М.Н. Сулейманова

# Доисламские верования и обряды башкир

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**М.Н. Сулейманова**

# ДОИСЛАМСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ БАШКИР

Монография

УФА
РИО БашГУ
2005

УДК 299.9 + 39
ББК 86.31 + 63.5
С89

***Рецензенты:***

Д-р филол. наук, проф. **А.М. Сулейманов**;
Председатель Исполкома Всемирного курултая башкир (г.Уфа);
Канд. истор. наук, заведующий отделом этнографии и антропологии ИИЯЛ УНЦ РАН **Р.М.Юсупов** (г.Уфа).

***Научный редактор:***
Д-р истор. наук, проф. **Р.З.Янгузин** (БашГУ, г. Уфа)

**Сулейманова М.Н.**
С 89 Доисламские верования и обряды башкир: Монография. – Уфа: РИО БашГУ, 2005. – 146 с.
ISBN 5-7477-1199-7

В монографии представлен обширный материал по пережиточным формам доисламских верований и обрядов башкир. Впервые дан всесторонний и систематический историко-этнографический анализ доисламских верований башкир. Показаны истоки культов неживой природы, животных, растительности, предков, шаманские представления и т.п. Дано новое объяснение многим традиционным обрядам, сложным по своему происхождению образам демонологии.

Монография рассчитана на преподавателей вузов, студентов и всех тех, кто интересуется этнографией башкирского народа.

УДК 299.9+39
ББК 86.31+63.5

ISBN 5-7477-1199-7

© Сулейманова М.Н., 2005 г.
© БашГУ, 2005 г.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

ГЛАВА 1. ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПРЕДМЕТАМИ И ЯВЛЕНИЯМИ ПРИРОДЫ. РАСТИТЕЛЬНЫМ И ЖИВОТНЫМ МИРОМ, С КУЛЬТОМ ПРЕДКОВ.

1.1 Верования, связанные с неживой природой .

1.2. Верования, связанные с растительным миром .

1.3. Верования, связанные с почитанием животного мира.

1.4. Верования, связанные с почитанием умерших предков.

ГЛАВА 2. ДУХИ И ДЕМОНЫ.

2.1. Духи-хозяева.

2.2. Демонические существа.

2.3. Злые духи.

ГЛАВА 3. ПЕРЕЖИТКИ ШАМАНСТВА.

ГЛАВА 4. ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ ЧЕЛОВЕКА

4.1. Весенне-летние обряды

4.2. Обряды,связанные со скотоводством.

4.3. Обряды, связанные с постройкой дома.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЛИТЕРАТУРА

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

# ВВЕДЕНИЕ

Религиозные верования и, связанные с ними обряды, являются важной частью культуры того или иного народа, отражают его жизнь и мировоззрение в разные периоды исторического развития.

Традиционные верования и обряды башкир корнями уходят в доисламские культы, что придавало мусульманскому вероисповеданию башкир своеобразные синкретические черты. Языческие, равно доисламские верования, следуя определению исследователя Б.А.Рыбакова, - это «огромный комплекс первобытных верований, воззрений и обрядов, складывающихся на протяжении многих тысячелетий и послуживших основой, на которой сформировались в классовом обществе все мировые религии» (1974, с.4).

Во все периоды истории религиозные представления развивались в процессе взаимосвязи народов и племен с другими, родственными или неродственными, этническими образованиями. На протяжении тысячелетий на Южном Урале возникали, развивались, угасали культуры различных по своему происхождению и этническому облику народов и племен. Урал, особенно южные его пределы, представляли стык разных природно-климатических и культурно-исторических областей. Отсюда богатство и разнообразие археологических памятников, начиная с эпохи палеолита, и кончая поздним средневековьем. Отсюда же сложность и многослойность культурных традиций.

Удивительная этническая и языковая пестрота на Южном Урале сопровождалась большим разнообразием религиозных верований и обрядов, уходящих своими корнями в местные языческие культуры. Исламизация населения края, в том числе и башкир, носила довольно поверхностный характер. Их религиозное мировоззрение носило ярко выраженный синкретический характер, на что указывали еще исследователи прошлых столетий – И.Г.Георги, И.И.Лепехин, П.М.Кудряшев, М.В.Лоссиевский, Р.Г.Игнатьев, В.А.Арнольдов и другие. Политика приспособления древних воззрений к мусульманским догмам содействовала укреплению позиций ислама. В свою очередь, древние религиозные верования приобрели новую окраску, при этом сохранив свое прежнее содержание. Таким образом, господство ислама привело к определенной религиозной ситуации: он не существовал в «чистом» виде, а как у других народов мусульманского мира, вобрал в себя многие языческие культы и представления.

Своеобразные пережитки древних религиозных верований башкир еще и сегодня продолжают существовать. Относительную их стойкость, проявляющуюся как в самобытной, так и в опосредованной

формах, видимо, можно объяснить консервативностью религиозных представлений вообще, а в условиях сохранения патриархальных традиций в общественной и семейной жизни, в особенности. Их живучесть – с одной стороны, и то же время, их постепенное исчезновение из народной памяти, требуют фиксации и систематизации фактического материала, определения генезиса элементов этого комплекса верований, для решения и дальнейших исследований общетеоретических проблем религиоведения. Тем более, большинство аспектов этой практически малоизученной проблемы до сих пор не были предметом специального исследования. И кроме того, изучение материальной и духовной культуры того или иного народа, было бы неполным без освещения религиозно-мировоззренческой системы и тех последствий, оказываемых ею на ход исторического развития.

Изучение религиозных верований и обрядов башкир имеет свою длительную историю. Начинается она с X века в описаниях арабского путешественника Ахмеда Ибн-Фадлана, оставившего нам самые ранние сведения, имеющие исключительную ценность. Они свидетельствуют, что в тот период у предков башкир существовала сложная система религиозно-мифологических представлений (А.П.Ковалевский, 1956)

Далее наблюдения ученых связаны с именами участников знаменитых академических экспедиций XVIII века. Важные сведения содержатся в «Дневных записках...» И.И.Лепехина (1771). По меткому замечанию С.И.Руденко, в них «мы имеем сокровищницу безыскусно и ярко изложенных фактов». Они приобретают ценность тем, что автор сам является очевидцем многих архаичных обрядов, как например, увиденный им сеанс лечения больной путем изгнания из нее злого духа, называемый «шайтан уйыны» (1822, т.4, с.28).

Капитальный труд другого участника названных экспедиций И.Г.Георги стал своеобразной энциклопедией по этнографии «всех обитающих в Российском государстве народов». По его мнению, башкиры, исповедуя ислам, сохраняют немало языческих обрядов. Сюда он относит жертвоприношения на праздниках со множеством «поклонений и прочее во всем подобно шаманским язычникам»; наличие специальных людей, игравших активную роль в религиозной жизни и обрядности, называемых «шайтан-кураза», магические способы лечения с применением различных амулетов (1779, ч.2).

Некоторые сведения содержатся в работе П.С.Палласа (1773, ч.1). Академические экспедиции XVIII в. способствовали широкому распространению сведений и углублению знаний о материальной и духовной культуре народов Российской империи, в том числе и о религиозных представлениях башкир.

Первая половина XIX в. ознаменовалась публикацией множества газетных, журнальных статей и заметок о башкирском народе. Именно в этот период начинается запись с последующей обработкой, переводом и публикацией памятников устно-поэтического творчества. В 1812 году в Казани в переводе Т.С.Беляева издается сказание «Кузыкурпес и Маянхылу» – первая публикация башкирского фольклора (см.: БРЛ, 1989, т.1, с. 247-315). А в 1843 году В.И.Даль публикует вариант другого сказания «Заятуляк и Хыухылу» под названием «Башкирская русалка» (там же, с.172-188). Несмотря на вольный перевод этих публикаций, они представляют большую научную ценность, особенно при изучении язычества, многие ранние черты которого сохранились лишь в эпических поэмах.

В 1826 году в журнале «Отечественные записки» появляется статья поэта-декабриста П.М.Кудряшева «Предрассудки и суеверия башкирцев» (БРЛ, т.1, с.357-368). Это первая работа, посвященная непосредственно религиозным поверьям башкир. Вниманию читателей были предложены «только любопытнейшие» из предрассудков. Автор подробно излагает анимистические, космогонические, магические представления, описывает положение категорий лиц, занимающихся «колдовской деятельностью» среди населения, различая их между собой, их роль и функции, и ряд других суеверий.

Отдельные моменты о религии башкир имеются у П.Е.Размахнина в статье «сведения о башкирцах» (1831), В.С.Юматова «Древние предания у башкирцев Чубиминской волости» (БРЛ, 1989, т.1, с.402-406), И.Казанцева «Описание башкирцев» (1850, № 19).

Во второй половине XIX века литература, посвященная башкирам, становится более обширной и разнообразной. В этот период появляется обстоятельное «Описание Оренбургской губернии...» В.М.Черемшанского, которое довольно подробно характеризует хозяйственную жизнь, быт и культуру, отчасти и религию башкир. Автор считает, что кочевой образ жизни значительно повлиял на вероисповедание народа, который не успел еще усвоить себе точных понятий о догматах ислама (1859, с.140).

Этот период знаменателен также активной публицистической деятельностью известных исследователей Р.Г.Игнатьева и М.В. Лоссиевского, чьими усилиями были собраны богатые сведения по истории края. Наибольший интерес представляют статьи Игнатьева: «Сказания, сказки и песни... инородцев-магометян Оренбургского края» (1875), «Народные приметы и поверья в Уфимской губернии» (1883) и др.; Лосиевского: «Башкирская легенда о месяце», «Встреча весны инородцами Оренбургского края», «Из суеверий и легенд мусульман Оренбургского

края» (1876), «Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам» (1883). Интересно, что М.В.Лосиевский видит причину сохранения суеверий у башкир в субъективности человеческой натуры, подверженной всецело влиянию «чисто религиозных и чувственно личных представлений, не освященных критикой разума» («Из суеверий и легенд...», 1876). Научная деятельность этих неутомимых собирателей памятников старины, сохранившихся в письменных источниках, рассказах, легендах и суевериях, позволяет нам сегодня точнее и глубже раскрыть религиозно-мифологическое мировоззрение башкир, способствует его более точной реконструкции.

Башкирские поверья о драконах-аждаха в статье Б.Г.Юлуева «Аждаха-змей» в рассказах башкир» (1892). Важное место занимает монография Д.П.Никольского «Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование» (1899), в которой, наряду с другими задачами, сделана попытка проследить историю ислама в крае. По мнению автора, башкирами в X веке могла быть перенята лишь обрядовая сторона мусульманства. Подтверждением тому служат сохранившиеся остатки идолопоклонничества в разных суеверных обычаях и обрядах. Исследование отличает стремление оценить различные компоненты духовной жизни башкир с научной точки зрения.

В начале XX века о религиозных традициях писали П.А.Крашенинников («Угасающая Башкирия», 1907; «Под солнцем Башкирии»,1936); Б.Зорин («Башкирский праздник джиен», 1915); А.Алимгулов («Башкирские мифологические рассказы», 1915); В.Филоненко («Башкиры», 1915).

К дореволюционному периоду относится монография С.И.Руденко «Башкиры», опубликованная в 1925 году, о чем оговаривал сам автор. В ней были обобщены накопленные ранее материалы, основанные на личных наблюдениях. В главе XII «Верования и начатки знаний» раскрыта система древних верований башкир. Он утверждает, что ислам проник к ним в XI – XII веках, о чем засвидетельствовано в арабских источниках. В XIII-XIV веках ислам уже прочно утвердился и изгладил следы прежних верований. В монографии рассмотрены практически все аспекты данной проблемы.

В целом, в трудах авторов прошлых столетий и начала XX века нашли отражение различные формы и этапы развития религиозных представлений башкир, и связанные с ними обряды и приемы народной медицины. Исследователи указывали, что кочевое прошлое народа, резкая перемена жизни от полукочевого к оседлому, не могли не отразиться на его духовной культуре, и, прежде всего, на религиозных воззрениях

современных им башкир, в которых соединились черты ислама и реликты язычества.

Благодаря трудам ученых, писателей, краеведов многие древние обычаи и обряды стали достоянием науки и культуры, были сохранены неповторимые образцы устного народного творчества башкирского народа.

Значительным вкладом в исследование этнографии башкир явились научные труды С.И.Руденко, изданные в начале XX века и послереволюционный период: «Башкиры» (1925, 1955), «Башкирские сказки и поверия» (1908, 1973). В послевоенные десятилетия внимание ученых привлекают самые различные стороны данной проблемы. В работах А.И.Харисова, Н.В.Бикбулатова, А.Н.Киреева, М.М.Сагитова, Р.Г.Кузеева, Ф.Ф.Илимбетова имеются сведения, характеризующие культы животных (медведя, коня, волка), в них собраны новые этнографические материалы. Несомненный интерес представляет, обнаруженная нами и введенная в научный оборот, рукопись А.Н.Киреева (Кирэй Мэргән) «БашКорт халКынын йола фольклоры буйынса куззэтеузэр» – «Наблюдения об обрядовом фольклоре башкир» (РНМЦ). Автор рассматривает данную проблему в двух аспектах: календарные и семейно-бытовые обряды.

