают к солнцу (в верхний мир) в облике утки [135, с. 30–31]. Образ лучезарной девушки в облике утки присутствует в русской сказке «Царевна – сера утица» [7, с. 399]. Утка соотносится с огнем в русской суеверии: «Утица крикнет, – изгорит нечто» [71, с. 276].

Как полагает Б.А. Рыбаков, миф о движении ночного солнца по подземным водам на лодке, влекомой уткой, был известен протославянским племенам, предкам славянских, германских и балтийских народов, обитавших на пространстве от Эльбы до Среднего Поднепровья в период от конца 3-го тыс. до н.э. до середины 2-го тыс. до н.э. Бронзовые, глиняные колесницы, влекомые тремя утками, были обнаружены в археологических памятниках праславян (в Польше) [115, с. 236, 345].

В то же время заметим, что схожие мотивы зафиксированы и в устном творчестве американских индейцев. В предании санти (Великие равнины, США) чирок, спасаясь от убийц, поднимается на луну. И сейчас видно, как он там стоит. Солнце плавает на лодке по реке в одной из легенд макуна (Северо-Западная Амазония, Южная Америка). Но, в отличие от представлений финно-угров, славян, германцев и балтов, у макуна само солнце на лодке выглядело как утка [24, A18, A32D].

В свете исследуемой нами проблемы определенный интерес вызывает тезис В.Г. Котова о том, что в мифологическом сюжете спускания батыра в подводный мир и добывания у хозяина потустороннего мира солнечной девы отразилась «сцена освобождения светозарной девы (солнца) из-под власти хтонического персонажа». По его мнению, осколки этого архаического мифа, соединенные с солярно-лунарными мифологизациями, сохранились в эпосе «Урал-батыр», «Акбузат» и сказочном фольклоре башкир [73, с. 267–268].

В пользу этого суждения говорят поступки Урал-батыра в одноименном кубаире. Он выручает из непоправимой беды лебёдку Хумай (Солнце), когда она была на волоске от смерти\* и избавляет от преследования дэвов утку – Айхылу (Луну) [11, с. 68, 110–115] – дочерей повелителя птичьего царства Самрау, а в сказании «Акбузат» Хаубан продолжает героические деяния своего прадеда Урал-батыра – освобождает из подводного плена утку – Наркас (Солнце).

---

\* Урал-батыр вырывает раненую птицу из рук Шульгена (хтонического персонажа), который хотел ее съесть.



Созвучный космогонический мотив встречается в фольклоре обских угров. В мансийской легенде Куль-Отыр / Хуль-Отыр, один из триады главных богов мансийского пантеона, фигурирует в ипостаси владыки Нижнего мира и хозяина солнца и луны. У него эти светила похищает сын Верхнего духа, обернувшись гусем, и бросает их к небу [77, с. 108–109]. В мифах черных тай (Лаос, Индокитай) селезень участвует в упорядочивании космоса: он по велению бога По Тхен склевывает с небосклона восемь лишних солнц и семь лун, оставив их только по одной [24, А2А].

По всей видимости, и в поступках Урал-батыра и Хаубана по отношению к утке – Айхылу (луне) и утке – Наркас (солнцу) зашифрованы соответствующие деяния (забытые потомками) демиургов – строителей луны и солнца, пробразов вышеназванных эпических героев башкир [62, с. 129; 63, с. 242].

В башкирских устных рассказах утка выступает как строитель, творец и других элементов мироздания. В легенде «*Ике үрзәктен утрау яһағаны*» («Две утки, сотворившие остров»)\* говорится, что в эпоху первотворения вся поверхность земли была покрыта водой. И вот однажды на безбрежном море появились две утки. Они стали нырять под воду и извлекать со дна моря на поверхность воды кусочки и ла. Утка-мать стряхнула на добытый ил свой пух и перья и свила из них гнездо, а затем снесла яйца и вывела утят. Утята подросли и сами стали лепить себе гнезда. Они размножились, и стало тех гнезд великое множество. Слепившись вместе, они образовали нечто вроде острова. Так среди бескрайней воды возникла суша [13, с. 30; 22, с. 36].

Аналогичное по содержанию предание записано З.Г. Аминевым от башкир-бурзянцев Баймакского района РБ. В нем говорится, что вначале повсюду была вода и ничего кроме воды. На эти первозданные воды спускается неизвестно откуда взявшаяся утка, которая стала нырять под воду и вытаскивать на поверхность воды и ла (*лай*). Подняв со дна моря достаточное количество ила, она свила из ила и своего пуха гнездо, снесла два яйца и высидела двух утят. Когда утята подросли, они поссорились между собой из-за земли. Земля-то еще была очень мала и не могла вместить на себе двух утят. Один из них, вытеснив другого с острова, остался наверху, а другой утенок ушел под воду и превратился там, говорят, в дракона (*аждаһа*). Он время от времени вредит всему живому, мстя за то, что его вытеснили из этого мира [5, с. 20].

Эти космогонические мифы, подкрепленные другими фольклорными и этнографическими артефактами (они будут изложены чуть ниже), дают достаточное основание для предварительного вывода о существовании у предков башкир развитого культа утки, истоки которого отдельные исследователи видят в мифологических воззрениях финно-угорских [90, с. 346; 149, с. 30] или, в более широком плане, уральских [27, с. 129; 97, с. 40] народов.

Действительно, сюжет «сушу создает утка, ныряющая за землей на дно моря» широко представлены в уральской мифологической традиции.

Он был особенно популярен в фольклоре и верованиях финно-угорских народов. Так, миф об утке, достающей из под воды землю, из которой вырастает суша, встречается у хантов [93, с. 67]. В марийской легенде Кугу-Юмо («Великий бог») велел своему младшему брату Кереметю, плавающему в водах первичного океана в облике селезня, нырнуть и достать со дна моря кусочек земли. Керемет-селезень сделал это, но часть глины и камня утаил в клюве. Из этой земли Кугу-Юмо сотворил сушу с равнинами, пастбищами и лугами, а селезень-Керемет же выплюнул утаенный в клюве комок глины и камня и создал горы [89, с. 300]. В сказании мордвы-мокши Бог (Шкай) в образе утки погружается в воду и приносит со дна моря землю, выплевывает ее – вырастает суша [24, С6]. Утка выступает в качестве демиурга, поднявшего со дна океана землю в преданиях

---

\* Легенда записана в 1985 году у дуван-табынцев в д. Утяганово Кармаскалинского района РБ Г.Б. Хусаиновым от Г. Гиззатуллиной (1897 г.р.) [13, с. 479].

вепсов и удмуртов [35, с. 22; 44, с. 223; 93, с. 67; 94]. Миф о первоначальном хаосе, где неизвестно откуда появившаяся утка создает сушу, выявлен у финнов [92, с. 5–21].

В карельских рунах верховный бог Укко в облике утки свивает на колене Матери воды Ильматара гнездо и кладет там яйца. Яйца выкатываются из гнезда, разбиваются на кусочки, которые превращаются в землю, небо, солнце, луну, звезды и тучи [47, с. 149–150; 64, с. 25]. В предании коми утка плавает по первичному океану, не знает, где снести яйца: четыре яйца упали в пучину вод, два последних сохранила под крылом, из них вылупились утята Ен (бог-демиург) и Омель (трикстер, дублер Ена). Мать-утка попросила их достать со дна потерянные яйца, взлетела и насмерть ударилась о воду. Ен спустился на дно, достал яйцо, ударил его о тело матери, тело выросло, превратилось в сушу. Следы представлений о возникновении земли из утиных яиц сохранились в фольклоре саамов (лопарей) [24, В3А, С6] и мордвы [93, с. 67]\*.

Среди народов, относящихся к другой ветви уральской языковой семьи – у самодийцев, данный сюжет обнаружен у нганасанов (Север Красноярского края). В сказке «О сотворении мира» излагается, что бог сначала создал землю. Но она вскоре была полностью покрыта водой. Плавающая на воде утка окунулась в воду и через семь дней вынесла со дна океана немного травы, мха. Носила-носила утка, положила их на воду, образовалась сопка [24, В3А; 77, с. 122].

В то же время нельзя не видеть, что образ утки-демиурга был не меньше известен и тюрко-монгольским народам. Основываясь на археологических материалах, А.Х. Халиков высказал предположение, что воззрения о создании уткой земли в безбрежном море бытовали у волжских булгар [141, с. 6–7]\*\*. Согласно преданию казанских татар, некогда земля была затоплена водой. Бог повелел утке нырять на дно моря, вынести и л а и рассеивать его по воде. Утка так и сделала – образовалась земная твердь [24, С6; 48, с. 218]. В легенде сибирских татар (Омская область) в мировом океане плавали две утки. Одна из них решила сотворить землю из и л а . Вторая нырнула на дно моря, принесла в клюве ил. Первая стала разбрасывать его по поверхности воды, образовалась земля. Вторая, выйдя на сушу, стала разбрасывать камешки – возникли горы [24, С6].

В устных рассказах алтайцев и шорцев две божественные утки – Ульгень, высшее божество, и его младший брат Эрлик, владыка царства мертвых, изображаются как устроители мироздания. Эрлик по велению Ульгения поднимает со дна океана комки и л а и глины. Из них Ульгень творит землю (равнины и леса), небо, всех тварей и трех рыб, на которых держится земля. А Эрлик наперекор ему делает горы, топи и болота [89, с. 562, 639; 116, с. 41].

У хакасов зафиксирована легенда о создании земной тверди двумя утками, которые поднимали со дна реки песок и рассеяли его. Но одна из них оставила в клюве часть песчинок, которые начали вырастать у нее во рту. Она их выплюнула – возникли горы [67, с. 185–186; 109, с. 193; 117, с. 26].

Схожие сюжеты выявлены в устном творчестве якутов [93, с. 67]. Е.Н. Романова обнаруживает следы представлений об утках-творцах в якутской детской игре «Чохчоронгнур» [109, с. 193].

Как следствие финно-угорского влияния на индоевропейские народы считают некоторые исследователи отражение этого сюжета в мифотворчестве индоевропейских народов [91, с. 33–34], в частности, у славян [141, с. 6–7] и латышей [92, с. 5–21]. По апокрифическим мифам русских Саратовской губернии Бог велит гоголю (нырковой туке) слетать на небо и принести немного земли. Тот принес, но часть спрятал за щеку. Бог

---

\* Представление о мировом яйце, из которого возникают космос (иногда и люди) имеет, в сущности, универсальный характер. Но исследование таких представлений выходит за рамки нашей темы.

\*\* Древнебулгарское височное кольцо с подвешенной цепочками фигуркой уточки, держащей в клюве небольшой шарик можно воспринимать и как иллюстрацию к архаическому мифу об участии утки-демиурга в установлении (освобождении, похищении из-под воды) солнца (луны) на небосклоне. Вряд ли древние булгары имели представления о шарообразности земли.

раскидал землю по воде, стала суша. Бог приказывает гоголю выплюнуть оставшуюся за щекой землю. Тот выплюнул, возникли долины и горы [24, В3А]. Поляки рассказывают, что когда Бог создавал землю, черт велел утке украсть немного земли. Улетевшую с похищенной землей в клюве утку схватил ястреб и начал ее душисть. Утка вскрикнула и выронила из клюва землю, из которой образовались горы [46, с. 667].

У тунгусо-маньчжурских народов мотивы об утке-творце земли установлены в эвенском фольклоре [24, В3А]. В нанайских сказках небесная утка вместе с гагарой создают землю, достав из-под воды камни и песок [75, с. 65–66; 122, с. 164]. У них же зафиксирован миф об отправлении тремя божественными существами на дно моря трех уток и трех лебедей за землей. Птицы вынырнули через семь дней и полетели над водами с донной грязью, камнями и песком в клювах; там, где они летели, возникла суша [24, В3А]. В качестве творца земли утка фигурирует и в устной словесности удэгейцев [146, с. 144]. В одной из их легенд говорится, что на крошечном острове среди моря жила злая старуха. Туда опустилась небесная утка, прожила там семь лет. На восьмой год старуха прогнала ее. При взлете утка захватила в лапы землю и разбросала ее в океане. Так появились малые и большие острова [24, В3А].

Космогонический рассказ о божественной водоплавающей птице, стремящейся создать сушу, засыпав Восточное море ветками и камнями, неся их в клюве, был известен древним китайцам [89, с. 605].

При анализе генетических корней этого мифологического сюжета большое значение имеет обнаружение его следов у палеоазиатских народов и индейцев Северной и Южной Америки.

В нивхской легенде «О сотворении мира» повествуется, что вначале была только вода. И утка-чирок плавала по воде. Но ей негде было снести яйца. И тогда утка выщипала с груди перья, пух, и из них свила гнездо. В гнездо снесла яйца. Из яиц вылупились утята, которые выросли и тоже, как мать, свили гнезда. Эти гнезда соединились в остров [77, с. 288]. Устный рассказ об утке, поднявшей из-под воды кусочек земли, из которого образовалась суша, обнаружен у юкагиров [93, с. 67].

В предании чипевайян (Субарктика, Северная Америка) после прекращения великого потопа шилохвост (вид утки) достает со дна моря донной грязи. Он ныряет снова, за ним погружаются под воду другие птицы, выносят больше глины, образуется новая земля. У сенека (Северо-Восток, США, Канада) Небесный вождь создает сушу из добытого со дна моря кусочка земли. Бобры и утки делают сушу большой. Утка числится инициатором творения земли в мифах мохавок (Северо-Восток, США). Позже голова этой божественной утки становится луной. У арапахо (Великие равнины, США) после вселенского наводнения Создатель превращается в красноголовую утку, спускается на дно моря, достает глину, кладет ее на свою трубку, возникает земля, она вырастает. У северных пайютов (Большой бассейн, США) после всесветского разлива вод утка сыплет горсть земли на воду, образуется суша, она увеличивается. Утка перевязывает ее тростником, чтобы она не распалась [24, В3А].

У каинганг (Юго-Восточная Бразилия) сохранилось предание о том, что когда начался великий потоп, люди поднялись на высокую гору. Но вода не спадала, и им нечего было есть. Они были обречены на голодную смерть и вдруг увидели, как морские птицы саракуры летели к ним с корзинами, полными земли, которую птицы бросали в воду, отчего вода начала убывать. Люди кричали птицам, чтобы они торопились. Птицы призвали на помощь уток, и общими усилиями им удалось освободить от воды достаточное место для всех людей [140, с. 116].

В фольклорных традициях народов Евразии и Америки не менее распространенным было представление об утке как о помощнике, порученце бога-демиурга или культурного героя.

В этом плане представляет определенный интерес хонгорская (хакасы Минусинской котловины) легенда, изложенная В.Я. Бутанаевым, согласно которой верховный творец

Ўлген превратил своего младшего брата Ирлика-хана в утку и велел ему достать со дна моря донной грязи. Ирлик-хан нырнул в океан и принес старшему брату в клюве песчинки. Ўлген поймал трех окуней и заставил их плыть вместе на водной поверхности. Затем он рассыпал на их спинки песчинки, из которых выросла земля [31, с. 109–110].

В бурятском космогоническом предании Мать-богиня (Эхэ Бурхан) бродила во мраке. Она решила сотворить землю, тогда она создает утку и велит ей добыть со дна моря глину. Та спускается под воду и приносит в клюве грязь. Из нее Эхэ Бурхан слепила землю [54, с. 96].

Волшебная утка (гоголь) поднимает со дна моря донный грунт по указаниям верховных богов Нуми-Торума у хантов [89, с. 405; 93, с. 67] и Чама-паза у мордвы-эрзи, а также главного антагониста богов Сатаны у карелов [24, В3А, С6]. Из него боги-демиурги творят землю. Данный фольклорно-мифологический мотив был зафиксирован в устном творчестве ненцев и энцев Севера Европейской части России и Западной Сибири [93, с. 67].

В притче украинцев и болгар Сатанаил / Сатана, дух, плавающий в мировом океане в облике гоголя, достал по распоряжению Бога со дна моря песок. Бог рассыпал его на поверхность воды, появилась земная твердь [24, В3А; 89, с. 487].

Среди тунгусо-маньчжурских народов подобные суждения были характерны киренским эвенкам: по распоряжению одного из двух божественных братьев Эшкери гоголь погружается на дно озера Байкал и добывает песок. Младший Эшкери кладет песок на плавающий на воде лист – образовалась земля. А у туруханских эвенков (Красноярский край) землю творил из поднятой со дна гоголем песчинок хозяин верхнего мира Амака [24, В3А; 89, с. 520]. В негидальской (Хабаровский край) легенде гоголь фигурирует как помощник хозяина верхнего мира Сэвэки: он по его повелению ныряет под воду и всплывает с комком грязи в клюве. Сэвэки кладет ее на поверхность воды и тут же возникает земная твердь [89, с. 520].

В предании юкагиров Северо-Восточной Азии (Русское Устье) чирок выступает в роли порученца Христа. Он по заданию богочеловека отправляется на поиски суши и приносит на носу немного глины. С тех пор у чирка на носу образовался бугорок [24, С5А].

Миф о ныряющей по приказу демиурга утки за землей (песком, и л о м) на дно мирового океана был известен североамериканским индейским племенам сиу, ансарока [93, с. 67], сенека (Северо-Восток, США, Канада) [24, В3А], арикара [93, с. 67], черноногие, кроу, хидатса, мандан, арапахо, шейен (Великие равнины, США, Канада), горные мивок, йокуц, западные моно (Калифорния, США) [24, А3, В3А].

Такую же функцию утка выполняет и во время великого потопа. В легенде каска (атапаски, Субарктика, Северная Америка), когда землю покрывает вода, звери и птицы решают достать со дна моря землю. Но ни один из них не достигает дна. Лишь маленький нырок всплывает через шесть дней с глиной под ногтями. Из нее на поверхности вод творят сушу. В предании йеллоунайф (атапаски, Субарктика) от всесветного наводнения спасается на лодке только Дед (демиург). По его заданию утка приносит со дна океана и л. Из него Дед делает новую землю [24, В3А]. По эсхатологическому рассказу индейцев из группы тинне (атапаски, Северо-Запад, США, Канада) оставшийся в живых при всеобщей водной катастрофе человек (Старик) спускает с лодки в воду выдру, выхухоль и северную утку, велит им отыскать затопленную водой землю. Только утка вернулась назад с комом тины. Из нее Старик сделал новую землю. А по сказанию делаваров (алгонкины, северо-восток США) во время вселенского наводнения утка по просьбе беспомощных людей, плывущих на спине старой черепахи, поднимает из-под воды комок земли [140, с. 131, 139]. В притче йокуц (Калифорния, США) после великого потопа Волк-демиург (варианты: Койот, Орел) велит утке принести со дна моря и л. Она всплывает и теряет сознание. Волк находит под ее ногтями тину, бросает ее вокруг себя, возникает земля. Аналогичные эпизоды содержатся в устной словесности салинан и

тубатулабаль (Калифорния, США). У салинан инициатором отправления утки на дно моря за илом для создания новой суши был Орел-Вождь, а у тубатулабаль – демиург Койот.

В мифах о всемирном потопе утка фигурирует как исполнительница воли божественного существа у индейцев эмбера (Колумбия, Южная Америка): Карагаб, один из двух демиургов-антиподов, когда вода заливает землю, посылает цаплю, утку и ворона в разведку найти сушу. Они не вернулись, стали ловить рыбу [24, В3А, С5А].

Связывать корни вышеописанных космогонических мифов у американских индейцев с уральским или финно-угорским влиянием не представляется возможным. Очевидно, правы те исследователи, которые возводят истоки этого сюжета как у урало-алтайских народов, так и у американских индейцев к традициям сибирских палеолитических охотников [5, с. 21; 63, с. 249; 93, с. 65–74; 99, с. 3–21]\*.

К такой мысли склоняет нас и тот факт, что только в мифах палеоазиатских народов (связующее звено урало-алтайских народов с индейцами Северо-западного побережья Северной Америки), в частности у нивхов, вселенская пустота состояла только из воды. Нет еще земли. Утки создают ее из своего пуха и перьев. По сути, такие же идеи проскальзывают в мотивах добывания утками из-под воды ила для тех же целей в мифологии алтайцев, шорцев, татар и атапасков (наиболее близких по происхождению к палеоазиатским народам). По этим деталям башкирский миф о создании утками земли из ила и своих перьев, скорее всего, близок к алтайским, шорским, татарским, нивхским и атапаскским легендам, чем к финно-угорским или самодийским космогоническим представлениям.

А в других мифологических традициях (у хакасов, уральских народов, нанайцев, делаваров и т.д.) земля уже была сотворена богом, но она по различным причинам была покрыта водой. Утки поднимают со дна океана (моря, озера) камни, глину или кусочек земли, из которых повторно создается суша.

Не в пользу версии только об уральских корнях анализируемого башкирского фольклорного сюжета свидетельствует и то, что в башкирской легенде (вариант Г.Б. Хусаинова), как и у алтайцев, шорцев, хакасов (вариант), сибирских татар, нанайцев, в качестве демиургов фигурируют две утки, а у татар Поволжья и уральских народов (за исключением манси) – одна утка или селезень.

В башкирском фольклоре божественная суть утки сохранилась не только в образах уток – воплощений небесных светил, демиургов и их помощников. Ему известны и образы утки или селезня, выступающие в роли локальных духов и хозяев определенного локуса.

В легенде «*Йөгәмәш тауы*» («Гора Югамаш»), записанной в 1973 г. у урман-гэрэйцев в д. Югамашево Янаульского района РБ, излагается, что на вершине высокой горы Югамаш, куда никто не мог взобраться, когда-то находилось озеро. В том озере, говорят, жили хозяева горы («*тау эйәләре*») в облике утки и селезня. Однажды некоему охотнику удалось вскарабкаться на вершину этой горы, где он подстрелил утку. А селезень взлетел высоко в небо, кричал, долго летая кругами над горой, потом бросился на скалу и разбился насмерть. И тут начался ураган, вихрь повалил деревья, затряслась гора, исчезло озеро, на его месте осталась только огромная яма. Охотник принес утку домой. Три дня (вариант: семь дней) варили утиное мясо, но не смогли его сварить. Оно затвердело как камень, и кинули его в поле. Так не стало у горы хозяев, и она постепенно ушла под землю [13, с. 38; 22, с. 50].

В одном из вариантов этой легенды, записанной в 2005 году в д. Югамашево Янаульского района РБ Ф.Ф. Гайсиной от Валидьяновой Б.В. (1925 г.р.), говорится, что утка была духом озера («*күл эйәһе*») на вершине вышеупомянутой горы. Оно совершенно высохло из-за убийства одним охотником его хозяйки – утки [152, с. 176]. Утка

---

\* На позднепалеолитических стоянках Буреть и Мальта (Иркутская область) найдены резные изображения водоплавающих птиц, с которыми исследователи связывают истоки мифологических воззрений о создании суши водоплавающей птицей [93, с. 65–74; 99, с. 3–21].

ассоциируется с водяным духом и в эпосе «Акбузат», где золотая утка – Наркас является дочерью хозяина озера Шульган [11, с. 163–164, 375].

В Бураевском районе РБ фольклористом Г.М. Ахметшиной выявлено у башкир-тазларов поверье о том, что домовые (*өй эйәһе*) могут принять различные обличья, в том числе утки [153, с. 145].

Уткообразные персонажи башкирского пантеона имеют параллели в верованиях тюрко-монгольских, уральских, тунгусо-маньчжурских, палеоазиатских, индоамериканских, китайско-тибетских, индоевропейских и афразийских народов.

Так, в доламаистском пантеоне хакасов-качинцев красная утка (огарь) предстает как небесная богиня [28, с. 80]. Божественная суть утки прослеживается и в хакасском фольклорном рассказе об охотнике Тулун-хара, который семь долгих лет охотился за семью сивыми селезнями, но никак не смог подстрелить их: утки поднялись в небеса, где стали созвездием «Утиное гнездо» («Өртек уязы»), то есть Плеяды [31, с. 48]. Красная утка считалась священной птицей у калмыков [28, с. 80]. В бурятском пантеоне в утку мог обратиться владыка царства мертвых Эрлик-хан [24, С6].

В обрядовом тексте манси семь сыновей верховного бога Нуми-Торума изображаются в облике гусей или уток, шестеро из них фигурируют преимущественно как локальные духи и божества [89, с. 405; 116, с. 86]. На Северной Сосьве и Ляпине в священных амбарах манси найдены различные медные объемные изображения почитаемых духов, в том числе утки [126, с. 572]. У марийцев созвездие Большая Медведица называется «Утиное гнездо» [127]. Как было отмечено выше, в образе уток выглядели божества Керемет у марийцев, Шкай у мордвы-мокши, Ен и Омоль у коми. В «Калевале» божество грома и молнии Укко предстает как божественный селезень [64, с. 25].

По поверьям селькупов Илынты-кота («жизненная старуха»), покровительница рожениц, имеет помощников – небесных уток, которых она посылает охранять жизнь женщин при родах [116, с. 73].

В нанайском фольклоре встречается женский персонаж Сэнгэ мама в облике старухи-утки. Она является хозяйкой зверей, дерева жизни и смерти [123, с. 170]. В верованиях эвенков утка принимается за божество, приносящее весну [28, с. 29]. У эвенков и эскимосов деревянные изображения уток олицетворяли шаманских и родовых духов [6, с. 206; 36, с. 330].

В мифе калифорнийских индейцев помо утки выступают в роли культурных героев: в созданном после великого потопа поднебесном мире не было огня и продуктов. Две утки ныряют под воду и приносят из своих затопленных жилищ огонь в закупоренных тростниках, желуди и лепешки [24, В3А].

В традиционных воззрениях тех же эвенков утка провозглашается вестницей богов [28, с. 29]. Видимо, сходные представления об утке были присущи в прошлом и алтайцам: в эпосе «Алтай-Бучай» утка фигурирует как птица-письмоноска, посыльная к женихам [4, с. 421]. Очевидно, что рудименты такого восприятия утки проявляются в татарском, киргизском [58, с. 45] и русском [49, с. 682] языках в выражении «пускать утку», где «утка» – вымысел, ложный слух.

В тибетской мифологии белый селезень называет себя правителем на небе [24, К38]. В верованиях китайцев бийняо, чудесные птицы в виде дикой утки, признавались патронами семьи, считались символом счастливого супружества [89, с. 94].

Образ утки – локального духа преломляется в восточнославянской демонологии: имя связанного с водой духа анчутки, по мнению исследователей, происходит от балтийского названия утки [89, с. 50]. Возможно, некогда восточные славяне воспринимали водяного как духа в облике утки. Осколки подобных суждений отражаются в быличках русских Тульской области и украинцев Харьковской области о водяных в образе утки или селезня [105, с. 171]. По всей видимости, дериваты таких представлений отражаются и в поверье белорусов Витебской губернии о способности водяного крякать по-утиному [108, с. 77].

Среди русских Читинской области был широко распространен рассказ о кикиморе (домовом) в виде утки [88, с. 86]. По поверьям поляков, облик утки мог принимать домовый [46, с. 668].

Не исключено, что в далеком прошлом у древних славян утка входила в круг божественных существ, повелительниц грома, грозы и дождя. Отзвуки подобных представлений отчетливо проступают в следующих русских приметах: «Утки кричат и плещутся – на дождь, а тихи – на грозу и гром» [113, с. 393]. В рукописи из Соловецкой библиотеки гоголь выдает себя за бога нижних богов. В апокрифе русских Саратовского Поволжья утка предстает как культурный герой: Бог создает из своего плевка гоголя и отправляет его в рай за семенами растений. Он приносит, но отдает Богу только часть семян. Из посеянных Богом семян выросли полезные растения, а из посеянных гоголем – бесполезные [24, В3А].

Божьи созданием считалась утка в религиозно-мистических воззрениях поляков: однажды Христос стоял у воды и наблюдал, как дети играли, бросая камешки в воду. Он также начал бросать в воду камни. Каждый брошенный им камень стал маленькой уткой [46, с. 668].

Небезынтересно отметить, что и имя древнеегипетского бога земли Геба писали иероглифами утки, а его дочь Исида, в ранних египетских верованиях владычица речных вод, в одном тексте названа «яйцом утки» [89, с. 142, 258]. По сообщению Геродота, египтяне поклонялись утке-пеганке [40, с. 102, 511].

Утка, как божественная субстанция, в башкирских фольклорных рассказах, поверьях и обычаях относится к числу сакральных существ, обладающих способностью оказать благотворное влияние на жизнь и судьбы людей. В сказке «*Кейзбай менән батша кызлары*» («Киизбай и царские дочери»)\* благодарная утка, помогая герою, насмерть склевала двух зловредных птиц, таскавших каждую ночь с царского сада целебные яблоки – источников жизни и здоровья трех дочерей царя [15, с. 31; 19, с. 133].

В других устных рассказах утка помогает батыру найти дочь царя («Караса-батыр»); добывает живую и мертвую воду для оживления убитого героя («*Әхмәт батыр менән Касим батыр*» – «Ахмет-батыр и Касим-батыр»\*\*) [14, с. 212, 396; 20, с. 283]; дает егету (джигиту) волшебные перья из своих крыльев, исполняющие любые его желания («Медный коготь») [15, с. 204–205]; дарит молодому охотнику табун подводных коней («*Йылкы сыккан күл*» – «Озеро, из которого вышли кони»\*\*\*) [143, с. 238] и несметное количество скота («Акбузат» [11, с. 167–168]).

В сказке «*Ике бер туган*» («Два брата»\*\*\*\*) чудесная утка несет золотые яйца, продав которые один из братьев, живший в нужде, становится богатым [15, с. 255; 19, с. 164]. В легенде «*Нух карт хазинаһы*» («Сокровища старика Нуха»)\*\*\*\*\* утка принимается за хозяйку клада. Она являлась по ночам к старику. Старик резал обычно одну из своих уток и брал у хозяйки сокровища золота взаимы [13, с. 428–429; 22, с. 56]. В селе Султанай Бардымского района Пермского края гайнинцы рассказывают историю о том, что однажды некий хазрат Гата пошел на озеро и увидел, как там плавает золотая утка. Он выстрелил в нее из лука и ему достался клад [136, с. 311].

Согласно сведениям М.Н. Сулеймановой, у башкир исстари идет поверье о том, что с человека, перебирающего пух гуся или утки, снимаются все грехи, а магическая сила, содержащаяся в нем, ограждает его в будущем от всяких болезней [129, с. 39]. Пушок из утиного хвоста, пришитый к шапочке младенца, считался наиболее действенным

---

\* Записано А. Харисовым в 1952 г. у кыр-таньщев в д. Имяново Балтачевского района РБ.

\*\* Записано Н. Шункаровым в 1968 г. у тальтим-юрматинцев в д. Уразбаево Ишимбайского района РБ.

\*\*\* Популярная легенда среди башкир-бурзянцев Бурзянского района РБ.

\*\*\*\* Записано Р. Баимовым в 1960 г. у яик-суби-минцев в д. Староаккулаево Альшеевского района РБ.

\*\*\*\*\* Записано З. Ахметшиным у минцев в д. Старо-Мин (*Иске мең*) Уфимского района РБ.

средством защиты новорожденного от сглаза (усергане Хайбуллинского района РБ [103, с. 30]). Несомненно, обережно-охранительные функции (защита освоенного человеком пространства – жилища от происков злокозненных сил) приписывались накладным изображениям уток на резных наличниках окон башкирских домов в д. Бачкитау (урман-гэрэйцы Краснокамского района РБ [150, с. 184]). Апотропейное значение имели и серебряные накладки в виде утиных головок на мужских поясах катаяских башкир «*камар*» [110, с. 170–171].

В инациональных традициях параллели этим башкирским мотивам и сюжетам обнаруживаются в киргизском эпосе «Манас», где меднокрылая утка оказывается в роли одного из чутких стражей богатыря Конгурбая [58, с. 45]. В марийской легенде утки спасли их предков во время потопа – они полетели на отмель и повели за собой людей. Утку принимают за свою сверхъестественную заступницу финны [28, с. 80]. Представление о божественной утке, покровителе людей, встречается в фольклоре венгров [119, с. 177].

Аналогичный мотив содержится и в эвенкийской сказке «Тывгунай-молодец и Чолбон-Чокулдай», где говорящие по-человечески две утки дарят Тывгунаю волшебный наперсток. Когда душа противника Тывгуная, спасаясь от него, хотела улететь в верхний мир, он заткнул отверстие в верхний мир наперстком и поймал ее [77, с. 180–186].

В легенде онондага (Северо-Восток, США) жена Небесного Вождя беременеет от его дыхания, не успев сойтись с ней. Разгневанный Вождь, подозревая жену в неверности, сталкивает ее вниз. Благотельные утки подхватывают падающую женщину и спасают ее от верной смерти [24, В3А].

В русских сказках герой, съев голову необыкновенной утки, несущей золотые и серебряные яйца, становится царем («Сказка про утку с золотыми яйцами»); владеющей человеческой речью селезень помогает Ивану-царевичу достать из утробы утки яйцо со смертью Кашея Бессмертного («Царевна-лягушка»); идя вслед за селезнем, герой находит жилище лесного чудовища, убившего его жену и двух внуков, и уничтожает его («Верлиока») [7, с. 266, 413, 487–490].