В работе «Южный Урал в VII-XIV вв.» археолог Н.А.Мажитов на основе широкого использования новых археологических материалов, данных письменных источников, фольклора, сопоставительного их анализа, представляет систему воззрений древних башкир. В контексте нашей темы интересен следующий его вывод: мифология народов Урало-Поволжья и Сибири как система представлений о мире формировалась на общей основе, которая сложилась в зороастрийско-маздеистской этнокультурной среде, оказывавшей постоянное влияние на эти народы (1977, с.123).

Богатый фактический материал, собственные наблюдения, новые трактовки пережиточных верований в религиозном мировоззрении башкир представлены в монографии этнографа Л.И.Нагаевой «Танцы восточных башкир» (1981), посвященной народной хореографии.

К проблеме язычества обращается фольклорист Ф.Надршина в монографии «Халык хэтере» (1986). В главе, посвященной историческим основам преданий, подробно рассматриваются культы природы, животных, демонологические представления.

Круг сведений об общественных празднествах, традиционной обрядности расширяют рукопись Н.В.Бикбулатова «Культура и быт башкир до XVI века», монографии «Башкирский аул» (1969), Н.В.Бикбулатова и Ф.Ф.Фатыховой «Семейный быт башкир» (1990). Внимание исследователей привлекают башкирские свадебные торжества и

погребально-похоронные и родильные обряды. Различные формы магии (лечебной, вредоносной и др.), религиозно-магических ритуалов башкир нашли отражение в ряде работ Ф.Г.Хисаметдиновой.

Дореволюционные обряды, связанные с земледелием, отражены в статье этнографа Р.З.Янгузина. В трудах названных ученых сделан серьезный вклад в изучение ранних форм религии, в реконструкцию религиозно-мифологической системы башкир. Но поскольку ими не ставилась задача специального исследования данной проблемы, это ограничивало анализ.

Большую роль в разработке данной проблемы сыграли исследования ведущих отечественных и зарубежных историков и этнографов – С.М.Абрамзона, Н.А.Алексеева, В.В.Бартольда, В.Н.Басилова, И.С.Брагинского, В.Е.Владыкина, П.В.Денисова, А.М.Золотарева, Д.К.Зеленина, Ю.В.Кнорозова, И.А.Крывелева, Л.П.Потапова, В.Я.Проппа, Г.П.Снесарева, З.А.Соколовой, С.А.Токарева, С.П.Толстова, Д.Фрэзера, А.Инана, К.Йеттмара.

Отличительной чертой работ указанных авторов является сам метод и способы использования этнографического материала, направленные «на выявление внутренних процессов и закономерностей в истории религии на разных этапах ее развития». (Г.П.Снесарев, 1969, с.16).

При написании данной работы был привлечен целый ряд источников. К письменным источникам можно отнести в определенной степени все наиболее ранние публикации, касающиеся вопросов религии башкир. Это уже упоминавшиеся записи Ибн-Фадлана, труды И.И.Лепехина, И.Г.Георги, П.С.Палласа, П.М.Кудряшева, Н.Рычкова, Р.Г.Игнатьева, М.В.Лоссиевского, Д.П.Никольского и др., в которых зафиксированы уникальные сведения и наблюдения, относящиеся в X, XVIII, XIX вв. В качестве источников в значительной степени использовались научные работы этнографов Н.В.Бикбулатова, Ф.Ф.Илимбетова, Р.Г.Кузеева, Ф.А.Падршиной, Л.И.Нагаевой, М.М.Сагитова, содержащие богатый полевой материал, накопленный ими в ходе многолетних наблюдений.

Трудно переоценить значение публикаций произведений устно-поэтического творчества народа в научном своде «Башкирское народное творчество». Первый том этого издания, посвященный эпосу, и второй том преданиям и легендам вышли в свет в 1987 году. Значительно облегчает задачу поиска письменных источников прошлого столетия сборник «Башкирия в русской литературе». Первый его том включает произведения В.И.Даля, Т.С.Беляева, П.М.Кудряшева, П.Е.Размахнина, В.С.Юматова.

В качестве источников были использованы также лингвистические публикации (Башкирско-русский словарь, 1958;

Древнетюркский словарь, 1963; Словарь топонимов Башкирской АССР, 1980; Словарь башкирского языка, 1993). А также монографические исследования археологов А.П.Смирнова, К.В.Сальникова, Н.А.Мажитова и другие материалы.

Важнейшие сведения по религиозным верованиям и обрядам содержатся в фольклорном фонде Научного архива Уфимского Научного Центра РАН, в котором хранятся рукописное наследие многих ученых-фольклористов, полевые материалы различных экспедиций (фонд № 3).

Богатейший фольклорно-этнографический материал был обнаружен нами в фольклорном фонде кафедры башкирской литературы и фольклора Башкирского государственного университета (далее ФФ БГУ). В нем хранятся уникальные полевые записи, собранные в результате многолетних фольклорно-этнографических, археографических экспедиций и выездов, материалы стационарных наблюдений преподавателей и студентов данной кафедры.

Основной источниковой базой для исследования стали собственные полевые материалы автора (далее ПМА). Были обследованы юго-восточные, юго-западные, северные, центральные районы Башкирии, а также Пермской и Челябинской областей. Автор принимал участие в этнографической экспедиции 1990 года по северным и северо-западным районам Башкирии, и двум прилегающим районам (Бардымский, Пермский) Пермской области.

Методологическую основу составил теоретический опыт отечественных и зарубежных ученых-религиоведов и этнографов. В качестве методов исследования используются аналитический, ретроспективный и сравнительно-исторический, которые позволили реконструировать в основных чертах религиозно-мифологическую систему башкир. Сравнительное изучение оказалось плодотворным и в плане привлечения материалов разных этносов, отдаленных во многих отношениях (языковом, генетическом, территориальном, историческом и т.п.). Исходя из такого положения, в исследовании привлекается разнообразный материал из религиозных представлений многих народов мира.

## ГЛАВА 1. *ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПРЕДМЕТАМИ И ЯВЛЕНИЯМИ ПРИРОДЫ, РАСТИТЕЛЬНЫМ И ЖИВОТНЫМ МИРОМ, С КУЛЬТОМ ПРЕДКОВ.*

### *1.1 Верования, связанные с неживой природой.*

В религиозных верованиях башкир длительное время сохранялись пережитки почитания предметов и явлений природы,

Некоторые пережиточные верования могут свидетельствовать о былом существовании у них ***культа неба*** – кук. Вера в его сакральные свойства проявляется в поверьях о раскрывающемся небе кук кабагы асылыу. Человек, которому посчастливилось увидеть зарницу во время открывшегося неба, мог загадать любое пожелание, которое непременно должно было исполниться. Языковой материал говорит о тюркском происхождении данного термина. Аналогичное поверье известно дохристианским верованиям чувашей. Для обозначения этого явления употребляются слова: «хавал усални», «кавак пелет» (сравните: башк. – «кабагы асылыу»). (П.В.Денисов, 1959, с.17). У башкир существовало другое название более позднего происхождения – «кэзэр тоно, кисе». Оно связано с мусульманским вероучением, согласно которому это – 25 ночь Рамазана (9 месяца лунного календаря), когда, по утверждению ислама, Коран был ниспослан пророку Магомету (Ислам: энциклопедический словарь, 1991, с.198). Вполне допустимо, в глазах верующих учение Магомета стало более могущественным именно оттого, что оно снизошло с почитаемого ими в древности неба.

Традиционное для религиозной системы кочевников Центральной Азии поклонение небу (верований монгольских источниках оно именуется Синим-Коке, или Вечным – Монгке (С.Ю.Неклюдов, 1981, с.187-194), сравн.: башк. небо – кук, вечность – мэнгелек) и представление о существовании нескольких небесных сфер прослеживается и в мифологии, и в верованиях башкир. Нередки упоминания пожилыми лицами о трех или семи небесах.

***Солнце, луна и звезды***, как атрибуты неба, также были почитаемы. Объектом особого поклонения всех народов мира было ***солнце***, не являлись исключением и башкиры. В космогонических верованиях, в устно-поэтическом творчестве, в мифических сказаниях солнце – кояш, кон предстает существом одушевленным в женском облике. В сказках оно рисуется в образе девы необыкновенной красоты, «у которой когда она выходит из моря, белые волосы длиною в несколько саженей, плавают над водой; руками она достает звезды и убирает ими свои белые волосы» (С.И.Руденко, 1955, с.315). В эпосе солнце представлено в роли супруги небесного повелителя птиц Самрау (БНТ, 1987, т.1). Пережитки солнечного культа можно проследить в различных домусульманских обрядах. В магической практике наряду с обрядом «вызывания дождя» («ямгыр телэге») существовал обряд, противоположный ему по характеру, направленный на прекращение дождя, следовательно, на «вызывание солнца». Поскольку он практиковался в тесной взаимосвязи с первым обрядом, потому, видимо, известен в меньшей степени. Его ритуальные элементы лучше сохранились в южной части Башкирии. В частности, если

для вызывания дождя закалывали животное темной масти, то для его прекращения и вызова солнца – белой. Факт различия по масти и выделение белой, как священной, указывает, видимо, на первоначально самостоятельное существование обряда, направленного на прекращение дождя. Для вызова солнца использовали магический прием, связанный с верой в магическую силу железа: выставляли железные предметы, старую посуду, косу (опускаемые в воду – в случае вызова дождя) с тем, чтобы они, «разрезав» дождь, содействовали его прекращению. Сохранившейся в обрядовом фольклоре заговор-обращение («кояш телэу») «вызывание солнца» также свидетельствует о поклонении в древности солнцу и существовании названного обряда.

Кояш, калк, калк! Нурланып калк, калк!
Кояш, калк, калк!

Солнце,взойди,взойди!
Излучая свет взойди, взойди!
Солнце, взойди, взойди!
(Нуримановский район)

Кояш-алай калк, калк!
Һалкын-езнэй(агай) кит!
Һимез тэкэ һуйырмын,
Майын һинэ бирермен...

Солнце-сестрица, взойди, взойди!
Холод-зятек (братец), уйди, уйди!
Зарежу жирного барана,
Сало отдам тебе...
(Белорецкий район)

О культе солнца свидетельствует солярная система ориентации обычай башкир устанавливать жилища, по сведениям С.И.Руденко, дверью чаще всего на восток (1955, с.217). Как известно, во многих религиях ритуал молений совершался лицом на восток, например в синтоизме. Также известно, что у орхонских тюрков двери каганского шатра были открыты на восток, то есть в направлении, где рождается солнце (С.Г.Кляшторный, 1981, с.121). Следы солнечного культа прослеживаются и в обрядах, связанных с хозяйственной деятельностью земледельца. Круговая езда на лошадях вокруг высоток во время празднеств, как воспроизведение бега «небесного всадника» солнца, должна была способствовать созреванию хлеба и урожая (М.Г.Худяков, ИГАИМКА, 1933, вып.100, с. 274-277).

Луна (*ай*) и звезды (*йондоз*), как неотъемлемые части небосвода, были почитаемы. Луна представлялась существом антропоморфным. Это хорошо прослеживается по фольклорным материалам. Среди башкир была распространена легенда, по которой девушка, идущая за водой, была взята Месяцем (М.В.Лоссиевский, Оренбургский листок, 1876, № 14).Существует несколько ее вариантов. Известна она и другим тюрко-

монгольским и финно-угорским народам. Некоторые болезни лечили с помощью луны, например, бородавки. Показывая луне, их заговаривали:

| | |
|---|---|
| -Кайза һинен тэтэйен? | - Где твоя игрушка? |
| -Бына минен тэтэйем. | - А вот моя игрушка. |
| -Нисэу һинен тэтэйен? | - Сколько у тебя игрушек? |
| -Берэу, икэу, осэу... | - Один, два, три... |

(ФФ. БГУ, ед.хр.205, ч.3, №59, с.27)

Эта вера в сверхъестественные свойства луны видна во многих заговорах, которые начинались со слов: « Айза, кайтты, һин дэ кайт...» - « Луна ушла домой, и ты, болячка, уходи. возвращайся домой» (зап. в Илишевском районе). Плохой приметой считаюсь увидеть новую луну из окна дома. При виде се следовало обратиться к ней со словами приветствия и благопожелания:

| | |
|---|---|
| Ай курзем аман менэн, | Месяц увидел благочестиво |
| Луызым тулы иман менэн, | Сам полон веры и чести, |
| Куйыным тулы Коръэн менэн, | В руках держу Коран, |
| Яны айза янырт | Новая луна обнови, очисти. |

По древним верованиям, звезды висят в воздухе и прикреплены к небу толстыми железными цепями (С.И.Руденко, 1955, с.315). Считали, что у каждого человека есть своя счастливая звезда – бэхет йондозо, которая вспыхивает, знаменуя новую радостную жизнь. Сколько звезд на небе, столько людей на земле. Верили даже, что звезды – это души людей. Падение звезд – йондоз атылыу – это чья-то смерть, появление – чье-то рождение. Существовало поверье. что при падении звезд о чем бы человек не подумал в этот миг, должно осуществиться в жизни. Или можно было загадать желание и оно исполнится, если об этом никому не говорить. По другим поверьям, звезды являлись предвестниками больших несчастий. Перед бедой будто бы одна из самых красивых и ярких звезд небосвода Венера (Сулпан) надолго исчезает или затуманивается. Подобное случилось перед Великой Отечественной войной – сообщала одна из информаторов Асылгужина Аниса из д.Пукас Белорецкого района (ФФ БГУ, ед.хр. 205, ч.3, №1). Появление кометы – койрокло йондоз также предвещало общенародную беду.

***Стихийные явления природы*** также вызывали к себе почтительное отношение. Н.Крашенинников в рассказе «Гроза людей» (1905), описывая суеверное отношение башкир к грозе, сообщает: его собеседник – башкир уверял его, что гроза - великий гнев божий, и каждый должен бояться небесного огня. «Бог, карая, не пролил слезы. Дождя не было – значит гнев слишком велик и требуст мщения» – заметил он, когда гроза прошла мимо (1936, с.151).

Согласно древним поверьям, гром и молния – проявление гнева верховного божества, вероятно, первоначально – неба (кук), позже мусульманского Аллаха. Так, выражение «грохочет, гремит гром» – «кук кукрэй» буквально означает: «небо грохочет, гремит». Под влиянием ислама в последующем сложилось представление, что гром – звук от нагайки ангелов, которыми они бьют грешников. В трудах авторов XIX века встречаются следующие описания: «Что касается происхождения некоторых явлений природы, то здесь башкиры видят проявление особенной силы какого-то высшего существа и его помощников. Гром происходит от того, что во время дождя по небу бегает маленький ангел (с палец величиной) и кричит на дождевые тучи: «туда ступай», «туда иди», вследствие чего тучи сталкиваются между собой и этим производят стук-гром (Д.П.Никольский, 1989, с.117). По сообщению С.Рыбакова, имя того ангела Барагат, своим криком он производит гром (1940).

Особым почитанием пользовался самый первый весенний гром. Он воспринимался с радостью, как особая сила, дающая свежесть, благодать, очищение. Услышав первый гром, катались по земле, веря, что это придает силы, излечивает от старых хворей и даже очищает от грехов. В тот момент следовало пожелать благодатных дождей и обильного урожая. Желание непременно сбывалось, по мнению верующих (ФФ БГУ, ед.хр. 205, ч. 3, № 17, 20). Своеобразными являются представления о молнии, как об огненных стрелах, пущенных богом, чтобы поразить злых духов, прячущихся среди людей. Отчего последние становились невинной жертвой. Подобное мнение широко бытует и сегодня преимущественно среди лиц пожилого возраста. С.И.Руденко пишет: во время грозы башкиры тщательно запирали окна, двери, трубу, так как молния, отыскивающая шайтана, может ударить в избу. Загоревшийся дом можно было тушить только кислым молоком (1955, с.316). Затушение пожара, произошедшего от молнии, только молоком – священным продуктом кочевых народов, подчеркивает небесное, или божественное происхождение этого огня. Нередко эти предметы, например, дерево, становятся своего рода сакральными объектами, местом паломничества. Говоря о казахах, Ч.Ч.Валиханов писал, что для них «гром – гневный глас божий, а молния – стрелы, которыми он поражает шайтанов, но трудно распознать, аллах или небо этот гневный бог, и шайтаны, которых он поражает, мусульманского или шаманского происхождения. Мусульманские легенды в этом отношении сходятся довольно близко с киргизскими (казахскими – М.С.)..., надо полагать, что здесь господствующая идея – шаманская» (1961, т.1, с.480). Подобное предположение можно отнести к башкирским представлениям о громе и молнии, существенное влияние на сложение которых оказал ислам.

В представлениях о воздушных явлениях природы переплетены пережитки древнего их олицетворения с более поздними демоническими верованиями. Ураганы и смерчи (ел-дауыл) представлялись страшными чудовищами. Популярными являются рассказы о смерчах, уносящих кровожадных драконов аждаха за кафские горы. Ветер и вихрь (ел), по сведениям С.И.Руденко, держат взаперти в расщелинах скал или на привязи на площадках на вершинах гор духи-хозяева пэрей и царь ветров и всесокрущающего вихра – дейеу-пэрей. (АЭБ, 1973, т.5, с.18).

Объектом особого культа являлась *земля*. Башкиры считали землю святой. Об этом говорит существовавший обычай целовать землю, брать горсть ее с собой в дальний путь. Следы древнего олицетворения земли в различных образах видны в выражениях: «ер аяғы», букв.:«ноги земли», «ер башы»,- «голова начало земли», - означающие «край земли»; или «ер йотһон» – «пусть земля проглотит» - слова проклятия. В верованиях земля выступает женщиной, обладающей магической, плодородной силой, производящей все необходимое для жизни человека. Стремление приобщиться к этой силе просматривается в обычае, связанном с первым громом и кукованием кукушки. Заслышав весенний гром или в первый раз голос кукушки, люди старались поваляться, покататься по земле. Согласно магическим представлениям «разбуженная» земля могла щедро наделить своей силой и мощью тех, кто соприкоснулся с ней. Горсть этой земли, брошенная под порог дома, обладала способностью защитить от несчастий и болезней. Считалось грешным делом ранней весной вбивать в землю колья, городить заборы, иначе говоря «бить» землю, которая, словно женщина, носящая ребенка, тяжела в это время года. В прошлом существовали обряды жертвоприношений земле. Следы этого обнаруживаются в обычае разбрызгивать кровь животного во время ритуальных жертвоприношений. Возможно, этот обычай сохранялся до недавнего времени в трансформированном виде. Он называется «Ер кэтмэнэ» (ФФ БГУ, ед.хр. 205, ч.9 № 35). «Дар земле» делали с окончанием жатвы: после сбора урожая в землю закапывали горсть зерна, картошки или других продуктов, как бы в благодарность за урожай и для умилостивления (ризалаштырыу) земли, чтобы оставалась довольной.

Существовали специальные заговорные слова:

| | |
|---|---|
| Ергэ кэрэк кэтмэнэ. | Земле нужен дар. |
| Кэтмэн кумеп китегез. | Уходя, закопайте дар. |
| Коро калып куймаһын, | Чтобы не осталась пустой, |
| Ризалатып китегез. | Чтобы осталась довольной. |

(ФФ БГУ ед.хр. 205, ч.2, № 2 –3)

Позднее он видоизменялся и обрел характер символического дара за урожай. Человек, подходя к чужому полю, произносил пожелание изобилия. В ответ его одаривали небольшой, символической долей собранного урожая. Этот обычай называли «Кэтмэн биреу» («Дать в дар»).

***Поклонение священным горам*** – распространенное явление. Оно было известно с давних пор и у башкир. По наблюдениям И.Лепехина, к горе Тора-тау, находящейся близ Оренбургской дороги в Уфу, по нагорному берегу реки Белой «башкирцы ... имеют особливое почтение, и почитают ее за священное место... Никто из них (башкир – М.С.) на сию гору с нами идти не хотел, отговариваясь разными обетами, которые они горе должны, и которые еще не исполнены: ибо без исполнения обетов взлазить на гору никто не может: разве кто похочет сам себе быть злодеем». Человека, нарушившего обет, ждало страшное наказание: «Один татарин презирал сие священное место и в возмездие башкирскому заблуждению на горе напакостил; но сия попытка даром ему не прошла: ибо весь его род в короткое время вымер. Мор начался с его сына, который, умирая, видел разных хищных зверей, сходящих с горы и готовящихся терзать его тело и всего семейства. Другой гонялся за лисицею без всякого обета, и в посмеяние забравшись на гору, был растерзан Пегим Медведем» (1822, т.4, с.35-37).

Из этого отрывка следует, что данной горе приносили жертвы и давали обеты. Известно, что подобное отношение характерно для почитания родовых гор. Например, у северных алтайцев и хакасов каждый сеок имел свою родовую гору, которую он считал священной покровительницей рода. Ей приносили жертвы, обращались с молениями, испрашивая удачи в охотничьем промысле или исцеления от болезни. Перед наступлением охотничьего сезона осенью охотники у тубаларов и челканцев устраивали с помощью шамана специальные моления родовой горе (Л.П.Потапов, 1946, с 148).Отметим также, что культ священных вершин являлся частью общего культа Йер-Суб (Земли-Воды) у древнетюркских племен (С.Г.Кляшторный, 1981, с.134).

У башкир, видимо, существовали родовые горы. Следы этого прослеживаются в почитании таких горных вершин, как Масим-тау (Бурзянский район), Яман-тау (Белорецкий район), Ирэмэл, Эуеш (Учалинский район), Кыркты-тау (Абзелиловский район), Янган-тау, Каратау (Салаватский район),как наиболее крупных гор. Существует также огромное количество почитаемых горных высот. Вряд ли случайно то, что моления и обряды, в которых участвовали члены рода, проводились на вершинах гор. О таких горных высотах нам сообщали в Бурзянском р-оне (Масим-тау), в Мелеузовском р-оне (Ташлытау), в Зианчуринском р-оне

(Ташлытау), в Кугарчинском р-оне (Конгэк-тау, Кыззар тауы) и др. Строгой родовой принадлежности не наблюдается: почитание их как родовых уже исчезло из народной памяти. Очень часто обряд «Каргатуй» проводили на склоне, или вершине горы. Так, в Бурзянском и Кугарчинском районах этот обряд устраивали на вершине гор, которые называются «Девичья гора» – «Кыззар тауы». Для проведения молений с жертвоприношениями с целью прекращения дождя также поднимались на ближайшую гору.

Родовой характер происхождения священных гор – изге, данлыклы тау – у башкир обнаруживается и в существовании табу по отношению к тем, кто не выполнил данные горе обеты, о чем сообщает И.Лепехин. Во время экспедиционных выездов мы столкнулись со следующим фактом: в Баймакском (д.Уметбаево) и Учалинском (д.Аушево) районах пожилые люди говорили, что не следует в лишний раз или точнее без надобности подниматься на близлежащие горы Эулиэ тауы, Эуеш. Более того, пожилые женщины утверждали, что они не должны идти к горе без головного убора, смотреть на вершину против солнца, громко разговаривать. По рассказу одной из них, когда они нарушили этот запрет, на горе Эулиэ тауы поднялся страшный ураган, который в буквальном смысле скинул их с горы. Объяснила это также тем, что ими не было произнесено слово «бисмилла», не упомянуто имя духа – хозяина горы, за что последний «разгневался».Возможно, здесь отголоски существовавшего когда-то запрета по отношению к родовой горе для женщин?

В культ родовых гор входило и почитание их духов-хозяев. В поверьях «хозяева» принимали нередко антропоморфный облик, чаще всего образ старца. Так, во всяком случае он обрисовывается в рассказах большинства информаторов. По сведениям С.И.Руденко, обычай украшать деревья перед уходом с горы является жертвоприношением духу-хозяину горы (1955, с.317-318).

С распространением ислама горы, как места поклонения «духам-хозяевам», верховному божеству, были переосмыслены в мусульманские святыни. Особо чтимыми являлись горы с расположенными на них могилами умерших людей – местных святых - эулиэ. Впоследствии они так и стали называться - «Гора святого» – «Эулиэ тауы». Так, согласно одной легенде, славного батыра племени Мин, защитившего родную землю от врагов, похоронили на вершине стогообразной горы, что на правом берегу Уршака. Могилу огородили камнями. С тех пор гора называется Эулиэ тауы и почитается священной (БНТ, 1987, т.2, с.49). Пережитки почитания «святых» гор сохранились до настоящего времени. Ярким примером служит гора Эуэш в Учалинском районе, ставшая местом паломничества верующих, точнее могила «святого», расположенная на ее вершине,

которую называют «эулиэ зыяраты», а также «святой» родник. Видимо, на них были перенесены сверхъестественные свойства горы. С культом гор, по мнению археолога Н.А.Мажитова, связано расположение раннесредневековых курганов на Южном Урале на вершинах высот. Такую топографию имеют Уфимские, Лагеревские, Старохалиловские, Идельбаевские курганы; Бирский, Шареевский, Манякский, Стерлитамакский могильники (1977, с.126).