В «Махабхарате» во время последней битвы между Пандавами (законными наследниками царской власти) и Кауравами (узурпаторами царской власти) утка показывает Пандавам спрятавшегося в воде вождя Кауравов: она опускается на высунувшееся из воды острие (шишак) его шлема [96, с. 454]. По греческим мифам, утки спасли будущую жену Одиссея Пенелопу, не дав ей утонуть [28, с. 80].

Подобные сцены особенно часто встречаются в немецком фольклоре. В сказании братьев Гримм чудесная утка переправляет на себе через водную преграду малолетних детей, брошенных в лесу по велению злой мачехи («Гензель и Гретель»); топит в озере ведьму, которая преследовала девочку и ее друга-мальчика («Птица-Найденыш»); помогает героям достать со дна озера волшебный ключ («Пчелиная матка») или золотую корону («Два странника»), которые, выполнив еще ряд труднейших заданий, становятся зятьями короля [30, с. 67, 191, 250–251, 368].

Необыкновенные утки оказывают благодеяния людям, осыпают их богатством в устных традициях хакасов. Они верили, что дух золотых кладов превращается в селезня. Об этом свидетельствует и легенда о золотом кладе Оджин-бега (князя), зарытом на земле кызыльцев. Однажды кызыльцы решили откопать и забрать себе этот клад. Но вместо золота они нашли там только череп лошади. Кызыльцы в сердцах бросили конский череп в сторону своих соседей – качинцев. Вдруг череп обернулся в селезня, проклял кызыльцев за нарушение обычаев предков и полетел в сторону качинцев. С тех пор, говорят, качинцы стали жить богато, а кызыльцы обеднели [31, с. 44, 48]. У китайцев долгом всех взрослых мужчин было нанести в первые дни года визиты родственникам и друзьям с вручением зажаренной целиком утки. Это означало пожелание изобилия [82, с. 51]. В русских сказках утка приносит своим благодетелям богатство («Два брата», «Сказка про утку с золотыми яйцами») [7, с. 266; 114, с. 100–108]. Схожий мотив зафиксирован в



предрассудках поляков. Они верят, что утка в образе домового иногда приносит добычу своему хозяину [46, с. 668]

С тотемным образом утки, выполнявшим защитную функцию, связано оформление в виде головок уток носиков сосудов у казанских татар и светильников у волжских болгар [78, с. 157]. Охранителем («тось») у хакасов считался белый пушок из хвостовой части утки [68, с. 256].

У эвенков деревянные изображения уток, установленные на западной стороне чума, «охраняли» родовой путь в иной мир [6, с. 206]. Магико-охранительное предназначение имели стилизованные изображения уток на женских свадебных халатах нанайцев [74, с. 233]. Средством устрашения водяных духов или морских демонов служили скульптурные фигуры уток в носовой части лодок у негидальцев [121, с. 223], нанайцев [74, с. 247], ульчей и нивхов. У нивхов же изображение утки на лодках являлось эмблемой богатства морских промыслов [59, с. 81–83]. Сходные функции выполняли сделанные из дерева чучела уток, прикрепляемые к веревке над входом в ярангу у эскимосов [36, с. 330].

Рождественская выпечка из ржаного теста в форме фигурок уточек, выставленная в сенях над проходными воротами во двор, обеспечивала по поверьям русских Архангельской и Олонецкой губерний сохранность скота в пастбищный период [107, с. 28]. Обережную функцию имели у русских приготовленные из сахара фигурки уток, выставленные на столы на царских и боярских пирах [71, с. 187], украшение свадебных головных уборов невест (сорока) изображениями уточек и пушками-шариками из высушенных желез диких уток и кисточками из перьев селезня, а также использование молодыми женщинами до свадьбы и после нее солонок в виде утицы. Перьями селезня украшали головные уборы парней брачного возраста и девичьи повязки, их распущенные волосы и косы [26, с. 25, 26, 28; 52, с. 38; 76, с. 200–201].

Видимо, апотропейную нагрузку несли также вырезанные из дерева фигурки уток у древних жителей Горбуновского и Шигирского торфяников Свердловской области (4–2 тыс. до н.э.) [151, с. 76] и из кости у носителей волосовской культуры Волго-Окского междуречья (3–2 тыс. до н.э.) [37, с. 516].

Соответствия к башкирским поясным серебряным накладкам в виде утиных головок Р.Б. Ахмеров обнаруживает в вещевых находках Биктимировского могильника (карабызская культура, IV в. до н.э. – II в. н.э., Бирский район РБ) [8, с. 19].

Есть основания думать, что к ним генетически восходят металлические подвески в виде уток у аборигенов, оставивших после себя археологические памятники типа Бирского, Ново-Турбаслинского, Кушнареновского и Стерлитамакского могильников на Южном Урале (2-ая пол. 1-го тыс. н.э.) [86, с. 134], литые привески в форме уточек (или «утиных лапок») в древнерусских курганах Волго-Клязьменского междуречья, костяные гребни с резными стилизованными фигурками уток из Псковского городища (VIII–X вв.), костяные привески в виде уточек в курганах восточнославянских племен радимичей, северян и смоленских кривичей (VIII–XIII вв.) [115, с. 236; 120, с. 156, 192, 266]. Эти археологические артефакты исследователи сравнивают с древними предметами женского наряда балтского и финно-угорского населения вышеуказанных регионов [86, с. 134; 120, с. 57, 156, 192].

Как известно, в древних религиях божества требовали от людей приношения даров. В этом отношении не была исключением и божественная утка. Об этом свидетельствует, в частности, четверостишие, записанное в с. Большеабишево (усергане) Хайбуллинского района РБ от Илимбетова И.Д. (1925 г.р.):

*«Өйрәк әйтә: бак, бак!  
Ашарыма тап, тап!  
Ашарыма тапмаһаң,  
Өйөңдө булһа ла һат, һат!»* [103, с. 82].

«Утка крикает: бак, бак!  
Корм для меня найди, найди!  
Не можешь накормить,  
Продай хотя бы свой дом!».

Рудименты умилоствления божественной утки проявляются и в вышеизложенной легенде о сокровищах старика Нуха: обычно старик приносил в жертву хозяину сокровищ в облике утки одну из своих уток и брал у него золото взаймы [13, с. 429].

В других традициях факты жертвоприношений утке нами не обнаружены. Но в тоже время многочисленны материалы о принесении самой утки, священной птицы, в жертву божествам и духам.

Так, чувашаи на ежегодно проводимых обрядах после посева и уборки урожая зерновых («учук») приносили в жертву в числе прочих животных и утку [118, с. 25, 35–36]. Казанские татары для облегчения состояния больного оспой человека давали в подаяние убогим людям белую утку [95, с. 26].

У шурышкарских хантов обязательным поминальным блюдом в день проводов души усопшего человека была вареная утка. При разделывании утки тщательно собирались пух и перья птицы. В ходе поминальной трапезы каждый участник застолья должен был отведать вареное мясо утки. При этом собирались все косточки и складывались вместе с пухом птицы. После завершения трапезы недалеко от входа в дом устраивался из четырех-пяти палочек «чум» для души умершего. В этот «чум» складывались кости, перья и пух жертвенной утки и сжигались [147, с. 172]. А манси при проведении аналогичных обрядов кости съеденной утки бросали в реку, веря в их возрождение в виде новых уток [126, с. 527]. Утка была жертвенной птицей марийцев во время общественных молений богам и духам [127]. Пермьяки при строительстве дома под передний угол клали в качестве жертвы крыло утки [9, с. 159].

У нанайцев во время обряда посвящения в шаманы неофит должен был сам пить утиную кровь и «кормить» ею идолов [124, с. 184]. У эскимосов во время праздника «Наскуныхкылык», посвященного завершению сезона охоты на моржей, хозяин отрезал кусочки от оленьего мяса, **сушеной утки** и рыбы, отправлялся с семьей на берег моря и там разбрасывал их в море и в воздух. По возвращению домой, он отрезал от тех же продуктов кусочки и разбрасывал их вокруг яранги и в огонь [36, с. 324].

Китайцы в новогоднюю ночь ставили во дворе, недалеко от входных дверей дома, жертвенный столик, куда устанавливали жертвенные яства, в том числе блюдо с зажаренной целиком уткой для сходящихся на землю в эту ночь богов и духов [82, с. 38]. В день зимнего солнцестояния жители Тайваня делали из сладкого рисового теста клецки в виде свиньи, ут о к и собак. Клецки полагалось есть сообща всем членам семьи. Обычай требовал присутствия жены главы семейства, в противном случае ее роду, согласно поверью, суждено было захиреть [83, с. 98].

Утку приносили в жертву при закладке нового дома различные группы славян [52, с. 27]. В северорусских легендах утверждается, что на день Рождества Богородицы (8 / 21 сентября) утки будто бы сами прилетают, чтобы их принесли в жертву [115, с. 84]. В Пинежье (Архангельская область) к рождеству (25 декабря / 7 января) русские женщины стряпали из ржаного теста изображения различных животных и птиц, в том числе уточек. Часть их раздавали колядующим детям [107, с. 28]. Хлебцы под названием «уточки» пекли во многих областях России и в день Герасима-грачевника (4 / 17 марта) [76, с. 199–200].

В чешских областях в конце XIX века во время храмовых праздников (октябрь) совершались обряды жертвоприношения животных и птиц: «казнь» петуха, с е л е з н я или барана. Обряд сопровождался буйным весельем. Жертву несли торжественно на поле за деревню в сопровождении музыкантов. Там ее привязывали к врытому в землю колу, юноши (а иногда и девушки) с завязанными глазами пытались ударить ее саблей или цепом. Когда-то всех присутствующих при этом обряде кропили кровью жертвы, мясо варили, его должен был отведать каждый участник обряда [43, с. 194].

Древние египтяне выставляли жертвенных уток на тростниковой подставке у могил, как дар умершему [133, с. 314]. Как видим, утка была желанной жертвой для различных духов, включая духов предков.

В прошлом многие народы мира верили в могущество духов предков, наделяя их способностями оказать отрицательное или благотворное влияние на природу, жизнь и результаты деятельности людей. Именно такая вера вынуждала древних славян отправлять «на тот свет» к предкам-покровителям своих посланцев – ритуально умерщвленных людей с мольбами о ниспослании свыше благодати. «С их помощью, – как полагает Н.Н. Велецкая, – общество надеялось избежать бедствий, приводящих его к катастрофе» [34, с. 59, 141–142].

Весьма возможно, что в вышеперечисленных обрядовых действиях и жертвенные утки в далекие времена, когда тотемические представления еще занимали значительный вес в идеологических воззрениях первобытных людей, считались такими же «посланниками» к предкам-покровителям, но не антропоморфным, а более древним зоо-орнитоморфным, в том числе мифическим уткообразным первопредкам. Принеся в жертву священную утку, члены первобытного сообщества людей стремились умиловить тотемического первопредка – утку. Они верили, что только утка, как тотемная птица, относящаяся к тому же виду птиц, что и орнитоморфный мифический предок, обладает даром установить с ним особые, «душевные» отношения и защитить, отстоять перед ним «в ином мире» интересы одноименной тотемной группы первобытных людей.

Данное суждение получает дальнейшее подкрепление тем фактом, что в верованиях ряда народов, в том числе и башкир, человеческая душа представлялась в образе утки. Так, в башкирских сказках «Киизбай и царские дочери» и «Ахмет-батыр и Касим-батыр» души демонических персонажей находились в яйце, а яйцо – в утке или под уткой [14, с. 402; 15, с. 30]. По свидетельству С.И. Руденко, у башкир-табынцев были нередки рассказы о том, что душу утопленника видели в образе утки, плавающей на воде поблизости трупа [111, с. 21]. Суеверие о трансформации души святого человека после его смерти в утку бытовало и среди башкир-гайнинцев Бардымского района Пермского края [136, с. 318].

Эти башкирские поверья имеют широкие аналогии в предрассудках урало-алтайских, индоевропейских народов и американских индейцев.

Так, в одной из татарских сказок («Одиннадцатый Ахмет») душа царя джинов пребывала в утином яйце [55, с. 61]. В селезня превращаются души убитых шаманов в традиционных мировоззрениях хакасов [31, с. 48].

У обских угров душа человека представлялась в виде утки, которая, улета, покидала тело человека [126, с. 439]. У верхнесосьвинских манси просматриваются следы воззрений на утку как на переносчицу душ умерших людей в верхний мир. Они считали, что если человек тяжело болел перед смертью, его нельзя зарывать глубоко, – «ему не выйти, на утке не улетит» [139, с. 173]. По общему признанию хантайских эвенков, деревянная фигурка птиц, увенчивающая надмогильный крест, воспринималась как душа умершего, улетающая в иной мир в облике утки («чипкан») [135, с. 30–31].

В утином же яйце находились души ведьм, великанов и других демонических персонажей (например, Кашея Бессмертного) в фольклорной прозе трансильванских саксов, скандинавских народов, ирландцев, болгар и русских [7, с. 191–192, 203–204; 91, с. 33–34]. У белорусов существует представление, что «душа утопленника должна некоторое время проплавать в виде синей утки» [51, с. 137]. У них же в Минской области записана быличка о том, как из сарая, после того как в нем повесился человек, вышла черная утка, которой прежде в этих местах никто не видел [46, с. 668].

Согласно верованиям тлинкитов (атапаски США и Канады) морские утки – это души утонувших детей [28, с. 12]. Похожие представления о душе зафиксированы в Южной Америке: по поверьям абипонов (Чако, Парагвай, Северная Аргентина) души умерших воплощаются в мелкие утки [133, с. 304].

Генетические корни этих двух представлений об утке (как о мифическом первопредке и как воплощения души человека) восходят к древнейшим тотемическим суждениям первобытных людей, включая и отдаленных предков башкир.

Рудименты взгляда на утку как на тотемную птицу у башкир наиболее четко проступают в фольклорных мотивах антропоморфизации утки и трансформации человека в утку (селезня).

В устном народном творчестве утка изображается как птица, обладающая человеческой речью, способная перевоплощаться в человека и вести человеческий образ жизни. В варианте легенды «Озеро, из которого вышли кони» говорится, что один юноша-охотник каждый день приходил к озеру подстрелить птицу. Однажды он увидел на озере красивую утку. Только егет хотел застрелить её, она заговорила: «Ты, егет, не стреляй в меня. Я за это подарю тебе табун лошадей» [143, с. 238].

В сказке «Санай-батыр» герой хотел стрелять в плавающую на озере утку. Но она заговорила по-человечески и попросила егета не убивать ее, сказав, что она – его будущее счастье и исчезла. Через некоторое время Санай-батыр на берегу того же озера столкнулся с красивой девушкой, которая раньше встречалась ему в облике утки. Девушка дает согласие стать женой батыра [15, с. 346].

Такие же сюжеты содержатся и в эпосах «Урал-батыр» и «Акбузат», где Шульген и Хаубан женятся на утках-девушках [11, с. 108, 111–113, 163–164, 170]. В сказках «Исмай»\* [14, с. 105; 20, с. 62], «Умыс» и «Девушка-змея и Ванюшка» [15, с. 60, 172–173] герои могут, произнеся волшебные заклинания или произведя магические действия, обернуться то селезнем, то вновь стать человеком.

Дериваты отождествления человека и утки, метаморфозы их друг в друга преломляются в легендах чулымских татар (Новосибирская область) и тувинцев, где молодые люди берут в жены уток, способных принять вид девушек [24, E9i]. В казахской сказке «Мальчик-визирь» герой женится на дочери пери, которая плывала по озеру в облике утки [57, с. 234]. Вполне возможно, что и в карачаевской обрядовой песне «Сандракъ» муж, называя свою жену Бабуш – «утка», указывает на ее утиную природу [81, с. 87].

Сюжет о женитьбе героя на утке-девушке присутствует в финской сказке [102, с. 134]. В «Калевале» утки наделяются человеческими качествами, невесты эпических героев Лемминкяйнена и Ильмаринена называются «уточками» [64, с. 73, 115, 133, 152]. В карельском сказании в морскую утку преобразается молодая женщина, возлюбленная царевича. Она приплывает к дому некоей вдовы, становится красной девицей, вышивает на пяльцах. Вдова продает ее вышивки на рынке. Царевич спрашивает у нее, кто это вышивает. Вдова велит царевичу спрятаться за печкой, бросить в печь птичье одеяние красавицы и поймать ее – свою нареченную девушку [24, E11]. Утка была символом невесты и ее подруг в вепских девичьих причитаниях [35, с. 22]. Девушки утиноного происхождения становятся супругами мордовских и марийских сказочных персонажей [24, E9i].

На утке-девушке женится Тывгунай в эвенкийской сказке «Тывгунай-молодец и Чолбон-Чокулдай» [77, с. 180–186]. Среди орочей распространена легенда о женитьбе первого человека на утке-девушке [59, с. 83]. В удэгейской сказке человек видит, что в его отсутствие кто-то в доме стирает, шьет, вышивает. Он подстерегает женщину-утку, хватает ее, прячет ее птичью одежду. У них рождается сын. Женщина-утка улетает с сыном. Муж идет на поиски, находит их на озере среди стаи уток. Он подманивает жену-утку подсадным утенком, ловит ее. Она соглашается сбросить перья, возвращается к мужу. Мужчина сжигает перья жены. Сцена женитьбы молодого человека на женщине-утке имеется в чукотском фольклоре.

---

\* Записано в 1963 г. у гирей-кыпсаков в д. Кулгунино Ишимбайского района РБ.

В традициях американских индейцев данная тематика встречается в фольклоре инуиат Берингова пролива: некий юноша видит играющих обнаженных девушек, прячется, хватает одну из них. Она соглашается быть его женой. Рождает ему сына и дочь. Она ела только траву. Поэтому мать юноши называет ее уткой. Обиженная женщина забирает детей и уходит. Муж идет искать жену и детей, находит их в селении уток. Жена возвращается к мужу, а дети остаются с утками. С женщинами-утками сожительствуют молодые люди в устных рассказах шета (Юго-Восточная Бразилия) и мокови (Чако, Центральная Южная Америка).

Эпизоды вступления в брак мужчин с женщинами из утинового рода обнаружены и в устной словесности народов Южной и Юго-Восточной Азии. В одном из мифов тибетцев говорится, что некий необыкновенный птицелов ловит в петлю божественного белого селезня, небесного правителя, который за свое освобождение на волю обещает выдать младшую дочь замуж за охотника. Но через девять лет жена-утка пропадает. Оказывается, она была обратно взята на небо. Мужчина поднимается на грифоне на небо, находит жену. Она просит отца отпустить ее с мужем на землю. Боги соглашаются, но лишают ее свойства бессмертности. Подобный мотив («женитьба мужчины на женщине-утке») был присущ сказочному фольклору манобо (остров Минданао, Филиппины) [24, E9i, E11, K22, K38].

Девушка-невеста уподоблялась утке, а жених – селезню в свадебной обрядности, песнях и девичьих причитаниях восточных славян. В частности, об этом свидетельствуют следующие слова в русских свадебных песнях: «Приходил к нам селезень, / Приходил к нам на двор: / <...> / Ты, утица, выйди к нам / <...> / Узнай своего женишка!» (Республика Башкортостан) [79, с. 16] или «Ты повидал селезень, серу утицу? / <...> / Ты повидал, Иванушка, свою суженую?» (Псковская область) [112, с. 22]. Данный мотив проскальзывает и в масленичной песне сибиряков «Уж ты утка моя луговая» (Новосибирская область): «Уж ты утка моя луговая, / <...> / Молодушка моя молодая» [65, с. 274].

Такие же суждения о женихе и невесте были присущи и южным славянам. В Болгарии сваты в некоторых местах иносказательно объясняли цель своего прихода тем, что они ищут утку для своего селезня [29, с. 143].

Схожую смысловую нагрузку несли фигурки уток в свадебной обрядности восточных и западных славян. Так, в Вологодской губернии жениху по приезду к невесте выносили два пирога, на верхнем из которых находилась украшенная цветами уточка из теста [60, с. 72–117]. В Тверской области подружки невесты в день свадьбы делали из хлеба или воска фигурку утки, помещали ее на хлеб и украшали цветами. А когда приезжал жених, то утку ставили перед ним на стол [134, с. 207–208]. Фигурками уток из теста часто украшали свадебные караваи у украинцев Черниговской области, белорусов Брестской области [104, с. 52–53] и поляков Белостоцкого воеводства [46, с. 670].

Следы аналогичных суждений проявляются в вышеупомянутых восточнославянских обычаях украшать головные уборы (волосы) парней (женихов) и девушек (невест, молодых) селезневыми перьями.

Байки о сожительстве молодого человека с девушкой-утицей были известны фольклору белорусов и латышей [24, E9i].

Сюжеты взаимной метаморфозы утки в девушку (женщину) и, наоборот, девушки (женщины) в утку содержатся в русской, белорусской и украинской фольклорной прозе, где падчерица становится женой царя. Мачеха подменяет ее своей дочерью, а царицу обращает в уточку, умерщвляет ее ребенка. В плачущей уточке царь узнает свою жену, она снова принимает человеческий облик, оживает и ее ребенок [128, с. 129–130].

На этом сюжете основана и сказка братьев Grimm «Три маленьких лесовика», где притесненная мачехой падчерица становится королевой, рождает сына. Мачеха бросает ее в реку. Вместо нее в постель кладет свою дочь, выдавая ее за королеву. Настоящая королева перерождается в утку, прилетает ночью к своему сыну, ухаживает за ним. В

третью ночь она добивается восстановления своего прежнего человеческого облика [30, с. 191].

И, наоборот, в фольклорно-мифологических традициях зафиксированы немало примеров превращения селезней в юношей и вступления их в брачные отношения с земными девушками.

Образ селезня, изъявляющего желание жениться на девушке, имеется в хантайской легенде [84, с. 125]. Как было упомянуто несколько выше, селезень-жених был популярной фигурой в обрядности, обычаях и песенном творчестве восточных славян.

Такие мотивы были выявлены в сказаниях американских индейцев. В мифе томпсон (Побережье-Плато, США, Канада) утка-нырок снимает свою птичью шкуру, трансформируется в юношу, берет в жены девушку. В легенде меномини (Средний Запад, США, Канада) две сестры выходят замуж за селезня-нырка. Такое же предание записано у санти (Великие равнины, США, Канада). Но в отличие от меномини, две сестры становятся женами чирка [24, A32D, E11, J12M].

С другой стороны, столь же широк ареал распространения сюжета о метаморфозе человека в утку.

В татарской сказке «Рубашка из цветов» джигит может обернуться селезнем и вернуть свой прежний вид [132, с. 372]. В алтайской легенде муж покидает жену и перевоплощается в селезня. Жена опознает мужа среди стаи уток. Он вновь обретает вид человека и возвращается к жене [24, E11].

В обрядовом тексте манси семь сыновей Нуми-Торума представлены в облике селезней [116, с. 86].

В ульчской сказке «Две сестры-пудин» (красавицы) добрая старуха трансформируется в утку [77, с. 242]. Отголоски суждений о превращении человека в селезня прослеживаются в эскимосском обрядовом действии на празднике «Саяк»: шаман (распорядитель праздника) приглашал сородичей в чум (ярангу), издавая крик утки [36, с. 330].

В предании меномини (Средний Запад) две девушки-сестры принимают внешность уток. В устном рассказе вашо (Большой бассейн, США) женщина-мать и ее сын, спасаясь от людоеда, убегают к озеру и приобретают очертания уток. Этот же мотив косвенно отражается в антропогоническом мифе марикопы (Юго-Запад, США), где бог Кукумат делает людей с перепончатыми пальцами. Он спорит с другим богом-творцом, чьи создания лучше. Кукумат в гневе разбивает свое творение и бросает его куски в море. Из них возникают утки и другие существа с перепончатыми лапками [24, A21, J12M].

Представления о перевоплощении человека в утку (селезня) особенно широко распространены в русской фольклорной традиции. В сказках «Морской царь и Василиса премудрая», «Царевна – сера утица», «Белая уточка», «Иван – мужицкий сын» и «Чудесная рубашка» герои (героини) обретают (по своей воле или из-за козней враждебных сил) вид селезня (утки) и снова принимают свою былую внешность [7, с. 314, 318, 398, 400; 33, с. 82, 298–300]. Дериват схожего фольклорно-мифологического представления обнаруживается и в «Слове о полку Игореве», где князь Игорь, спасаясь бегством из половецкого плена, «поскакал... белым гоголем (вид нырковой утки – *И.А.*) на воду» [125, с. 99].

Созвучные сюжеты присутствуют в устных традициях балтийских народов. В латышской легенде девушку полюбил родной брат и хотел на ней жениться. Она пошла к озеру и прыгнула в воду – тут же она превратилась в гоголя [28, с. 81]. В уточку преобразуется девочка Ленхен в сказке братьев Гримм «Птица-Найденыш» [30, с. 191].

Пережитки веры в перевоплощение человека в утку (селезня) лежат в основе некоторых суеверных представлений и обычаев, созвучных с инициационно-трансформационной (инкарнационной) тотемической обрядовой практикой первобытных людей.

Так, в вышеупомянутой башкирской сказке «Два брата» двое мальчиков, съев мясо волшебной утки, несущей золотые яйца, сами приобретают эту необычайную способность нести золотые яйца [15, с. 255]. Данный эпизод напоминает веру древних людей в то, что вкусив мясо тотема, можно овладеть теми или иными физическими свойствами почитаемого животного (птицы), вступить с ним в особую сверхъестественную связь, приобщиться к нему.

Очевидно, такую же смысловую нагрузку несло и украшение головками уток упомянутых несколько выше поясов «*камәр*». К такому суждению наталкивают нас следующие соображения: во-первых, ими подпоясывались не дети и старики, а молодые люди, достигшие половозрастной зрелости и мужчины, находящиеся в расцвете сил. По материалам С.Н. Шитовой видно, что его носили в первую очередь женихи.

Этот тезис подтверждается достаточно убедительными этнографическими и фольклорными материалами [148, с. 186–187, 201–202]. В сказании «*Кара юрга*» («Вороной иноходец») (версия М. Бурангулова)\* Мактымхылу, дочь Масем-бая, как намек своего равнодушия, изъявляет желание опоясать батыра Абляя вышитым серебром поясом, а ее подруги хотят сделать то же, но уже в знак сговора между Мактымхылу и Абляем [12, с. 198; 17, с. 248]. В эпосе «*Зәһрә менән Алдар*» («Зухра и Алдар»)\*\* Алдар дарит во время своей свадьбы такой же пояс («*камәр*») другу Итбаю [12, с. 407].

В легенде «*Махубә*» («Махуба»)\*\* отец девушки, обещавший отдать дочь в жены батыру, сумевшему стрелой попасть в перстень, в зарок верности своему слову надевает на победителя Айбулата свой пояс [13, с. 382; 22, с. 310]. Поясом «*камәр*» пристегивается Яик, став могучим юношей, и отправляется на помощь своему отцу Урал-батыру («Урал-батыр»). Заятуляк получает от своего отца Самар-хана отделанный серебром и драгоценными камнями пояс за первую в своей жизни успешную охоту («Заятуляк и Хыухылу» (версия М. Сагитова)) [11, с. 136, 207]. Декорированный серебряными накладками отцовский пояс «*камәр*» получает по достижению семнадцати лет Кузыйкурпяс («Кузыйкурпяс и Маянхылу» (версия Г. Саяма)) [12, с. 251].

Все это дает возможность сделать вывод о том, что, по всей видимости, у древних башкир пояс, украшенный серебряной накладкой в форме головки утки мог быть символом достижения молодым человеком зрелого возраста, его возмужалости, атрибутом инициационного обряда юноши.

Во-вторых, ношение на теле пояса (браслета, кольца, налобной повязки и т.п.) из шкуры тотема воспринималось в древности как упрощенная форма облачения в целую шкуру и символизировало у первобытных людей перерождение человека в почитаемого животного или птицу.

Рудиментарные остатки подобных воззрений сохранились до наших дней в обычаях восточноафриканских народов (Кения, Танзания, Уганда). Так, у ваванга во время жертвоприношения хозяин, его жены и дети обвязывали себе пальцы полосками из шкуры жертвенного барана. Масаи делали из шкуры жертвенного барана браслеты и носили их на теле с целью превращения в тотемное животное и перерождения под его покровительством в новом качестве. У ньяму при жертвоприношении овцы жертвователю ходил в течение двух дней с головой, обвязанной полоской овечьей шкуры. У бахима муж затягивал талию своей жены ремнем, употребляемым для стреножения норовистых коров во время доения, чтобы превратить ее (жену) в корову [140, с. 232–240].

Вполне допустимо, что сходные воззрения были присущи и древним башкирам: они, опоясываясь ремнем, украшенным изображениями тотема, верили в возможность своей трансформации в культовое животное или птицу.

---

\* Записано в 1907 г. у юмран-табынцев в д. Верхне-Ильсово Красногвардейского района Оренбургской области.

\*\* Оригинал сказания на башкирском языке не известен.

\*\*\* Записано народным артистом Башкортостана Г. Сулеймановым в Баймакском районе РБ.

В-третьих, ученые, исследуя различные отражения животных в первобытном искусстве, пришли к заключению, что их необходимо воспринимать как тотемные знаки со всеми присущими им чудодейственными свойствами [25, с. 156; 42, с. 104; 62, с. 131; 98, с. 29]. Эти выводы можно распространить и к башкирским поясным серебряным накладкам в виде утиных головок – воплощениям тотема. Вероятно, что древние башкиры, затягивая талию поясом, орнаментированным фигуркой утки, верили, что она (фигурка) поможет им преобразиться в тотемную птицу – утку и переродиться под ее покровительством в новом качестве.

Как нам кажется, реминисценции представлений об утке – патроне инициационных обрядов прослеживаются и в устных рассказах башкир. В сказке «Караса-батыр» признательная утка помогла батыру найти дочь царя, превратившуюся в пшеничные зерна. Утка начала склевать рассыпанные по земле зерна и не успела их проглотить – из ее рта с криком выскочила царевна [14, с. 212].

Данный сюжет напоминает образы патронов инициаций, проглатывающих неофитов и изрыгающих их обратно возрожденными в новом статусе в фольклоре масаев Кении и Танзании (Восточная Африка) [131, с. 54], аборигенов Австралии и папуасов Новой Гвинеи [23, с. 112–117; 50, с. 193–196].

Функция утки, патрона инициации, распорядителя жизнью и смертью посвящаемых молодых людей в группу полноправных членов рода, проявляется также в сказке «Ахмет-батыр и Касим-батыр», где необычайная утка для оживления убитого Ахмет-батыра\* доставляет из-за тридевяти земель живую и мертвую воду [14, с. 396].

Созвучные мотивы встречаются в русской фольклорной традиции. В «Сказке про утку с золотыми яйцами» мальчик, съев сердце волшебной утки, которая несла в один день золотое, а другой день – серебряное яйцо, приобретает дар выплевывать изо рта золото. А в сказке «Царевна-лягушка» (вариант) лягушка-жена покидает своего мужа Ивана-царевича за то, что он сжег ее лягушачью шкуру. В поисках ее Иван-царевич приходит к ее матери. Она сказала Ивану, что ее дочь зла на него и хочет его извести. Но этого можно избежать, если он принесет ей яйцо, которое находится в утке, утка сидит в камне, камень лежит за морем. Иван-царевич при помощи благодарных зверей, птиц, рыб и раков выполняет это условие. Мать лягушки разбивает яйцо, замесив его, выпекает пышку и скармливает ее дочери. У нее тотчас же возгорается страстное желание увидеть своего мужа, и они улетают жить в седьмое царство [7, с. 266, 408–409].

Любопытный обычай был распространен в Южном Китае: в последний день года мальчики с утиным яйцом в руках бегали по улицам, выкрикивая: «Продаю лентя!». Затем яйцо съедали, веря, что в будущем году они избавятся от своих дурных наклонностей [82, с. 35]. По сути, все эти сюжеты основаны на древней вере, что, съев утиное сердце или яйцо, можно приобщиться к тотемной утке и под его покровительством переродиться в новом качестве.

Отголоски древних суждений о возможности чудесной метаморфозы человека в культовую птицу сохранились в хакасском обычае первого плетения волос семи-восьмилетних девочек: их косички завершались первым украшением – пушком из хвоста утки, привязанным к шелковым ниткам [68, с. 256]. В этом обычае нетрудно заметить атавизм древнего инициационного обряда девочек.

Следы веры в перевоплощение человека в утку обнаруживаются в атрибутике шаманских костюмов народов Сибири, Дальнего Востока, Северо-Восточной Азии и тихоокеанского побережья Северо-Западной Америки.

Алтайские, хакасские, тувинские, тофаларские, бурятские и монгольские шаманы декорировали свои костюмы фигурками птиц, в том числе и утки. По мнению

---

\* Все подвиги, совершенные Ахмет-батыром ради женитьбы на чудесной красавице, по существу являются испытанием его физических и моральных качеств во время обрядов возрастного «посвящения», связанных с его совершеннолетием.