Как видим, горы, являясь местами поклонений, тесно связаны с религиозными верованиями. Кроме того, названия некоторых из них напрямую связаны с представлениями о духах. Например, «Шайтан тау», встречающееся во многих уголках Башкирии - в Хайбуллинском, Белорецком, Бурзянском районах и др. Итак, культ гор, возникший не позднее расцвета родового строя (Л.П.Потапов, 1946, №2, с.160) был присущ и народным верованиям башкир.

***Почитание воды*** занимало важное место в верованиях всех народов мира. Водную стихию, как источник плодородия и изобилия, запрещалось осквернять: бросать мусор, нечистоты и т.п. Еще совсем недавно, по рассказам старожилов, во многих селениях, расположенных по берегам крупных рек, ежегодно весной мужчины выходили на очистку дна реки. Женщины и дети убирались в это время на берегу. Своеобразная «уборка» реки заканчивалась, как и другие коллективные работы, называвшиеся «омэ», чаепитием (Белорецкий, Бурзянский, Зианчуринский, Кугарчинский районы Башкортостана, ПМА, 1990-1993 гг.).

Бережливое отношение к воде, также как и возникновение множества поверий, связаны с верой в ее очистительные свойства. В знахарской практике вода является одним из основных средств лечения. Чаще всего использовали родниковую воду – Шишмэ һыуы, или воду, взятую ранним утром – тан һыуы. Для того, чтобы набрать такую воду в народе выработан целый ритуал: к роднику (реке, колодцу) могла пойти только знахарка, которая предварительно должна была прочесть соответствующие молитвы из Корана, и обязательно исполнить ритуал омовения. Подходя к водоему, она обращалась к его духу-хозяину с просьбой разрешить ей взять воду – һыу догаһы:

Атабыз – Эзэм,
Инэбез - Науа,
Тан һыуын һорайым
Дауа осон.

Отец наш – Адам,
Мать наша – Ева,
Утреннюю воду прошу
Для лечения[1].

[1] Зап. от Амикасовой Мувмины Мурзахметовны, 1909 г. рождения, д. Ибраево, Зианчуринского района Башкирии.

При этом она набирала правой рукой, затем. прикрывая рот, уходила. Очевидно, раньше существовал какой-либо специальный заговор. Уходила знахарка той же дорогой, но при этом не должна была оборачиваться[1].

Для лечения использовали также воду, над которой прочитана молитва, или в которую брошена веточка рябины, серебряная монета. Здесь сакральные свойства усиливаются посредством оберегов, а также молитвой-заговором.

Но, пожалуй, наиболее целебной считалась вода родниковая: из пещерных, минеральных, незамерзающих источников. По нашим наблюдениям, и сегодня воду, взятую из таких источников (как, например, из незамерзающей подземной речки в пещере Шульган-таш, минеральных источников Кургазак в Салаватском районе, Красноусольских источников в Гафурийском районе РБ и незамерзающего озерца у пос. Сарва Нуримановского района и др.), считают особенной, обладающей необычайными лечебными свойствами. Роднички, находящиеся вблизи от могил и гор «святых» (Эулиэ зыяраты, Эулиэ тауы) являются не менее почитаемыми. Так, довольно популярны родники на горе «Эулиэ тауы» в Баймакском районе и на горе «Эуеш» в Учалинском районе. На вершине последней по преданию был когда-то похоронен Эулиэ. По рассказам старожилов, рядом с могилой выбивается из-под земли чудесный родник, испить из которого дано только благочестивому человеку, но неминуемо исчезающий от одного только взора грешника.

С почитанием воды, как источника жизни и плодородия, связаны ритуальные обливания, купания во время весенне-летних обрядов «һабан һыуы» («вода весеннего сева»), «ямғыр теләгә» («моление дождя»).

Комплекс народных верований, связанных с сакрализацией воды, в устнопоэтическом творчестве башкир воплотилась в идею о живой (тэрэ) и мертвой (үлек) воде – популярную в мировой мифологии.

В древних преданиях лучшие породы башкирских скакунов рождены водной стихией. Есть озеро, которое так и называется «Озеро, откуда вышли кони» – «Йылкы сыккан күл» (в Бурзянском районе РБ). По другим легендам, происхождение коней связывали также с озерами Аслыкуль (В.И.Даль, 1989, т.1, с. 195), Акзирят (В.С.Юматов, 1989, т.1, с. 404).

В героическом эпосе «Урал-батыр» содержится свидетельство прямого почитания воды, как явления природы, в честь которого устраивались ежегодные человеческие жертвоприношения (БНТ, 1987, т.1,

---

[1] Зап. от Азнагуловой Миньямал Вагабовны, 1914 г.рождения, д.Худайбердино Кугарчинского района Башкортостана.

с.55).С одухотворением природы возникают духи воды. Причем происходит обожествление и воды «небесной» – дождя.

Необходимо отметить, что в почитании башкирами земли, гор, воды видна определенная связь с древнетюркской религиозной системой. Поклонение древними тюрками божеству «Йер-Суб», как объекту родового культа, было характерно для культа Природы. У башкир известно выражение «ер-һыуы тартҡан» – «земля-вода притянула», «тыуған ере тартҡан» – «родовая земля притянула». Так говорят, когда после длительного отсутствия в родной край возвращается человек. Под названием «ер-һыу» подразумевается родная сторона, родина, что соответствует представлениям древних тюрков о священной Йер-Суб.

В проклятиях часто встречается выражение «ер-һыу алһын/ йотһын» «чтоб тебя земля-вода взяла/проглотила». «Ер-һыу», как и древнетюркское Йер-Суб, выступает как некий объект, обладающий сверхъестественной силой притягивать, или поглощать человека. Он может быть враждебным, «чужим» или родным. Иначе «Ер-һыу» как бы сакрализуется и определяется как некое божество.

Составной частью культа неживой природы является ***культ огня***. Поклонение этой стихии природы относится к числу древнейших культов у многих народов. Вера в сакральную, магическую защитную силу огня оказалась особенно живучей. В недалеком прошлом во время эпидемий башкиры устраивали обряд обновления огня. Добытый посредством трения огонь наделяли очистительными свойствами. Его называли «Сығыр уты» и разносили по домам, чтобы разжечь «новый» очаг, окуривали им скот. Один из способов добывания огня трением описан С.И. Руденко, который наблюдал этот обряд в начале XX века у прибельских башкир рода бурзян (1955, с.135). Непременным условием ритуала являлось предварительное гашение всех очагов в деревне. Многие пожилые информаторы сообщали нам, что сами участвовали в обряде добывания священного огня. По их словам, им изгоняли болезни. С этой целью люди, вооружившись факелами, «гнали» болезнь в сторону реки, «направляли» ее вниз по течению, чтобы оно унесло болезнь из селения.

В древности почитание огня, домашнего очага, очевидно, входило в сферу семейно-бытовой обрядности башкир. Более того, возможно, у них существовал родовой культ огня, на что указывает такой момент из свадебного ритуала: невеста по приезде в дом жениха должна была бросить кусочек жира в огонь. Назывался он «ут туйзырыу» – «угощение огня». Схожий обряд существовал у бурят (гал тахилга). Перед свадьбой жених приезжал к родителям невесты и устраивал жертвоприношение огню их домашнего очага, причем с участием специального служителя огня – шибэгшин (Г.Р.Галданова, 1980, с.96). Как

видно из вышеизложенного, огонь выступает как покровитель человека, семьи, охранитель от болезней, вредоносной магии и т.д. С этими представлениями связан запрет рассказывать вечером свои сны. В противном случае рассказ следовало начинать со слов: «утка һойләйем» – «рассказываю огню». Здесь, вероятно, человек обращался к охраняющей магической силе огня, способной уберечь душу от какого-либо неблагоприятного влияния. Известно, что сновидения в народном сознании ассоциировались с покиданием души тела.

Следы древнего культа огня запечатлены в запрете плевать в очаг, бросать в него нечистоты, загрязнять. Неслучайно, видимо, выражением признания и уважения со стороны людей стало понятие «ут күршеһе» («сосед по огню»).

Таким образом, для религиозных верований башкир было характерно олицетворение явлений и предметов природы. В их почитание вкладывали определенный смысл и верили в их силу. Им приписывали покровительство, на котором и основывалась целая система различных запретов, обычаев, жертвоприношений. К ним – стихиям природы – неизменно прибегали башкиры в наиболее критические моменты их хозяйственной жизни, совершая соответствующие обряды. В них выражена, прежде всего, идея плодородия, основанная на уподоблении природного и женского начал.

В результате распространения ислама многие домонотеистические культы и представления башкир изменились. Их определенное сходство с религиозными верованиями народов Южного Урала, Средней Азии, Казахстана, Кавказа, Сибири является свидетельством существования длительных культурных контактов, общности их исторических судеб.

### *1.2 Верования башкир, связанные с растительным миром.*

В религиозных верованиях башкир, как и у многих народов мира, важное место занимал культ растительности, прежде всего деревьев. Свидетельством существования у башкир «священных» деревьев, а также рощ, где запрещалось не только рубить деревья, но даже срывать ветви, возможно, является древний обычай захоронения людей в березовых рощах: деревья в них считались табуированными,то есть неприкосновенными. По свидетельству Д.П.Никольского: «Местом для кладбища почти всегда является березовая роща, тщательно охраняемая от вырубки и содержимая в строгой чистоте. Такие кладбищенские рощи в степной Башкирии являются своего рода оазисами среди безлесой степи.

Башкиры настолько чтут эти места, что не вступают в них обутыми ногами, и при входе прочитывают молитвы» (1899, с.111).

Одним из наиболее почитаемых деревьев является ***береза – кайын***. Башкирские народные поверья о ней отличаются двойственностью: с одной стороны, береза, как священное дерево, была наиболее украшаемой на весенне-летних празднествах, аналогично Майскому деревцу у европейских народов, с другой стороны, к ней питали неприязнь как символизирующую людское горе. Подобное отношение тесно связано с почитанием обожествленных со временем умерших предков, которым посвящали березу, сажая ее на могилах. По-видимому, решающую роль в этом сыграл необычный цвет ствола березы - белый. И это неудивительно, так как известно, что у самых различных народов белый цвет, как и черный, является траурным. Так, индийские женщины в знак скорби по умершему облачаются в белые одежды. Немаловажным фактором мог стать и торжественный, и печальный вид всего дерева, ассоциировавшийся в народном сознании с грустью, тоской, печалью. Отсюда могло появиться представление о березе, как о «печальном» дереве, поэтому говорили: кайын – "кайгылы агас" – "береза – дерево печальное, скорбное" и запрещали сажать ее у жилого дома, в саду.

По сведениям этнографа Абдулкадира Инана, культ березы оставил глубокие следы. Так, у башкирского племени Улу Катай (улу – оло, буквально: старший) деревни Шигаево (в Челябинской обл.) большим почитанием пользовалась береза под названием «Хужа kайын» или «Хужа сауыл» (букв.: «хозяйка-береза», «хозяин-дерево»). Жертвоприношения, сделанные по обету, чтобы предрешить благополучный исход чего-либо - нэзер kорбаны, проводили возле этой березы. Здесь же устраивали моления, связанные с дождем (Агизел,№11,1992.– с.140-141).

С почитанием березы связано и использование ее веток. Так, действенным средством против всевозможной нечисти являлось подкладывание под подушку березовой палки или веток. Или, одним из магических средств от сглаза являлось окуривание больных березовым тутовиком – kайын kыу бэшмэге. Как видим, башкирские представления, связанные с березой, своеобразны.

Особым почитанием у башкир пользовался ***можжевельник артыш***. О «башкирском заблуждении», связанным с этим деревом, писал И.Лепехин в своих «Записках Путешествия...»: «Мы были на конце горы, как рвали сие произрастание. Один башкирец... бежал к нам по горе, делая всевозможные знаки, дабы мы его тут подождали... и, прибежав, спрашивал на какую мы потребу ломаем сучья Артыш Агачи, и с какими обстами?... Он нам отвечал с выговорами, что мы их (башкир – М.С.) принудили взойти на эту гору против их воли, при том делаем другое

преступление, что берем с горы дерево без всякой надобности (подчеркнуто нами – М.С.) и без всякого ответа: ибо сие им даром пройти не может... Однако мы после спровсдали и были самовидцами, что можжевельник не только от Башкирцов, но и от всех Татар вообще почитается деревом одаренным силою изгонять из домов нечистые духи» (1822, т.IV, с.39).