Е.Д. Прокофьевой, эти шаманские костюмы «в целом являются символом птичьей шкуры, в которую превращается шаман, когда «посещает» другие миры» [106, с. 70, 79, 88].

В фондах Хабаровского краевого музея хранится эвенкийский головной убор, представляющий собой шкуру крохали (вид утки) с головой, шеей, крыльями на металлическом каркасе. Конструкция головного убора указывает на использование его в целях маскировки [87, с. 363–364]. Согласно описанию шаманской шапки у нанайцев они так же своим внешним видом напоминали фигуру утки: на ней прикреплялась железная утка с длинным хвостом [146, с. 144]. Несомненно, с идеей перерождения человека в почитаемую птицу связан и другой нанайский обычай обшивать (покрывать) тело умерших до года детей перьями уток [38, с. 212].

Обрядовые головные уборы, изображающие утку, были и у эскимосов-конягмиутов. У алеутов еще в XIX в. встречались шапки из цельной шкурки уток-пеганок. Они были неотъемлемой частью церемониального облачения при проведении различных охотничьих обрядов и праздников [80, с. 157–158, 165].

Общеизвестно, что представления первобытных людей о тождестве человека и отдельных видов животных и птиц, об их способности трансформироваться друг в друга служили базой для формирования одной из важной составной части тотемической идеологии – убеждения о сверхъестественной кровнородственной общности между человеческими группами и определенными видами животных и птиц, о происхождении их от единого мифического зоо- орнитоморфного предка. К рудиментам подобных суждений относятся не только распространенные по всему миру этногенетические тотемические мифы, но и этнонимы и антропонимы, образованные от названий тех или иных видов животного мира, в том числе утки.

Наличие в башкирской родоплеменной номенклатуре родовых подразделений под названиями «*сәрәгәй*» («чирок») у усерган (с. Галиахметово Хайбуллинского района РБ [103, с. 73]) и «*өйрәк*» («утка») у кыпсаков и усерган (д. Ялчибаево Гайского района Оренбургской области [1, с. 9]), «*бәбкә*» («утенок», «гусенок») у юрматинцев [2, с. 516] свидетельствует о существовании у древних башкир веры в происхождение отдельных патронимических групп людей от мифической утки-прародительницы, что люди и утки составляют единую общность.

В свете вышесказанного, обращает на себя внимание, что в шежере племен кыпсак и тамьян встречаются антропонимы *Кушай* и *Үрәкәй* [10, с. 106, 146]. Не исключено, что имя *Кушай* образовано от слова «*кушы*» («утка-нырок»), а *Үрәкәй* – от «*өйрәк*». Вполне допустимо, что и имя сказочного батыра Карасы и фамилия Карасов, встречающаяся у современных башкир, связаны с тотемическими воззрениями древних башкир на утку: слово «*караса*» в башкирском языке дает понятие «*кара өйрәк*» («черная утка») [16, с. 640, 711].

Если принять во внимание упомянутые несколько выше толкование образа Айхылу в эпосе «Урал-батыр», то весьма возможно, что в древности праматерью башкир признавалась не только Хумай – дочь солнца в облике лебедя, но и ее сводная сестра по отцу Айхылу – дочь луны в ипостаси золотой утки: от брака Айхылу и Шульгена родился сын Сакмар [11, с. 140], соратник демиурга, культурного героя и первопредка Урал-батыра.

Эти мотивы имеют близкое соответствие в хакасском фольклоре, где одна из двух уток-демиургов сотворила людей и животных [68, с. 234]. Среди шорцев встречаются фамилии, образованные от названия утки: Уртеков, Уртегешов (от «*өртек*» – «утка») [72, с. 101]. И, наоборот, у киргизов зарегистрирована легенда о том, что некая женщина, рискнувшая выкупаться в запретном озере, чудесным образом забеременела и родила красную утку [28, с. 80].

В антропогонической легенде саамов (лопарей) (север Карелии и Скандинавского полуострова) утка кладет пять яиц на травинку в океане, из которых разрастается земля, зарождаются растительный и животный мир, а также первая пара людей – мужчина и

женщина [24, В3А]. В мифах коми антропоморфные боги-демиурги Ен и Омоль вылупились из двух яиц, снесенных уткой [89, с. 209]. Гоголь был тотемом обских угров [70, с. 188].

В нанайском мифе праматерь Сэнгэ мама, хозяйка зверей, дерева жизни и смерти, имеет облик старухи-утки [123, с. 170]. Орочи рассказывают, что люди произошли от брака первого человека – мужчины с превратившейся в женщину уткой [59, с. 83].

В устном рассказе шетов (юго-восток Бразилии) после великого потопа утки показали оставшемуся в живых е д и н с т в е н н о м у ч е л о в е к у озеро, где купались девушки. Человек схватил одну из них, взял ее в жены. Шеты – их потомки [24, С5А]. Возможно, здесь идет речь о девушках-уточках, так как в предании не говорится о спасшихся во время всесветного наводнения множества девушек. Во-вторых, фольклору шетов был знаком мотив сожительства человека с девушкой из утиноного племени.

В русской сказке «Белая уточка» ведьма превращает княгиню в утку. Белая уточка снесла яиц и вывела детей – трех сыновей [7, с. 402]. В пользу бытования в прошлом у восточных славян представления о происхождении людей от утки говорит и широкое распространение среди русских фамилий как Утин, Уткин, Селезнев, Чирков (от «чирок») и др.

Как установлено в религиоведческой науке, отождествление человека и животных тотемного вида, возникновение веры в их способность перевоплощаться друг в друга и сложение убеждений о кровнородственных связях между ними вызвали к жизни распространение на тотемных животных социально-правовых норм, регулирующих взаимоотношения между членами сообщества первобытных людей, и, прежде всего норм, предписывающих воздержание от каннибализма и проявление заботы о каждом члене коллектива. Правда, на практике реализация этих норм в отношении тотемных животных приобрела символический характер (более подробно об этом см.: 61, с. 94–107).

Реликты аналогичных по смыслу регламентаций прослеживаются и в культуре утки. Так, в вышеприведенной легенде «Югамаш-тау» преломляются отголоски тотемической табуации утки у древних башкир: не убивать утку и не употреблять ее мясо в пищу. Когда охотник подстрелил священную утку, то от такого святотатства произошел ураган, затряслась земля, возмутилась природа, а мясо утки, которое не смогли сварить в течение трех (семи) дней, превратилось в камень, то есть оно стало несъедобным [22, с. 50].

Рудименты тотемической табуации утки ярко проявляются в киргизском обычае не употреблять в пищу мяса красной утки (огаря) и эвенкийском запрете не стрелять в первую прилетевшую весной утку [28, с. 29, 80].

Имеются веские основания думать, что в круг тотемических артефактов относятся изготовление башкирами деревянных резных ковшей для кумыса в виде утки («*ижуа*»), существенный вклад в изучение которых внесла С.Н. Шитова [149, с. 115–124].

Некоторые исследователи ограничивают территорию распространения сосудов с изображением уток от Среднего Урала до Восточной Прибалтики и Финляндии [47, с. 148]. Но посуда с ручкой в виде головы утки выявлена не только в Европейской части России у русских [115, с. 236], коми, мордвы, карел и вепсов. Похожие ковши были известны в Западной Сибири обским уграм, тобольским татарам и хакасам [126, с. 511; 138, с. 34, 37]. Деревянные блюда в виде утки (гагары) широко использовались в быту негидальцев, ульчей, нивхов и других народов Восточной Сибири и Дальнего Востока [56, с. 92; 70, с. 190].

Черпаки с ручкой в виде водоплавающей птицы встречались в утвари неолитического Горбуновского торфяника, датируемого III – нач. II тыс. до н.э. (близ Нижнего Тагила, Свердловская область) [70, с. 190; 91, с. 33–34]. Сосуды, орнаментированные изображениями уток, обнаружены на неолитических стоянках Северо-Запада Европейской части России (Вой-Наволоки 9, Негежма, Лавамяки, Новая деревня, Ломми, Кубенино, Кузнечиха и др.) [47, с. 144, 146–148].

В то же время они представлены и в декоративно-прикладном искусстве энеолитических оседлых земледельцев и скотоводов Южного Туркменистана: образ утки был популярным в росписи керамики карадепинского стиля (V–III тыс. до н.э.) [85, с. 62]. Костяные скульптурки уток обнаружены при раскопках неолитического могильника у пос. Яя (Кемеровская область) [69, с. 112]. Рисунки утки были традиционными и на костяных игольниках носителей охотской культуры (древнекоряжской, эскимосской и алеутской культур морских зверобоев) [41, с. 188].

Таким образом, тезис о распространении изображений уток на бытовых предметах только на территории от Среднего Урала до Восточной Прибалтики и Финляндии требует внесения коррективов. В эту зону как минимум надо включить Южный Урал, Среднюю Азию, Сибирь и Дальний Восток.

Об этом же говорит и ареал распространения наскальных рисунков утки. Они обнаружены не только среди неолитических наскальных высеченных фигур птиц на восточном берегу Онежского озера [37, с. 220] или на петроглифах Урала энеолитической эпохи (рубеж III–II тыс. до н.э.) [144, с. 28–29], но и на петроглифах той же эпохи, найденных на Алтае и в районах Сакачи-Алян и Шереметьевское Хабаровского края [145; 146, с. 144].

Популярность образа утки в расписной керамике карадепинцев, как считает В.М. Массон, «естественней всего связывать с наличием или пережитками представлений тотемического круга» [85, с. 62]. Более конкретную версию выдвигает в отношении изображений утки на петроглифах Урала В.Н. Чернецов, связывая их «с идеей возрождения и размножения тотемного животного» [144, с. 28–29]. По мнению М.Ф. Косарева «знаменитые деревянные ковши в виде головы утки из Горбуновского торфяника... изготовлялись в связи с календарными жертвоприношениями хозяину воды в целях обеспечения обилия плавающей птицы – основного объекта линной охоты» [70, с. 190].

Эти соображения маститых ученых находят достаточно убедительное подтверждение в этнографических материалах. Так, у нивхов и негидальцев бытовали до недавнего времени обычай «кормления» хозяина воды во время календарных обрядов размножения водяной птицы. При осеннем «кормлении» негидальцы делали во льду небольшую прорубь. Деревянные чаши в виде гагары с жертвенной пищей ставили полукругом у проруби со стороны, ближайшей к берегу, головами к проруби. Затем бросали жертвенную пищу в воду и молились [70, с. 190]. У ульчей аналогичный обряд «кормления» хозяина воды жертвенной пищей в глубокой деревянной посуде с головой утки был зафиксирован А.М. Золотаревым еще в 30-е годы прошлого века [56, с. 92]. У аборигенов Австралии обряд по увеличению численности тотемных животных («интичиума») может быть упрощен до размеров единственного действия, например, нанесения их рисунков или обновления этих изображений в пещерах [101, с. 6] или на скалах [23, с. 43].

На наш взгляд, вышеупомянутые высказывания исследователей и примеры из тунгусо-маньчжурской и австралийской обрядовой практики можно экстраполировать и на образы утки на предметах домашней утвари у других евразийских народов, в том числе и на башкирские ковши «ижау» для кумыса в форме уток (или с ручками в виде утиной головы). Скорее всего, и они в своей архаической основе связаны с древними представлениями и обрядовыми действиями размножения тотемной птицы – утки и обеспечения обилия пищи. Такие высокохудожественные резные ковши использовались в быту только при исключительных, торжественных случаях, во время приема гостей и т.д., что указывает на их первоначальную принадлежность к атрибутам магических обрядовых действий, в том числе, по всей вероятности, и обрядов, связанных с идеями плодородия.

В других главах настоящего исследования неоднократно отмечалось, что акты принесения почитаемых птиц в жертву, отделка костюмов отдельными частями их тела,

орнаментирование строений и предметов бытового обихода их изображениями, песни и пляски с имитацией их повадок и голосов являются рудиментами древних праздников, посвященных той или иной тотемной птице.

Вполне допустимо распространить эти же выводы и на вышеописанные у различных народов, в том числе и у башкир, сюжеты «задабривания» утки, заклания ее в жертву с элементами коллективного причащения «сакральным» мясом, использование пушков, когтей, перьев и их рисунков (фигурок и т.п.) при декорировании одежды, головных уборов, посуды и т.д. Весьма возможно, что все они в глубокой древности были составными частями единого обряда с ритуалами умилоствления и размножения тотемной птицы, возрастных инициационно-инкарнационных обрядов молодежи, «перехода» или «перерождения» их в полноправных членов общества под покровительством патрона инициации – полубожественной утки.

Данное предположение подкрепляется и другими этнографическими раритетами. В 1978 году искусствовед Р.С. Сулейманов записал в д. Нигаматово (бурзяне) Баймакского района РБ от известного кураиста Карима Диярова (1910 г.р.) старинную плясовую мелодию «*Кара өйрәк*» («Черная утка»), под которую мужчины исполняли архаический сольный танец [21, с. 264, 302].

Более развернутая информация по интересующей нас проблеме имеется в фольклорно-этнографическом сборнике «*Дәүләкән ынйылары*» («Жемчужины земли Давлекановской»). В него включен рассказ о том, что 1900-е годы в с. Казангулово (кырк-уйле-минцы) Давлекановского района РБ на традиционном осеннем пиршестве, посвященном забою скота («*Һугым ашы*») исполнялась сольная женская пляска «*Үрзәк бейеүе*» («Танец утки»). Исполнительница под аккомпанемент курая делала плавные плясовые движения, подражая походкам утки и сопровождала пляску песней («*такмак*»), следующего содержания:

*«Бак-бак, бакылдыгы – мин баһамын вак-вак,  
Бына шулай йөзөп киләм һөйгәнемдең янына...  
Бак-бак, һөйгәнем, һин карайһың як-як,  
Кинйәкәйем, ашарға тап, һин бит йорттоң хужаһы...  
Бак-бак, бакылдап, бергә йәшәү күңелле,  
Йорт хужаһы иҫән булып, ата үрзәк булганда...  
Бак-бак, бакылдап, канаттарымды кагам,  
Бер аз күрмәй, әзерәк торһам, һөйгәнемде һағынам»* [53, с. 270].

«Кря-кря, крякунья – я ступаю мелко-мелко,  
Вот так плыву я к любимому своему...  
Кря-кря, любимый, смотришь ты по сторонам,  
Кинзя\*, дорогой мой, найди еду, ведь ты хозяин дома...  
Кря-кря, крякая, жить вместе веселее,  
Пока жив-здоров хозяин дома, пока есть селезень...  
Кря-кря, крякая, взмахиваю крыльями,  
Скучаю по милому, если даже разлучусь ненадолго».

Как видим, пляска и плясовая песня исполняются от имени уточки и посвящены мужу-селезню, то есть жена и муж выдаются за тотемных птиц – утку и селезень. В плясовых движениях и в словах песни чувствуются элементы заигрывания, кокетства, что, как обычно, были свойственны для такого рода ритуальных плясок, исполняемых при проведении праздников в честь того или иного тотемного животного или птицы.

Рудименты подобных ритуальных танцев и песен дошли до наших дней в русских хороводных играх и песнях «Утушка» и «Селезень», в старинной девичьей пляске «Утица» на дожинках в Новгороде Великом и свадебной забаве в «утку» [26, с. 24–25; 49,

\* Кинзя – имя кураиста, мужа исполнительницы ритуальной пляски.

с. 682; 137, с. 178]. «Утиные» движения были характерны для марийского народного танца [28, с. 80]. Танец «Утятя» имеется в нанайском хореографическом искусстве [66, с. 277, 283].

Не вызывает сомнения, что все эти ритуальные действия некогда исполнялись на тотемических праздниках утки как один из элементов обряда размножения этой тотемной птицы (Более подробно об этом см. [23, с. 40, 43]).

Таковы основные проявления культа утки в фольклоре, обычаях и обрядах башкир. Их сравнительно-историческое изучение показывает, что ареал фиксации культа утки охватывает огромную территорию Евразийского континента – от Ирландии и Скандинавии до Камчатки и Чукотки с запада на восток, от полуострова Таймыр до Южного Туркменистана и Лаоса с севера на юг. С юго-запада к этой территории примыкает зона его распространения в Северо-Восточной Африке (у древних египтян), а с востока – мощная индейская макроэтническая культура в Северной и Южной Америке. Его следы не обнаружены на Кавказе, в Африке (за исключением древних египтян), Передней и Юго-Восточной Азии (кроме черных тайев и манобо), Австралии и Океании.

Эти факты позволяют делать вывод, что, возможно, истоки культа утки восходят к тотемическим представлениям верхнепалеолитических солютрейско-мадленских охотников и собирателей, относившихся к восточному монголоидно-американоидному очагу первоначальной ойкумены в пределах Центральной Азии и Китая, то есть к далеким предкам урало-алтайских, китайско-тибетских, палеоазиатских народов и американских индейцев\*. Видимо, отсутствие следов культа утки у народов Кавказа, Передней и Юго-Восточной Азии, Африки, Австралии и Океании объясняется тем, что их предки, принадлежавшие к западной ветви первобытных людей, расположенной в Передней и Средней Азии, по каким-то причинам длительное время не имели тесных этнокультурных контактов с сообществами людей из восточного очага. Весьма возможно, что они расселились из первоначальной ойкумены еще до зарождения культу утки.

Принимая во внимание, что древнейшие следы человеческой деятельности в Австралии не уходят по времени глубже 30–35 тыс. лет от современности [3, с. 50–51, 61], а предки индейцев переселились несколькими крупными волнами в Америку из Северо-Восточной Азии по сухопутному мосту Берингия, просуществовавшему от 20 до 10 тыс. лет назад [32, с. 55; 37, с. 123; 45, с. 10; 100, с. 80–81], то можно предполагать, что культ утки сложился в восточном очаге первоначальной ойкумены в отрезке времени от 35 до 10 тыс. лет назад\*\*.

Все рассмотренные выше фольклорные и этнографические раритеты склоняют нас к мысли, что:

1. В фольклоре, обычаях и обрядах сохранились следы древних воззрений предков башкир о тождестве человека и утки, об умении их перевоплощаться друг в друга, о способности утки вести человеческий образ жизни и вступать с человеком в брачные отношения, о кровнородственной общности между человеком и уткой, о происхождении отдельных групп людей от утки, то есть основные элементы тотемических мировоззрений первобытных людей об утке.

---

\* По гипотезе В.П. Алексеева, еще на ранней стадии верхнего палеолита первобытные люди рассеялись в западный (Передняя и Средняя Азия) и восточный (Центральная Азия и Китай) очаги. В последующем из западного очага расселились в Африку негроиды, в Европу – европеоиды, а Австралию – австралоиды; из восточного очага формировались монголоиды и американоиды [100, с. 82]. Мы солидарны с этой точкой зрения.

\*\* На глубочайшую древность культа утки у уральских народов обратил внимание В.В. Напольских. По его мнению, миф о ныряющей под воду утке за куском земли существовал до отделения американских индейцев от азиатских сородичей, «среди которых были и предки уральцев» [93, с. 69–70].

2. В эпосе «Урал-батыр» и «Акбузат» находит преломления образ утки-праматери, родоначальницы башкир.

3. В сказочной прозе, поверьях и бытовых традициях:

– утка фигурирует в амплу покровителя, защитника и благотворителя башкир. Не исключено, что в этих мотивах отражаются реликты взглядов на утку как на мифического орнитоморфного предка, патрона отдельных групп древних башкир;

– ощущаются пережитки табуирования утки. Видимо ее, как тотема отдельных групп башкир, в древности запрещали убивать и употреблять в пищу ее мясо;

– есть веские основания предполагать, что древние башкиры проводили тотемические праздники утки с ритуалами символической заботы о ней и магического ее размножения;

– проявляются реликты инициационно-трансформационных обрядов, причащения тотемом-уткой, прослеживаются дериваты представлений о том, что утка-патрон инициации, проглатывая и изрыгая обратно живыми участников переходных обрядов, перерождает их в новом статусе.

4. В устных рассказах и суевериях башкир обнаруживаются рудименты представлений об утке как о воплощении души человека, духа горы и озера, хозяина дома, скота, клада, богатства, живой и мертвой воды.

5. В эпосе «Урал-батыр», «Акбузат» и космогонических легендах просматриваются связи мифической («золотой») утки с солярно-лунарными культами, она олицетворяет небесные светила – солнце и луну. В них утка выступает в роли демиурга и культурного героя, творца земной тверди и, возможно, строителя солнца и луны на небосклоне.

6. В декоративно-прикладном искусстве башкир образ утки несет неоднородную семасиологическую нагрузку: в них присутствуют как элементы профилактической магии, так и пережитки древних инициационно-инкарнационных обрядов, связанных с культом утки у древних башкир.

7. В устном творчестве проскальзывают мотивы умилоствления древними башкирами божественной утки, приношения ей даров.

8. Истоки культа утки у евразийских народов, в том числе и у предков башкир, восходят к мировоззрениям монголоидно-американоидных сообществ верхнепалеолитических охотников и собирателей Центральной Азии и Китая.

Таким образом, культ утки в религиозно-мифологической системе башкир является неотъемлемой составной частью культурной истории человечества.

### Литература и источники:

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-практ. конф. молодых ученых. Уфа, 30 ноября 2007 г. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2007. 146 с.

2. Академический словарь башкирского языка: В 10-ти томах / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2011. Т. 2. 568 с.

3. *Алексеев В.П.* Завершение процесса антропогенеза и формирования человеческих рас // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / В.П. Алексеев, Ю.И. Семенов, Л.А. Файнберг и др.; отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. 574 с.

4. Алтай-Бучай // Героический эпос народов СССР: В 2-х томах / вступ. статья, сост. и примеч. А.А. Петросяна. М.: Худ. лит.-ра, 1975. Т. 1. 560 с.

5. *Аминев З.Г.* Космогонические воззрения древних башкир. Уфа: Башлингвоцентр, 2005. 140 с.

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.: Изд-во АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.

7. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М.: Эксмо, 2008. 800 с.

8. *Ахмеров Р.Б.* Об истоках декоративно-прикладного искусства башкирского народа. Уфа: Китап, 1996. 64 с.
9. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
10. Башкирские шежере / сост., перевод текстов, введение и комментарии Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1960. 304 с.
11. Башкирский народный эпос / сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; автор предисл. А.С. Мирбадалева, отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977. 518 с.
12. Башкирское народное творчество (далее – БНТ). Т. 1. Эпос / сост. М.М. Сагитов; коммент. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова, А.М. Сулейманова. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 541 с.
13. БНТ. Т. 2. Предания и легенды / сост., авт. вступ. статьи и коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 576 с.
14. БНТ. Т. 3. Богатырские сказки / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1988. 448 с.
15. БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.
16. Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда / РФА ӨҒҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 1. 864 б.
17. Башкорт халык ижады (далее – БХИ). Эпос. Беренсе китап / төз., баш һүз язусы, аңлат. биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. 344 б.
18. БХИ. Әкиәттәр. Беренсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
19. БХИ. Әкиәттәр. Икенсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
20. БХИ. Әкиәттәр. Өсөнсө китап / төз. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов, инеш мәкәлә авт. Н.Т. Зарипов, аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг менән Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов, Ғ.Б. Хәсәйенов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. 351 б.
21. БХИ. Йырзар һәм көйзәр / төз., инеш мәкәлә язусы, аңлатм. биреүсе Р.С. Сөләймәнов; яуаплы ред. Р.В. Сәлмәнов, М.М. Сәғитов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1983. 310 б.
22. БХИ. Т. 2. Риүәйәттәр, легендалар / төз., башһүз һәм аңлатм. авт. Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән, Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
23. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
24. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 12.09.2014 г.).
25. Бернштам А.Н. Араванские наскальные изображения и Даваньская (Ферганская) столица Эрши // Советская этнография. 1948. № 4.
26. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1.
27. *Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г., Шитова С.Н.* Декоративное творчество башкирского народа. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1979. 187 с.
28. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. 2-е изд., перераб. и доп. Киев: Изд. КЭКЦ и ЦОДП, 1999. 172 с.
29. Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / отв. ред. Ю.В. Иванова, М.С. Кашуба. Н.А. Красновская. М.: Наука, 1988. 236 с.
30. Братья Гримм. Сказки / пер. с немец. Г. Петниковой, составл. И. Солодуниной; послесл. Г. Шевченко. М.: Правда, 1989. 480 с.
31. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.
32. *Варшавский А.* Колумбы каменного века. М.: Знание, 1985. 160 с.
33. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М.: Славянский дом книги, 2002. 320 с.

34. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 113 с.
35. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ...доктора истор. наук. СПб., 2007.
36. *Воблов И.К.* Эскимосские праздники // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18. Сибирский этнографический сборник. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.
37. Всемирная история. Каменный век / А.Н. Бадак, М.Е. Войнич, Н.М. Волчек и др. Мн.: Харвест, Москва: АСТ, 2000. Т. 1. 528 с.
38. *Гаер Е.А., Березницкий С.В.* Бытовые обряды и обычаи // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
39. *Галин С.* Тарих һәм халык поэзияһы. Өфө: Китап, 1996. 288 б.
40. *Геродот.* История в девяти книгах. Памятники исторической мысли / перевод и примеч. Г.А. Стратановского; ред. перевода Н.А. Мещерский; под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.
41. *Голубев В.А., Прокофьев М.М.* Изображения животных и рыб в искусстве охотской культуры // Первобытное искусство / отв. ред. Р.С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1976. 180 с.
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.: ОГИЗ, 1933. 690 с.
43. *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1978. 296 с.
44. *Гришина М.В.* Ненасилие и толерантность в традиционной культуре удмуртов // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Материалы межрегиональной науч.-практ. конф., посв. 70-летию М.Г. Муллагулова. Уфа, 24 октября 2008 г. / отв. ред. Ф.Г. Галиева. Уфа: Гилем, 2008. 346 с.
45. *Гуляев В.И.* Предисловие к книге Соди Д. «Великие культуры Месоамерики» // Соди Деметрио. Великие культуры Месоамерики. М.: Знание, 1985. 208 с.
46. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
47. *Гурина Н.Н.* Древняя история Северо-Запада Европейской части СССР. Материалы и исследования по археологии СССР. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 588 с.
48. *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: в 3-х томах. Казань, 9–13 июня 1992 г. М.: ИИЯН, 1997. Т. 3.
49. *Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2008. 736 с.
50. *Дамм Ганс.* Канака – люди южных морей / пер. с нем. В.Л. Вишняка; ред. предисл. и примеч. С.А. Токарева. М.: Наука, 1964. 366 с.
51. *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3.
52. *Дмитриева С.И.* Народное искусство русских Мезени (в связи с этнической историей края) // Советская этнография. 1983. № 5.
53. Дәүләкән ыңыйлары / төз. А.М. Хәкимйәнова, Р.Ф. Мөхәмәтгәлин; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 328 б.
54. *Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1980. 207 с.
55. *Закирова И.Г.* Төрки фольклорында жан белән бәйлә ышанулар // Духовная культура народов России. Материалы заочной Всероссийской научной конф., приур. 75-летию д.ф.н. Ф.А. Надршиной. Уфа: Гилем, 2011. 468 с.
56. *Золотарев А.М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 206 с.
57. Золотая бита. Казахские волшебные сказки / сост. и авт. предисл. Е. Турсунов. Алма-Ата: Жалын, 1983. 328 с.



58. *Ибрагимов К.* Некоторые древнетюркские названия птиц и их параллели в современных тюркских языках // Советская тюркология. 1974. № 6.
59. *Иванов С.В.* Орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // Советская этнография. 1935. № 4–5.
60. *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России / под ред. Н. Харузина. М., 1890. Вып. 2. 234 с.
61. *Илимбетова А.Ф.* К проблеме формирования тотемических мировоззрений у первобытных людей // Актуальные проблемы истории, языка и культуры Башкортостана. Сборник научных трудов молодых ученых ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа: Деловая династия, 2008. Вып. 3. 240 с.
62. *Илимбетова А.Ф.* Образ утки в фольклоре, обрядах и обычаях башкир // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Материалы III Всероссийской научно-практ. конференции молодых ученых / отв. ред. А.И. Тузбеков. Уфа, 22 октября 2009 г. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2009. 327 с.
63. *Илимбетова А.Ф.* Священные птицы башкир. Уфа: Китап, 2014. 352 с.
64. Калевала. Карельские руны / собр. Э. Ленрот., перевод с финск. А.И. Бельского, вступ. статья О. Куусинена. М.: Гослитиздат, 1956. 387 с.
65. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / сост., вступ. статья и примеч. Ф.Ф. Болонева, М.Н. Мельникова. Новосибирск: Наука, 1981. 351 с.
66. *Карabanова С.Ф.* Хореографическое искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
67. *Катанов Н.Ф.* Качинская легенда о сотворении мира // Известия Общества археологии, истории и этнографии. 1920. Т. 30. Вып. 3.
68. *Кидиекова И.К.* Прически и украшения волос в комплексе обрядов перехода у хакасских женщин // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 340 с.
69. *Кирюшин Ю.Ф.* Изображения птиц и животных на керамической посуде из южносибирского Приобья // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство) / отв. ред. Р.С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1983. 184 с.
70. *Косарев М.Ф.* Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984. 248 с.
71. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях / авт. очерка и коммент. Б.Г. Литвак; под общ. ред. Н.И. Павленко. М.: Республика, 1992. 303 с.
72. *Косточаков Г.В.* О семантике шорских фамилий // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции: В 3-х томах. Казань, 9–13 июня 1992 г. М.: ИНСАН, 1992. Т. 1. 285 с.
73. *Котов В.Г.* Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006. 408 с.
74. *Кочешков Н.В.* Декоративное народное искусство // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
75. *Кубанова Т.А.* Концепция эволюции мира у нанайского рода Самар // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
76. *Лаврентьева Л.Н.* Символика образа птицы в восточнославянской традиции // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
77. Легенды и мифы Севера: Сборник / сост., примеч. В.М. Санги; вступ. статья А.В. Пошатаевой. М.: Современник, 1985. 400 с.
78. *Лёзина Л.Е.* Мифологический образ гуся/утки в татарской культуре // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Материалы III Всероссийской научно-практ. конф. молодых ученых / отв. ред. А.И. Тузбеков. Уфа, 22 октября 2009 г. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2009. 327 с.
79. Лирика русской свадьбы / изд. подг. Н.П. Колпакова. Л.: Наука, 1973. 324 с.
80. *Ляпунова Р.Г.* О происхождении головных уборов алеутов // Первобытное искусство / отв. ред. Р.С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1976. 180 с.
81. *Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик: Эльфа, 2000. Ч. 1. 320 с.

82. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1985. 264 с.
83. *Малявин В.В.* Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1989. 360 с.
84. *Мартынова Е.П.* Войкарские ханты: кто они? // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 340 с.
85. *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР / отв. ред. В.М. Массон, Н.Я. Мерперт. М.: Наука, 1982. 360 с.
86. *Матвеева Г.И.* Лесная и лесостепная Башкирия во второй половине I тысячелетия н.э. // Археология и этнография Башкирии. Материалы научной сессии по этногенезу башкир: В 5-ти томах / отв. ред. Ю.В. Бромлей, Р.Г. Кузеев. Уфа: БФАН СССР, 1971. Т. 4. 358 с.
87. *Мельникова Т.В.* Одежда как способ маскировки на охоте // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. 565 с.
88. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.
89. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
90. *Надришина Ф.А.* Общие мотивы в несказочной прозе тюркских и финно-угорских народов Поволжья и Приуралья // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М.: Наука, 1989. Т. 1. 432 с.
91. *Назирова Р.Г.* Истоки сюжета «Кашеева смерть в яйце» // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник / отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во БашГУ, 1989. Вып. 17.
92. *Напольских В.В.* Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. 216 с.
93. *Напольских В.В.* Миф о возникновении Земли в прауральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Советская этнография. 1990. № 1.
94. *Напольских В.В.* Как Вукузё стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск: Изд-во Удм. ИИЯЛ, 1993. 160 с.
95. *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.: Тип. В. Безобразова и К, 1880. Т. 6. 34 с.
96. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Серия «Легенды и мифы». Ростов-н/Д: Феникс, 2000. 544 с.
97. *Никонова Е.Е., Котов В.Г.* Орнаментальная композиция на тэпэнах башкир-бурзян // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Материалы Всероссийской научно-практ. конференции, посв. 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа, 22 декабря 2006 г. Уфа: Гилем, 2006. 260 с.
98. *Обыденнов М.Ф., Миннигулова Ф.М.* Древнее искусство Башкирии. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1985. 150 с.
99. *Окладников А.П.* О палеолитической традиции в искусстве неолитических племен Сибири // Первобытное искусство: Сборник статей / отв. ред. Р.С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1971. 203 с.
100. *Периц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества: Учебник для ист. фак. вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1982. 224 с.
101. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. Сборник статей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с.
102. *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель, 2003. 463 с.
103. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 года.
104. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1983. 290 с.
105. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 200 с.

106. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
107. *Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л.: Изд-во ЛГУ, 1963. 149 с.
108. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказаны о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. 307 с.
109. *Романова Е.Н.* Детский фольклор якутов: текст и метатекст // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
110. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
111. *Руденко С.И.* Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии: В 5-ти томах / под ред. Н.В. Бикбулатова, Р.Г. Кузеева, Н.А. Мажитова. Уфа: БФАН СССР, 1973. Т. 5. 256 с.
112. Русские народные песни, напетые А.А. Степановой / сост. И.И. Земцовский. Л., М.: Сов. композитор, 1975. 40 с.
113. Русские пословицы и поговорки / сост. Ф. Селиванов. Б. Кирдан, В. Аникин; под ред. В. Аникина. М.: Худ. лит-ра, 1988. 431 с.
114. Русское народное творчество в Башкирии / сост. С.И. Минц, Н.С. Полищук, Э.В. Померанцева, общ. ред. и вступ. статья Э.В. Померанцевой; отв. ред. А.Н. Киреев. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1957. 328 с.
115. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.
116. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
117. *Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 176 с.
118. *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары: Изд-во Чувашского гум. ин-та, 1994. 338 с.
119. *Самарбаев Р.* Башкортостан и Венгрия: культурно-исторические параллели (этнографические заметки) // Ватандаш. 1999. № 9.
120. *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. // Археология СССР: в 20-ти томах / под ред. Б.А. Рыбакова. М.: Наука, 1982. 328 с.
121. *Сем Т.Ю.* Календарные обряды в традиционной культуре тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
122. *Сем Т.Ю.* Модель мира // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
123. *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
124. *Сем Т.Ю.* Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
125. Слово о полку Игореве. Изд. 7-ое / вступ. статья, ред. текста, досл. и объяснит. пер. с древнерусск., примеч. Д.С. Лихачева. М.: Детлит, 1978. 221 с.
126. *Соколова З.П.* Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.
127. *Соловьева Г.И.* Религиозная символика в орнаменте марийской народной вышивки. Режим доступа: <http://mari.ter12.ru> (дата обращения 25.08.2014 г.).
128. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.
129. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
130. *Сәгитов М.* Башкорт халык эпосы // Башкорт халык ижады. Беренсе китап. Эпос. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. 242 б.
131. *Татарина К.Л.* Религиозные представления масаев (по фольклорным материалам) // Советская этнография. 1979. № 2.
132. Татарское народное творчество. Т. 2. Волшебные сказки / отв. ред. Р.Р. Газизова, сост. Л.Ш. Замалетдинов и др. Казань: Ин-т яз., лит-ры и иск-ва им. Г. Ибрагимова, Раннур, 2001. 400 с.

133. *Тейлор Э.* Первобытная культура / пер. с англ., под ред., с предисл. и примеч. проф. В.К. Никольского. М.: Соцэргиз, 1939. 568 с.
134. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева; под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1985. 340 с.
135. *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.: Изд-во АН СССР, 1963. Вып. 5.
136. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. 456 с.
137. *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. Сборник статей / отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. 280 с.
138. *Фаткуллина Ф.М.* Орнаментированные изделия из дерева тарских татар (предметы быта) // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
139. *Федорова Е.Г.* Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
140. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете / пер. с англ. Д. Вольпина, предисл. и коммент. С.А. Токарева. М.: Политиздат, 1985. 512 с.
141. *Халиков А.Х.* Отражение космогонических и генеалогических легенд волжских болгар в археологических материалах // Из истории ранних болгар: Сборник статей / отв. ред. А.Х. Халиков. Казань: Казан. филиал АН СССР, 1981. 112 с.
142. *Харисов Ә.И.* Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII–XIX быуаттар. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1965. 416 б.
143. *Хусаинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В.* Легенды о пещере Шульган-таш в современной записи (по материалам экспедиции 2009 г.) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2009. 402 с.
144. *Чернецов В.Н.* Наскальные изображения Урала // Археология СССР. Свод археологических источников. М., 1964. Вып. 4–12.
145. *Чигаева В.Ю.* Образы птицы в наскальном искусстве Алтая (мифо-эпические и этнографические параллели) // Древности Алтая. Режим доступа: [http://e\\_lib.gasu.ru/da/archive/2003/10/15.html](http://e_lib.gasu.ru/da/archive/2003/10/15.html) (дата обращения 10.06.2014 г.).
146. *Шаньшина Е.В.* Представления о происхождении Земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
147. *Шарапов В.Э.* Материалы поминальной обрядности у современных шурышкарских хантов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
148. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 248 с.
149. *Шитова С.Н.* Резьба и роспись по дереву у башкир. Уфа: Китап, 2001. 167 с.
150. *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа: Гилем, 2004. 218 с.
151. *Эдинг Д.Н.* Резная скульптура Урала. Из истории звериного стиля. М.: Изд-во Гос. истор. музея, 1940. 104 с.
152. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РҒА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
153. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренүзәр) / төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Ғайсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.



## Глава 8

### СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ОБРАЗА ЛЕБЕДЯ В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ БАШКИР

Лебедь в мифологии башкир выступает как царь птиц, воплощение солнца, сверхъестественная птица, обладающая даром принять вид человека, тотем, прародительница и заступница людей [86, с. 121; 87, с. 283].

В эпосе «Урал-батыр» один из центральных персонажей Хумай могла предстать то в облике лебедки, то – девушки невиданной красоты. Этой же способностью были наделены и ее подруги, – стая лебедей «сбросили птичий наряд. / В красивых девушек обернулись они» [17, с. 313–314]. В одной из версий сказания «Идукай и Мурадым» Идукай встречает на озере Сатка лебедку, которая превращается в девушку Хыгухылу. В том же произведении лебедка-мать сдергивает со своего птенца птичью одежду, и он оборачивается в малыша [31, с. 349–350]. В легенде «*Юрматы кэбилэһе*» («Племя юрматы»)\* рассказывается, что однажды на охоте единственный сын Юрми-хана хотел подстрелить лебедку, но она преобразилась в прекрасную девушку [30, с. 115-116; 108, с. 120]. В сказке «Майсарвар» двенадцать лебедей перевоплощаются в девушек, скинув свои птичьи крылья [21, с. 78]. Идея трансформации лебедя в человека лежит и в основе уподобления стройных, с красивой плавной походкой девушек лебедям [195, с. 167], а также в названии в разговорной речи башкир возлюбленных девушек словом «*аккош*» – «лебедушка» [22, с. 42].

В фольклоре башкир обнаруживаются и следы древних представлений первобытных людей о возможности человека войти в образ лебедя. В мифе «Серая ворона» царь молочного озера имел шесть дочерей и воспитывал вместе с ними еще одну девушку из человеческого рода. Все они могли приобрести лебяжью наружность, надев пуховые шубки и снова стать красивыми девицами, стаскивая их с себя [21, с. 71]. Точно таким же путем одевания и раздевания птичьей одежды принимают лебяжье или человеческое обличья трое дочерей царя в сказке «Царь пярив» [15, с. 195]. В устном рассказе «*Күк һыйыр*» («Сивая корова»), записанной А.М. Хакимьяновой в 2009 году во время фольклорной экспедиции у тамьянцев в д. Кулганино Бурзянского района РБ, повествуется, что некая злая мачеха превращает падчерицу – молодую мать в лебедя, когда она с мужем и грудным ребенком пришла в гости к отцу. А потом она прилетала к плачущему сыну, чтобы покормить его грудью. Муж, узнав об этом, подкараулил, поймал и больше не отпустил ее [210, с. 155].

В мифах башкир видоизменяться в лебедей могут не только девушки, но и сказочные батыры. Так, в легенде «*Үгез*» («Бык»)\*\* главное действующее лицо – бык превращается в человека, содрав с себя бычью шкуру, и женится на девушке. Когда жена сжигает его бычью шкуру, он улетает от нее прочь, обернувшись в лебедя [21, с. 126; 25, с. 246]. В сказке «Алатаев» джигит при помощи своего богатырского коня перевоплощается то в лебедя, то в человека. Аналогичный сюжет содержится и в притче «Справедливый царь», где два брата перерождаются в лебедей [20, с. 196, 341].

\* Записано Р.Г. Кузеевым в 1953 г. у юрматинцев.

\*\* Записано в 1959 г. у упейцев в д. Ишалино Мечетлинского района РБ.

Вышеизложенные мотивы в устном народном творчестве башкир наталкивают на мысль, что предки башкир верили в тождество человека и лебедя, в метаморфозу их друг в друга, для чего необходимо, оказывается, только снять с себя «лебяжью шубу (вариант: наряд, одежду, крылья)» [84, с. 100].

Подобные взгляды на лебедя в прошлом были характерны и другим народам. Так, в чувашском фольклоре часто невеста героя оказывается лебедем: лебеди-девы купаются в озере, сняв лебяжьи оперения. Молодой человек прячет оставленную на берегу одежду одной из них. Лебеди-девы, испуганные человеком, улетают, а младшая из них остается с паттӑром (богатырем). В другой чувашской легенде рассказывается о том, что некий охотник подстрелил лебедя из лука, а та превратилась в девушку [158, с. 23, 27]. Феномен обретения лебедем человеческих черт имеется в устных рассказах казахов. В частности, в одной из сказок лебеди, дочери хозяина озера, оборачиваются в прелестных девушек [81, с. 128, 133, 153]. В устной словесности казахов в образе лебедей появляются людям также пери – духи в облике девушек божественной красоты [98, с. 170]. Фигуры лебедей – очаровательных девиц-пери присутствуют в киргизской версии эпоса «Едигей» [2, с. 159] и в каракалпакских преданиях [98, с. 142]. В хакасском мифе юноша прятал лебединую одежду, скинутую у озера Алтын-кель лебедью-девушкой. Она вынуждена была выйти за него замуж [43, с. 45]. Притчи о лебеди-девушке зафиксированы у кумыков (Дагестан), уйгуров, алтайцев, тувинцев, чулымских татар (Западная Сибирь) [35, E9i].

В бурятских сказаниях небесные лебеди, сбросив свои птичьи одежды, перевоплощаются в чудесных дев [13, с. 138; 73, с. 104; 182, с. 148]. Более того, согласно традиционному мировоззрению бурят, «люди и животные существенно не отличаются друг от друга, это все люди: человек – это человек земли, лебедь – человек неба» [54, с. 41]. Сходные мифологические мотивы были популярны в устном творчестве калмыков, ойратов и халха-монголов [35, E9i].

Эпизод похищения героем птичьего одеяния одной из девушек-лебедок сохранился в карельской руне [138, с. 133]. В «Калевале» стая лебедей ассоциируется с человеческой семьей [91, с. 185]. Суеверия о лебедях-женщинах были распространены среди эстонцев, коми, марийцев и манси.

В устном рассказе ненцев к трем необыкновенным юношам прилетали лебедки, способные принять вид девушек и воровали у них пищу. Один из парней поймал девушку-лебедь и женился на ней.

В легенде эвенов (Аллаиховский район Якутии) семь лебедей, сняв шкуры, трансформировались в девушек. Молодой человек подкрался к ним, спрятал одежду одной из девушек, затем женился на ней. Подобные сюжеты выявлены в устной словесности верхнеленских, прибайкальских, зейских эвенков и приамурских орочей [35, A4, E9i, E11].

В корейском фольклоре («Девушка Пэкчо – Белая птица») небесные феи в облике лебедей спускаются на землю, снимают одеяния из крыльев и купаются в озере [121, с. 306]. В японском предании «Дева Луны» повествуется, что однажды с неба на морское побережье опускается девушка в белой одежде из перьев, как из груди лебедя. Она снимает свое одеяние и входит в море купаться. Случайно в это время на берегу моря оказался юноша-рыбак. Он берет в руки ее птичье одеяние, чтобы унести домой. Необычайная дева обращается к нему с просьбой вернуть платье. Сначала рыбак отказывается, но потом возвращает девушке ее облаченье – она одевается и улетает в небо [123, с. 632–633].

Небылицы о лебедках-девушках и вступлении их в брачные отношения с мужчинами были знакомы и палеоазиатским народам, в частности, юкагирам и чукчам [35, E9i].

Образы говорящих по-человечески лебедей встречаются в древнеиндийской поэме «Махабхарата» [124, с. 236]. В средневековой арабской новелле «Сказка о Хасане Басрийском» десять птиц спускаются к дворцовому пруду, скидывают с себя одежды из

перьев и становятся девушками, и наоборот, надев одеяния из перьев, принимают птичьи очертания [197, с. 272–273]. Вполне допустимо, что в более древние времена эти десять птиц выглядели как лебеди – небесные девы.

Антропоморфизация лебедя была устойчивым элементом в славянской народной традиции.

Русские (Олонецкая губерния) верили, что лебединая пара неразлучна и моногамна, они хранят верность друг другу. Если убить одного из пары, то другой будто бы три года летает на место убийства и потом умирает с горя [192, с. 329–330].

В свадебных и любовных песнях восточных славян (русских, белорусов и украинцев) лебедка символизировала невесту и ее подруг, молодых женщин, сватьей невесты или жениха, а лебедь являлся поэтическим образом жениха [37, с. 24; 64, с. 680; 72, с. 269; 80, с. 64; 115, с. 12, 137–138; 129, с. 57]. Мифологический тип «лебедь-красна девица» был широко известен в русском устном творчестве. В «Сказке о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди» А.С. Пушкина лебедь предстает в облике прекрасной царевны [152, с. 668]. По древнерусской летописи Лыбедь была сестрой легендарных братьев – родоначальников племени полян Кия, Щека и Хорива [175, с. 88]. В девушек (царевен) превращаются лебеди в былинах о богатыре Потоке, «Семь Семионов», «Данило Бессчастный», сказке «Иван-царевич и молода-молодица» и др. [9, с. 200; 11, с. 164, 515; 47, с. 191]. Лебедь выступает в качестве поэтического образа девушки и парня в польских фольклорных песенных текстах с любовно-брачной тематикой [64, с. 680]. Миф о лебеди-женщине зафиксирован у чехов.

В литовском сказе лебедь ежедневно прилетает в дом бездетных стариков, когда их нет дома, снимает оперенье, перерождается в девушку, наводит в доме порядок. Старик подстерегает ее, сжигает птичий наряд девушки. Она в человеческом облике остается у стариков [35, E9i, E11].

В немецком эпосе встречается образ рыцаря Лебеда с изображением лебедя на шлеме, что подчеркивает его птичью природу [122, с. 726]. В сказке братьев Grimm «Шесть лебедей» шесть сыновей короля были заколдованы злой мачехой-ведьмой в шесть лебедей. Вернуть им человеческий облик могла только их сестра: она должна была в течение шести лет ни говорить, ни смеяться и сшить им за это время шесть рубашек из звездоцвета. Девушка, преодолевая огромные трудности, выполнила все условия, накинула на подлетевших к ней лебедей рубашки и они стали людьми [41, с. 183–186]. В скандинавских сагах валькирии, лебеди – небесные девы-воительницы, помощницы бога Одина, спускались на землю и, сбросив лебяжьи оперенья, купались в реках и озерах [59, с. 163]. Созвучные рассказы обнаружены в фольклоре французов и ирландцев [35, E9i].

В свою очередь, в фольклоре, обычаях и поверьях многих народов мира дошли до наших дней рудименты воззрений первобытных людей о способности человека преображаться в лебедя.

Согласно древнетюркской генеалогической легенде, старший внук волчицы-прародительницы тюрков превратился в лебедя [38, с. 222]. В чувашских народных песнях девушек брачного возраста часто сравнивали с вереницей улетающих гусей [167, с. 188], а в сказках нередко колдуньи трансформировались в лебедей. В чувашском и татарском предании о разорении столиц Волжской Булгарии и Казанского ханства повествуется жуткое зрелище как дочери болгарского хана и сам казанский хан, спасаясь от пожаров, обернулись в лебедей и улетели прочь [158, с. 23]. В казахском мифе лебедем становится один из сыновей божественного прародителя тюрков Нишиду [98, с. 170]. В киргизском эпосе «Манас» невеста Семетея (сына Манаса) Айчюрёк видоизменяется в лебедя [2, с. 163]. В лебедя перевоплощается один из внуков первопредка алтайцев [120, с. 25–26].

В калмыцкой поэме «Джангар» Герензал, дочь небесного бога Тенгри, обретает вид лебедки [178, с. 80]. В генеалогическом рассказе хоринских бурят говорится, что когда состарилась жена родоначальника Хоридоя, она приняла лебяжье обличье и улетела через

дымовое отверстие юрты в небо [77, с. 98]. Среди агинских бурят была популярна сказка «Алтын Шагай и Мунгэн Шагай», где девушки наделены даром уподобляться лебедям [13, с. 215]. В монгольской легенде о Большой Медведице говорится, что у Большой Медведицы (божества) было семеро дочерей. Они в облике лебедей летали на Золотое озеро [158, с. 27].

По религиозным верованиям обских угров, шаман во время камлания поднимается в верхний мир, обернувшись лебедем [165, с. 126]. Эта же мысль содержится в угорском поверье о том, что лебеди некогда имели человеческий вид [40, с. 78]. В народном творчестве хантов присутствует эпизод превращения юноши в лебедя, надев лебязью шкуру, а у манси, наоборот, жена бога Мир-суснэ-хума могла преображаться в лебедку [35, А4]. Сюжет трансформации юноши и девушки в лебедей установлен в устной прозе коми [138, с. 220].

В устной словесности нанайцев Хабаровского края мать не дала воды одной из дочерей. Она ушла из дома, стала лебедкой и улетела.

В поэтических сказаниях китайцев и шуйцзя (Индокитай) девушка и юноша полюбили друг друга. Но девушка была просватана чародею (вариант: колдуну). Влюбленные спасаются бегством от чародея (колдуна). Они преображаются в лебедей и улетают в небо [35, А4, В72].

В «Ведах» воплощением небесной красоты были полубожественные женские существа апсары, обитавшие как на земле, так и на небесах. Они могли выглядеть как лебеди [124, с. 149, 151]. В индуистском мифе жена царя Пурураваса апсара Урваши перерождается в лебедя (за нарушение мужем обета) и покидает землю [131, с. 397–398].

В русской новелле старик отдает сына на обучение колдуну, и тот учит его волшебному искусству оборотничества, в том числе и в лебедя [9, с. 175]. В сказке «Царевна-лягушка» жена Ивана-царевича Василиса Премудрая перевоплощается в лебедь и улетает через окно в тридесятое царство за то, что муж спалил ее лягушачью шкуру [11, с. 411]. Рудиментом подобных воззрений является обращение в Архангельской и Вологодской губерниях еще в начале XX века к девушке со словом «лебедушка», а к парню – «лебедин» [37, с. 26].

В греческой мифологии красавцу-охотнику Кикну, другу Фаэтона, сыну бога солнца Гелиоса, боги придали облик белоснежного лебедя, видя его безутешную печаль по случаю гибели своего товарища Фаэтона [109, с. 58]. Римский поэт Квинт Гораций Флакк (65–8 гг. до н.э.) в одной из своих од писал, что свое «тело человечье / Лебязьим я сменил» [114, с. 97].

Как было изложено несколько выше, в лебедей были трансформированы шесть королевичей, герои сказки братьев Grimm «Шесть лебедей» [41, с. 183]. В балладе датского писателя Х.К. Андерсена «Дикие лебеди» одиннадцать принцев были заколдованы в белоснежных лебедей. Их сестра расколдовала братьев, накинув на них рубахи, связанные из крапивы [8, с. 91–106]. Мотивы метаморфозы божественных девушек в лебедей зарегистрированы в поэтических сказаниях ирландцев [103, с. 277]. В древнескандинавских сагах богини судьбы норны, три сестры, облачившись в лебединые оперенья, посещали землю [59, с. 156].

Заслуживает внимания сообщение крупнейшего английского этнографа Э.Б. Тейлора (1832–1917 гг.) о том, что пережитки суждений о возможности мимикрии человека в лебедя проявляются в суевериях американских индейцев. В его главном труде «Первобытная культура» (1871 г.) приведено предание алгонкинов (США и Канада), где дочь волшебника трансформируется в лебедку [181, с. 232]. Сцена метаморфозы матери сказочного героя в лебедку имеется и в притче южных теуэльче (Патагония, Чили, Южная Америка) [35, А1].

Отождествление первобытными людьми человека и лебедя преломляются в фольклорных сюжетах, в которых герои вступают в супружеские отношения с лебедками, от таких браков рождаются необыкновенные дети, сказочные богатыри.



В устнопоэтическом творчестве башкир эта тема наиболее полно раскрывается в эпосе «Урал-батыр», где эпический герой Урал-батыр, первопредок, полубог, творец гор и рек, укротитель водных потоков, главный дэвоборец, выдержав нечеловеческие испытания, женится на лебеди-девушке Хумай. От этого брака появляется на свет Идель-батыр, сподвижник отца, дэвоборец, создатель одноименной реки (Идель), а в эпосе «Акбузат» – родоначальник основных семи родов («*ете ырыу*») башкир [17, с. 127, 137–139, 204, 329, 350, 416]. В одной из версий эпоса «Идукай и Мурадым» батыр Мурадым, родоначальник одного из родов минских башкир, выдается за сына Идукая, вождя башкир в борьбе против золотоордынского господства, и лебедя-красавицы Хыухылу [31, с. 349–350]. В легенде «Племя юрматы» сын Юрми-хана женится на лебеди-девушке неопикуемой красоты, их потомки образовали племя юрматы [108, с. 120]. В брачные отношения с лебедями-девушками вступают башкирские джигиты в сказках «Серая ворона» и «Майсарвар» [21, с. 74, 81].

Осколки древних представлений о происхождении отдельных групп людей от лебедя проступают и в родоплеменной номенклатуре и антропонимии башкир [86, с. 123; 87, с. 289]. Именно с таким образом мышления первобытных людей связывает Р.Г. Кузеев истоки башкирского племенного названия кувакан. Он достаточно убедительно этимологизирует данный этноним от тюркского слова «ку» – лебедь [108, с. 269]. Родовые подразделения «*аккош*» зафиксированы в составе башкирских племен айле и киргиз [4, с. 206]. В шежере башкирских племен кыпсак и юрматы зафиксировано имя *Аккош* [16, с. 47, 105]. Вполне возможно, что и башкирский антропоним *Аккужа* является видоизмененным вариантом орнитонима «*аккош*» – лебедь\*.

С другой стороны, башкиры верили, что и лебеди в свою очередь произошли от людей. Косвенным свидетельством существования такого рассуждения является тезис о том, что лебеди зародились от сока двух яблонь, выросших над могилой Кузый Курпяча и Маянхылыу, главных действующих лиц в эпосе «Кузый Курпяч и Маянхылыу» (версия Г. Саяма) [24, с. 140]. В легенде «*Көнһылыу*» («Кюнхылыу»)\*\* рассказывается, что после гибели влюбленных друг в друга Арслана и Кюнхылыу их тела были поглощены огромным камнем-горой. По прошествии примерно девяти месяцев после того трагического случая, вдруг разверзлась гора и оттуда вылетели два лебедя. Говорят, что лебеди долины р. Ай ведут свое начало от тех птиц [19, с. 402; 30, с. 402]. В сказке «*Мостафа мулла*» («Мустафа мулла») мертвецы входят в различные образы, в том числе лебедей [50, с. 83]. В этих фольклорных мотивах ясно проглядываются дериваты древних умозаключений предков башкир о возможности перевоплощения (реинкарнации) душ умерших людей в лебедей. В эпосе «Урал-батыр» лебеди объявляются потомками лебедя-женщины Хумай, праматери башкир [17, с. 368].

Созвучные сюжеты выявлены в устной словесности алтайских, уральских, палеоазиатских, китайских, австронезийских, австралийских, афризийских, индоевропейских народов, а также аборигенов Северной Америки.

Так, эпический герой чувашей Сарӑ патӑр (Богатырь-сары), освободитель своего народа от ига Казанского ханства, в преданиях имел «лебединое» происхождение [158, с. 22]. Среди «заболотных» татар (Тюменская область) зарегистрирован род «аккош-тухум» («лебединый род») [45, с. 182]. Не исключено, что некогда у этой группы татар бытовал и соответствующий миф, объясняющий причину возникновения вышеназванного этнонима и возводящий генетические корни данного этнического образования татар к орнитоморфному предку – лебедю. В пользу данного суждения говорит и легенда о сожительстве мужчины с лебедкой-девицей, распространенная среди чулымских татар (Новосибирская область) [35, E9i].

\* Сравните: Г.В. Косточаков интерпретирует шорские фамилии Акушаков и Акужаков от названия лебедя – ак куш [102, с. 101].

\*\* Записано в 1959 г. у кошсинцев в д. Сабанаково Мечетлинского р-на РБ.

В каракалпакской легенде родоначальники двух племен Кенегес и Мангыт выдаются за сыновей лебедки-пери от брака с неким человеком по имени Сары Мазин. В казахском генеалогическом предании первопродок Казак объявляется сыном лебедки-пери от брака с батыром Калша Кадыром. На двух красавицах-пери, показавшихся людям в облике лебедей, был женат и другой прародитель казахов Алатайлы Аншабай [98, с. 132, 170–171]. В одной из версий киргизского эпического сказания «Едигей» сообщается, что Едигей родился от брака святого Баба-Тукласа с лебедкой-девой [2, с. 159–160]. А в ногайской версии вышеупомянутого эпоса лебедка-дева от брака с Баба-Тукласом разрешается отцом Едигея [76, с. 182]. В тотемических притчах алтайцев кумандинцы и чалканцы или лебединцы (ку-кши / куу-кижи)\* называют себя потомками первопродка, который превратился в лебедя [120, с. 25–26]. Согласно другой легенде, лебедь объявляется праmaterью всех алтайских племен, в том числе телеутов и теленгитов [5, с. 113; 147, с. 19]. Лебедь признавалась тотемной птицей у тувинцев-тоджинцев и хакасов (качинцев, белтиров, сагайцев, кызыльцев) [5, с. 114]. У тех же тувинцев зафиксированы родоплеменные группы куу или куулар, названия которых происходят также от орнитонима «ку» / «куу» – «лебедь» [44, с. 12]. Воспоминание о происхождении от лебедя сохранилось среди якутов – намцев, уоргалар, оспех. Лебеда считали своим родственником также якуты Байдунского и Эльгетского наслегов. Женщины при пролете лебедей спешили прикрыть голову точно так, как этого требовал обычай при встрече со старшим родственником их мужей [5, с. 112; 147, с. 20; 174, с. 662].

Как утверждают некоторые исследователи (О.Т. Молчанова, В.Г. Родионов) лебедь-тотем, первопродок, стал названием целых родоплеменных союзов и объединений древних тюрков – гуннов Приуралья (II–IV вв.) и куманов южнорусских степей (XI–XIII вв.). По их мнению, этноним гунны происходит от монгольского названия лебедя «хун», а куманы – от древнетюркского орнитонима «ку» – лебедь [158, с. 22]. Небезынтересно отметить, что древние гуннские мастера изображали на обкладках ножен воинов верхом на коне, а чуть ниже – их жен в облике лебедей [98, с. 171].

В связи с вышеизложенным следует упомянуть, что еще в начале XIV века иранский историк Рашид ад-дин (1247–1318 гг.) упоминает в составе древних тюрков древнеалтайское племя куркан / кўкән, с которыми, как считает Р.Г. Кузеев, имеют прямые этногенетические параллели башкиры-куваканцы [108, с. 270].

В ойрат-калмыцких генеалогических преданиях отцом Чороса, предка дербетских и джунгарских княжеских родов, выступает необыкновенный лебедь, а матерью – небесная фея [121, с. 615]. У бурят имеется устный рассказ о происхождении родов харят и шарят от брака шамана с девушкой-лебедью. Поэтому эти роды воспринимают лебедя как своего прародителя [182, с. 148]. В сказании тех же бурят повествуется, что однажды их праотец Хоридой бродил по острову Ольхон и увидел трех лебедей, спустившихся на берег озера Байкал и обернувшихся, сбросив птичьи одеяния, в трех девиц. Хоридой похитил одежду одной из них, она не смогла улететь вместе с подругами, осталась на земле, вышла замуж за Хоридоя и разродилась одиннадцатью сыновьями, которые стали зачинателями одиннадцати хоринских родов [13, с. 214–215; 77, с. 98]. Данное предание распространено и среди западных бурят-аларцев и тункинских хонгодоров, которые также считают эту небесную деву-лебедя своей праmaterью [73, с. 105]. Тема сожительства молодого человека с женщиной-лебедью была характерна монгольской устной словесности. Более того, в одной монгольской антропогонической легенде говорится, что два лебедя сопричастны к происхождению первой пары людей: культурный герой создает первую женщину из ногтей лебедки-самки, а мужчину – из ноги лебедя-самца.

---

\* По мнению Р.Г. Кузеева, с данными родовыми названиями алтайцев соотносится вышеуказанный башкирский племенной этноним кувакан [108, с. 269].

В финской народной песне сыновья конунга видят у озера трех валькирий, снявших свои лебяжьи одежды и прядущих лен. Они уводят девушек и женятся на них. Через восемь лет валькирии покидают мужей и улетают [35, E9i, H36ff]. Сюжет о женитьбе героя на девушке-лебедице обнаружен в карельских рунах [138, с. 133]. Эпизоды женитьбы человека на лебедке-девушке встречаются в устной прозе эстонцев и коми [35, E9i]. Легенды и предания, близкие по содержанию к приведенным выше мифам о сожительстве богатырей с девами-лебедицами, имелись у марийцев [160, с. 161]. Члены мансийской фратрии Мось считали, что они происходят от женщины по имени Калтась в образе гусыни. Отголоски представлений о кровнородственной связи обских угров с лебедкой (лебедем) преломляются и в том, что среди них (в частности, у ляпинских манси) встречаются люди, носящие фамилию Хотанов, образованную от мансийского слова «хотанг» – лебедь [174, с. 331, 399].

Род лебедя зафиксирован в составе обских и кетских селькупов. Люди, принадлежащие к этому роду, считали лебедя родоначальником, а себя – потомками этой птицы. Они встречали прилет лебедей весной возгласами, подражая крику лебедей, и говорили: «Наши братья прилетели»; выносили на улицу водку, чай, воду и брызгали ими вверх [150, с. 90, 97–98].

Лебедь представляется тотемной птицей родов бэти и бспэх оленекских эвенков [65, с. 130]. Аналогичный взгляд на лебедя был широко распространен среди орочей [83, с. 83]. Как было отмечено несколько выше, мифы о совместном проживании мужчины и женщины-лебедицы были выявлены в устных традициях тех же орочей, эвенков, юкагиров и чукчей [35, E9i, E11].

В корейской сказке «Фея и дровосек» молодой человек увидел купающихся в озере фей-лебедок и припрятал птичье одеяние у одной из них, которая впоследствии согласилась выйти за него замуж и родила ему трех детей. Сходная легенда, относящаяся к типу сказок «Царевна-лебедь», была известна японцам. Видимо, образ первопредка-лебедя был знаком и китайцам. В пользу данного предположения говорит присутствие в древнекитайском пантеоне божества по имени Ди-Хун («предок-лебедь») [121, с. 191, 306].

Следы предрассудков о сочетании браком мужчины и лебеди-девушки обнаружены в сказочной прозе народов Юго-Восточной Азии и аборигенов Австралии. Например, акт вступления юноши в супружеские отношения с лебедкой-девушкой зафиксирован в устных рассказах минахасов острова Сулавеси (Индонезия) [35, E9i]. Черный лебедь числится фратриальным тотемом юго-восточного австралийского племени кулин [121, с. 103].

Есть веское основание думать, что подобные мифологические воззрения были характерны и афразийским народам. В вышеприведенной арабской «Сказке о Хасане Басрийском» Хасан прячет птичий костюм одной из девушек и женится на ней [197, с. 272–273].

Согласно ведийскому и пураническому мифу апсара Урваши, небесная дева-лебедь, вступает в супружеские отношения с легендарным царем Пуруравасом и рождает от него шестерых сыновей [131, с. 397–398]. В антропогоническом предании мунда (северо-восток Индии) божественная Лебедка фигурирует как прародительница всего человечества: из ее яйца, снесенного на только что созданной Богом земле, вылупились мальчик и девушка – первопредки людей. Такого же содержания легенда сохранилась в фольклоре санталов (северо-восток Индии) [35, В3А].

По одной из версий спартанская царица Елена появилась на свет из яйца, оплодотворенного Зевсом в облике лебедя [124, с. 149]. Аналогичные легенды зафиксированы в фольклоре дунайских болгар [73, с. 106].

В русском устном творчестве на лебеди – красной девице (вариант: царевне) женятся князь Гвидон, сказочные богатыри Данило Бессчастный и Потока. В сказке «Иван-

царевич и молода-молодица» лебедь-молодуха от брака с Иваном-царевичем разрешается сыном [9, с. 200; 11, с. 515; 47, с. 193; 152, с. 668]. Мужчина ведет совестную семейную жизнь с женщиной-лебедицей в устной прозе чехов. Несомненно, к подобным суждениям о кровнородственных связях человека с лебедем восходят корни поверья германизированных полабских славян острова Рюген о том, что лебедь приносит рожицам детей [64, с. 678].