С можжевельником связаны самые различные обряды, призванные магическим путем обеспечить исцеление. Его дымом от сжигания окуривали больных –это называлось «ыстау». Сушеные ветки служили средством против сглаза, злых духов, порчи и наговоров. Поэтому пучки его вешали на видном месте над дверьми, на строениях, пасеках, что наблюдается сегодня повсеместно (ПМА, 1992- 2000 гг.). Исследователь ХУШ в. И.Г.Георги писал: «Они верят, что можжевельник всех злых духов из жилищ выгоняет и предохраняет от всяких волшебных оговоров (1799, ч.2, с.107). Вообще, в знахарской практике башкир артыш был наиболее часто используемым, что наводит на мысль: а не являлся ли он для башкир шаманским деревом? В этой связи интересно отметить, что тувинские шаманы использовали можжевельник, также называемый артыш, во время камлания. И рубить можжевельник без особой надобности запрещалось. А посадка у дома считалась богоугодным делом. Вера в его сверхъестественную силу жива по сей день. Можжевельник и в лечебных целях, и в качестве оберега, пользуется у башкир непревзойденной популярностью.

Такими же апотропейными свойствами наделялась ***рябина – милэш, мышар***. По поверьям рябина считалась действенным средством против злых сил. Если кого-либо мучают «кошмары», наряду с можжевельником, ему следует держать при себе веточки или гроздь ягод рябины. Предохраняла она также и от колдовства. Башкиры издавна широко использовали рябину в качестве оберега-украшения. Ожерелье (мунсак) из рябиновых ягод, надетое на шею ребенка или пришиваемое на одежду, головной убор, якобы, предохраняет его от дурного глаза. Вера в оберегающие свойства рябины распространялись и на животных. К шерсти овец, коз приплетали рябиновые «пуговки» из высушенных ягод. Рябина была культовым деревом не только у башкир. Вера в ее «очистительные» силы была характерна восточнославянским, финно-угорским народам. Русские, например, использовали ее в качестве свадебного оберега, а также в строительных обрядах. В центр будущей избы они обычно ставили березку, рябину, ель или кедр. Удмурты также использовали рябину как средство от порчи при закладке нового дома. У горных мари главным средством во время проведения очистительного обряда «изгнание шайтана» являлась рябина (Л.А.Тульцева, 1976, с.88-99).

Магико-предохранительными свойствами наделяли также ***ольху – ерек***. Ольховым колом – ерек kазык «прибивали» к земле мертвецов, чьи души – убыр (мэскэй), якобы, выходили из могил и причиняли людям вред.

В башкирских поверьях ***сосне – карагай*** отводится особая роль. Ее считали главной среди всех деревьев, что вполне объяснимо с хозяйственной точки зрения – это основной строительный материал. По этому поводу особый интерес представляет легенда, записанная в Бурзянском районе от Кунафиной Разифы Бергалиевны, 1924 г.р.:«Когда-то в стародавние времена собрались на совет все деревья, чтобы избрать самого главного среди них. Решили выбрать своим хозяином осину, как самую «громогласную». Вознесли ее с почетом на вершину горы. Гордо она зашелестела своими листьями. Но настала ночь, и шуршание осины не давало никому спокойного сна. Рассердились тогда деревья и решили избавиться от осины. Вновь собрались на сход, где и выбрали могучую и величественную сосну. С тех пор и чтут ее, как царицу деревьев».

Вполне вероятно, что сосна у башкир в далеком прошлом могла быть и деревом – тотемом. Во всяком случае, вызывает интерес сведения о том, что деревом одного из родов племени Кыпсак является сосна. Известно, что тотемом может быть любой одушевленный или неодушевленный предмет, равно и растение. Поэтому родоплеменные названия могли отражать предка-тотема, от которого ведут свое происхождение члены той или иной кровнородственной группы или племени. Долгое время у башкирских племен сохранялись своеобразные атрибуты родовой жизни, как дерево, птица, тамга, уран (клич).

Например, родовым деревом племени Кыпсак считалась сосна – карагай, а птицей – ястреб (карсыга).

У племени Канлы – рябина (милэш) и журавль (торна ).

У Тамьян - ольха (ерек) и сорока (айыскан).

У Табын - лиственница (карагас) и беркут (боркот).

У родов Яиксыбы-Мин - береза (кайын) и орел (карагош).

Прослеживаемая связь дерева с птицей в приведенных своеобразных родоплеменных атрибутах, возможно, объясняется существованием в древности неких предков-тотемов в этих образах, закрепившимся позднее как знак отличия между родоплеменными подразделениями.

Возможно, с подобными архаичными верованиями связан также запрет рубить некоторые породы деревьев, а именно с табуацией тотема. Нарушение табу вело к «мести» тотема. Очевидно, отсюда поверья о «злых деревьях», к которым позднее стали относить деревья причудливой формы, раздвоенные у корня, или пораженные молнией. Сакральная сущность их воспринималась отрицательно. Позже для обозначения стали применять термин «сене агас» («дерево, в которое вселилась нечистая сила - ен). В

народной интерпретации они стали средоточием нечистой силы. Срубить такое дерево было небезопасным: человека непременно ждало «возмездие»: или срубленное дерево при падении покалечит его, или он умрет от неизлечимой болезни. В этом случае следовало незамедлительно устроить чаепитие с раздачей милостыни (хайер). Иначе говоря, следовало провести умилостивительный обряд. Мотив превращения человека в лес, растение, деревья (реинкарнация) в сказочном фольклоре также следует считать элементом тотемизма, как отражение связи между почитаемым деревом и человеком.

У башкир бытовало поверье, что все виды деревьев, кустарников, растений, трав обладают своими душами. К древнейшему обычаю обращаться к этим духам с молитвой, по нашему мнению, уходит корнями своеобразное начало рубки деревьев – с чтения молитвы из Корана.

Однако считалось, что не во всех деревьях есть духи. Обычно сверхъестественными свойствами наделялись одиноко растущие деревья. Их называли «эйэле агас» – «дерево, имеющее своего духа-хозяина (эйэ)». «Древесный» дух мог быть и в бревне. По рассказам многих пожилых людей, его легко можно было отличить по характерному потрескиванию, щелчкам, стукам. С умилостивлением духов, таящихся в бревне, обычай обрызгивать сруб или лить по его углам молочные продукты, класть между бревнами серебряные монеты, популярный и в наши дни.

По сведениям пожилых людей, нельзя было ставить острием вверх лопату, вилы: это было бы неуважением к духу дерева. Представление, что деревья – это одушевленные существа, способные оказывать человеку благодеяние или причинять вред, четко проявляется в обряде вызова дождя. По мнению верующих, совершая ритуальные действия, как-то обрызгивания, обливания почитаемого ими дерева, можно воздействовать на природные явления и вызвать долгожданный дождь. Подобные деревья нам показывали в некоторых селах Балтачевского, Караидельского районов РБ и Бардымского района Пермской области (ПМА,1992г.). Ими, как правило, становились огромные деревья, обычно осокорь (тирэк), превосходящие по высоте другие, и растущие в центре селений.

В поверьях дерево чаще выступает как временное пристанище духов. У башкир это наиболее наглядно проявляется в семейно-родовом культе – в обрядах поминовения усопших. Так, крюк (агас сой), вбиваемый над дверью, перекладина под потолком дома (урза), служившие местом, куда, якобы, «слетаются» души умерших, являлись непременно деревянными. Также выставление молочных продуктов на празднике «карга-туй», тесно связанное с культом предков, по нашему мнению, есть проявление почитания не только птиц, но и, в первоначальном смысле,

деревьев, как душ умерших людей. В свете сказанного, неслучайным представляется обычай сажать на могилах деревья, которые, вероятнее всего, отождествляли с душами умерших. Или, при трудных родах женщину заставляли пинать порог дома, как место обитания предков. Отсюда же и широко распространенный запрет садиться, наступать на порог («тупһага ултырырга ярамай»). В приведенных примерах заложена та же идея о сверхъестественной связи между душой умершего человека и деревом, как ее вместилищем.

С одушевлением деревьев, возможно, возникла вера в лесных духов, божеств, которые мыслятся в антропоморфном образе. В башкирских верованиях наиболее близок к лесным духам образ шурале или ярымтык. Однако, он в них предстает лишь обитателем леса, «странствующим» демоном, но не духом – хозяином. Поэтому трудно утверждать о «лесной» природе данного образа, скорее всего, это более позднее приобретение черт, характерных для лесных духов, леших. Все это отражает особенность анимистических представлений башкир, связанных с культом растительности. Представления о деревьях, как обиталищах духов и душ, проявляются в разных формах, что указывает на стадиальный характер их происхождения. Вышеизложенный материал об одухотворении деревьев дает объяснение обрядам украшения деревьев, характерным для некоторых башкирских праздников. Известно, что украшение разноцветными лентами и лоскутками деревьев, чаще березы, на весенне-летних праздниках, например, у европейских народов было направлено на то, чтобы привлечь к людям благодеяние, находящееся во власти духа дерева. Схожее обряжение дерева зафиксировано этнографом Л.И.Нагаевой у зауральских башкир во время проведения «карга туй». По ее материалам в день празднества стволы и ветви деревьев украшались цветами (1981, с.56). Два дерева, соединенные шалью, называли һый агастары (деревья угощений). Определенный интерес вызывают сведения, записанные нами в Хайбуллинском районе Башкортостана, о весенних девичьих праздниках, обязательным элементом которых было украшение дерева, чаще всего березы. По воспоминаниям пожилых женщин, на дерево вешали монеты (тәнкә) вместо сорванных сережек, водили хороводы, гадали о будущем. Так, связав ленточки, загадывали: чья сохранится до следующего года, та и выйдет замуж. Этот способ гадания также описан С.И.Руденко (1955, с318). Любопытно, что девушки, со слов информаторов, делились на группы по 12 человек, у каждой было свое дерево. Культовое значение деревьев, сочетающееся с магией плодородия, видно в отдельных моментах праздников, утративших первоначальный смысл и принявших уже развлекательный характер. В Бурзянском районе проводились народные увеселения на вершинах гор, например, на Мэсем-

тау, по окончании которых девушки украшали кустарники и деревья, растущие на склонах гор, бусами, монетами (мэрйен, мунсак, тэнкелэр). На землю у корней почитаемых деревьев лили кумыс, вкладывали в дупла деньги и другие предметы, иногда засовывали в расщелины наконечники стрел, монеты. Чаще всего такими деревьями были дуб (имэн), реже сосна и береза.

По наблюдениям С.И.Руденко, на горных вершинах Уральского хребта (Мэсем-тау, хребет Кыркты), вблизи кочевок встречались деревца, завешанные медными монетами, оловянными или серебряными украшениями женских нагрудников, или лоскутами материй (сепрэк). Он пишет: «По приезде в гости на кочевку одной из женщин, вышедшей замуж в другой род или аул, или при проводах новобрачной, женщины и девушки устраивали игры и пляски на ближайшей к кочевке горной поляне. Перед уходом с горы все они привязывали к дереву (березке) лоскутики материи» (1955, с.317-318). Эти жертвоприношения С.И.Руденко связывает с духом горы. Надо думать, что подобные жертвы были посвящены не только духу-хозяину горы (тау эйэhе), но в большей степени они связаны с культом деревьев. Общая идея, характеризующая все эти обряды, связанные с украшением весенних деревьев, связана с культом возрождающейся Природы, стремлением людей приобщиться к плодоносной силе растительности, обеспечить себе благополучие в будущей супружеской жизни. Верование в возможность магического взаимодействия людей и растений лежит в основе обычаев и действий, призванных способствовать плодовитости. Так, во время посевной вместе с семенами башкиры зарывали мелкие яйца, чтобы таким образом ускорить рост посевов (в этом можно усмотреть принципы имитативной и контагиозной магии).

С появлением растительности, для стимулирования ее роста прибегали к такому средству: молодые люди ложились на землю и перекатывались или же скатывались со склонов гор, заслышав первый весенний гром, первое кукование кукушки, что также должно было благоприятствовать росту растительности (ПМА,1990-93).

Пережитки почитания и наделения сверхъестественными свойствами растительности прослеживается в области лечебной магии. Например, широко использовались в народной медицине зверобой, душица. Они также являлись компонентами для сжигания при окуриваниях больных, против сглаза. По представлениям башкир, излюбленным местом обитания злых духов является густая трава, особенно в предвечернее и утреннее – до восхода солнца – время. Поэтому, как сообщает Д.И.Никольский, больному запрещалось «после заката солнца лежать на траве», «лихорадка любит траву» и тотчас же снова «пристает к

больному», что оправдано с медицинской точки зрения: влажная трава могла дать осложнение на дыхательные органы человека (1899, с.118).

Довольно оригинальный способ лечения цинги приводит Д.П.Никольский: «...больной должен в продолжении нескольких дней ходить на озимое поле и есть зеленую озимь. Туда и обратно больной обязан ползти на четвереньках, приличным такому способу передвижения должен быть и самый процесс кормежки озимью, то есть без помощи рук, одними губами и зубами. Все это проделывается обязательно утром, до восхода солнца и в присутствии свидетелей... несмотря на нелепую обстановку, тем не менее самое лечебное вещество выбрано удачно, особенно приняв во внимание теорию калийного голодания, по которому зеленые части растений, как содержащие в достаточном количестве калийные соли, должно отличаться противоцинготными свойствами» (1899, с. 120-121).

При трудных родах в воду опускали сомкнувшийся лист какого-либо растения, если он расправлялся, давали эту воду выпить роженице, чтобы ускорить и облегчить появление на свет ребенка. Из приведенных примеров видно, что первоначальный смысл религиозного почитания почти утрачен, но он остался в чисто магических или практических целях. Кроме того, эти примеры свидетельствуют, что в основе лечебно-магических приемов лежат рациональные наблюдения, связанные с фармакологическими свойствами растений.

Итак, культ растительности сохранился преимущественно как пережиточное явление в аграрно-календарных обрядах, в поверьях, в фольклоре, где растительность олицетворяется. Особенно четко этот культ прослеживается в праздниках, связанных с весенним возрождением Природы, вызова дождя, в лечебно-магических приемах. Сакрализация же растительного мира является одним из компонентов универсального культа плодородия. В комплексе представлений, связанных с культом растительности, отразилось религиозное мировосприятие различных стадий домусульманских верований. В них переплетены понятия и верования, характерные для ранних этапов становления общественного сознания (тотемизм, культ природы, магия), верования периода общинно-родового строя (культ духов-покровителей - агас эйэhе), семейно-родовой (почитание умерших родственников, проведение честь них периодических поминок) и аграрные культы ( вера в магическое воздействие на растительность), на которых наложил свой отпечаток ислам.

### *1.3. Верования, связанные с почитанием животного мира.*

В религиозно-мифологической системе башкир значительное место занимает культ животных. По мнению многих исследователей, в далеком прошлом предкам башкир был известен тотемизм одна из древнейших форм религии (Н.А.Мажитов, 1977; М.М.Сагитов, 1984 и др.). Однако говорить о наличии тотемизма в известной нам классической форме трудно. Более того, исследования последних лет показывают, что не все культы животных можно возвести к тотемистическим представлениям (С.П.Нестеров, 1990; Л.П.Потапов, 1991).

Отдельные пережитки тотемизма, по нашему мнению, в переосмысленной форме могли сохраниться в религиозном мировоззрении башкир. Обратимся к древним письменным источникам. В записках путешествия арабского миссионера X в. Ибн-Фаддана говорится: «Мы видели, как (одна) группа из них поклоняется змеям, (другая) группа поклоняется рыбам, (еще одна) группа поклоняется журавлям» (А.П.Ковалевский, 1956, с.130-131). Как видно из этого отрывка, почитание животных у башкир было групповым, а иначе родовым. Известно, что тотемизм был распространен в различных формах. Наиболее распространенной формой, отмеченной у разных народов мира, был родовой (групповой) тотемизм. (А.М.Золотарев, 1934; С.А.Токарев, 1990). Очевидно, Ибн-Фадлан еще застал у башкирских племен следы тотемистического почитания животных.

Согласно утверждению большинства отечественных и зарубежных ученых, при выявлении факта существования тотемизма у того или иного народа решающим признаком является связь почитания животных с родо-племенными группами (З.П.Соколова, 1972; П.Ф.Преображенский, 1929). В родо-племенной терминологии башкир четко видна связь с животным миром. Названия племен (ырыу), родов (тюба, аймак) имеют двойной характер. Например, йомран-табын (суслик-табынцы), буре-елдэт (волк-ельлятцы), козгон-катай (ворон-катайцы), айыу-усэргэн (медведь-усерганцы), ырыу йылан (племя змея) и др. (Р.Г.Кузеев, 1957, с. 48-57). Животные названия характерны и для родовых подразделений ара, аймак. Названия племен и родов, как наиболее устойчивых звеньев в родоплеменной структуре, обусловленное консервативностью кочевого образа жизни (Р.Г.Кузеев, там же, с.26-29), имеют, безусловно, древние истоки. Исходя из того, что родовые названия с именами животных означали некогда существовавшие родовые тотемы, ими у башкир можно считать медведя, волка, зайца, лису, орла, беркута, коршуна, журавля, ворона, сороку, грача, змею и др.

Следы почитания животных прослеживаются по сей день. Рассмотрим отдельные культы, в которых наиболее наглядно отражены народные верования, связанные с животным миром. Особым отношением пользовался ***медведь-айыу***. В честь него в прошлом проводили праздник «Айыутуй» – «Медвежья свадьба». Представления о нем в настоящее время полностью утрачены. По сведениям А.Н.Кирсева, Айыутуй был распространен в основном среди башкир нынешних западных районов Башкирии, Пермской, Свердловской областях, в Зауралье (рукопись, с.22). Айыутуй устраивался до или после охоты. Праздник сопровождался ритуальным танцем. Наиболее почетные охотники, облачившись в медвежью шкуру исполняли «медвежий танец» – «айыу бейеуе (ФФ БГУ ед.хр. 205, ч.6 , № 3). В пережиточной форме он сохранился в башкирской свадьбе. В последний день торжества несколько человек, надев шубы, тулупы наизнанку, плясали. При этом танцующие хлестали плетками по деревянным предметам, обхлестывали углы дома, иногда «попадало» и гостям.

По сведениям Л.И.Нагаевой, вывернутые шубы независимо от меха (лисьего или др.) назывались непременно «айыу туны» («медвежья шуба») (Л.И.Нагаева, 1981, с.79). Истинный смысл этой пляски – стремление приобщиться к силе и мощи почитаемого животного. приобрести свойственную ему плодовитость – ныне утрачен. О его связи с древним ритуалом свидетельствует устойчивое название наряда. Этот танец прослеживается в юго-восточных районах: Бурзянском, Абзелиловском, Баймакском. Белорецком, Учалинском (Л.И.Нагаева, там же). Танец мог сопровождаться словесным материалом, также не сохранившимся. Однако, следы его можно усмотреть в отдельных заговорах (арбау), произносимых перед охотой. В них отражено стремление обмануть, запугать «дух» животного, чтобы обеспечить себе удачную охоту (А.Н.Киреев, рукопись, с22). Праздник «Айыутуй» был зафиксирован в конце XIX века у башкир, расселенных по реке Кизил, в местечке «Ос имен», на территории нынешнего Абзелиловского района. Он длился 15 дней. На протяжении первых 10 дней были выставлены четыре чучела медведя (для чего шкуры убитых животных набивались соломой, сеном), вокруг которых охотники исполняли ритуальный танец (ФФ БГУ ед.хр. 205, ч.6, № 2). Подобные медвежьи танцы зафиксированы у сибирских народов: орочей, хантов, чукчей, коряков. По ним в определенной степени можно составить представление о башкирском медвежьем ритуале. Так, у коряков это происходило следующим образом: «Когда мертвого медведя принесут домой, женщины выходят ему навстречу с плясками, держа горящие головни. С головы медведя сдирают кожу, и одна из женщин надевает ее, пляшет в ней и упрашивает медведя

не сердиться и относиться к ним по- дружески. Для этого обряда изготавливают также деревянное изображение медведя и кормят его. Потом шкуру медведя набивают травой и это чучело обносят вокруг дома, как бы провожая медведя обратно» (Религиозные верования..., 1931, т.1, с.54).

В комплексе обрядов просматриваются черты промыслового культа. Строго придерживались определенных запретов для обеспечения удачной охоты: запрещалось женщинам притрагиваться к охотничьим снаряжениям, не переходили дорогу выходящему на охоту, не упоминали имя медведя перед охотой, для чего употребляли подставные имена. Существовало поверье, что медведи из разговора людей могут понять об их замыслах и спрятаться. Охота будет обречена на неудачу. В качестве подставных имен использовались: «урман хужаһы» (хозяин-дух леса), «солок эйэһе» (дух борти), «бабай» (старик). Последнее имя «бабай» свидетельствует о тотемическом характере этого культа. Подобное уважительное обращение к медведю отмечено у народов Сибири, Северной Америки, например, у эвенков, телеутов, шорцев, саамов, камчадалов и др. (З.Р.Соколова, 1972, с.68). Чтобы обеспечить удачу на охоте, произносили заговоры- заклинания (арбау). Следует сказать, что некоторые обряды тотемического и промыслового культа близки: тотемические и промысловые пляски, извинительные обряды и т.д. Но развитие промыслового культа, по утверждению З.П.Соколовой, характерно для более развитых народов, переживающих эпоху разложения первобытно - общинных отношений. С «Медвежьим праздником» связано соблюдение некоторых обрядов в отношении костей и черепа медведя, которые были направлены на обеспечение убитых на охоте животных. Для чего кости никогда не выбрасывались. Их тщательно собирали и затем погребали. У сибирских народов существовали своего рода усыпальницы останков животного, а череп вешали на деревья (Б.А.Васильев, 1948, с.93). Возможно, с этим связан обычай закладывания черепов медведя или волка под фундамент строящегося дома, выставление их на пасеках и оградах у народов Урало - Поволжья ( Татары..., 1967, с.352;В.П.Денисов, 1959, с.28).

Этнограф Б.А.Васильев выделяет «айнский» тип медвежьего праздника. Его характерными чертами являются содержание медведей наподобие домашних животных в клетках, выкармливание медвежат женской грудью, вождение медведя по домам и т.п. (1948, с.103). Общее с этим имеют обряды ряжения медведем, вождения животного по домам в качестве народных увеселений на святки, масленицу, очень популярные в Древней Руси. В башкирской свадебной обрядности также присутствует ряжение медведем.

Особое место в культе этого животного принадлежит «Медвежьему мифу». Согласно нему медведь –это либо превращенный в него, либо произошедший в результате связи женщины с животным, человек. С этим связывали появление так называемых «медвежьих потомков» («Айыу токомо») и возникновение «Медвежьих родов».

Среди башкир было широко распространено поверье о том, что медведь раньше был человеком. В одной из легенд говорится, что в стародавние времена жил джигит, который владел тайной волшебства. Когда ему становилось скучно, он уходил в лес и там, воткнув волшебный кинжал в землю, превращался в медведя. Но однажды недобрый человек выбросил его кинжал в воду. С тех пор джигит остался в медвежьем обличье. Так объясняется появление медведей в лесах (БНТ, 1987, т.2, с.95). Сходным по сюжету является предание «Медвежий род» – «Айыу токомо»: найденный охотником, медвежонок умел говорить человеческим языком. Повзрослев, он превращается в человека, но обладает необыкновенной силой. Долгое время ему не могут найти подходящую жену. Наконец, с берегов Тука находится равная ему по силе девушка. От них и пошел широко распространенный род – Айыу араһы у бурзян, усерган (Ф.Надршина, 1986, с.78-79). Это предание напрямую связывает происхождение родов от медведя. В родоплеменной терминологии данные легенды подтверждаются наличием родовых групп «айыу» у племен катай, кыпсак, усерган (Р.Г.Кузеев, 1957, с.48-55). В изложенных легендах отражена идея тотемического перевоплощения (реинкарнации), связанная с представлениями о тотемических предках (С.А.Токарев, 1990, с14).

Этиогенетический мотив звучит в легенде «Айыузан тыуган малай» – «Мальчик, рожденный от медведя». В нем рассказывается о браке башкирской девушки и похитившего ее медведя. От этой связи у них рождается сын необыкновенной силы (БНТ, 1987, т.2, с.96). Отметим, что сюжет о брачной связи женщины с медведем составляет основу всех известных медвежьих мифов.

С культом этого животного связано магическое использование частей его тела: медвежьего клыка, ногтя, в качестве оберегов от злых духов и болезней. Их носили с собой, привешивали к колыбели. Сильна была вера, что через использование части тела медведя, его шкуры, через поедание его мяса человеку передается сила и мощь этого животного. О существовании медвежьего культа свидетельствуют также археологические находки на Южном Урале культовых вещей с изображением медведя, их орнаментация изображением его головы (А.П.Смирнов, 1952, с.260-262).

Рассмотренный комплекс верований, связанный с «медвежьей свадьбой» у башкир, восходит к древнейшему евразийско-американскому

пласту верований, который включает в себя следующие обрядовые элементы: словесные запреты и подставные названия; обряды сборов на охоту; медвежьи танцы-пантомимы с целью благоприятствовать охоте, размножению зверей; извинительные речи; обряды обращения с убитым медведем; а также основной сюжет мифа, согласно которому медведь является сородичем человека, превращенным человеком (Б.А.Васильев, 1948, с.103). Как констатирует Б.А.Васильев: «Культ медведя имеет наибольший ареал: он охватывал Скандинавию и Кольский полуостров, северо-восточную Европу, всю таежную Сибирь, Амурский край и таежную зону Северной Америки. Следы культа медведя были обнаружены в Швейцарии, а в античную эпоху также во Фракии, в различных странах Малой Азии и в Тавриде» (там же, с.78).