В литовской сказке король берет в жены лебедку-девицу. Она рождает ему сына, а потом улетает, регулярно прилетает к сыну. Король подкарауливает, ловит лебедку, срывает с нее крылья [35, E9i, E11].

Идея о тотемическом предке, обладающем способностью оказать благотворное воздействие на жизнедеятельность людей, лежит в основе обрядовой практики немцев водить в понедельник на Троицу по улицам деревни чучело лебедя («Wasservogel») (Верхняя Бавария, Баден, Германия [188, с. 159]). В древнескандинавской «Песне о Вёлунде» («Старшая Эдда») три брата, сыновья конунга финнов, забирают у небесных дев-валькирий лебяжьи одеяния, принуждают их остаться на земле и выйти за них замуж [177, с. 68, 233]. Сцены женитьбы человека на лебедке-оборотне содержатся в поэтических сказаниях французов и ирландцев [35, E9i].

Мотивы сожительства лебедя (гуся)-девы и мужчины и о способности лебедя (гуся) дать человеку потомство отражаются в преданиях американских индейцев, в том числе у эскоалеутов о-ва Кадьяк (Аляска, США), инуиат Берингова пролива, нетсилик, иглулик (эскоалеуты), эскимосов п-ова Лабрадор (северо-восток Северной Америки) и Западной Гренландии, тлинкитов и хайда (северо-западное побережье Северной Америки) [35, E9i]. В сказании алгонкинов (Канада и США) рассказывается, что охотник из племени оджибве женится на лебедке – обворожительной девушке [181, с. 232]. В легендах индейцев Северной Америки лебедь фигурирует также в ипостаси родового или фратриального орнитоморфного первопредка и в этом качестве часто противопоставляется ворону [121, с. 130].

Фольклорным традициям ряда народов было присуще, как и башкирам, представление о человеческой природе лебедей. Алтайцы-кумандинцы и чалканцы верили, что лебедь когда-то был человеком [147, с. 21]. У них же бытовало поверье, что лебеди являются дочерьми антропоморфных небесных правителей [133, с. 32]. По предрассудкам бурят, лебеди оказываются потомками жены прародителя Хоридоя, которая, обретя лебединую внешность, не смогла восстановить свой прежний человеческий облик, так и осталась птицей [54, с. 35].

Несомненно, что реминисценции схожих суждений могут быть обнаружены в мифологии и других народов. Ведь именно на базе таких умозаключений у первобытных людей сложилась практика частичной или полной табуации тотемных животных, в том числе и лебедей.

По суеверным рассуждениям башкир, лебеди живут только парами. Если кто-либо убьет одного из них, то другой (другая), вбирает голову под крылья, падает камнем с воздуха на землю и разбивается насмерть (юрман-табынцы Александровского района Оренбургской области [144, с. 6]).

У всех этнографических групп башкир существует запрет умерщвлять лебедя. Он считался царем птиц (бурзяне Бурзянского района РБ [139, с. 20]), священной птицей («изге кош») (юрматинцы Ишимбайского [178, с. 79] и Мелеузовского [179, с. 44], уранцы и урман-гэрэйцы Янаульского [207, с. 18, 20, 21, 84] районов РБ), райской птицей («ожмах кошо») (усергане Кувандыкского района Оренбургской области [143, с. 46]), птицей печали («һағышлы кош») (юрман-табынцы Красногвардейского района Оренбургской области [144, с. 13]) или птицей, способной предать отступника проклятию («каргышлы кош») (карагай-кыпсаки и бурзяне Баймакского и Бурзянского [139, с. 8, 74], санкем-кыпсаки Кугарчинского, мурзалары, кыр-кудейцы и тубеляс-куваканцы

Салаватского, дуванцы Кигинского [140, с. 1, 10, 23, 33, 41], тазлары Бураевского [208, с. 15], кыр-таныпцы Балтачевского [209, с. 12] районов РБ).

Башкиры верили, что нарушение данного табу навлечет неминуемую кару на вероотступника. По этому поводу башкиры говорили: «Убивший лебедя будет несчастлив, сам умрет, вымрет и вся его семья» [193, с. 19]. Информатор из с. Исянгазино (бурзяне) Бурзянского района РБ Зарипова Х.М., 1912 г.р., рассказывала о том, что во время охоты ее отец подстрелил лебедя. Его поступок не остался безнаказанным. Сразу же после возвращения с охоты он заболел и вскоре умер [139, с. 8]. Аналогичные рассказы записаны в с. Ибрагимово (усергане) Кувандыкского района Оренбургской области [143, с. 23], с. Юмаково (юрматинцы) Мелеузовского района РБ [179, с. 44–45], с. Балгазы (илекей-минцы) Альшеевского района РБ [206, с. 10] и в с. Старотазларово (тазлары) Бураевского района РБ [208, с. 15, 161]. Некоторые информаторы даже вносили уточнения, что если человек лишит жизни лебедя-самку, то в доме умрет женщина; если лебедя-самца – то в семье умрет мужчина (Ситдикова А.М., 1912 г.р., д. Ташаул (мурзалары) Салаватского района РБ [140, с. 4]).

По сообщениям отдельных информаторов, убийство лебедя может привести к гибели всего потомства, рода («*током-нәсел*», «*зат-ырыу*») (Кунакасова А.Ф., 1932 г.р., с. Акъяр (усергане) Хайбуллинского района РБ [142, с. 2]; Тулькубаев С.Г., 1897 г.р., с. Старосубхангулово (бурзяне) Бурзянского района РБ [139, с. 11]). О глубине подобных убеждений свидетельствует рассказ, записанный в 1969 году в с. Кучумово (суби-минцы) Чишминского района РБ от Идрисовой М.Ф., 1894 г.р.: «В усадьбе моего брата рос высокий тополь. Часто к этому тополю прилетали два лебедя. Случилось так, что однажды брат вышел из дома и подстрелил их. В то же лето брат и его жена умерли одновременно» [141, с. 43–44].

Между тем небезынтересно отметить, что у башкир установлены и факты частичной табуации лебедя. Так, по словам Шарипова А.С., 1902 г.р., из с. Семяново (карагай-кыпсаки) Баймакского района РБ, записанным в 1966 году, в целях испытания своей судьбы можно стрелять в лебедя: если подбитая птица будет трепыхаться – умрешь в том же году, если не дернется – будешь жить [139, с. 57]. В населенных пунктах Кузябаево (ялан-катайцы) Перелюбского района Саратовской области, Кашкалево (кыр-унлары) и Старотазларово (тазлары) Бураевского района РБ и Уфа-Шигири (кошсинцы и упейцы) Нижнесергинского района Свердловской области говорят, что нельзя убивать одного из парных лебедей; чтобы оставшийся в живых лебедь не проклял, надо уничтожить обоих [162, с. 110; 196, с. 124; 208, с. 15].

Отзвуки табуации лебедя, проявления заботы о ней (о нем) прослеживаются и в следующей информации, записанной в 2005 году в с. Юлтый (юмран-табынцы) Красногвардейского района Оренбургской области: житель данного села Тимербулат Чувашаев похоронил на сельском кладбище труп лебедя, погибшего от удара на проводах ЛЭП [144, с. 13]. В обычном праве башкир вообще запрещалось наносить какой-либо вред лебедям, бросать в них камни и разорять их гнезда (юрматинцы Ишимбайского района РБ) [178, с. 79].

Бесспорно, в этот же круг артефактов относится запрет употреблять в пищу мясо лебедя. В эпосе «Урал-батыр» дается следующее объяснение данной норме поведения башкир:

*«Һомай токомо коштар, тил,  
Бер тугандай күрешеп,  
Ау аулаузан тыйышып,  
Аккош тотоп еймәскә, тил,  
Үз-ара һүз куйышып.  
Аккош үрсеп киткән, ти,  
Аккош ите кешегә  
Шуга харам икән, ти».*

«Считая этих птиц (лебедей – *И.А.*) потомством Хумай,  
Признали их как сородичей своих,  
И порешили между собой,  
Не охотиться на них,  
Поймав лебеда, не есть.  
Размножились лебеди, говорят,  
А мясо лебединое люди  
Стали запретным считать, говорят» [17, с. 157, 368].

Как показывают материалы полевых этнографических исследований, запрет на поедание лебяжьего мяса соблюдается до сих пор башкирами Баймакского (карагай-кыпсаки), Хайбуллинского (усергане) районов РБ и Кувандыкского (усергане) района Оренбургской области [139, с. 64; 142, с. 3, 9, 21; 143, с. 5]. Нельзя не согласиться с мнением Д.Ж. Валеева, который видел в этом обычае «выражение тотемизма и своеобразное его объяснение» [46, с. 179].

Вышеописанные сюжеты мифоритуальной традиции башкир имеют наиболее близкие параллели в обычаях и поверьях чувашей. Они оценивали уничтожение священного лебеда как самый большой грех в жизни человека. Оно приравнивалось у них к убийству собственной матери [69, с. 28; 157, с. 152]. Киргизы считали, что убивая лебедей, человек накликает на себя и свое семейство несчастье [158, с. 20]. Запрет на умерщвление лебеда зафиксирован у тарских татар (Омская область) [187, с. 37], алтайцев [5, с. 113; 133, с. 32], шорцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, якутов. Алтайцы-кумандинцы и чалканцы мотивировали это тем, что лебедь будто бы был когда-то человеком. Хакасы-качинцы и тувинцы-тоджинцы были уверены, что лебеди живут парой. Если бить одного из них, другой проклянет, – нарушивший запрет может поплатиться за это болезнью или даже гибелью. У хакасов, как и у башкир, не рекомендовалось разорять и трогать лебединые гнезда и яйца. Если у якутов охотник случайно сразил лебеда, то птицу хоронили на лабазе (как умершего человека) [5, с. 103, 105, 107, 108; 65, с. 130; 147, с. 20, 21].

Буряты из рода хангин считали лебеда своим предком, вот почему лишение его жизни представлялось великим святотатством. По свидетельству Г.Н. Потанина, они страшились взять в руки даже лебединое перо [146, с. 23; 182, с. 148]. У калмыков воспрещалась охота на лебеда, и даже ненамеренный ее отстрел считался большим прегрешением. Человек, погубивший лебеда, мог смертельно заболеть или сойти с ума [194, с. 149]. По поверьям дербетов, лебеда убивать грешно и опасно – это может привести к смерти виновника [146, с. 132].

Лебедь была запретной птицей для охоты у вепсов [51, с. 41], манси [165, с. 79], хантов и коми-зырян [40, с. 78]. Возбранилось умерщвление лебеда у селькупов. При неумышленном подбитии лебеда перед ним произносились «молитвы-извинения». Его шкуру и крылья хранили в священном месте [150, с. 98]. Опасались нанести вред лебедю и русские: согласно их суевериям, такой поступок не остается безнаказанным [40, с. 77, 78]. Как утверждают коренные жители Таймырского полуострова (долгане), и сегодня русские старожилы брезгуют есть лебеда [35, С5А]. Сходные предрассудки были характерны и русским Олонецкой губернии. Он воспринимали как большой грех умерщвление лебеда и употребление в пищу его мяса [80, с. 29]. По их мнению, в случае убийства лебеда кара за это падет не только на виновника злодеяния, но и на весь его род [149, с. 33]. Даже если показать мертвого лебеда детям, они все помрут [10, с. 542].

Рудименты табуирования лебеда выявлены на далеком Западе – у ирландцев, где еще в недавнем прошлом по обычаю не допускалась охота на почитаемую птицу [103, с. 277].

Атавизмы религиозно-магической табуации лебедя проступают в обычаях чувашей [69, с. 28], якутов [147, с. 20; 160, с. 163], бурят [54, с. 35], хантов [40, с. 78], вепсов [51, с. 41], нанайцев [83, с. 83], эвенков [65, с. 130], нивхов [40, с. 78], японцев [73, с. 108], не разрешающих принимать в пищу лебяжье мясо. Они приравнивали поедание мяса тотемной птицы-лебедя к каннибализму. Видимо, похожая регламентация на употребление в пищу лебединого мяса существовала у иудеев и христиан, о чем можно судить по наставлению из Второзакония: «Не есте всего скверна воробья и л е б е д и» [186, с. 164].

Вместе с тем в фольклорных и этнографических источниках ряда народов, в том числе и башкир, содержатся сведения диаметрально противоположные вышеизложенным религиозным воззрениям и бытовым традициям.

Так, у башкир зафиксирована пословица «*Аккош күрһәң, атып ал былбыл күрһәң, һатып ал*» («Увидишь лебедя, сбивай выстрелом, увидишь соловья – покупай») [28, с. 126]. В эпосе «Заятуляк и Хыухылу» (вариант М. Гафури) во время соколиной охоты ловчая птица Заятуляка сбивает семь лебедей. Он приносит их домой и получает за это от обрадованного отца много подарков [23, с. 199]. В эпосе «Урал-батыр» отец Урал-батыра Янбирде вместе с женой и сыновьями охотились на лебедей. Они хотели съесть попавшую в силки лебедку. Но она вдруг заговорила по-человечески:

*«Мине бүлеп ашап та,  
Сәйнәп мине йотоп та,  
Барыбер аш булмамын,  
Ғис аш булып һеңмәмен:  
Йәнишишмәнән һыу алып,  
Әсәм тәнем йыузырган...».*

«Если съедите меня, на части разорвав,  
Сжуете и проглотите меня,  
Все равно пищей не стану вам,  
Как еда не переварюсь:  
Взяв воды из Живого Родника,  
Моя мать тело омыла мне...» [17, с. 67, 277].

По данным М.М. Сагитова, у башкир в прошлом бытовал обычай приношения добытого на охоте лебедя в качестве дара знатным людям, ритуального угощения их его мясом [166, с. 78–79]. Им же зарегистрирована у юрматинцев Ишимбайского района РБ поговорка: «*Аккош изге кош, аккош ите – изгеләр ашы*» («Лебедь – птица священная, мясо лебедя – пища святых») [178, с. 79].

Суть ритуального дарения башкирами сбитого лебедя и вкушения его мясом наиболее полно раскрывается в аналогичном обычае, зафиксированном у тюркских народов Южной Сибири, у которых лебедь был тотемом.

У тувинцев рода кара-чооды человек, убивший лебедя, привязывал на ее шею белую ленту или ременной аркан и нес его дарить к своему сородичу. Он, войдя в его юрту, делал головой лебедя поклоны, вручал подарок хозяину и просил дать ему взамен оленя или что-либо другое, в чем особенно нуждался. Получив просимое, он уходил домой, а хозяин юрты варил полученную птицу и съедал ее мясо со своей семьей и родственниками. Тувинцы рода хуу мертвого лебедя дарили при сватании невесты.

У алтайцев-телеутов человек, подстрелив лебедя, снимал с него шкуру, сохраняя при этом нетронутой голову, привязывал к его шее кусок новой ткани или новую мужскую рубаху, гнал алкогольный напиток и ехал с лебедем в гости к своему дяде по матери. Войдя в дом дяди, он вешал шкуру лебедя в переднем углу и затем просил у своего дяди все, что только хотел. Дядя беспрекословно исполнял просьбу племянника.

Хакасы-качинцы привязывали на шею умерщвленного лебедя платок и везли дарить богатому человеку. Тот принимал подарок и одаривал скотом (конем, бычком или бараном), а лебедя хранил до какого-либо праздника. Тогда он созывал гостей и угощал их лебяжьим мясом, как самой лакомой пищей.

У хакасов-сагайцев человек, подбивший лебедя, привязывал к шее лебедя ленту, платок или пояс, заворачивал его в большой платок и, взяв с собой водку и что-нибудь из одежды (шапку, сапоги, рубаху и т.п.), «нес его в гости» к родственнику по матери. Он, войдя в дом, говорил: «Хуу тóргине\* кáлдим» («Лебедя в гости принес»). После этого он передавал лебедя хозяину, надевал на него шапку или рубаху, угощал водкой и получал от него скот (в основном, лошадь, реже, корову или барана). Если кто-то отказывался принять лебедя, то принесший его человек уходил от него, держа лебедя подмышкой головой назад: это означало, что на скупого хозяина насыпались различные беды и несчастья.

Не принимать поднесенную «проклинающую птицу» не позволяли и народные суеверия. Считалось, что если отвергнуть предложенного лебедя, то просимый за него конь все равно околеет. Поэтому нельзя было жалеть принесенного в дар коня. В то же время хакасы верили, что полученный в «подарок» лебедь поможет хозяину умножить табуны лошадей.

Получив лебедя, хозяин юрты выкуривал водку, привязывал к шее птицы новую ленту, заворачивал ее в новый платок и относил лебедя к другому человеку и получал от него скот. Так лебедь передавался от одного хозяина другому от трех до семи раз. Последний человек, получивший лебедя, устраивал у себя праздник лебедя («хуу той»). Отказ устроить лебединый пир был равносильен смерти. Он резал бычка или овцу, изготавливал водку и приглашал на пиршество всех соседей и обязательно родных братьев и человека, подарившего ему лебедя. Приглашенные приезжали непременно с подарками (водка, деньги, теляенок, овца и т.д.). Лебедя варили, голову съедал устроитель праздника, а его семья и гости лакомились остальными частями птицы.

У хакасов-бельтиров, как и у тувинцев рода хуу, зафиксированы случаи получения за битого лебедя девушки [43, с. 75–76; 147, с. 21, 23–25, 29]. Обычай дарения добытого на охоте лебедя был известен и шорцам [178, с. 79].

По предположению Л.П. Потапова, первоначально лебедя возили (несли) в гости с единственной целью – получить в жены дочь дяди по матери, так как в эпоху господства материнского рода женитьба на дочери дяди по матери была обязательной формой брака. Лебедь выступал здесь как тотем, как старший предок, защитник рода и охранитель традиций [147, с. 28].

Тут возникает вполне естественный вопрос, зачем губить лебедя-тотема, покровителя рода, ставя под угрозу (согласно тотемической табуации) не только собственную жизнь, но и безопасность всех родных и близких, и принести его к дяде по матери, если в условиях дуально-экзогамной организации общества кросс-кузенный брак (то есть брак между двоюродными сестрами и братьями по материнской линии) был обязательной нормой?

Как нам кажется, основной смысл дарения мертвого лебедя содержится в самом названии обряда – «хуу той». Он был рудиментом тотемического праздника лебедя. В пользу такого толкования обряда говорят следующие соображения. Главной фигурой в анализируемом обряде был лебедь: ему посвящался праздник, его умилюствовали,

---

\* У хакасов термин «тóргин» означал поездку в гости только к родственникам по матери или к родственникам жены с какой-либо просьбой, за получением какого-либо подарка. У алтайцев словом «тóркун» назывался обычай поездки племянника в гости за подарком к дяде по матери, а также поездка в гости замужней женщины к своим родителям [147, с. 26–27]. У башкир термином «*туркен*» обозначалась поездка молодоженов через год после женитьбы к родителям молодой женщины за подарками [29, с. 419–420]. У казахов этот термин выражал понятие «родители и все родственники жены» [154, с. 256–257]. Ср. древ. монг. «*torgum*» – родственники по матери, или родственники жены [52, с. 48].



украшая шею лентами<sup>\*</sup>, его «приводили в гости», он «здоровался» с хозяевами, ему преподносили подарки (а человек, приносящий лебедя, выполняет только роль его агента), в случае отказа взять в дар убитого лебедя именно он «наказывал» различными карами нарушителя традиции. Совместное вкушение мяса лебедя близкими и родственниками является отголоском древнейших тотемических ритуалов умилоствления и жертвоприношения тотему<sup>\*\*</sup>, коллективного причащения тотемом с целью приобретения его искомым качеств и интичиумы – обряда размножения как тотема, так и сообщества людей<sup>\*\*\*</sup>.

Таким образом, обряды дарения убитого лебедя у народов Южной Сибири в своей исходной форме носили тотемический характер и были тотемическими праздниками лебедя. Безусловно, что в эпоху матриархата такие праздники проходили в материнском роде. Как показывает практика тюркских народов Алтая и Саян, эта традиция соблюдалась и в эпоху патриархата. Поэтому, сбив в ритуальных целях лебедя-тотема, его приносили в род матери (дяде по матери) и там проводили праздник «Хуу той». Естественно, в условиях ничем и никем не регулируемых половых сношений, оргий во время таких праздников [170, с. 295–302, 436–437], в древности возникали более или менее устойчивые брачные пары, пережитки которых просматриваются в обычаях хакасов и тувинцев получать за убитого лебедя девушку (невесту).

На наш взгляд, эти умозаключения можно экстраполировать и на башкирские обычаи дарения лебедя знатным людям и употребления ими в пищу лебединого мяса, рассмотреть их как дериваты ритуалов жертвоприношения почитаемой птице с целью ее умилоствления, размножения тотема и увеличения численности своих сородичей, совершаемых на древних тотемических праздниках лебедя.

В культурной традиции башкир проскальзывают и другие элементы тотемического праздника лебедя. В частности, к нему восходят корни ряда башкирских песен, танцев и плясовых девичьих игр.

В 1894 году С.Г. Рыбаков записал у бурзян в с. Темясово Баймакского района РБ башкирскую мелодию с подражанием пению лебедя: «Послышалось странное по тембру и своеобразные звуки, глухие и слегка гнущие в силу того, что исполнитель воспроизводил их с закрытым ртом и в нос; при этом ясно слышалась мелодия» [164, с. 141].

Л.И. Нагаева исследовала целый ряд девичьих игр башкир, связанных в прошлом с магическими плясками, в том числе плясовую игру «Аккош» («Лебедь») у тамьянцев в д. Казмашево Абзелиловского района РБ.

В начале XX в. девичья игра «Лебедь» исполнялась следующим образом. Участницы выстраивались в линию, взяв друг друга за талию. Первая девушка изображала мать, остальные участницы являлись птенцами. Прежде чем начать игру, мать птенцов очерчивала круг, в центре которого оставались девушки.

Одна из девушек (отрицательный персонаж «*мәскәй*») спрашивает:

– Мать птенцов, что делаешь? (– *Инә кош, ни кылаһың?*)

Мать отвечает:

– Изгородь (– *Кәртә*)

---

\* Привязывание ленты на шею лебедя напоминает один из элементов русского обряда уничтожения «девичьей красоты»: в первый день свадьбы зажигали украшенную разноцветными лентами елку. А.К. Байбурун трактует данный эпизод как акт жертвоприношения «на или у дерева» [12, с. 69].

\*\* Ср.: В Индии разновидностью жертвы богам считалось кормление брахмана, в этом случае пища сжигается «в огне его желудка», как в пламени священного очага. Угощение, предлагаемое гостю, – тоже жертвоприношение, а человек, достойный почетного приема, именуется буквально «сосудом» для жертвенной пищи [135, с. 18].

\*\*\* Ср.: у аборигенов Австралии «поедание мяса животного (тотемного – *И.А.*) выступает как модель зачатия новой жизни», «вселения агента зачатия, предка в женщину» и т.д. [34, с. 51]. У народов Сибири ритуальное поедание мяса тотемного животного на медвежьих праздниках осмысливалось как магический обряд его умножения [170, с. 439–440].

Мяскай:  
– Зачем? (– *Ниңә?*)  
Мать птенцов:  
– Чтобы защитить моих птенцов от тебя (– *Балаларымды һинән һаклар өсөн*).

После этого мать встает перед своими птенцами, раскинув руки-крылья.  
Мяскай снова спрашивает:

– Что у тебя за спиной? (– *Артыңдагы ни генә?*)  
Мать отвечает:  
– Белые, белые птенчики (– *Аппак-аппак кош кына*)  
Мяскай:  
– Дай мне хоть одного (– *Берәүкәйен бир миңә*)  
Мать птенцов:  
– Не отдам тебе птенца (– *Ник бирәйем мин һиңә*).

После этих слов начинаются танцевальные подскоки. Птенцы, ухватившись за «мать» подсакаивают вместе с ней то в левую, то в правую сторону. Мяскай старается схватить самого последнего птенца, вышедшего за пределы очерченного круга. Мать машет «крыльями», не подпуская ее к птенцам. Танец сопровождается диалогами между птенцами и мяскай, а также звукоподражательными возгласами [126, с. 190–191; 127, с. 59, 62].

Нельзя не согласиться с высказыванием Л.И. Нагаевой, что «такие игры являются результатом позднейшей трансформации различных тотемических обрядов, в которых слово, музыка и танец составляли синкретическое единство» [127, с. 63].

П.Л. Белков отмечает, что идея имитации поведения тотемного животного, или связанных с ним представлений лежит в основе любого обряда размножения. У северных аранда / арунта (Центральная Австралия) неразрывной частью обряда размножения являются песни, игры и танцы, посвященные тотемам. У аборигенов Западной Австралии обряд размножения может ограничиваться только исполнением песен, воспевающих все фазы развития тотема, а у тиви (острова Мелвилл и Батерст у северных берегов Австралии) – только танцев с подражанием движений и повадок тотемного животного. Магическим средством плодородия у тех же аборигенов Австралии служила и игра с «участием» тотемных животных [34, с. 40–43].

Эти факты дают основание полагать, что и вышеупомянутая мелодия с имитацией пения лебедя и плясовая девичья игра «Лебедь» у башкир имели в прошлом силу обряда размножения тотема-лебедя и составляли немаловажный элемент тотемического праздника лебедя.

По всей вероятности, к рудиментам сходных фольклорно-этнографических явлений относится употребление в пищу мяса табуированного лебедя у северных групп манси с жертвованием его шкуры и костей одному из главных божеств Мир-Суснэ-Хуму [165, с. 79]. Обские и кетские селькупы поедали мясо почитаемого лебедя. Но его кости оставляли целыми и хранили их в священном амбаре, исходя из суждения о возможности возрождения убитой птицы [147, с. 19].

У русских лебеди во всякое время, по утверждению Н.И. Костомарова, считались изысканным блюдом [101, с. 183]. В «Слово о полку Игореве» повествуется, что князь Игорь во время побега из половецкого плена «полетел соколом под облаками, избывая гусей и лебедей к завтраку, и обеду и ужину» [173, с. 99]. В русской сказке «Царевна-лягушка» лягушка – Василиса Премудрая закусывала во время застолья лебедем, да прятала его косточки за правый рукав. А потом, когда плясала с Иваном-царевичем, махнула правой рукой – поплыли по воде белые лебеди, то есть кости опять превратились в лебедей [11, с. 411].

В конце XIX – начале XX века немцы Верхней Баварии и Бадена (Германия) в понедельник на Троицу наряжали «водяную птицу» – чучело птицы с шеей и головой настоящего лебедя. На его шею вешали венок из березовых веток и цветов. Потом торжественно шли с ним через всю деревню к реке, где «водяную птицу» (лебедя) старательно обливали водой и с помпой кидали ее в воду с пожеланиями, чтобы летом было достаточно дождя [188, с. 159].

Как видим, в фольклоре и ритуале манси, селькупов и русских находят отражения пережитки образа мышления первобытных людей о возможности возрождения и размножения добытой на охоте тотемной птицы-лебедя путем сохранения ее костей в цельности. В немецком обряде проглядываются следы древних рассуждений о лебеди – тотемическом предке, который способен управлять стихийными силами природы и, при умиловании его (украшение его венками – это знак внимания и заботы о нем, акт приношения ему жертвы\*), обеспечить плодородие земли.

Н.Н. Велецкая, исследуя восточнославянский обряд «Крещение и похороны кукушки», приходит к выводу, что «похороны кукушки» является пережиточной формой отправления древними славянами «на тот свет» к духам-покровителям своего посланца – кукушку, с помощью которых люди надеялись избежать бедствий, приводящих общество к катастрофе [48, с. 204].

Вполне допустимо полагать, что аналогичную смысловую нагрузку нес и немецкий обряд бросания «водяной птицы» – лебедя в воду. Как известно, древние люди верили, что божественные существа благосклонно относились в первую очередь к жертвам себе подобным. Данный постулат позволяет думать, что и сами «духи-покровители» (а у манси – Мир-суснэ-хум) первоначально выглядели в облике лебедя или гуся [121, с. 368].

По всей видимости, в этот же круг обрядовых действий относится и практика принесения в жертву лебедя во время чествования чувашами великой богини (Аслă Ырă) [158, с. 21]. Она была предпочтительной жертвенной птицей у различных групп славян при закладке нового дома [70, с. 27]. В северорусских легендах имеются сюжеты о том, что на праздник Рождества Богородицы (8 / 21 сентября) лебеди сами прилетали, чтобы их принесли в жертву Божьей Матери [163, с. 84].

Восприятие лебедя как благодетеля людей было характерно и башкирам. В фольклорной прозе и религиозных воззрениях башкир лебедь, – прежде всего вещая птица, обладающая даром предвидения, предвещать события и бедствия. Это видно в следующих приметах: сон о лебеди – к счастью [29, с. 141]; гнездование лебедя вблизи усадьбы – к добру (юмран- и кальсер-табынцы Александровского района Оренбургской области [144, с. 2]) и, наоборот, пролет лебедя по деревне – к голоду [28, с. 433].

В устных произведениях лебедь может переродить человека в новом качестве. В сказке «Справедливый царь» царь велит подстрелить лебедя, повадившегося летать над его пастбищами, пугая скот. Когда подбитую птицу принесли царю, то он вдруг увидел на ее лбу надпись: «Кто съест мою голову, тот навеки вечные будет царем». Царь тут же приказал сварить птицу. Но голову лебедя нечаянно съел младший сын царя, который, пройдя через тяжелые испытания и невзгоды, стал через несколько лет справедливым царем [27, с. 151–159].

В сказке «*Алтын ашык*» («Золотая бабка») (вариант), записанной в 2000 году в с. Акъяр (усергане) Хайбуллинского района РБ от Усмановой А.М., 1930 г.р., лебедь спасает мальчика от мяскай-людоедки: когда она вот-вот должна была срубить дерево, на которое взобрался малыш, над ним появляется лебедь. Юнец пишет на его крыльях записку своим родителям о своем гибельном положении. Лебедь прилетает к родителям несчастного, опускается во двор и расправляет крылья. Мать, прочитав письмо сына,

---

\* См. первое примечание на стр. 249.

спускает с привязи двух собак, которые стремглав бросаются на помощь мальчику. В схватке с мяскай собаки растерзывают ее [142, с. 60–61].

В сказке «Майсарвар» лебедь-девушка перевозит на своих крыльях героя через синее море, выполняет вместо егета неимоверно трудные задания или подсказывает ему, как привести их в исполнение [21, с. 78–79]. В эпосе «Зухра и Алдар» громадная белая птица («*ак кош*»), – птица счастья («*дәүләтле кош*»), оказывает героям неоценимую помощь. Она спасает их от нападений бесчисленных орлоподобных хищных черных птиц и медведей, сражается с конем пярйя (демонического существа) и пригоняет его к батырам, а потом сопровождает их до кочевья Зухры, показывая им с воздуха безопасную дорогу. Благодарные герои приносят ей кровавые жертвы [18, с. 340, 344–348].

Эти башкирские фольклорные мотивы и сюжеты соотносятся с предрассудками селькупов. По их поверьям, если весной лебеди, пролетая над селением, замедляли полет, опускались ниже и кружились, то такое их поведение расценивалось как предвестие семейного благополучия и счастья [147, с. 18; 150, с. 98]. Даром предвидения владеют лебеди в русском устнопоэтическом творчестве: если первый прилетающий весной лебедь летит низко, – значит весна близко [9, с. 200; 64, с. 678]. По поведению лебедей гадали морякам в Древнем Риме. Германцы считали лебедей птицами, которые могут прорицать будущее [40, с. 19, 76]. В скандинавских сагах богини судьбы норны, облачившись в лебединые оперенья, посещали землю, время от времени приходили к людям, предсказывая им будущее и давая мудрые советы [59, с. 156].

В казахской легенде о Калша Кадыре бескорыстная лебедка излечила тяжелораненого в сражении с врагами батыра [98, с. 132]. В шаманских мифах тувинцев [147, с. 22], агинских бурят [54, с. 41], селькупов и кетов [147, с. 19] лебедь выступает в роли помощника шамана при камлании в «верхний мир». В калмыцком эпосе «Джангар» лебедь мыслится как эгида эпических героев, оплот народа, спасает батыра Хонгора от разных опасностей [178, с. 20]. В марийской традиции лебедь символизирует добро [176]. В селькупском фольклоре в трудные моменты борьбы богатырей с врагами над ними появляется лебедь, застилая крыльями небо, и осыпает врагов камнями и стрелами [147, с. 18, 19]. В русской сказке «Кашей Бессмертный» лебедь помогает Ивану-царевичу поймать утку, в которой находилось яйцо с душой Кашея [161, с. 56]. У немцев лебедь почитался как защитник и покровитель моряков [40, с. 76].

Хакасы-кызыльцы делали мешочек из шкурки, снятой с шеи лебедя и хранили в нем деньги. Считалось, что это способствует тому, чтобы у человека с таким кошельком водились деньги [147, с. 25–26]. В бурятских устных рассказах небесные лебеди-девы дарят богатство бедным [13, с. 138]. Селькупы верили, что встреча с лебедем в пути обеспечивает успех в задуманном деле [147, с. 18]. Лебедь воспринимался как символ богатства, процветания и удачи у народов Южной Азии [105, с. 189].