К числу наиболее почитаемых животных у башкир относится ***волк (буре).*** С ним связан ряд архаичных представлений и обрядов. Сохранившиеся у башкир легенды о происхождении их от волков удивительны. Одну из них в 1961 г. записал фольклорист А.Н.Кирсев у башкир-усерган деревни Башбурс Оренбургской области. В ней повествуется о браке охотника с волчицей, который дал начало роду волка – «бурелэр токомо» (Ф.Ф.Илимбетов, 1971, с224-225). Более того, потомками от этого брака считают себя жители нынешних деревень Башбуре Кувандыкского района Оренбургской области и Сакмарский волк Хайбуллинского района Башкортостана (там же). В этой легенде, как и в тюркских преданиях, волчица вступает в брак с предком-мужчиной. В одном из вариантов легенды – тюрки произошли от связи волчицы и выкормленного ею мальчика. Вообще, мотив рождения от волков был широко распространен среди многих тюркских и монгольских народов. А в древнетюркских этногенеалогических легендах образ волчицы-прародительницы стоит на первом месте (Л.П.Потапов, 1991, с.79-81).

Следовательно, в древнетюркских и башкирских преданиях отражен единый мотив о волке, как их предке. Почитание предков у многих народов мира было своеобразным. Их представляли в образах различных животных. Позднее, как считают исследователи, на основе патриархальных отношений почитаемые предки приобретают антропоморфные черты. При этом они сохраняют до некоторой степени животный облик, по крайней мере, способность превращаться снова в зверя-покровителя (З.П.Соколова, 1972, с.98). Например, в легенде «Волчья река» волк, указавший башкирам место новой родины, появляется из могилы умершего родоначальника (ырыу башлыгы), приведя их к безымянной реке, он исчезает (Ф.Надршина, 1986, с.70-71).

На наш взгляд, общую основу с этим обнаруживает своеобразная форма взаимоотношений в башкирской патриархальной семье. По обычаю

невестка обращалась к свекру, называя его «буре» (В.А.Гордлевский, 1962, с.495).

С культом волка связывают этноним «башкорт». Исследователи отмечают, что этот этноним возник первоначально у юго-восточных племен (усерган, тангаур, бурзян) в печенежско-огузский период их этнической истории (Очерки ..., 1956, т.1, ч.1, с.31). В древнеогузском языке «корт» – это волк, отсюда «баш корт» - «главный волк». Именно у этих племен до настоящего времени была распространена легенда о переселении их предков на Южный Урал под предводительством волка. Сюжеты о волке, как о чудесном покровителе и предводителе башкир, единые в своей основе, многочисленны, и были записаны исследователями в самых различных местностях Башкортостана и за ее пределами. В общих чертах они совпадают с вышеприведенной легендой «Волчья река». В них волк помогает предкам башкир избежать многих бед и препятствий, и найти новую благодатную землю, которая и стала им родной.

Наделение частей тела волка магическими, чудодейственными свойствами, бесспорно, связано с почитанием этого животного. Волчью голову закапывали под фундамент дома, чтобы оградить от колдовства, «дурного глаза», злых наговоров и несчастий. Клыки, когти, шерсть служили оберегом против сглаза и прочих бед. Сильно растянутая и высушенная губа волка считалась одним из наиболее действенных средств от бесплодия или при трудных родах.. Бездетных женщин пропускали через сильно растянутую и высушенную губу волка. Точно также поступали и с роженицами, чтобы облегчить трудные роды. В этом можно усмотреть позднейшую трансформацию идеи сверхъестественных половых связей человека с почитаемым животным и веру во влияние предков-животных на плодовитость женщины. Волчья желчь служила средством при грудных болезнях, кашле, при бешенстве. Сухожилия использовали для поимки вора. Верили, что при сжигании сухожилий у подозреваемого в воровстве начнутся судороги рук, ног и он умрет. Но чаще всего «волчьи» амулеты использовали для охраны детей. К колыбели ребенка привешивали клыки или когти, которые обладали чудодейственными защитными свойствами. Все это говорит о том, что в прошлом одним из самых почитаемых животных у башкир был волк. Неслучайно, у волостных старшин юго-восточной Башкирии (усерган, тангаур, бурзян) вплоть до XVII-XVIII вв. знаком, подтверждающим их административную власть, служило изображение волчьей головы (Ф.Ф.Илембетов, 1971, с.226-228).

***Культ коня***. Для башкир, как кочевников-скотоводов, огромная роль коня несомненна. Это подтверждается археологическими находками на Южном Урале, относящимися к эпохе раннего средневековья

(Н.А.Мажитов, 1977, с.17-29). Находки предметов конского снаряжения (стремян, пряжек, сёдел) связаны с древними представлениями о роли коня в загробном мире. Отметим, что сопроводительное захоронение коня являлось устойчивым компонентом в погребальных обрядах и южноуральских, и центрально-азиатских тюркоязычных племён (Н.А.Мажитов, 1977, с.17-29; С.П.Нестеров, 1990, с.59, 79).

Судя по археологическим находкам, лошадь являлась жертвенным животным. Обряд жертвоприношения коня на похоронах практиковался разными народами, например, древними индоевропейцами. Они приписывали коню особую ритуальную связь с умершим (Е.Е.Кузьмина, 1977, с.28-52). Известен он и у древних греков, славян, иранцев, кавказских, финно-угорских, тюркских и других народов. Об этом достаточно хорошо освящено в научной литературе (Е.Е.Кузьмина, там же). Во всех ритуалах жертвоприношения конь выступает посредником между миром живых и мертвых. В качестве заупокойного животного конь выступает не только в религиях, но и в сказках.

При реконструкции роли коня в погребальном обряде тюркоязычных племен Центральной Азии С.П.Нестеров установил, что ориентация головой на западный и северный сектор горизонта в трех вариантах погребения с конем указывает на возможный «маршрут» в мир мертвых, что соответствует представлениям средневековых шаманистов (1990, с.72). Южноуральский археологический материал свидетельствует, что при всем разнообразии ориентировка на северо-запад и север – преобладающая (Н.А.Мажитов, 1977, с.83).

Археологические данные о погребениях с конем подтверждаются мифологическими сюжетами. В одном из вариантов сказания «Кусяк-бий», записанном фольклористом М.М.Сагитовым в 1958 г. от сказительницы Уммухаят Кулдавлетовой в Бурзянском районе, повествуется о том, что легендарного родоначальника кыпсаков Бабсака похоронили следующим образом: мертвого батыра в полном вооружении посадили на боевого коня Карагира и засыпали землей (М.М.Сагитов, 1978, с.23).

Народная молва гласила, что в курганах Белебеевского уезда, прозываемых богатырскими, погребены батыры, посаженные на своих боевых коней. Последних убили специально для этого и тут же с богатырями зарыто их оружие, и разные вещи (М.М.Сагитов, там же). В эпических сказаниях также даются красочные описания захоронения коней башкирских батыров («Кузукурпес и Маянхылыу», «Таштугай»). (БНТ, 1987, т.1, эпос).

Следовательно, в различных жанрах устно-поэтического творчества башкир связь коня с потусторонним миром нашла свое отражение. Это также подчеркнуто характерной мифологической связкой

«вода-конь». Известно, что в верованиях многих народов мира, в том числе и башкир, вода ассоциировалась или даже отождествлялась с преисподней, выступала как путь в загробный мир. Среди башкирских легенд особой популярностью пользуются предания о водяном происхождении коней. По ним лучшие породы башкирских скакунов вышли из подводного мира. С этим преданием связано название одного озера, находящегося в Бурзянском районе РБ. Оно называется «Йылкысыккан кул», буквально, «Озеро, откуда вышли кони». Исследователи XIX в. В.С.Юматов и В.И.Даль приводят предания об озерах Акзират и Ассылыкуль (БРЛ, 1989, т.1, с.185, 404), которые также считаются колыбелью коней.

В религиозно-мифологической системе башкир происхождение лошадей связывалось не только с подводным (Нижним) миром, но и с небесным (Верхним). Так, в башкирской мифологии кони земных батыров – это либо дар водяного духа-хозяина (например, в предании об «озере, откуда вышли кони»), либо, дар верховных небожителей. В эпосе «Урал-батыр» чудесный конь Акбузат является конем Хумай – дочери небесного владыки Самрау и Солнца, а Сарат – конем другой другой его дочери Айхылу, рожденной от Луны. Принадлежность коня Верхнему или Нижнему миру подчеркивалась цветом их масти. Небесные кони Акбузат, Сарат светлой масти. Напротив, кони водяного происхождения, то есть Нижнего мира, - «мышиной масти», «серые в яблоко» («ала аттар»; «сыскан буй хыртлы ала тоста») - темных мастей, олицетворяющие мрачный потусторонний мир. У народов Саяно-Алтая масть имела ритуальное значение. Небу и божествам высшего ранга посвящали коней светлой масти (сивой, белой, пегой, голубой). (Л.П.Потапов, 1977, с.164-178).

В целом, в народном творчестве башкир культ коня отражен очень ярко. Существует целый цикл эпических сказаний о чудесных конях – «Акбузат», «Кара Юрга», «Акхаккола». В них конь является главным персонажем и выступает добродетельным покровителем батыра. В отдельных легендах просматривается роль коня как родоначальника башкир, нашедшего им новую родину. Этот сюжет аналогичен преданиям о родоначальнике-волке и, по-видимому, является их поздней интерпретацией (Ф.Надршина, 1986, с.84). На степень развития культа этого животного указывает наличие особого «духа-хозяина коня» – «ат эйеhе», упоминаемый еще Ибн-Фадланом, и представления о котором сохранились до наших дней. Среди тюркоязычных народов Сибири культ коня лучше всего представлен у якутов. Они поклонялись божеству покровителю коней Дьохогой. Якуты считали, что он является создателем лучших коней и наделяет ими любимых коней. В отличие от башкирского «ат эйеhе» якутский небожитель Дьохогой представлялся в образе коня.

Верующие наделяли коня магической силой. Так, у башкир было достаточно распространенным явлением прикреплять конскую подкову к хозяйственным постройкам: в хлеву, на воротах, пороге, над дверьми. Считалось счастливой приметой найти на дороге подкову. Её бросали через плечо, при этом три раза сплюнув и загадав желание, назад уходили, не оглядываясь. В северных районах Башкирии во время праздничных скачек женщины старались бросить платок, полотенце на шею разгоряченного коня – это, якобы, снимает сглаз, порчу, болезни (ПМА, зап. в Балтачевском р-оне РБ ).

В целом, огромная практическая роль коня в жизни людей повлияла на развитие культа этого животного. Данный фактор определил символическую роль коня: в религиозно-мифологической системе народов Евразии он стал непременным атрибутом богов – их ездовым животным, прежде всего солнца. Однако образ коня был связан и с самыми разными божествами, в частности, у народов Средней Азии, Кавказа. Башкирский материал также отражает ритуальную роль коня, выступающего и как атрибут небожителей, и как жертвенное животное, роль которого заключалась в доставке умершего на тот свет и в служении ему там. Ассоциация с небесной сферой повлияли на развитие представлений о крылатых конях - толпарах, летящих по небу, как птицы. Связь коня с небом, солнцем, луной неизбежно включала и символику аграрных культов, в которых центральное место отводилось солнцу. Отсюда, конь в религиозном сознании становился символом благодати и счастья.

Особым отношением в религиозных верованиях пользовались ***птицы***, с которыми были связаны различные запреты, поверья, магические обряды. К числу почитаемых относились: ***лебедь (аккош), кукушка (кэкук), ворона (карга), беркут (боркот), орел (карагош)*** и др. О древности почитания птиц свидетельствуют археологические находки культовых вещей с изображением животных и птиц эпохи раннего железа в лесном Зауралье. Схожие фигуры птиц бытовали в Приуралье со времен ананьинской культуры до XII-XIII вв., свидетельствующие, по мнению А.П. Смирнова, о широко распространенном почитании птиц (1952, с.260-262).

В народных поверьях птицы выступают вестницами беды. Верили, что если лебедь или журавль пролетели над деревней, быть голоду и несчастьям. Если ворона, - то кто-то умрет из этой деревни. Если же кукушка сядет на крышу дома, – к смерти хозяина (ФФ БГУ, ед.хр. 205, ч.3, № 16, 21, 59).

Пение журавлей предвещало великую битву. В известной среди башкир легенде «Сынрау торна» («Поющие журавли») говорится о том, что люди, предупрежденные звенящим пением этих птиц, смогли отразить

нападение врагов. Исстари идет поверье, что там, где поют и танцуют журавли, быть большому сражению (БНТ, 1987, т.2, с.98). Мелодия эта – сыпрау торна - сохранилась до сегодняшнего дня. По поверью, башкирские кураисты не наигрывают ее много - не к добру.