В древнетюркский письменный памятник «Ырк битиг» («Книга судеб») включен осколок древнего предания о том, что когда у некоего воина выбился из сил его боевой конь, откуда-то появляется благородный лебедь, который сажает джигита на свою спину и доставляет его к родителям [98, с. 170–171]. В казахском сказочном фольклоре герой из-за козней старших братьев (не отпускают вниз веревку) оказывается в подземном мире. Там некий благодетельный старик превращается в лебедя и выносит юношу на своих крыльях на поверхность земли.

В восточнославянском народнопоэтическом сказании гуси-лебеди спасают мальчика, которого преследовала ведьма-людоедка. Малыш взбирается на дерево, гуси-лебеди снимают его с дерева и приносят домой к родителям [35, К38, L52]. Следы веры в способность лебедя унести на своих крыльях людей отыскиваются в русской устной словесности [11, с. 94–95]. В немецком эпосе «Рыцарь Лебедя» никому не известный рыцарь, с рисунком лебедя на шлеме (то есть рыцарь сам является персонификацией лебедя), приплывает на лодке, которую тянет за собой белоснежный лебедь. В эпилоге тот же лебедь увозит рыцаря на лодке в сказочную страну [122, с. 726, 729]. В

вышеупомянутой сказке «Дикие лебеди» Х.К. Андерсена одиннадцать братьев-лебедей переносят через бурлящее море сестру Элизу: они поместили ее в сетку, которую схватили клювами и взвились к облакам [8, с. 97–98].

А по ту сторону Атлантического океана данный мотив установлен в мифологии черноногих (Великие равнины, США, Канада), где два лебедя переправляют юношу через широкое водное пространство. В притче теуэльче (Патагония, Чили, Южная Америка) мать трансформируется в лебедя и поднимает сына на своих крыльях на небо, чтобы женить его на дочери солнца.

Возможно, осколками мифов аналогичного содержания являются байки японцев и североамериканских индейцев, в частности, у карьер (Побережье-Плато), оджибве, майями (Средний Запад) и сенека (Северо-Восток, США) о том, как охотник (вариант: культурный герой) сбивает несколько лебедек (гусей), засовывает их за пояс (вариант: ныряет под воду и связывает веревкой ноги лебедей). Птицы поднимают его в воздух. Он отпускает лебедей (гусей), падает в дупло (на крышу пагоды) [35, А1, К22, М26].

Все эти этнографические и фольклорные материалы свидетельствуют о том, что в исторической памяти самого широкого круга народов Европы, Азии и Америки, в том числе и башкир, прослеживаются реликты представлений о лебеде как о тотемическом предке, поборнике людей.

Покровительственная функция лебедя проявляется и в том, что башкиры приписывали магические свойства лебедю, изображениям, а также отдельным частям (ее) его тела.

В эпосе «Урал-батыр» перья лебедя наделены сверхъестественной жизненной энергией, силой. Чудесная лебедь с обломанным крылом, попав в руки главных героев сказания (Янбирде, Янбики, Урала и Шульгана), махнула здоровым крылом – выпали из него три пера. Она обмазала их кровью, сочившейся из раненого крыла – явились три лебеда и унесли ее прочь [17, с. 68, 278].

Надежным оберегом от сглаза числился лебединый пушок, нашитый на тюрбетейки мальчиков [159, с. 326]. Нашивки из лебединого пуха на спинках праздничного халата ограждал женщин от зловредного воздействия демонических сил [204, с. 63]. К испытанным амулетам принадлежали перья и когти лебедя [126, с. 190]. А в сказке «*Аккош һөтө*» («Лебединое молоко»)\* лебединое молоко (кровь? – И.А.) выдается за эликсир жизни, волшебный напиток, – испив его, тамошний царь тут же выздоравливает [26, с. 146].

Башкиры украшали наличники окон домов нарезными накладками в виде плывущих друг к другу лебедей (киргизы Илишевского района РБ [205, с. 182–183]). Аналогичные красочные орнаментальные композиции встречаются на створках въездных ворот (канлинцы Буздякского, тангауры Хайбуллинского районов РБ), которые, несомненно, несли нагрузку защиты освоенного человеком пространства (дома, усадьбы) от вторжения злокозненных духов.

Схожие предрассудки имели широкое бытование, особенно у народов Сибири и Дальнего Востока. К верным профилактическим средствам против происков вредоносных духов причислялись шаманские шапки из лебяжьего пуха, женские безрукавки и детские шубки с подкладкой из шкурок лебедей у алтайцев [200] и киргизов [1, с. 313; 125, с. 139]. В фольклоре татар присутствует мотив использования внутренних органов лебедя как необычайного целебного снадобья. Так, например, в одной сказке зятя добывают для больного тестя печень и сердце чудесного лебедя [180, № 4]. У хантов беременная женщина заранее шила из шкурок лебедя теплое одеяльце, которое считалось как наиболее надежный оберег для жизнеобеспечения будущего младенца [174, с. 376]. Об оживлении героя при помощи сердца лебедя сообщается и в селькупской легенде [147, с. 19].

---

\* Записано Н. Шункаровым в 1962 г. в д. Сабаклы Кунашакского района Челябинской области.

Этнографические параллели башкирскому архитектурному декору с лебедиными мотивами обнаруживаются в практике украшения рисунками лебедей блях шаманов прибайкальских бурят [63, с. 91]. Изготовленные из латуни идола лебеда, как воплощения божеств-покровителей всего рода, хранились в святилищах (молельнях, амбарах) бурят [147, с. 19], хантов и манси [165, с. 79], обских и кетских селькупов [150, с. 97], кетов [147, с. 19]. Узоры с конфигурациями лебедей были широко распространены на вышивках свадебных халатов и шаманских юбок у нанайцев [104, с. 233; 168, с. 188]. Очень устойчив сюжет парных лебедей, повернутых друг к другу на девичьих повязках и головных уборах, на женских очельях и задних частях кокошников, на нательниках просватанных девушек и молодых у русских Севера, а также Новгородской, Тверской, Петербургской, Ярославской, Костромской губерний [37, с. 27; 112, с. 21].

К ним примыкают ручки деревянных чаш оформленные в виде головы лебеда у тарских татар [187, с. 34], скульптурные фигурки лебеда на носу лодок у нанайцев [104, с. 247], орочей [83, с. 82] и других народов Дальнего Востока, занимающихся рыбным промыслом.

Фигуркам, скульптуркам и изображениям лебедей приписывали магические функции с глубочайшей древности. Об этом свидетельствуют костяные фигурки летящих лебедей, найденных при раскопке палеолитической стоянки Мальта (Иркутская область) [68, с. 59–60], череп лебеда, обнаруженный в неолитическом мужском погребении могильника Ордынское-I Новосибирской области [119, с. 93; 147, с. 20] и две скульптурки лебеда из неолитического погребения в местности Шумилиха на левом берегу р. Ангары вблизи устья р. Белой (середина 3-го тыс. до н.э.) [134, с. 21, 28, 29]. К более поздней эпохе, V–III вв. до н.э. относятся войлочные фигурки лебеда, обнаруженные в пятом Пазырыкском кургане на Горном Алтае [107, с. 97, 98; 147, с. 20]. Плывущие один за другим лебеди изображены на деревянной диадеме, покрытой листовым золотом из кургана Уландрык (середина 1-го тыс. до н.э., Алтай) [107, с. 97, 98].

Фигурки (рисунки) лебедей на предметах бытового обихода начинают встречаться с III тыс. до н.э. Так, деревянная ложка с головой лебеда из неолитического слоя Горбуновского торфяника Свердловской области датируется III–II тыс. до н.э. [53, с. 218], а стилизованное изображение лебеда на внутренней стороне венчика лепного сосуда с неолитической стоянки Кузнечиха на морском берегу Двинской губы – 1-ой пол. II тыс. до н.э. [118, с. 40]. К бронзовому веку относят изображение лебеда на фрагменте керамической посуды из поселения Тух-Сигат IV (южнотаежное Приобье) [94, с. 113–114]. Контурами лебедей украшались ножны кинжалов хуннских воинов (1-ое тыс. до н.э.) [158, с. 21]. Фляга, декорированная барельефным изображением полиморфной птицы с головой гуся (лебеда?), была найдена при раскопках развалин храма-мавзолея IV–III вв. до н.э. в Кой-Крылган-кале (Узбекистан) [155, с. 60].

Рисунки лебедей на скалах были распространены на огромной территории от Карелии до Хабаровского края. В частности, они встречаются на неолитических петроглифах Карелии (3–2 тыс. до н.э.), восточного побережья Онежского озера [53, с. 218, 220] и Северо-Запада Европейской части России [66, с. 152] – на западе, Сакачи-Алян и Шереметьевское Хабаровского края [201, с. 144] – на востоке. Связующими звеньями между ними являются стилизованные изображения лебедей на петроглифах Средней Катуни и Чанкыр-Кёля (Алтай) [200], озера Байкал и Прибайкалья [73, с. 106] и т.д.

При анализе вышерассмотренных орнаментальных композиций с фигурками лебедей бросается в глаза их полисеманτικότητα. Как нам представляется, в обычае украшать изображениями, скульптурками лебедей головные уборы (повязки, диадемы и т.д.), свадебные халаты и нательники просватанных девушек и молодых, ритуальные костюмы руководителей обрядов (шаманов) отражаются не только апотропейные функции божественной птицы. Очевидно, что оно было связано и с верой в то, что эти рисунки, как

воплощения самого священного лебеда, наделяют молодых невест и молодежи, во-первых, детородными способностями, и, во-вторых, они (рисунки) «перерождают» их (в том числе и шаманов) в новом качестве, то есть они были частью элементов древних инициационно-инкарнационных обрядов.

Как символы плодородия, средства обеспечения сохранности и обилия пищи следует воспринимать рисунки и фигурки лебедей на предметах домашней утвари. В то же время они могли быть, как и наскальные изображения лебедей, частью ритуалов размножения тотемной птицы [34, с. 43; 137, с. 6].

Рудименты подобных же идей просматриваются в анализированных несколько выше приемах апотропеической и лечебной магии тех или иных народов, включая башкир: ряженья женщин и детей\* под тотемную птицу-лебеда, а также причащения печенью, сердцем и «молоком» (кровью?) лебеда с целью перерождения в тотема и приобретения его сверхъестественных качеств.

В устнопоэтическом творчестве ряда народов лебедь предстает в амплуа божественного существа, дарителя жизни. Созвучная идея проскальзывает в эпосе «Урал-батыр»: говорящая по-человечески лебедка знает, где находится Живой родник («*Йэнишимэ*») и изъявляет свою готовность указать героям путь к нему [17, с. 67, 278]. В бурятской сказке три небесные девы-лебеди владеют даром оживления мертвых [13, с. 138]. Лебеди изображаются в качестве целителей в устных рассказах нанайцев [168, с. 188]. Былинная богатырка Лыбедь и сказочная Царь-Девушка (Белая Лебедь) у русских считались хозяйками живой и мертвой воды и молодильных яблок [163, с. 328, 588].

В этих сюжетах явно ощущаются отголоски древних рассуждений о лебеде, как об источнике жизненной силы. Данное высказывание дополнительно подкрепляется тем фактом, что в некоторых традициях, в том числе и башкир, лебеди выдавались за воплощения человеческих душ. По суевериям башкир, дух святых людей появляются в виде лебедей (гайнинцы Бардымского района Пермского края [185, с. 318]).

У чувашей Млечный путь – это путь диких гусей, по которому души умерших следуют в иной мир [167, с. 189]. Энци хоронили умершего ребенка в зыбке, а к обеим ее сторонам пришивали крылья гуся. Затем родители говорили: «Ты улетишь далеко в воздух, и для другого ребенка эта душа пригодится» [100, с. 206]. Видимо, чувашаи и энци воспринимали гусей как переносчиков душ умерших на тот свет.

Есть сведения, что у манси отлитые из золота или меди фигурки лебедей признавались вместилищами душ умерших предков («иттарам»). Об этом свидетельствует, по мнению исследователей, обнаружение в одном из священных амбаров на р. Конда 14 медных скульптурок лебедей [174, с. 571, 572].

В мифах эвенков, негидальцев, орочей и ульчей провозглашаются, что души (оми) будущих шаманов обитают на ветвях мирового дерева в виде птенцов лебедей (вариант) [121, с. 415]. Многие мусульмане веруют, что души правочерных принимают формы белоснежных птиц («*ак кош*») и уются под престолом Аллаха [90, с. 285]. По данным Н.И. Щавелевой, древние римляне были убеждены в том, что душа странствует по свету в образе лебеда [114, с. 170]. По немецким верованиям, в лебедей превращались души юных дев, особенно чистых и добродетельных [40, с. 76].

Как отголоски подобных суждений древних башкир следует рассматривать финальный эпизод эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылу» (версия Г. Саяма): после трагической гибели Кузыйкурпяс и Маянхылу над их могилой вырастают две яблони. Из их соков образуются два лебеда, которые гнездятся на этих яблонях. Этот фольклорный сюжет склоняет нас к мысли, что древние башкиры допускали возможность метаморфозы душ двух влюбленных друг в друга героев эпоса в лебедей. Тем более такое

---

\* По суевериям самых различных народов мира, женщины и дети относятся к так называемой «группе риска», наиболее подверженной к негативному влиянию нечистых сил.

умозаключение не противоречит мировой мифологической традиции. По утверждению В.Я. Пропп, «мотив птицы на дереве – это символ души умершего» [151, с. 132].

Установлено, что древние люди верили, чтоместилищем души является тот или иной орган человека. Так, если у древних евреев дух святой «влагался в сердце» того или иного пророка (из Ветхого завета), а у древних тюрков душа помещалась в печени, то в средневековых даосских сочинениях за пристанище первоначального дыхания, дающего всем существам жизнь, принимались сердце и печень человека [121, с. 200, 525, 663].

Возможно, в прошлом такой взгляд на печень был характерен и башкирам. В башкирском языке слово «*бауыр*» («печень») употребляется и в значении «*йән*» («душа») [22, с. 123, 124]. В свете тотемических мировоззрений вполне допустимо предположить, что первобытные люди могли признавать местом обитания души также печень и сердце тотемного животного. Вот почему в глубокой древности и в более поздние эпохи печень и сердце животного, в том числе и лебедя (как воплощения тотема или их духов), были самыми желанными жертвами богам, лакомой пищей героев и чудодейственными целебными средствами, способными дарить людям жизненную силу.

Культе лебедя у башкир неразрывно связан с почитанием Хумай.

Хумай в народном творчестве башкир характеризуется как мифическая птица – лебедь неземного мира, обладающая даром перевоплощения. В эпосе «Урал-батыр» Хумай – дочь царя птиц Самрау и Солнца, может принять облик как лебедя, так и прекрасной девы, надевая или сбрасывая птичий наряд. Она может жить на небе, у матери, и на земле [17, с. 277, 366, 367].

Однажды она в лебяжьем одеянии «полетела мир повидать», но попала в сети, расставленные Уралом, его старшим братом Шульганом и их родителями. Когда охотники собирались отсечь ей голову, она заговорила человеческим языком и сказала им:

*«Илһез етем түгелмен.  
Ерзә һис кем тыумастан,  
Берәү аяк басмастан,  
Куш бульрга йәр эзләп,  
Ерзә һис кем тапмагас, ...  
Күккә осоп йәр эзләп,  
Айзы, Кояшты күзләп,  
Үзенә йәр һайлаган,  
Икеһен дә арбаган,  
Бар коштарға баиш булган,  
Самрау атлы атам бар...  
Кояш тигән әсәм бар, ...  
Һомай тигән кызымын».*

«Я не безродная сирота.  
Когда на земле не было никого,  
Никто по ней еще не ступал,  
(Мой отец) пару себе искал,  
Но на земле никого не нашел, ...  
Полетел в небо любимую искать,  
Загляделся на Солнце и Луну,  
Любимую себе выбирал –  
Обоих (Солнце и Луну) приворожил,  
Всем птицам он был главой,  
Отец мой, по имени Самрау...  
Моя мать, по имени Кояш, ...  
Я их дочь Хумай».

И лебедь попросила их отпустить ее на волю, тем более, что она несъедобна – мать Кояш (Солнце) омыла ее еще в младенчестве водой из Живого Родника. Взамен она обещала им показать путь к Живому Роднику, но не успела, ее унесли другие лебеди [17, с. 67, 277–278].

Хумай-лебедь – божественная птица. Она не только дочь Солнца и солярного божества Самрау, но и сама является воплощением солнца [84, с. 102; 85, с. 149–152]. Об этом свидетельствуют нижеследующие слова:

*«Алтын сәсем таркаһам,  
Нурға илде күмәмен,  
Көндөз ергә нур һибәм,  
Кисен айға нур бирәм» [17, с. 67, 277].*

«Если золотые волосы распушу,  
Лучами страну залью,  
Днем на землю лучи лью,  
Ночью посылаю Луне».



Солнечная сущность Хумай ясно проступает и в эпизоде поглощения змеем-Заркумом девушки:

*«Заркум кызын карпыгас,  
Күктә кояш тотолган, ...  
Һомайзың да юклығын,  
Барыһы ла аңлаган»* [17, с. 130, 341].

«Когда Заркум девушку проглотил,  
Солнце затмилось в небесах, ...  
Поняли все (тогда),  
Что исчезла Хумай»\*.

Отождествление Хумай с солнцем и огнем проглядывается и в старинном поверье башкир: человек, увидевший ее полет в небе в виде огня (*«ут булып»*), становится счастливым [23, с. 298].

В эпосе «Урал-батыр» Хумай активно действующий персонаж. Она, фактическая владычица птичьего царства (страны отца), расправляется одиозными демоническими фигурами: создает бездну, раздвинув землю, куда бросает Шульгена и Заркума, а когда они пытались выбраться из подземелья, по ее велению оно было затоплено водой, то есть Хумай обладает силой расколоть землю и вызвать потоп космического масштаба (на благо людей, во вред демонических сил).

Она помощница Урал-батыра, дарит ему фантастического небесного коня Акбузата и магический булатный меч. Как супруга бога-творца и культурного героя Урал-батыра Хумай участвует в создании природы родного края башкир. По ее велению сыновья Урал-батыра булатным мечом рассекают горы пополам и прорубают русла рек Идели, Яика и Нугуша, а сын Айхылу и Шульгана прорубает русло реки Сакмар. Хумай привела за собой к горе Урал-тау зверей и птиц, а за ними пришли к Уралу потомства мифического быка Катилы и небесного Акбузата [17, с. 104–105, 123–127, 157–161, 315, 334–337, 368, 370–372].

Несколько выше уже было отмечено, что Хумай в лице жены Урал-батыра и матери Иделя воспринималась прародительницей основных семи родов башкир. В эпосе «Акбузат» Хумай объявляется матерью девушек, заточенных в подводном дворце Шульгана [17, с. 202, 414]. После гибели мужа, оставшись навечно в лебедином облике, она стала праматерью лебедей, то есть мыслилась тотемическим первопредком. Реликты сходных идей отражаются и в антропонимии башкир. Среди них были широко распространены имена с основой Хумай: Хумайра – женское имя; Имай – мужское имя [110, с. 38, 142].

В верованиях башкир Хумай предстает в образе необычайной птицы-покровительницы. В поверье, записанном башкирским поэтом, ученым Т. Ялсыгуловым (1768–1838 гг.) в конце XVIII века говорится, что если на человека падает тень пролетающей над ним птицы Хумай, то он станет царем Вселенной [88, с. 53].

В сказке *«Һомай кош»* («Хумай-птица»)\*\* некий поп обещает жениться на вдове, если она накормит его мозгом и сердцем Хумай-птицы. Женщина зарезала Хумай-птицу (которая водилась у нее в хозяйстве) и положила в казан варить ее голову и сердце. Но их нечаянно съели ее пасынки: старший – сердце, младший – голову птицы. Разгневанная мачеха увезла пасынков далеко за горы и бросила там, на растерзание диким зверям. Мальчики после долгих блужданий в лесу выбрались на дорогу и разошлись в разные стороны. Старший брат попал в город, где жители выбирали царя. Царем должен был стать тот, на чьи плечи сядет Хумай-птица. Хумай-птица три раза подряд села на плечи мальчика, и он был избран царем. А младший брат становится хозяином волшебных

\* Более подробно солнечная природа Самрау и Хумай анализируется в главе, посвященной культу орла у башкир. На основании историко-сравнительного исследования мифологий евразийских и афразийских народов можно прийти к выводу, что Хумай у древних башкир была воплощением утреннего (восходящего) солнца.

\*\* Записано в 1965 г. у гэрэй-кыпсаков в д. Ташбукан Гафурийского района РБ.

вещей, овладевает даром понимать птичий язык, женится на царице-девице [21, с. 243–246; 26, с. 167–169].

В этих фольклорных сюжетах нетрудно заметить реминисценции представлений первобытных людей о птице – тотемической прародительнице, патронессе инициации, способной переродить человека в новом статусе, а также рудименты обрядового поедания тотемной птицы (приращение тотемом) с целью ее размножения и приобщения с ней.

Следы созвучных суждений о Хумай просматриваются и в одном из эпизодов в эпосе «Акбузат»: благодарная Хумай за излечение ее израненных крыльев предлагает главному эпическому герою Хаубану доставить его на своих крыльях в заморское царство, куда приспешники злодея Масем-хана продали в рабство семерых башкирских батыров. Но во время полета на край света она просит Хаубана, чтобы он покормил ее мясом со своего бедра и бедер освобожденных батыров. А по возвращению домой она дает совет лечить раны, смазав их пеной изо рта своего волшебного коня Акбузата [17, с. 204, 416].

Здесь вряд ли речь идет о приверженности Хумай к каннибализму. Данный эпизод, скорее всего, напоминает отзвуки древнейших религиозных умозаключений об особом духе-покровителе инициации (в нашем примере Хумай), который якобы во время обрядов «посвящения» пожирает, а потом вновь оживляет (изрыгает) неофитов, «перерождая» их полноправными членами первобытной общины.

Как богиня-мать Хумай оказывает покровительство созданию и сохранению семейных отношений, плодovitости женщин. В сказке «Зайнулла и Красота» героиня влюбилась в Зайнуллу и заболела от тоски по нему. Излечить ее от болезни можно было только при помощи яиц Хумай-птицы. Услышав об этом, Зайнулла находит гнездо чудесной птицы, забирает оттуда три яйца и приносит их красавице. Когда девушка разбила их и выпила, она тут же выздоровела и вышла замуж за любимого джигита. Вскоре Зайнулла стал царем, а красавица-жена – царицей [21, с. 367–370]. В родильной обрядности башкир Хумай выступает в ипостаси заступницы беременных женщин: при тяжелых родовых потугах рожениц повивальные бабки («кендек инәһе») обращались к богине Хумай с мольбами об облегчении разрешиться от бремени [33, с. 12].

Как было отмечено несколько выше, в эпосе «Урал-батыр» лебедь-Хумай наделена магической жизненной силой. Она способна своим пером залечить рану, вызвать к себе на помощь своих подруг. Такой же способностью исцелять людей обладал и ее отец Самрау / Самригуш: в сказках «Камыр-батыр и убырлы-карсык», «Акъял-батыр» он заживляет раны батыров, взмахнув на них лишь один раз крылом\* [20, с. 158; 32, с. 35].

В устной словесности башкир обнаруживаются и пережитки древних рассуждений о птице Хумай как о благодетельнице людей. В сказке «Хумай-птица» старик поймал в силки Хумай-птицу и она начала нести яйца, высиживать их и выводить птенцов в его доме. Старик занялся продажей редкостных птенцов и вскоре разбогател [21, с. 243]. В поверьях башкир Хумай считается птицей счастья («бәхет кош») [23, с. 298].

Культ Хумай / Умай / Гюма / Май (и др. варианты) – солнечной богини-матери, покровительницы плодородия, заступницы рожениц и детей, защитницы отдельных героев, народов и стран, благодетельницы, ниспосылающей счастье, благополучие и богатство известен урало-алтайским, китайско-тибетским, индоевропейским, афразийским народам, древним шумерам, этрускам и другим народам.

В частности, в амплуа покровительницы плодородия Умай / Хумай / Хуба / Гюма (и др. варианты) фигурирует в пантеоне древних тюрков [92, с. 150; 172, с. 100], балкарцев, карачаевцев [78, с. 206; 117, с. 271], крымских татар [35, А3], узбеков, киргизов [1, с. 276–277], сибирских татар [45, с. 177], алтайцев [88, с. 51], хакасов [148, с. 270], шорцев [43, с. 179], тувинцев [1, с. 277], якутов, бурят [73, с. 108; 160, с. 163; 178, с. 81], монголов [171, с. 86], нанайцев [169, с. 167], тибетцев [178, с. 81]. Аналогичную функцию

---

\* Данный сюжет более подробно анализируется в главе, посвященной культуре орла.

выполняли богиня Унанай у кумыков [191, с. 477–478], Гао-Мэй у китайцев, Ума у индуистов [121, с. 179, 407, 619, 624], Хумай у иранцев и арабов [88, с. 53; 178, с. 82], Зат-Хамим / Зат Химйам у древних йеменцев, Хуба у урартийцев, Кубаба у лувийцев и хурритов [121, с. 219, 299, 587], Инанна у шумеров, Уни у этрусков, Юнона у древних римлян [113, с. 59, 167], Юма / Юме у латышей [121, с. 646] и др.

Некоторые исследователи включают в этот круг божеств ведийского лунного божества Сому и соответствующего ему авестийского божества Хаому [56, с. 256–258], верховного бога некоторых древнеиранских племен Йиму [116, с. 55], главного бога обских угров Нуми-Торума и высшего марийского бога Юмо [55, с. 19–26]. Как нам представляется, такое широкое толкование культа Хумай недостаточно аргументировано, тем более все они относятся к мужским божествам.

Во многих традициях Хумай, прежде всего богиня-мать, поборница женщин, рожениц и детей.

В древнетюркской и коктюркской мифологиях Умай изображается супругой верховного бога Тенгри (Неба), у алтайских тюрков она – жена верховного бога Жайыка, а в древнеуйгурских текстах X века называлась благодетельной царицей [98, с. 230–231; 121, с. 562].

Хумай / Умай / Май (и др. варианты) признавались богиней-праматерью в верованиях древних тюрков [36, с. 99; 98, с. 173, 231; 123, с. 163], огузов [14, с. 562], карачаевцев и балкарцев [117, с. 46], казахов [14, с. 562], узбеков [1, с. 277], киргизов [14, с. 562], алтайцев [88, с. 55; 154], шорцев [171, с. 88], хакасов [42, с. 93; 93, с. 107; 111, с. 159; 171, с. 88], якутов, бурят [73, с. 108; 160, с. 163], нанайцев [169, с. 167], тибетцев [178, с. 81], индуистов (Ума), урартийцев (Хуба) [121, с. 179, 587].

Как к богине-матери, прародительнице женщины обращались к ней за помощью при бездетности у древних тюрков [88, с. 52], карачаевцев, балкарцев [78, с. 206], киргизов [178, с. 81], хакасов [42, с. 98; 148, с. 270], китайцев (Гао-Мэй) и римлян (Юнона) [121, с. 404, 646]. У нее искали поддержки при трудных родах карачаевские, балкарские [117, с. 271], киргизские [92, с. 150], алтайские [165, с. 77], хакаские [42, с. 104], якутские, монгольские [171, с. 88], римские [121, с. 646] женщины. Она выглядела как заступница новорожденных в поверьях тюрко-монгольских и тибетских народов [36, с. 99, 105, 163; 171, с. 88; 172, с. 99; 178, с. 81], в том числе у балкарцев и карачаевцев [117, с. 74], узбеков [1, с. 277; 75, с. 135; 171, с. 88], казахов, киргизов, алтайцев, шорцев [14, с. 562; 75, с. 135; 92, с. 150; 98, с. 230; 148, с. 271, 276; 171, с. 88; 202, с. 115], хакасов [93, с. 105; 111, с. 160], якутов [88, с. 51; 202, с. 115], бурят, монголов, тибетцев [171, с. 88; 178, с. 81].

Дериваты убеждений о Хумай как о птице-прародительнице преломляются в суеверных убеждениях, в которых она принимается за источник жизненной субстанции. По поверьям хакасов, Ымай-идже – хранительница детских душ, приносит ее новорожденному ребенку [42, с. 93; 43, с. 102; 148, с. 272; 171, с. 86]. Нанайцы верили, что богиня Майдя-ыне / Умай оживляет душу умерших [169, с. 167, 171], является, как и у хакасов, хранительницей детских душ [42, с. 93; 171, с. 88]. Шорцы, хакасы [42, с. 98; 148, с. 265–286], эвенки-орочены [121, с. 415] словом «Умай» / «Оми» называли душу ребенка в виде лебедей (птичек). Они, попадая в женщину, делали ее беременной и давали начало жизни ребенка.

По-видимому, в этот же круг артефактов относятся мифологические мотивы балкарцев и карачаевцев, в которых Умай-эне выступает в ипостаси богини смерти [117, с. 46]. В предрассудках народов Средней Азии и Ирана Хума / Хумай связана с миром мертвых. В их мифах она воспринимается как птица – некрофаг [199, с. 342–343]. В киргизском фольклоре присутствует образ демонического существа Хубай-кус [39, с. 276]. Вполне допустимо, что такая трансформация образа богини-матери Хумай / Умай произошла на базе переосмысления более древних взглядов на нее как на дарительницу жизненных сил человеку (по христианскому принципу: «бог дал, бог и взял»). Рудименты похожего образа мышления сохранились в поверьях шорцев, хакасов о том, что светлая

Умай – дарит душу, жизнь ребенку, а темная Умай – забирает, похищает души детей младенческого возраста [148, с. 272]. У алтайцев и шорцев сохранилось суеверие, что Умай берет душу умирающего человека [49, с. 402; 153]. Отголоски сходных рассуждений о Хумай выявлены З.Г. Аминевым и у башкир [7, с. 43].

В мифологии древних тюрков [148, с. 269; 165, с. 53; 172, с. 99], древних уйгуров [172, с. 100], карачаевцев, балкарцев [117, с. 73–74], узбеков, киргизов [171, с. 88], алтайцев [88, с. 55; 171, с. 88], хакасов [111, с. 160], монголов [88, с. 52], нанайцев [169, с. 167, 171] богиня Умай (Май и др. варианты) провозглашается оплотом героев, народов и стран. У древних йеменцев за покровительницу и владычицу страны принималась богиня Зат-Хамим / Зат-Химйам [121, с. 219]. В устнопоэтическом творчестве узбеков, туркмен и иранцев Хумай изображается воплощением царской власти. В узбекской сказке на голову юноши садится птица счастья, его выбирают царем [35, К94]. В туркменском дастане «Говхар-гыз и Ширалы бег» народ возвел на шахский престол Ширалы бега, так как выпущенная в полет птица Хумай села на его голову [203, с. 25]. В иранских преданиях сообщается, что тот, на кого падет тень птицы Хумай, станет венценосцем [189, с. 786].

В тюркской традиции Умай, Хумай, Хубай, Хума (и т.д.) наделяет людей счастьем [165, с. 77]. Узбеки и киргизы Тянь-Шаня ребенка с родимыми пятнами объявляли богоугодным ребенком, ибо это – «следы Умай» [171, с. 88]. Киргизы верили, что Умай дарует богатый урожай и умножает скот [14, с. 562]. По предрассудкам крымских татар, когда тень птицы Гюма падает на землю, идет дождь [35, А3]. У якутов ее называли птицей судьбы [88, с. 53]. По суевериям иранских и арабских народов, если кто увидит в полете птицу Хумай и на него падет ее тень – будет во всем удачлив [14, с. 562; 156, с. 215; 178, с. 82]. Символом богатства служила богиня Юма / Юмала у латышей [121, с. 646].

В религиозных представлениях урало-алтайских народов, в том числе древних тюрков, Хумай генетически связана с образом птицы [39, с. 275–276; 165, с. 77; 171, с. 87; 187, с. 37]. В фольклоре киргизов она представляется сказочной птицей, которая гнездится в воздухе [1, с. 277; 171, с. 89]. По поверьям хакасов, небесная богиня Умай имела вид птицы («Ымай-хоос») [43, с. 102; 93, с. 105; 171, с. 87]. У алтайцев-кумандинцев при трудных родах шаманка обращалась к Убай-эне: «С ясного неба, паря, садись Убай-эне, птица-мать...» [165, с. 77]. Не вызывает сомнения птичья ипостась богини Умай / Хубай хатун у якутов и Хобоши хатун у бурят [73, с. 108; 74, с. 84; 160, с. 163]. Облик птицы могла принять богиня Майдя-ыне / Умай, прародительница нанайцев [169, с. 167, 171]. У иранцев райская птица Хумай обитает на мировом дереве [1, с. 278; 88, с. 53].

Более того, в воззрениях вышеупомянутых народов образ богини Хумай ассоциируется (как и у башкир) с определенной птицей, а именно с лебедем. Так, в тюркоязычном мире Хумай бытовала в образе Умай / Хума / Хуммай / Хуба / Хуу / Куу (и др. варианты) со значением «лебедь», «лебедь-девушка» [39, с. 275–276; 73, с. 108; 158, с. 21; 160, с. 163]. В карачаевском фольклоре птицы *Хуммай* и *Гуммай* они же *Ала-Къаз* и *Къара-Къаз*, изображаются властительницами на земле [35, В3А]. В верованиях хакасов богиню Ымай-хус представляли полной седовласой старушкой, имеющей способность летать в образе белой птицы [43, с. 239]. В заговоре тех же хакасов с целью излечения женщины от бесплодия имеются слова о спускании Ымай на крону березы в виде белой птицы («ах хус») [42, с. 96; 165, с. 77; 171, с. 89]. В якутском пантеоне богиня Хубай хатун / Куба хатын, жена небесного светлого бога Юрунг айы тойон (вариант: жена эпического героя Ар-тойона), явилась предкам якутов в виде лебедя. Небесной богиней-лебедью была и Хобоши хатун, жена первопредка бурят Хоридоя. Многие исследователи (Д.С. Дугаров, Г.Н. Потанин, Г.Н. Румянцев, М.Н. Хангалов, Ц.Д. Цыдендамбаев и др.) считают этих двух богинь (Хубай хатун и Хобоши хатун) идентичными [73, с. 108; 160, с. 163]. У нанайцев богиня-мать – Мямельди / Майдя ыне / Умай имела облик водоплавающей птицы [169, с. 171]. У курдов слово «хумай» означает сказочную птицу-лебедя [57, с. 191].

Слова «ху» / «хуу» / «ку» в алтайском, тувинском, шорском, хакасском и киргизском, «гу» в азербайджанском, «куб» / «кьув» в уйгурском, кумыкском, «гув» в туркменском, «куба» / «кубай» в якутском языках дают понятие «лебедь» [82, с. 37–38; 147, с. 21, 24; 158, с. 19]. Их можно сопоставить с бурятским словом «хобо» / «хун» [73, с. 107, 108], монгольским и китайским «хун» – «лебедь» [121, с. 191; 158, с. 22] и древнеиндийским «hamsa» – дикий «лебедь» [58, с. 542; 155, с. 60].

Как было отмечено несколько выше, в эпосе «Урал-батыр» лебедь-дева Хумай, возможно, олицетворяла собою утреннее солнце. Схожие сюжеты были знакомы самым различным народам Евразии. У древних тюрков Умай соотносится с солнцем, огнем, светом [92, с. 150]. В частности, древние тюрки, карачаевцы, балкарцы считали ее покровительницей домашнего очага [36, с. 99, 105, 163; 117, с. 74]. Народы Средней Азии воспринимали ее как воплощение солнца [199, с. 342–343]. Умай-эне полностью сливается с огнем, домашним очагом у киргизов [14, с. 562; 148, с. 279–280]. По хакасским шаманским мифам, Ымай идже и богиня огня От идже – родные сестры [42, с. 96]. Она почиталась как божество огня у алтайцев [88, с. 51]. Слитность образа Умай с солнцем ощущается в фольклоре телеутов и шорцев: с одной стороны, она называется «золотоглавой» матерью [43, с. 236], с другой – она описывается молодой светловолосой (символ солнца, света) женщиной, которая на призыв людей спускается с верхнего мира по радуге, подобной солнцу [7, с. 42; 148, с. 277, 280].

Исследователи обратили внимание на солнечную природу богини Умай у бурят [172, с. 101]. Виндуистской мифологии дочь царя гор\* (символа неба) Химавата / Хималая, жена одного из верховных богов Шивы носит имя Ума – «светлая» [121, с. 179]. На связь птицы Хумай с мотивами солнца в верованиях иранских народов обратил внимание Р.Р. Рахимов [156, с. 215]. В урартийской мифологии богиня-мать, «госпожа неба» Хуба отождествлялась с хеттской богиней солнца. В религиозных притчах древних йеменцев богиня плодородия Зат-Хамим / Зат-Химйам, ниспосылающая людям счастье, выступает в амплуа богини солнца [121, с. 219, 587].

В этнографической литературе как реминисценции культа Хумай / Умай рассматриваются отдельные термины родства и названия частей женского организма с основой «ума» / «ама» / «эме» / «эм» у алтайских народов и их соседей [42, с. 94; 45, с. 178; 55, с. 19–27; 148, с. 284; 171, с. 88; 172, с. 99 и др.]. В частности, к ним относят чувашский термин «ама», монгольский, бурятский, калмыцкий «эмэ» / «эм», тунгусо-маньчжурский «эмэ», корейский «эми», общеалтайский архетип «эмэ», тибетский «има», нивхский «ум-гу», юкагирский «ämiä» – мать, жена, женщина [72, с. 648; 198, с. 62–70]; древнетюркский «утај» [72, с. 611; 165, с. 59], уйгурский [171, с. 88], монгольский, бурятский «ума» / «умай», солонский «оме» [1, с. 277; 97, с. 308] – матка, детское место, утроба; древнетюркский «ем», уйгурский, киргизский, татарский, турецкий «ам» – женский половой орган [96, с. 77] и т.д. Это не просто фонетические соответствия с Хумай / Умай.

Все эти понятия тесно связаны с рождением ребенка, с плодоносящей женщиной [1, с. 277]. Ш.В. Нафиков считает, что они по своей семантике могут быть связаны «с праалтайской реконструированной глоссой «ими» – родить» [130, с. 173]. В них отражаются различные этапы развития представлений о мифических первопредках: от наиболее архаичных рассуждений о птице-прародительнице (лебедке) к более поздним орнито-антропоморфным родоначальницам (Хумай) и богиням-матерям в облике

---

\* По мнению ученых, гора заключает в себе идею центральной наземной вертикали, в пределе достигающей неба [165, с. 59]. По представлениям шумеров и аккадцев, горы поддерживают небесный купол [131, с. 97]. Поэтому вершины гор Алтая у древних тюрков, Сумеру у монголов, Куньлуна у китайцев, Фудзиямы у японцев, Меру и Мандары у древних индийцев, Кайласа и Хималая у индуистов, Хукарьи у древних иранцев, Хары у авестийцев, Олимпа у древних греков, Альп у народов Центральной Европы, Цапаны у угаритов, Синая и Арарата у древних евреев, Кении у народов банту (кикуйю, камба) (Центральная Африка), Тлалоки у ацтеков Мексики и т.д. считались обителями богов или полубожественных существ [59, с. 132, 321; 88, с. 67, 70–71; 121, с. 141, 392, 415, 516, 543; 131, с. 123, 166, 237, 363, 370, 376, 378, 460, 488].

женщины. Данное умозаключение получает дополнительное обоснование тем фактом, что тюркские народы Саяно-Алтая и Средней Азии изображали Хумай / Умай то в образе птицы (лебедя), то крылатой женщины, то как светлую (варианты: красивую, молодую, старую, святую) женщину [39, с. 275–276; 42, с. 93; 75, с. 135; 165, с. 58; 171, с. 89; 178, с. 81]. Аналогичная мысль содержится и в этимологизации В.Г. Родионовым теонима Хумай как сочетание слов «ку» – лебедь+«эмэ» – женщина+«й» – аффикс звательного падежа: «лебедь – наша мать» [158, с. 21].

Столь широкую распространенность культа полифункциональной богини Хумай / Умай некоторые исследователи объясняют влиянием башкирских эпосов «Урал-батыр» и «Акбузат» [56, с. 256–257] или древних тюрков [98, с. 167, 174, 231] и раннесредневековых кипчаков [3, с. 217] на индоевропейскую этнокультурную среду. Другие утверждают, что образы Хумай / Хуми / Йима сложились на основе единых религиозных представлений – зороастризма, официальной религии народов Средней Азии и Ирана в VII–V вв. до н.э. [116, с. 55–57]. Третьи рассматривают это явление как результат иррадиации иранской [14, с. 562; 199, с. 344] или индоевропейской [172, с. 104] традиций. Четвертые полагают, что культ божества Умай в тюркском мире имеет единые истоки с культурой и мифологией народов урало-алтайской языковой общности [103, с. 156; 148, с. 284; 165, с. 28]. По мнению С.А. Галина, широкое бытование образа Хумай и у ираноязычных народов «уводит нас в еще глубокую древность» [55, с. 27], то есть к эпохе существования ностратической языковой общности. С.М. Абрамзон возводит ее корни к древнему общечеловеческому мотиву птицы – солнечного божества, творца всего живого, символизирующего плодovitость и плодородие [1, с. 278–279].

Как нам кажется, более обоснованной является точка зрения С.М. Абрамзона. В пользу его гипотезы говорят те факты, что в мифологиях многих народов мира тотемная птица-лебедь сама считается олицетворением солнца, она воплощает не только богиню Хумай, но и других богов и богинь, творцов природы и людей. Как прародительница лебедь сама причисляется в сонм божественных существ.

Так, исследователи отмечают солнечную природу образа лебедя в башкирском устнопоэтическом творчестве. Лебедь соотносится с огнем в суевериях кыр-таныпцев Балтачевского района РБ: пролетит лебедь через деревню – к пожару [209, с. 12]. В.Г. Котов считает, что истоки таких воззрений восходят к мифо-эпическим традициям уральских народов [103, с. 266–268, 273–275]. В то же время заметим, что рудименты подобных взглядов на лебедя выявлены у алтайских, уральских, индоевропейских, кавказских, афразийских народов и индейцев Северной Америки.

Огненная суть лебедя проглядывается в чувашском поверье о том, что если лебедь пролетит над деревней, то там должен произойти пожар. В одной бурятской легенде рассказывается, что некий охотник разорил гнездо лебедя и забрал его птенцов к себе домой. Лебедь в отместку поджег весь улус: он прилетел с горячей головней в клюве и бросил ее на крышу дома легкомысленного охотника [158, с. 24]. В суеверных рассказах калмыков имеется образ желтого (символ солнца) лебедя с четырьмя желтыми головами, сына неба (тенгри) [121, с. 615].

В финно-угорских мифах солнце днем движется с востока на запад в повозке, запряженной конями, а ночью возвращается по подземному океану, влекомое л е б е д е м или уткой [128, с. 33–34]. По предрассудкам ненцев, девушка-лебедь становится солнцем [35, А4].

Схожие представления о лебеде были присущи древним праславянам. На бронзовом браслете VII в. до н.э. из клада в Радолинске близ Познани имеются изображения лебедей-солнц. Такие же орнаментальные композиции выявлены на фабулах из Поморского района лужицкой культуры (Германия) VIII–VII вв. до н.э. [163, с. 341–342]. В пушкинской сказке о царе Салтане лебедка-царевна «днем свет божий затмевает, ночью землю освещает» [152, с. 666, 670]. В качестве «солнечной ладьи» лебедь была любимой птицей славян и германцев [128, с. 33–34].

Древние греки считали лебедь олицетворением света. По их поверью, лебеди перед смертью взлетают к солнцу с последней песней [40, с. 75, 76]. От этого суеверия берет начало и русское крылатое выражение: «Последняя лебединая песнь» – последнее произведение писателя или последнее слово умирающего [67, с. 364]. На мраморной плите, найденной в окрестностях Пантикапея (соврем. Керчь), столицы Боспорского царства (V в. до н.э. – IV в. н.э.), нарисована греческая богиня любви «золотая» Афродита Урания («небесная»), летящая на лебеде [95, с. 221].

Согласно архаическим воззрениям шуйцзя (Индокитай), солнце – поднявшаяся на небо девушка-лебедь [35, А4]. В ведийской и индуистской традициях ашвины, божественные братья-близнецы, связанные с предрассветными и вечерними сумерками, несутся по небу на золотой (символ солнца) колеснице, запряженной лебедями. В древнеегипетском пантеоне один из главных солнечных богов Ра появился на свет из яйца, снесенного прекрасным нильским гусем – «великим Гоготуном»\* [121, с. 79, 460]. Образ лебедки-девы, озаряющей красным светом небо, зарегистрирован в фольклоре алгонкинов Северной Америки [181, с. 232].

Обожествление лебедя отмечено в устной словесности казахов, киргизов, каракалпаков, туркмен [73, с. 105]. В алтайском героическом эпосе лебеди относятся к числу посыльных (гонцов) небесного божества Уч Курбустана [133, с. 32]. В притчах сибирских татар (Тарский район Омской области) верховный бог Тэнри отправляет свою птицу лебедя достать со дна первичного океана немного глины, из которой образовалась суша. По мистическим умозрениям алтайцев-чалканцев в начале мироздания везде была вода. Бог приказывает лебедю поднять из-под воды донного грунта. Тот нырнул и вынес землю. В сказке долган во время всемирного потопа Бог отряжает в разведку лебедя узнать, не появилась ли где-нибудь земля. В бурятском сказании после всесветного наводнения лебедь по заданию небесного стрелка Хухэдэй Мэргэна искал по воздуху сушу. Он увидел землю в лапах Золотой Черепахи, сообщил об этом своему патрону. Тот выстрелил в черепаху, она опрокинулась, образовалась земная твердь [35, В3А, С5А, С6].

Лебедь называется священной птицей в рунах карелов («Калевала») [91, с. 88], признается божьей птицей у вепсов [51, с. 39]. У удмуртов лебедь – птица божественного мира. Они отправляли свои самые заветные чаяния к богам с лебедями, которые должны были донести их в верховья реки, обиталище богов [61, с. 223]. Поэтому и неудивительно, что и сегодня лебедь, как необычайная почитаемая птица, украшает герб Удмуртской республики [60, с. 282]. У мордвы лебедь – богом (Нишке) посланная, богом любимая, богом хранимая птица [40, с. 77–78]. По свидетельству монаха Г. Новицкого, обские угры поклонялись лебедю еще в начале XVIII века. Об обожествлении манси лебедя говорят и вышеупомянутые золотые и медные их фигурки. Они могли быть не только вместилищами душ умерших людей, но и идолами, изображениями мифического орнитоморфного предка, духа-покровителя с лебединой внешностью [174, с. 522, 571–572].

Лебедя считают божьей птицей ханты, нганасаны, селькупы [40, с. 77–78]. Ненцы полагали, что в начале времени везде была вода. Бог Нум послал лебедей и гусей на поиски земли. Они, не найдя сушу, вернулись назад [35, В3А]. В нанайском предании лебеди изображаются слугами божественной тройки перволюдей: по их велению три лебедя ныряют в первичный океан, чтобы достать камней и песка для создания земли [201, с. 142]. В сказочной прозе степных оджибве (Канада) в эпоху структурирования

---

\* «Великий Гоготун» может быть и лебедем. В лингвистике известны случаи обозначения гуся и лебедя одним общим термином. Например, в русской словесности имеется парное слово «гуси-лебеди», а в русском фольклоре зафиксирована сказка «Гуси-лебеди» [11, с. 94–95]. Ср. древнеиндийское название дикого гуся и лебедя – *hamsa* [58, с. 542]. Это явление было характерно и алтайским языкам: в монгольском языке слово «галагун» означает «гусь», а в маньчжурском языке «карагу» – «лебедь» (монг. «Л» соответствует маньчжур. «Р»). В тюркских языках «qaz» // «газ» // «кас» – «гусь», а в эвенкийском языке «ḡrэ», маньчжурском «кару» – «лебедь» (тюркск. «Z» // «S» соответствует тунг. маньчжур. «P») [132, с. 136] и т.д.

космического пространства демиург и культурный герой Висекайяк велит гусям принести с юга немного земли. Из нее он создает сушу [35, А3].

В «Ригведе» с дикими гусями-лебедями сравниваются летящие по небу солнечные божества ашвины и их кони. Дикая гуси-лебеди продолжали играть существенную культовую роль и в более поздних индийских традициях: в частности, в «Махабхарате» лебедь является священной ездовой птицей высшего индуистского божества Брахмы [58, с. 543; 184, с. 99].

Древнегреческий олимпийский солнечный бог Аполлон мчится по небу на колеснице, запряженной лебедями [109, с. 22]. Изображение солнечного колеса, влекомого лебедями, встречалось у этрусков. Представление о том, что ночное солнце плыло по подземным водам, ведомое лебедем было известно, по мнению Б.А. Рыбакова, и древним протославянам, обитавшим в конце 3-го тыс. – середина 2-го тыс. до н.э. на пространстве от Эльбы до Среднего Поднестровья [163, с. 236, 343].

В одноименной русской сказке гуси-лебеди уносят на своих крыльях маленького братца девочки и доставляют его к бабе-яге [11, с. 94–95]. Если принять во внимание, что у древних людей сказочный мотив «похищения», «унесения» детей был связан с инициационными обрядами с целью превращения, «доделывания» их в полноценных людей [34, с. 116], то в русском фольклоре лебеди оказываются в роли сподвижников бабы-яги, которая в более древние эпохи, возможно, выполняла функции патрона инициации\*, прообраза будущего племенного божества. Устнопоэтическому творчеству русских известны и образы лебедя-священной птицы [64, с. 677] и лебедя-демиурга. В дуалистической легенде говорится, что в начале времени в безбрежном океане плавал лебедь-черт. Бог велит ему добыть со дна моря кусочек грунта. Лебедь-черт выносит в клюве немного песка. Часть песка он утаивает в клюве. Из них Бог создает сушу, а лебедь – болота [35, В3А].

Лебеди считались священными птицами олимпийской богини Афродиты [40, с. 17], скандинавских богинь судьбы норнов и бога лета Ньёрда. Видимо, лебеди числились помощниками и скандинавского верховного бога Одина. На такую мысль наталкивают мифологический мотив перевоплощения в лебедек валькирий, дев-воительниц, соратниц бога Одина [59, с. 108, 156, 163]. Рудименты обожествления лебедя обнаруживаются и у балтийских народов. И сегодня лебедь является эмблемой Литвы [40, с. 77].

У якутов лебедь воспринималась воплощением богини-матери, одной из божеств плодородия – Айысыт [75, с. 139]. Мир-Суснэ-Хум, один из главных богов обских угров, обладал даром принять облик гуся. Вполне допустимо, что он мог выглядеть и как лебедь: северные манси жертвовали ему лебединую шкуру и кости [165, с. 77, 79]. У коми бог-демиург Ен в образе лебедя участвует в создании земли [121, с. 209].

У древних египтян гусь (лебедь) признавался не только прародителем бога солнца Ра, но и являлся воплощением другого, не менее известного и почитаемого бога солнца Амона [131, с. 12]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что они держали лебедей как объект поклонения еще в эпоху Древнего царства (конец IV – III тыс. до н.э.) [53, с. 283].

В древнеиндийских пуранах один из величайших богов ведийского пантеона Варуна мог обрести вид лебедя. В древнегреческих мифах в лебедей трансформируются олимпийские боги Зевс и Аполлон [121, с. 53, 116, 314; 183, с. 388]. Лебединую внешность имели скандинавские богини судьбы норны [59, с. 156]. По верованиям древних славян, русских и украинцев, в облике лебедя могли выглядеть Белобог [40, с. 79] и водяные [106, с. 11, 42; 145, с. 171].

По сообщению В.М. Ионова, лебедь оказывается в роли таңара (божества) в верованиях якутов [89, с. 2]. В легендах якутов лебедь выглядит как культурный герой:

---

\* Образ бабы-яги интерпретируется как жрицы инициационных обрядов и на основе других сюжетов русских сказок [121, с. 83].



однажды из-за сильного ветра погас добытый людьми огонь. Тогда лебедь принес им огонь и якуты стали считать лебедя своим божеством. При встрече с ним мужчины, падая ниц, закрывали лицо ладонями, а женщины надевали узорную нарядную безрукавку из ровдуги [190, с. 128].

Он входит в круг особо почитаемых священных птиц у калмыков: при встрече с летящими лебедями им необходимо было молиться [194, с. 149]. Буряты при весеннем пролете лебединой стаи выбегали из жилищ и брызгали вверх молоко и молочную водку, как бы угощая их, а женщины им кланялись [146, с. 24]. У удмуртов обожествление лебедей проявляется в обряде кормления этих птиц, которых, после жертвоприношения богам в священной роще, с почетом отпускали в реку Вятку [138, с. 230].

У селькупов и эвенков лебедь выступает в качестве божества (духа) – покровителя охотничьего промысла [147, с. 18]. Он предстает как вестник весны у кетов [40, с. 33].

В корейском предании три небесные лебеди, спустившись с неба, обогревают в пещере чудеснорожденных младенцев-тройняшек, ставших в конце земной жизни духами, попечителями детей. В древнекитайской легенде фантастическая царь-птица фэнхуан, символ мира и процветания народа, заступница женщин, дарящая им выдающихся сыновей, имела облик лебедя [121, с. 477, 578]. Как считает Ю.А. Рапопорт, возможно, и изображение вышеописанной полиморфной птицы с головой гуся (лебедя ?) и грудью, оформленной в виде профильного контура женского лица, обнаруженное при раскопках Кой-Крылган-калы (Узбекистан), было воплощением космической птицы [155, с. 60], богини-матери.

В космогонических мифах чеченцев и ингушей появление жизни на земле связывают с огромной белой птицей (лебедь? – *И.А.*), спустившейся с неба на землю. После того как она улетела, на безводной и безжизненной тверди земли из оставшихся экскрементов той птицы возникли воды и растения [40, с. 22].

Таким образом, культ лебедки-прародительницы, покровительницы материнства и детства был знаком в далеком прошлом широкому кругу народов не только в ипостаси солнечной богини Хумай / Умай, но и в лике других богов и богинь, сама являлась воплощением плодородия и женского творческого начала.

Данный вывод получает достаточно прочную доказательную базу богатыми фольклорными, этнографическими и археологическими материалами, которые были исследованы в настоящей работе.

Наиболее древние следы почитания лебедя обнаружены при раскопках вышеозначенной палеолитической стоянки Мальта на берегу р. Белая около Иркутска, где были найдены фигурки летящих лебедей, вырезанные из бивня мамонта, возраст которых определяется 23–19 тысяч лет [68, с. 59–60]. Исходя из этого артефакта и широкого распространения культа лебедя у тюрко-монгольских народов Д.С. Дугаров предполагает, что, очевидно, культ лебедя возник в Центральной Азии и Южной Сибири и восходит к эпохе палеолита [73, с. 106].

Однако, сегодня трудно сказать предки каких народов обитали 23–19 тысячи лет тому назад в Центральной Азии. Единственно верно, что они были потомками или современниками тех волн миграционных импульсов, в результате которых примерно 30–35 тысячи лет от современности человек вступил в Австралию [6, с. 50–51, 61] и 20 тысяч лет назад появился в Северной Америке [53, с. 123; 136, с. 80–81].

На такую мысль наводит нас выявление рудиментов культа лебедя у индейцев Северной Америки и аборигенов Австралии. Несомненно, что культ лебедя у первопроходцев Австралии и Америки имеет единые истоки с почитанием лебедя сообществами первобытных людей Северной Африки и Евразии (в том числе и носителями вышеупомянутой палеолитической культуры Мальта) и формировался на раннем отрезке верхнего палеолита.

Результаты исследования пережитков культа лебедя у башкир побуждают нас к нижеследующим обобщениям:

1. В фольклоре, обрядах и обычаях башкир до наших дней дошли рудименты представлений первобытных людей о лебеде как о тотемной птице, тотемной прародительнице, покровительнице людей, зооантропоморфной солнечной богине-матери, жене демиурга и культурного героя Урал-батыра.

2. В башкирской мифологии наиболее архаичным пластом являются мотивы отождествления лебедя и человека (несмотря на их очевидные видовые различия), наделения их чудесными способностями трансформироваться друг в друга и сожительствовать друг с другом.

3. Лебедь в ипостаси тотемной птицы считалась родоначальницей основных семи родов башкир, в том числе кыпсаков, катайцев, куваканцев, тамьянцев, табынцев, юрматинцев и одного из родов минских башкир. С другой стороны, в легендах и преданиях башкир сохранились реликты древних верований о человеческом происхождении лебедей.

4. В прошлом у всех этнографических групп башкир лебедь была табуированной птицей. Под страхом неминуемой кары существовал запрет убивать лебедей, употреблять в пищу их мясо, разорять их гнезда, бросать в них камни, наносить им какой-то вред. Видимо, некогда башкиры при случайном убийстве лебедя хоронили его с соблюдением отдельных норм похоронной обрядности умершего человека.

5. В бытовых традициях башкир в определенных случаях допускалась возможность несоблюдения норм тотемической табуации лебедя.

Истоки подобных обрядовых действий башкир восходят к тотемическому празднику лебедя с ритуалами преднамеренного убийства почитаемой птицы, дарения ее знатым людям рода и коллективного поедания лебязьего мяса. К осколкам древних тотемических праздников лебедя относятся песни, танцы и девичьи плясовые игры башкир с имитацией движений, повадок и голоса лебедя. Все они преследовали цели умиловления и размножения тотемной птицы, были магическими средствами обеспечения плодородия земли и плодовитости женщин.

6. В устном народном творчестве и верованиях башкир лебедь в качестве мифической прародительницы (праматери) считалась вещью птицей, обладающей даром предвидения хода событий, оградить людей (особенно беременных женщин и детей) от бедствий и напастей нечистых сил, принести им счастье и успех, помогать батырам при чрезвычайных ситуациях (сказка «Золотая бабка»), перевозить их на своих крыльях на недостижимые земли («Майсарвар»), преобразовать или «доделывать» героев с новыми достоинствами («Справедливый царь») и т.д.

7. В отдельных фольклорных сюжетах ощущаются отголоски древних рассуждений башкир о лебеде как об источнике жизненной силы («Лебединое молоко»). Есть веские основания думать, что древние башкиры воспринимали лебедя воплощением души человека («Кузыйкурпяс и Маянхылу», «Мустафа мулла» и др.), связывали его с Живой водой («Урал-батыр»).

8. На основе дальнейшей эволюции суждений о тотемической прародительнице (праматери) – лебедке у предков башкир формировался взгляд на нее как на божественное существо.

Этот процесс наиболее ясно проявляется в фольклорном образе лебеди – богини Хумай. Культ орнитоморфной солнечной богини-матери, владычице птичьего царства Хумай соотносится с женским творческим началом, признается праматерью башкир, заступницей рожениц, покровительницей героев, дарительницей счастья и богатства. Она может переродить человека в новом качестве («Акбузат», «Хумай-птица»). Как супруга бога демиурга и культурного героя Урал-батыра она дарит ему небесного коня Акбузата и

магический булатный меч, участвует в создании природы и животного мира Южного Урала, ведет активную борьбу с демоническими силами (Заркумом и Шульгеном).

9. Широкая распространенность культа Хумай / Умай (и др. варианты) у урало-алтайских, китайско-тибетских, индоевропейских, афразийских и других народов склоняет нас к мнению, что его генезис произошел не позднее до распада ностратической языковой общности (до 11 тыс. до н.э.).

А зарождение тотемических представлений о лебеде / лебедке уходит своими корнями в еще более древние эпохи. Обнаружение его следов у жителей палеолитической стоянки Мальта в Центральной Азии, индейцев Северной Америки и аборигенов Австралии свидетельствует о том, что этот процесс произошел не позднее солютрейско-мадленского этапов верхнего палеолита.

### Литература и источники:

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971. 404 с.
2. *Абрамзон С.М.* Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1977. 200 с.
3. *Аджи Мурад.* Польша половецкого поля. М.: ТОО «Пик-контекст», 1994. 349 с.
4. Академический словарь башкирского языка: В 10-ти томах / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2011. Т. 1. 432 с.
5. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.
6. *Алексеев В.П.* Завершение процесса антропогенеза и формирование человеческих рас // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / В.П. Алексеев, Ю.И. Семенов, Л.А. Файнберг и др.; отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. 574 с.
7. *Аминев З.Г.* Образ Хумай в эпосе «Урал-батыр» // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы IV Всероссийской научной конф., посв. III Всемирному курултаю башкир. Уфа, 25–27 марта 2010 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 1. 414 с.
8. *Андерсен Х.К.* Сказки и истории / пер. с датского, вступ. статья К. Паустовского. М.: Правда, 1980. 528 с.
9. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи / подготовка текста и коммент. Ю.М. Медведева; вступ. статья Б.П. Кирдана. М.: Современник, 1982. 464 с.
10. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х томах / репринт изд. 1865 г., с испр. М.: Индрик, 1994. Т. 1. 800 с.
11. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М.: Эксмо, 2008. 800 с.
12. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
13. *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск: Наука, 1978. 254 с.
14. *Басилов В.Н.* Умай // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
15. Башкирские народные сказки / запись и перевод А.Г. Бессонова; ред., введ. и примеч. Н.К. Дмитриева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1941. 368 с.
16. Башкирские шежере / сост., перевод текстов, введ. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1960. 304 с.
17. Башкирский народный эпос / сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; автор предисл. А.С. Мирбадалева, отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977. 518 с.
18. Башкирское народное творчество (далее – БНТ). Т. 1. Эпос / сост. М.М. Сагитов; коммент. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова, А.М. Сулейманова. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 541 с.
19. БНТ. Т. 2. Предания и легенды / сост., авт. вступ. статьи и коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 576 с.

20. БНТ. Т. 3. Богатырские сказки / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Барага. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1988. 448 с.
21. БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Барага. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989. 512 с.
22. Башкорт теленең һүзлеге: ике томда / РФА ӨҮҮ ТТӘИ. М.: Русс. яз., 1993. Т. 1. 864 б.
23. Башкорт халык ижады (далее – БХИ). Эпос. Беренсе китап / төз., баш һүз языусы, аңлат. биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. 242 б.
24. БХИ. Эпос. Икенсе китап / төз., баш һүз языусы, аңлат. биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте. 1973. 370 б.
25. БХИ. Әкиәттәр. Беренсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; инеш мәкәлә авторы М.Х. Минһажетдинов; аңлат. биреүсе Л.Г. Барага, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
26. БХИ. Әкиәттәр. Икенсе китап / төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; инеш мәкәлә авт. М.Х. Минһажетдинов; аңлат. биреүсе Л.Г. Барага, М.Х. Минһажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. 376 б.
27. БХИ. Әкиәттәр. Өсөнсө китап / төз. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов, инеш мәкәлә авт. Н.Т. Зарипов, аңлат. биреүсе Л.Г. Барага, Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов, Ғ.Б. Хәсәйенов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. 351 б.
28. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтеждәр / төз., инеш мәкәлә языусы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. Кирэй Мәргән. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. 470 б.
29. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ғ.Б. Хәсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
30. БХИ. Т. 2. Риүәйәттәр, легендалар / төз., башһүз һәм аңлатм. авт. Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. К. Мәргән, Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
31. БХИ. Т. 5. Тарихи кобайырзар, хикәйәттәр, иртәктәр / төз., инеш мәкәлә, коммент., глоссарий авт. Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. З.Ғ. Ураксин. Өфө: Китап, 2000. 391 б.
32. Башкорт халк әкиәттәре / төз. Ғ.И. Ишбулатов; ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап изд-һы, 1956. 312 б.
33. Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы / авт.-төз. Ф.Ғ. Хисамитдинова. Өфө: Информреклама, 2006. 180 б.
34. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
35. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
36. *Бернштам А.Н.* Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII вв. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 208 с.
37. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1.
38. *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. 1. 471 с.
39. *Боргояков М.И.* Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Материалы I Всесоюзной археологической конференции. Кемерово: Изд-во Кемеровского гос. ун-та, 1980.
40. *Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. Изд. 2-ое, перераб. и доп. Киев: Изд. КЭКЦ и ЦОДП, 1999. 172 с.
41. Братья Гримм. Сказки / пер. с немецк. Г. Петникова; сост. И. Солодуниной; послесл. Г. Шевченко. М.: Правда, 1989. 480 с.
42. *Бутанаев В.Я.* Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири: Сборник статей / отв. ред. И.Н. Гемуев, Ю.С. Худяков. Новосибирск: Наука, 1984. 151 с.
43. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрок Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.

44. *Вайнштейн С.И.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: Автореф. дис. ...доктора истор. наук. М., 1969.
45. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань: Татарское книжное изд-во, 1992. 208 с.
46. *Валеев Д.Ж.* Моральная проблематика в эпосе «Урал-батыр» // Башкирский фольклор. Сборник статей. Уфа: Гилем, 2000. Вып. 4.
47. В гостях у сказки. Русские народные сказки. М.: Славянский дом книги, 2002. 320 с.
48. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 113 с.
49. *Вербицкий В.И.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. 249 с.
50. *Вилданов Ф.Ф.* Тәрки халыктарының доньяға боронго дини караштары // Халык хәтеренән – халыкка (башкорт фольклористикаһында тәүге хезмәттәр) / төз., баш һүз, аңлат. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2012. 134 б.
51. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. ...доктора истор. наук. СПб., 2007.
52. *Владимирцев Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. 224 с.
53. Всемирная история. Каменный век / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек и др. Мн.: Харвест, Москва: АСТ, 2000. Т. 1. 528 с.
54. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.
55. *Галин С.А.* Божество Хумай // Ядкар. 2000. № 2.
56. *Галлямов С.А.* Великий Хау Бен. Исторические корни башкортско-английского языка и мифологии. Уфа: Башкортостан, 1997. 318 с.
57. *Галлямов С.* Башкортды от Гильгамеша до Заратустры. Уфа: ИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 1999. 196 с.
58. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2-х частях. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. Ч. 2.
59. *Гербер Х.* Мифы Северной Европы / пер. с англ. Г.Г. Петровой. М.: Центрполиграф, 2006. 346 с.
60. Гербы земель Российских / авт. концепции и рук. проекта Н. Семина, геральд. изыск. и коммен. к илл. Г. Вилинбахова, Г. Калашникова, Е. Ухналева; сост. и дизайн Н. Семиной, Н. Сиповской, А. Рэдулеску; изд. Н. Михалков. М.: Изд-во «Сибирский цирюльник», 2002. 415 с.
61. *Гришкина М.В.* Ненасилие и толерантность в традиционной экологической культуре удмуртов // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Материалы Межрегиональной науч.-практ. конф., посв. 70-летию со дня рождения М.Г. Муллагулова / отв. ред. Ф.Г. Галиева. Уфа, 24 октября 2008 г. Уфа: Гилем, 2008. 346 с.
62. *Грищенко В.Н.* Журавли в народных верованиях. Режим доступа: <http://ecoethnics.ru/old/m07/x10.htm>.
63. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2007.
64. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
65. *Гурвич И.С.* Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.
66. *Гурина Н.Н.* Древняя история Северо-Запада Европейской части СССР. Материалы и исследования по археологии СССР. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 588 с.
67. *Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2008. 736 с.
68. *Демещенко С.А.* Искусство палеолитической стоянки Мальта // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
69. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.

70. *Дмитриева С.И.* Народное искусство русских Мезени (в связи с этнической историей края) // Советская этнография. 1983. № 5.
71. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник / Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXIII. Вып. 1. СПб., 1893. Ч. 2. 720 с.
72. Древнетюркский словарь / ред. В.М. Надеяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев и др. Л.: Наука, 1969. 676 с.
73. *Дугаров Д.С.* Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // Советская этнография. 1983. № 5.
74. *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. 300 с.
75. *Дыренкова Н.П.* Умай в культуре турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3.
76. *Жирмунский В.М.* П.М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей» // Тюркологический сборник 1972 года. М., 1973.
77. *Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1980. 207 с.
78. *Занукова Ф.Х.* О мифах карачаевцев и балкарцев // Литературное наследие. Фольклор. Текстология. Межвузовский сборник научных статей. Уфа: РИЦ БГУ, 2009. Вып. 4. 282 с.
79. *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.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. 374 с.
80. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. Вып. 1. 483 с.
81. Золотая бита. Казахские волшебные сказки / сост. и автор предисл. Е. Турсунов. Алма-Ата: Жалын, 1983. 328 с.
82. *Ибрагимов К.* Некоторые древнетюркские названия птиц и их параллели в современных тюркских языках // Советская тюркология. 1974. № 6.
83. *Иванов С.В.* Орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // Советская этнография. 1935. № 4–5.
84. *Илимбетова А.Ф.* Культ лебеда у башкир // Актуальные проблемы истории и литературы Башкортостана. Сборник научных трудов молодых ученых ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2002. 158 с.
85. *Илимбетова А.Ф.* Образ Хумай в народном творчестве башкир // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию записи эпоса-кубаира «Урал-батыр». Уфа, 30 ноября 2010 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 1. 232 с.
86. *Илимбетова А.Ф.* К проблеме тотемического культа лебеда у башкир в свете мифоритуальных традиций народов мира // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции. Горно-Алтайск, 2–5 июня 2014 г. Горно-Алтайск: Ин-т алтаистики им. С.С. Суразакова, 2014. 448 с.
87. *Илимбетова А.Ф.* Священные птицы башкир. Уфа: Китап, 2014. 352 с.
88. *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө: Китап, 1998. 224 б.
89. *Ионов В.М.* Орел по воззрениям якутов // Сборник Музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1913. Т. 1. Вып. 16. 28 с.
90. *Ирвинг В.* Жизнь Магомета. Издание четвертое / пер. Л.П. Никифорова. М.: Изд. книгопродавца М.В. Клюкина, 1849. 312 с.
91. Калевала. Карельские руны / собр. Э. Леннрот, пер. с финск. А.И. Бельского, вступ. статья О. Куусинена. М.: Гослитиздат, 1956. 387 с.
92. *Кармышева Б.Х., Губаева С.С.* Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. К 100-летию со дня рождения О.А. Сухаревой / отв. ред. С.Н. Абашинов, В.И. Бушков М.: Наука, 2006. Вып. 5. 286 с.
93. *Кидиекова И.К.* Ымай-хос – узор-оберег в хакасском орнаменте // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.

94. *Кирюшин Ю.Ф.* Изображения птиц и животных на керамической посуде из южнотаежного Приобья // Пластика и рисунки древних культур. (Первобытное искусство) / отв. ред. Р.С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1983. 184 с.
95. *Кобылина М.М.* Религия и культы // Археология СССР. Античные государства Северного Причерноморья. М.: Наука, 1984. 392 с.
96. *Колесникова В.Д.* Названия частей тела человека в алтайских языках // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Сборник статей / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1972. 362 с.
97. *Колесникова В.Д.* К характеристике названий части тела человека в тунгусо-маньчжурских языках // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков: Сборник статей / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1972. 362 с.
98. *Кондыбай С.* Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: Нурлы алем, 2005. 272 с.
99. *Корочанцев В.А.* Африка под покровом обычая. Континент, расстающийся с прошлым. Серия: Рассказы о странах Востока. М.: Наука, 1978. 287 с.
100. *Косарев М.Ф.* Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984. 248 с.
101. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях / авт. очерка и коммент. Б.Г. Литвак; под общ. ред. Н.И. Павленко. М.: Республика, 1992. 303 с.
102. *Косточаков Г.В.* О семантике шорских фамилий // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции: В 3-х томах. Казань, 9–13 июня 1992 г. М.: ИНСАН, 1992. Т. 1. 285 с.
103. *Котов В.Г.* Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006. 408 с.
104. *Кочешков Н.В.* Декоративное народное творчество // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
105. *Краснодембская Н.Г.* Птица в культуре народов Южной Азии: мифология, символика, изображение (в отражении коллекции МАЭ РАН) // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
106. *Криничная Н.А.* На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе- «хозяне» воды. Петрозаводск: Ин-т яз., лит. и ист. Карел. науч. центра, 1994. 58 с.
107. *Кубарев В.Д., Черемисин Д.В.* Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1984. 174 с.
108. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
109. *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Ростов-н/Д: Феникс, 2000. 480 с.
110. *Кусимова Т.Х.* Исемдәр доньяһында. Башкорт исемдәре һүзлеге башкорт һәм рус телдәрәндә. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1991. 192 б.
111. *Кустова Ю.Г.* Традиционные представления хакасов о жизненности // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 337 с.
112. *Лаврентьева Л.Н.* Символика образа птицы в восточнославянской традиции // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
113. *Латыпов Ф.Р.* Исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частотных методов. Уфа: Китап, 1999. 275 с.
114. Лирика Древней Эллады и Рима. Сборник / сост. и коммент. Н.И. Щавелевой, вступ. статья Г.М. Кружкова. М.: Детлит, 1990. 191 с.
115. Лирика русской свадьбы / изд. подг. А.П. Колпакова, Л.: Наука, 1973. 324 с.
116. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа: Китап, 1994. 360 с.
117. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик: Изд. центр «Эльфа», 1996. 272 с.

118. *Мартынов А.Я.* Культура первобытного населения бассейна Северной Двины // Культура русского Севера / сост. А.Н. Давыдов, А.А. Куратов; отв. ред. К.В. Чистов. Л.: Наука, 1988. 220 с.
119. *Матющенко В.И.* Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья (неолит и бронзовый век) // Из истории Сибири: Сборник статей. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 1973. Вып. 9. 182 с.
120. *Мизиев И.М.* Балкаро-карачаевские и древнетюркские фольклорные параллели в свете этнической истории // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник / отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во Башгосун-та, 1985. Вып. 12. 153 с.
121. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 736 с.
122. Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 2. 592 с.
123. Мифы и легенды народов мира: В 3-х томах / сост. Н. Будур, И. Панкеев. М.: Олма-Пресс, 2000. Т. 3. 816 с.
124. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия. Сборник / А.И. Немировский. М.: Литература; Мир книги, 2004. 432 с.
125. *Молдобаев И.Б.* Киргизский эпос как источник по истории одежды // Советская этнография. 1979. № 2.
126. *Нагаева Л.И.* Культ птиц в башкирской народной хореографии // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978–1979 гг. Тезисы докладов. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1980. 218 с.
127. *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
128. *Назиров Р.Г.* Истоки сюжета «Кашеева смерть в яйце» // Фольклор народов РСФСР. Межвуз. научный сборник. Уфа: Изд-во Башгосун-та, 1989. Вып. 17.
129. Народные песни Воронежской области / под ред. С.Г. Лазутина. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1974. 142 с.
130. *Нафиков Ш.В.* Тамыры уғата боронғо башкорт. һайланма язмалар. Өфө: Вагант, 2009. 1-се том. 420 с.
131. *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Серия «Легенды и мифы». Ростов-н/Д: Феникс, 2000. 544 с.
132. *Новикова К.А.* Иноязычные элементы в тунгусо-маньчжурской лексике, относящиеся к животному миру // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л.: Наука, 1972. 362 с.
133. *Ойношев В.П.* Функции птиц в алтайском героическом эпосе // Алтай и тюрко-монгольский мир. Тезисы и статьи. Горно-Алтайск: Горно-Алт. Ин-т гум. иссл., 1995. 160 с.
134. *Окладников А.П., Конопацкий А.К.* Погребения эпохи неолита и ранней бронзы на Ангаре (по материалам раскопок 1977 года) // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1984. 174 с.
135. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / перевод с англ. А.А. Вигасина. М.: Высшая школа, 1990. 328 с.
136. *Перишц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества: Учебник для ист. фак. вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1982. 224 с.
137. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. Сборник статей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с.
138. *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель, 2003. 463 с.
139. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
140. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
141. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1969 г.
142. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2000 г.
143. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2001 г.
144. Полевой дневник Илимбетовой А.Ф. 2005 г. Тетр. 2.
145. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 200 с.
146. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Материалы этнографические, с 26 таблицами рисунков. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. Вып. 4. 1026 с.



147. *Потанов Л.П.* Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений. (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов) // Советская этнография. 1959. № 2.
148. *Потанов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972 г. М.: АН СССР, 1973.
149. *Пришвин М.М.* В краю непуганых птиц / Пришвин М.М. Собрание сочинений: В 6-ти томах. М.: Худ. лит-ра, 1956. Т. 2. 808 с.
150. *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.: Изд-во АН СССР, 1952. Вып. 1. 336 с.
151. *Протп В.Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки. (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. 1934. № 1–2.
152. *Пушкин А.С.* Стихотворения. Поэмы. Сказки. М.: Худ. лит-ра, 1977. 801 с.
153. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий: В 2-х томах и 4 частях. СПб.: Тип. Рос. Имп. акад. наук, 1893. Т. 1.
154. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий: В 2-х томах и 4 частях. СПб., 1905. Т. 3.
155. *Рапопорт Ю.А.* Религия древнего Хорезма: некоторые итоги исследования // Этнографическое обозрение. 1996. № 6.
156. *Рахимов Р.Р.* «Язык птиц»: заметки о птичьих образах в культуре таджиков // Радловские чтения-2005. Тезисы докладов / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 224 с.
157. *Родионов В.Г.* К образу лебедя в жанрах чувашского фольклора // Чувашский фольклор. Специфика жанров: Сборник статей. Чебоксары: Чуваш. НИИ, 1982. 188 с.
158. *Родионов В.Г.* К образу лебедя в жанрах чувашского фольклора // Советская этнография. 1983. № 6.
159. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
160. *Румянцев Г.Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1962. 268 с.
161. Русское народное творчество в Башкирии / сост. С.И. Минц, Н.С. Полищук, Э.В. Померанцева; общ. ред. и вступ. статья Э.В. Померанцевой; отв. ред. А.Н. Киреев. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1957. 328 с.
162. Рухи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры / төз. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 260 б.
163. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.
164. *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.
165. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
166. *Сагитов М.М.* Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Сборник научных трудов / редколл. Р.Г. Кузеев, Л.И. Нагаева. Уфа: ИИЯЛ БФАН СССР, 1984. 148 с.
167. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 240 с.
168. *Сем Т.Ю.* Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
169. *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
170. *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
171. *Скобелев С.Г.* Понятие «кут» и его принадлежности у тюрков Сибири и Средней Азии // Этнографическое обозрение. 1997. № 6.
172. *Скрынникова Т.Д.* Ранний архетип божества Умай // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
173. Слово о полку Игореве. Изд. 7-ое / вступ. статья, ред. текста, досл. и объясн. пер. с древнерусск., примеч. Д.С. Лихачева. М.: Детлит, 1978. 221 с.
174. *Соколова З.П.* Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.

175. *Соловьев С.М.* Сочинения. История России с древнейших времен: В 18 книгах. М.: Мысль, 1988. Кн. I. Т. 1–2. 797 с.
176. *Соловьева Г.И.* Религиозная символика в орнаменте марийской народной вышивки. Режим доступа: <http://mari.ter12.ru> (дата обращения 25.08.2014 г.).
177. Старшая Эдда. Древнескандинавские песни о богах и героях / перевод А.И. Корсуна; ред., вступ. статья и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 259 с.
178. *Сәғитов М.* Боронго башкорт кобайырзары. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1987. 224 б.
179. *Сәғитов М.М.* Башкорт халык эпосының мифологик һәм тарихи нигеззәре. Өфө: Китап, 2009. 300 б.
180. Татар халык ижаты. Әкиятләр. Икенче китап / төз. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. Казан: Тат. китап нәш., 1978. 447 б.
181. *Тейлор Э.* Первобытная культура / пер. с англ., под ред., с предисл. и примеч. проф. В.К. Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939. 568 с.
182. *Токарев С.А.* Буряты // Религиозные верования народов СССР: В 2-х томах. Сборник этнографических материалов. М., Л.: Изд-во «Московский рабочий», 1931. Т. 1. 384 с.
183. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. 4-е изд. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
184. *Топоров В.Н.* Брахма // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
185. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. 456 с.
186. *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. Сборник статей / отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. 280 с.
187. *Фаткуллина Ф.М.* Орнаментированные изделия из дерева тарских татар (предметы быта) // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. 259 с.
188. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977. 360 с.
189. *Фирдоуси.* Шах-наме / вступ. статья Б. Гафурова; подг. текста и примеч. Н. Османова. М.: Худ. лит-ра, 1972. 798 с.
190. *Хайтун Д.Е.* Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока // Ученые записки Таджикского университета. Сталинабад, 1956. Т. 14.
191. *Халипаева И.А.* Из мифологического пантеона кумыков: божества // Тюркология-88: Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (7–9 сентября 1988 г.). Фрунзе: Илим, 1988.
192. *Харузин Н.Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края / сост. И. Благовещенский. Петрозаводск: Губерн. тип., 1894. Вып. 3. 556 с.
193. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.
194. *Хонинов В.Н.* Калмыцкие топонимы, отражающие физико-географические особенности объекта // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции. Уфа, 1–5 июня 2005 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2005. 476 с.
195. *Хусаинова Г.Р.* Птица в фольклоре тюркских народов // Ватандаш. 2005. № 1.
196. Һамар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина, Л.К. Сәлмәнова, Г.Р. Батыршина; яуаплы ред. Р.Ә. Солтангәрәева, З.И. Яйкарова. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 284 б.
197. Царевич Камар аз-Заман и царевна Будур. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи» / пер. с араб. М.А. Салье; сост., вступ. статья и примеч. И.М. Фильштинского. М.: Правда, 1988. 640 с.
198. *Цинциус В.И.* К этимологии алтайских терминов родства // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков: Сборник статей / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1972. 362 с.

199. *Черемисин Д.В.* К изучению ирано-тюркских связей в области мифологии // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. Тезисы международной научной конференции. Новосибирск, 26–30 июня 1995 г. Новосибирск: ИЭА СО РАН, 1995. 396 с.
200. *Чигаева В.Ю.* Образы птицы в наскальном искусстве Алтая (мифо-эпические и этнографические параллели) // Древности Алтая. Режим доступа: [http://e\\_lib.gasu.ru/da/archive/2003/10/15.html](http://e_lib.gasu.ru/da/archive/2003/10/15.html) (дата обращения 10.06.2014 г.).
201. *Шаньшина Е.В.* Представления о происхождении Земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 324 с.
202. *Шатинова Н.И.* Традиционные обряды, связанные с рождением ребенка у алтайцев // Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докл. и сообщ. Всесоюзной тюркол. конф. Алма-Ата, 27–29 сентября 1976 г. Алма-Ата: Изд. «Наука» Казах. ССР, 1976.
203. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / пер. с туркм. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой; пер. стихов Н.Х. Романовой; введ. и примеч. Х.Г. Короглы. М.: Наука, 1991. 363 с.
204. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 248 с.
205. *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа: Гилем, 2004. 218 с.
206. Экспедиция материалдары-2004: Элшэй районы / тез. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006.
207. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / тез. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
208. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр) / тез. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Ғайсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.
209. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / тез. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Р.Р. Зиннурова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.
210. Экспедиция материалдары-2009: Бөрйән районы / тез. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2011. 208 б.





## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ этнографических, фольклорных и лингвистических материалов свидетельствует о несомненном существовании у башкир культа вороны, сороки, орла, кукушки, голубя, журавля, утки и лебедя.

Исследование показало, что из птиц, известных природному окружению башкир, далеко не все были объектами поклонения. Сакральный ряд представителей птичьей фауны сложился под влиянием нескольких факторов, выступающих вместе или по отдельности: восхищение какими-либо свойствами, польза, перенесение на них морально-нравственных и мировоззренческих ценностей далеких пращуров башкир. При этом заметим, что среди них не все имели какое-либо хозяйственное значение (например, кукушка, ворона, сорока, голубь), и не все полезные птицы (как источники пищи) оказались предметами поклонения (промысловые птицы – куропатка, рябчик, тетерев, глухарь и т.п.).

В культе птиц у башкир, как и в верованиях других народов, можно обнаружить различные стадии развития общественного сознания. Бесспорно, к наиболее раннему периоду относятся мифоритуальные сюжеты, отражающие пережитки тотемических представлений первобытных охотников и собирателей древнекаменного века.

Их рудименты отчетливо проступают в отождествлении человека и птицы, в наделении орла, вороны, сороки, кукушки, голубя, утки, журавля и лебедя человеческими качествами – мудрствовать, мыслить, говорить и вести человеческий образ жизни. В устной словесности башкир сохранилось немало сцен метаморфозы человека, надев птичий наряд (вариант), в ворону, орла, сороку, кукушку, голубя, утку, журавля, лебедя и, наоборот, трансформации орла, вороны, сороки, кукушки, голубя, журавля, утки и лебедя, сняв птичью шубку (вариант), в человека.

Эти же идеи преломляются в сказочных эпизодах сожительства орла с земной девушкой, кукушек, уток, голубок, лебедек-оборотней – с батырами, в мотивах о происхождении отдельных родоплеменных групп башкир от орла, вороны и журавля. Журавль воспринимается как родоначальник у усерган и кара-табынцев, ворона – прародительница кубалакцев, лебедь – праматерь юрматинцев и мать Мурадыма, предка одного из минских родов. Орел-Самригуш, Утка-Айхылу, Лебедь-Хумай фигурируют первопредками башкир.

Безусловно, с подобными взглядами первобытных людей связаны и истоки этнонимов родов и патронимических групп «*бөркәт*» («орел»), «*карагош*» («подорлик»), «*жарга*» («ворона»), «*козгон*» («ворон»), «*һайысқан*» («сорока»), «*кәкүк*» («кукушка»), «*күгәрсен*» («голубь»), «*торна*» («журавль»), «*өйрәк*», «*сүрәгәй*» («утка»), «*бәпкә*» («утенок»), «*кыуакан*» и «*аккош*» («лебедь»), выявленные в составе тех или иных родов и племен башкир.

С другой стороны, в устных рассказах и суевериях башкир отдельные птицы имеют общие с человеком генетические корни. Так, если журавли и кукушки объявляются потомками мифического (небесного) человека, то лебеди выдаются за реинкарнационные образы умерших предков или за порождения Лебедки – Хумай.

Реликты древних воззрений о птицах – тотемических первопредках, способных оказать благотворное влияние на жизнь и судьбы людей просматриваются в легендах о воспитании воронами ребенка, об оживлении при помощи «живой» воды чудотворными птицами – орлом, вороной, вороном, уткой убитых героев. Этот же тезис прослеживается в поверьях башкир о способности кукушки дарить людям здоровье, жизнь и долголетие.

Возможно, такой же дар приписывали и лебедю: в эпосе «Урал-батыр» она знает путь к «живой» воде.

Отзвуки сходных рассуждений о сверхъестественных достоинствах птиц содержатся в умозаключениях об их сопричастности к природным репродукционным процессам. В частности, в устнопоэтическом творчестве и бытовых традициях башкир кукушка, голубь, журавль предстают в ипостаси покровителей любви, брака, семьи, плодovitости женщин, плодородия земли и скота. Орел помогает джигиту добыть невесту, оказывает содействие в поисках жены батыра, похищенной нечистой силой. Орел, лебедь и журавль изображаются заступниками рожениц и новорожденных. По времени прилета, полету и поведению вороны, ворона, кукушки и журавля определяли виды на урожай текущего года. Ворона, кукушка, журавль, утка, лебедь, Утка-Айхылу, Лебедь-Хумай считались птицами счастья и благополучия. Они дарили героям богатство, богатырских коней (Акбузата) и табуны лошадей. Орел, сорока и утка принимались за охранителей сокровищ и оружия. Эта же функция волшебных птиц проявляется в практике навешивания на высокие шести трупов вороны и сороки с целью ограждения домашних птиц и сады от хищников.

Орел, ворон, голубь, журавль, утка, лебедь числились поборниками сказочных персонажей, народа и божьих посланников. Орел, Самригуш, Хумай, ворон являлись символами и олицетворениями царской власти. Орел, Самригуш, Хумай, лебедь, голубь служили (или могли служить) ездовыми птицами эпических богатырей или фольклорных персонажей.

В ампула благодетеля башкир выглядят кукушка и голубь в сказочных сюжетах, где они указывают людям места для поселения. Голубь предстает в ипостаси путеводителя и в суеверном представлении, что он якобы указывает душам умерших людей путь в иной мир. Ворона выступает проводником пророка Мухаммеда, а лебедь сопровождает по воздуху героев до конечного пункта их путешествия. Есть весомые основания думать, что в фольклоре башкир и журавль некогда входила в круг птиц – путеводителей. Такую же мысль можно высказать и в отношении сороки: она указывает эпическому герою Идукаю путь туда, где были спрятаны воинские доспехи культурного героя, первопредка башкир Урал-батыра.

Башкиры верили, что чудодейственной силой обладали не только тотемные птицы, но и их отдельные части (как воплощения тотема): крылья, пушки, когти, клювы, желчь, кровь, слюна, изображения и т.д. При тяжелых родах роженице давали пить воду, прополоскав в ней орлиный коготь. Орлиным когтем царапали злокачественные опухоли и человека, больного бешенством. Когти орла, вороны и лебедя прикрепляли к колыбели ребенка, а взрослые люди носили их при себе – не прикоснется никакое поветрие. Знахари использовали клюв орла как надежное средство при магическом лечении болезней от воздействия зловредных сил. Прибитые над входной дверью дома или сарая вороньи крылья признавались испытанным оберегом от сглаза и проклятий. При болях головы и тела врачеватели поглаживали голову и тело больного человека тем же вороньим крылом.

А в сказках Самригуш исцеляет раны батыров, взмахнув на них крылом или смазав их своей слюной. Орлиное перо придает силу батыру в борьбе с дивом. Пришитые к одежде воронье перо, лебяжий и утиный пушки предохраняют детей и женщин от всех болезней и сглаза. Утка дает джигиту перья из своих крыльев, исполняющие любые его желания. В эпосе «Урал-батыр» раненая Хумай берет три пера из здорового крыла, обмазывает их кровью из раны, – тут же появились три лебедя и унесли девушку (-лебедь). Воронья желчь расценивалась как эффективное лекарство при появлении бельма на глазу. К общепризнанным апотропеям причисляли рисунки орла, журавля, утки и лебедя на резных наличниках окон, створках ворот, на стенках и крышках кумысных кадок.

Дериваты почитания башкирами птиц дают себя знать в нормах обычного права башкир, в которых запрещалось проливать кровь орла, вороны, сороки, кукушки, голубя,

журавля и лебедя. Не рекомендовалось бросать в них камни. Возбранялось разорение гнезд и разбивание их яиц. Табуировались места их обитания, не позволялась рубка деревьев с птичьими гнездами. Не позволялось употребление в пищу их мяса.

Вообще башкиры не допускали умерщвление домашних и промысловых птиц жесткими методами, насмешки и издевательства над ними и их трупами, причинение им вреда без всякого повода, ради забавы и т.д.

В то же время обычаи почтения птиц при некоторых обстоятельствах не считались непреодолимыми препятствиями для убийства и употребления в пищу их мяса. Так, при лечении от укуса бешеной собаки больного кормили мясом орла. При болезнях любых органов ели голубятину, при болях головы и тела рекомендовалось есть воронье мясо. В различных жанрах фольклора зафиксированы случаи поедания героями журавлиного и лебяжьего мяса. Не запрещалось и причащение мясом этих птиц во время тотемических обрядов.

В фольклорных и этнографических источниках имеются достаточно внушительные аргументы, доказывающие о бытовании в прошлом у башкир праздников в честь тех или иных тотемных птиц, в том числе орла, вороны, кукушки, голубя, журавля, утки и лебедя с актами их умилоствления\*, исполнением ритуальных танцев, плясок или плясовых игр («Танец беркутов», «Вороненок», «Кукушка», «Голубь», «Журавль», «Утка», «Лебедь»), песен, мелодий и наигрышей («Седой беркут – белое плечо», «Вороненок», «Кукушка», «Голубь», «Поющая журавль», «Уточка», «Лебедь»), коллективным пиршеством с причащением мясом почитаемой птицы (орла, вороны, голубя, журавля, утки, лебедя\*\*), с обрядами размножения тотемной птицы и инициации молодежи (организация спортивных соревнований и игр, включая детские игры «*Карга уйыны*» («Игра вороны»), «*Торна морон*» («Журавлиный клюв») и плясовую игру «Лебедь» и т.д.).

Очередной этап развития культа птиц у башкир обусловлен с основополагающими религиозными суждениями о существовании бессмертной души в облике птицы. В традиционных воззрениях башкир зримыми образами человеческой души провозглашаются орел, кукушка и голубь. Среди них были распространены также представления о том, что души колдунов и колдуний, самоубийц и покойников, по которым не прочитана специальная молитва «*ясин*», могут показаться людям в виде сороки, души утопленников – плавать в воде в лике утки, а души святых людей – перевоплощаться в лебедей. Башкирам были известны и мотивы, в которых вороны, сороки и голуби причислялись в число божественных птиц, – посредников между белым светом и потусторонним миром, переносчиков или проводников душ усопших людей в иной мир.

В процессе дальнейшей эволюции религиозно-мифологических мировоззрений о птицах – тотемических первопредках произошла их канонизация и обожествление. Бывшие тотемические родоначальники орел, ворона, ворон, сорока и журавль стали онгонами, прообразами будущих орнитоморфных богов отдельных башкирских родов, племен и союзов. Голубь, журавль и лебедь очутились в положении священных райских птиц.

Как необычайные богоподобные существа ворона, сорока, голубь, кукушка, журавль и лебедь приобрели новые сверхъестественные черты – превратились в вестниц и вещуний, приносящих людям благие вести, и, наоборот, о безвыходном положении сказочных персонажей, предсказывали человеческие судьбы, предвещали события и бедствия.

В роли богоугодных птиц ворона и голубь помогают пророку Нуху найти сушу. Вполне допустимо, что данный фольклорный сюжет является далеким отголоском какого-то космогонического башкирского мифа об участии этих птиц в творении земной тверди.

---

\* Их реминисценции ясно видны в эпизоде умилоствления утки и в эпическом сюжете человеческих жертвоприношений воронам.

\*\* Их осколки присутствуют в лечебной магии.

Тем более, как божественным типам, ворону и голубю присущи и другие космические деяния. В устных традициях башкир ворона представляется божьей птицей, посредницей между богом и людьми, добытчицей для людей огня, распорядительницей небесной, земной и «живой» воды. Голубь изображается покровительницей божьих посланников, хозяином-духом скота, зримым образом ангела, патрона инициации.

Такие божьи прерогативы были характерны и другим чудесным птицам. Утка оказывается в амплу творца земли, горного или озерного локального духа, хозяйки дома. Журавль объявляется демиургом – создателем звезд. Орел, утка, Самригуш и Хумай ассоциируются с солнцем. Огненную природу имеют Хумай, лебедь, голубь и кукушка. Орел, Самригуш, журавль, голубь, утка, лебедь, Хумай выступают в ипостаси патронов (патронесс) инициации; кукушка – повелительницы людей; орел, Самригуш и Хумай – царей (цариц) или властелинов (владычиц) птичьего царства и т.д.

Сравнительно-историческое и ретроспективное исследование проявлений культа птиц у башкир с учетом историко-культурных соображений позволяют прийти к мнению, что тотемические культы орла, лебедя, ворона (вороны), утки, голубя, журавля, кукушки и сороки складывались не ранее солютрейской и не позднее мадленской эпох верхнего палеолита. Почитание орла, журавля, голубя и лебедя, скорее всего, зародилось в среде охотничье-собирательских сообществ первоначальной ойкумены (включая Северо-Восточную Африку и Ближний Восток), утки и ворона (вороны) – у пращуров монголоидно-американоидных (прежде всего на-дене и палеоазиатских) народов Центральной Азии и прилегающих к ней территорий. Есть веские основания полагать, что первоначально такие умозрения о сороке возникли у первобытных людей, носителей ностратической этнокультурной общности, а о кукушке – у урало-алтайских народов.



## СОКРАЩЕНИЯ

АН РБ – Академия наук Республики Башкортостан  
АЭБ – Археология и этнография Башкирии  
БАСССР – Башкирская автономная Советская Социалистическая Республика  
БГПУ – Башкирский государственный педагогический университет  
БГУ – Башкирский государственный университет  
БКН – Башкортостан китап нәшриәте  
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  
ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН  
ИЭИ РАН – Институт этнологических исследований РАН им. Р.Г. Кузеева  
МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)  
РАН  
М. – Москва  
Мн. – Минск  
НА УНЦ РАН – Научный архив Уфимского научного центра РАН  
РАН – Российская академия наук  
РБ – Республика Башкортостан  
РГО – Русское географическое общество  
Ростов н/Д – Ростов-на-Дону  
СА – Советская археология  
СПб. – Санкт-Петербург  
СЭ – Советская этнография  
СТ – Советская тюркология  
УНЦ – Уфимский научный центр  
ЭО – Этнографическое обозрение



## СОДЕРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| <b>Введение</b> .....  | 3   |
| <b>Глава 1.</b> Мистическая сущность вороны (ворона) в традиционной культуре башкир.....                 | 16  |
| <b>Глава 2.</b> Семантика сороки в древних мировоззрениях башкир.....                                    | 65  |
| <b>Глава 3.</b> Орел в мифологии, обычаях и обрядности башкир.....                                       | 82  |
| <b>Глава 4.</b> Кукушка в народных поверьях и приметах башкир.....                                       | 127 |
| <b>Глава 5.</b> Функции голубя в устной словесности и предрассудках башкир.....                          | 155 |
| <b>Глава 6.</b> Отражение культа журавля в мифе и ритуале башкир.....                                    | 179 |
| <b>Глава 7.</b> Утка в религиозно-мистических умозрениях башкир.....                                     | 207 |
| <b>Глава 8.</b> Сравнительно-историческая характеристика образа лебедя в народных верованиях башкир..... | 237 |
| <b>Заключение</b> .....  | 276 |
| <b>Сокращения</b> .....  | 280 |

*Научное издание*

**Илимбетова Азалия Фаттаховна**

**КУЛЬТ ПТИЦ У БАШКИР  
В СВЕТЕ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ МИРА**

Публикуется в авторской редакции

Разработка и дизайн обложки Т.К. Суриной

Компьютерная верстка А.Ф. Илимбетовой

ISBN 978-5-91608-126-8



Подписано в печать 17.03.2015 г.  
Формат 60x84/8. Бумага офсетная.  
Гарнитура «Таймс». Печать на ризографе.  
Усл.печ.л. 25.3.  
Тираж 500 экз.

450054, Республика Башкортостан, г. Уфа, пр. Октября, 71  
Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН  
тел.: 7 (347) 235-60-50