Роль журавля, как птицы спасительницы, предупреждающей людей о надвигающейся опасности, была известна с глубокой старины, судя по сообщению арабского путешественника X века Ибн-Фадлана. Он пишет: «Мы видели, как (еще одна) группа поклоняется журавлям. Мне сообщили, что они (когда-то) вели войну с (какими-то) людьми из числа своих врагов, причем они (враги) обратили их в бегство, и что журавли закричали позади них (врагов), так что они испугались и сами обратились в бегство, после того, как обратили в бегство (этих башкир), Поэтому они (эти башкиры) стали поклоняться журавлям, и говорить: «Эти (журавли) наш господь, так как он обратил в бегство наших врагов. За это они им поклоняются» (А.П.Ковалевский, 1956, с.131). Как видим, журавль у башкир являлся таким же символом, что и гуси у древних римлян, разбудившие своими криками жителей Рима, и тем самым предотвратившие захват города.

В одном архивном документе 1844 г. говорится, что некий «башкирец Султанмурат Габбясов во время их собрания произнес слова, что бывшие тут указанные муллы, чиновники и другие лица не веруют во единого Бога и не знают своего пророка, а делают поклонение журавлю и сверх того обругал неприличными словами, за каковое поношение религии просят с Габбясовым поступить про законам...» (ЦГИА РБ. И-295, оп.2, №27). Ценность этого документа очевидна. Он подтверждает наличие следов прямого почитания журавля (а равно и птиц вообще) вплоть до XIX века, несмотря на главенствующее положение мусульманской религии.

«Печальной» птицей в мифологии выступает кукушка - *кәкүк*. По башкирским преданиям, эта птица – превращенная женщина, ищущая своего мужа, детей. В то же время ее наделяли особыми магическими свойствами. Услышать весной в первый раз ее голос считалось хорошим предзнаменованием. По ее кукованию загадывали о своем будущем: сколько еще предстоит человеку прожить. Кукушка, якобы, отсчитывает каждому положенный ему жизненный срок.

До недавнего времени существовали запреты убивать и употреблять в пищу мясо таких птиц, как журавль, лебедь, беркут, сокол, коршун, ястреб, ворон, сова, филин (С.И.Руденко, 1955, с.131). Запрещалось также есть яйца некоторых птиц, например, вороньи, и разорять гнезда. Смерть неминуема для того, кто тронет гнездо соловья (һандугас) (ПМА, 1990-93гг.). Вообще, идея неприкосновенности птиц – один из ведущих мотивов в эпических произведениях. Герой сказания

«Кара Юрга» погибает после того, как отдает в чужие руки верного ему сокола, умолявшего не продавать его (БНТ, 1977, с.443-444).

В народном представлении в птице сосредоточено счастье и удача человека. Вместе с ней от него уходит его благополучие (кот). Поэтому неслучайно наделение сверхъестественными, оберегающими качествами когтей, пуха, перьев и даже камней из желудка птиц, последние назывались «йэй ташы», «язаташ». С их помощью вызывали дожди. У тюрков эти камни считались шаманскими (С.Е.Малов, 1947, с.151-161). В качестве амулетов чаще всего использовали перья, пух, когти лебедя, гуся. Их подвешивали к колыбели или пришивали к одежде детей. Роговицей с когтей глухаря лечили различные глазные заболевания (Л.И.Нагаева, 1987, с.55). По сведениям верующих, исстари идет поверье о том, что с человека, перебиравшего пух птиц (гуся, утки), снимаются грехи, а сила, содержащаяся в нем, ограждает его в будущем от болезней (ПМА, 1990-93 гг.). Таким же свойством обладала веточка, на которой сидел соловей. Ею обхлестывали себя с целью очищения. В народных сказках «соловьиная» веточка волшебная (ПМА, зап. в Учалинском районе РБ).

Священной птицей у башкир был *лебедь – аккош*. Обожествление этой птицы ярко отражено в мифологии (БНТ, 1987, т.1, эпос). Образ девушки-лебедя Хумай лишний раз подчеркивает это. Она – дочь повелителя птиц Самрау и солнца (Кояш), родоначальница лебединого племени на Урале. Этот образ генетически связан с богиней-матерью Умай. И связь Хумай с солнцем - источником величайшей очищающей силы в религиях, и солярная символика (золотые волосы-лучи), и как дочь царя птиц все это возводит ее в ранг небожителей – верховных божеств. Хумай в башкирском эпосе, как и аналогичные образы богинь-птиц Умай, Хубай, Хума, Хумай в тюркском мире мифическая птица, наделяющая людей счастьем.

Интересны легенды о происхождении племен, родов от брачных союзов между птицами и людьми. Согласно преданию, племя Юрматы ведет свое происхождение от женщины-лебедя (БНТ, 1987, т.2, с.117). Как волк и медведь, лебедь выступает легендарным предком-прародителем, зачинателем племени.

Видимо, с почитанием птиц, воспринимаемых как воплощения предков, связано возникновение весенних праздников «Каргатуй» (карга – ворон/ грач; туй - свадьба), «Кэкук сэй»(кукушкин чай). В честь ворона могли устраивать праздник, где приносились жертвы, как и медведю (сравните: Айыутуй - Каргатуй). В связи с этим интересны сведения из эпоса «Урал-батыр» о приношении девушек в жертву Черному Ворону (БНТ, 1987, т.1, с.52).

Своеобразными представляются поверья о птицах, как о превращенных женщинах. Кукушка, лебедь, голубь, ласточка рисуются в них в женском облике. Символом горюющей женщины стала кукушка.

Если сравнить весь комплекс представлений, связанный с культом птиц - птичьи праздники, мифология - обнаруживается их тесная взаимосвязь, обусловленная почитанием предков, возникший и развивавшийся на основе раннего культа тотемических предков. В одном семантическом ряду с этим стоят родоплеменные знаки отличия башкир, как «дерево», «птица», «тамга», «оран» (клич). Птица, символизирующая умершего предка, и дерево, как ее вместилище, становясь объектами рода, выступают здесь в неразрывной связи.

Таким образом, в религиозно-мифологической системе башкир культ животных, характерный для всех народов мира, занимал важное место. Процесс его развития связан, с одной стороны, с древними тотемистическими представлениями; с другой – со скотоводческим бытом. Следует считать, что не все формы почитания животных корнями уходят в тотемизм. В мифологии, как и в верованиях волк, лебедь выступают не только как почитаемые животные, но и как божественные покровители. А это характеризует зоолатрический культ (поклонение животным), позднего по происхождению, развившегося на базе скотоводческого и земледельческого хозяйства. В пережитках просматриваются также следы промыслового культа, генетически восходящего к верованиям древних таежно-тундровых охотников. Черты животных обнаруживаются и в культе предков. Почитание предков-животных является характерной чертой религиозных верований башкир.

### *1.4. Верования, связанные с почитанием предков.*

Одной из древних форм религиозных верований является культ предков, связанный с почитанием душ умерших людей, которые по убеждению верующих способны влиять на жизнедеятельность потомков. Важным элементом культа предков является вера в душу и в ее независимое от телесной оболочки прижизненное и посмертное существование. Как и многие мусульманские народы Поволжья, Средней Азии, Кавказа, башкиры называли душу живого человека "йэн" (от персидского "джан"), умершего – "рух". Представление о наличии двух и более душ, видимо, как более поздняя трансформация первобытной веры в множественность душ человека, распространено у многих народов мира.

Если душа «йэн» покидала человека, он умирал. Посмертную субстанцию души – «рух» представляли в образе бабочки, птиц, зверей. Развитию представлений о превращении умерших и их душ в животных,

по-видимому, способствовала вера в родство человека с животным. Почитание животных, в которых воплощены их предки, иначе их души, выражалось в устройстве специальных празднеств и жертвоприношений в их честь. Ярким примером служит обряд «каргатуй» – «вороний/грачиный праздник». На наш взгляд, он возник на основе раннего культа тотемических предков и стал основой для более поздних культов предков и плодородия.

Вера в душу и существование загробной жизни наиболее полно отражена в погребально-поминальных обрядах. С этими верованиями связан обычай снабжать умершего всем необходимым. Так, в могильниках домусульманского периода, приписываемых ранним башкирам, был обнаружен богатый погребальный инвентарь (керамика). Данный обычай сохранился в поминальных жертвоприношениях, но утратил свой первоначальный смысл.

С представлениями о необходимости для души жилища связан обычай устанавливания надмогильных сооружений. На башкирских кладбищах могилы обкладывались камнями или на них ставился сруб в виде усеченной пирамиды (север Башкирии, Пермская обл.). В южной, восточной, центральной Башкирии, в Челябинской области встречаются деревянные и каменные сооружения (БикбулатовН.В.,ФатыховаФ.Ф., 1990, с.127). Археологический материал свидетельствует о домусульманском происхождении наземных сооружений, которые на Южном Урале стали традиционным еще с эпохи раннего железа. Известно, что ранний ислам не признавал надмогильных холмов и сооружений, предписывая ничем не выделять место захоронения.

Следы анимистических представлений прослеживаются и в поминальной обрядности. Это проведение поминок на 3-й, 7-й, 40-й дни, годовщину смерти. По мнению Г.П. Снесарева: «... поминальные трапезы, происходящие в указанные сроки - это периодическое кормление, поддержание души, совершающей свой загробный путь»(1969, с.123). То есть ритуальная трапеза – более поздняя, символическая церемония, корнями уходящая к реально существовавшему обычаю кормления духов. Возможно, ее более архаичная форма сохранилась в обычае кормления птиц во время проведения обряда « каргатуй».

Верующие люди считают, что душа умершего могла посещать родной дом. Поэтому устраивали своеобразные ритуалы встречи духов. В некоторых районах Башкортостана, например, 40 дней не гасили свет, для того, чтобы душа не заблудилась. Также над дверью вбивали для умерших деревянный крюк (Бикбулатов Н.В. Фатыхова Ф.Ф., 1990, с.89-90). В то же время крюк, как и деревянная перекладина в доме, и порог выступают своеобразными вместилищами душ. Схожие обычаи характерны и другим

народам. Например, обские угры изготавливали куклы с изображением умерших, являвшиеся вместилищем для их душ и, хранившиеся с другими семейными духами. В свете сказанного весьма интересными представляются сведения И.Г. Георги. Он отмечал: «Ежели они (башкиры – М.С.) напротив во время какого ни есть празднества убьют животное, то ставят на прибор (каштак) уваренное мясо против солнца, творя при том много поклонений и прочее во всем подобно шаманским язычникам»(1799, ч.2, с.107). Возможно, прибор – каштак был предназначен для хранения каких-либо предметов культа, в том числе и вместилищ духов.

В прошлом могла существовать прямая связь между культом предков и почитанием домашних духов-покровителей. На это указывают, в частности, места локализаций и общие функции. Как обиталищем духа-хозяина дома (йорт эйэһе), так и вместилищем душ умерших, являются деревянный угол, потолок, стены дома. У различных народов дух предка связывался с деревом. Так, в ненецком чуме центральный шест «симса» был связан с представлениями о предках. Далее, основной функцией домашнего духа-покровителя является семейное благополучие, плодовитость людей, скота. А это перекликается с представлениями о предках.

Следовательно, вера в то, что в жилом доме находили свое пристанище души умерших родственников заслуживает особого внимания.

Вышеприведенный материал свидетельствует о наличии прямой связи между похоронной обрядностью (культ мертвых) и культом предков, а также почитанием домашних духов. Башкиры верили, что умершие предки способны влиять на хозяйственную жизнь потомков. К «духу отцов-дедов» обращались с просьбами, например, о ниспослании дождя. Часто обряд вызывания дождя начинался с молитв на кладбище. Вообще, башкирские кладбища – зыярат почитались как священные. Там запрещалось что-либо делать, чтобы не «тревожить» умерших. Часто кладбища располагались в березовых рощах. С этим связано странное поверие о березе как о печальном дереве, символе тоски и горя.

К духам предков обращались при даче свидетельской присяги П.М. Кудряшев сообщает, что «она получает особенную важность и почитается священною», если произнесена на кладбище (БРЛ, т.1, с.363). Отсюда характерная черта – покровительство потомкам. Чтобы обеспечить себе покровительство и помощь предков, башкиры устраивали специальные обряды. По сведениям Л.И. Нагаевой, в Ишимбайском, Бурзянском районах ежегодно весной проводилось чтение молитв в память предков – «ололар аяты». Для чего на кладбище устраивали жертвоприношения и произносились просьбы и благопожелания(1981,с.14).

Развитой формой культа предков считается почитание мужских предков в образе людей. В башкирской религиозно-мифологической системе к ним можно отнести легендарных батыров-исполинов из рода Алпов. С этими персонажами связывают образование гор. Кроме того, имеется множество мест, которые народ чтит, как кладбище, могилы Алпов. Они так и называются «Алпамыша зыяраты», Алпамыша кабэрэ». Видимо, мифические образы Алпов связаны с какими-то реально жившими людьми, возможно, предками башкир. В народной же памяти почитание действительно существовавших людей и мифических героев слились. Это предположение подкрепляется данными генеалогических преданий, возводящих начало одного из древних родов башкир к Алып-батырам. Вероятно, это восходит к древнейшей истории тюрков. «Алп» – имя легендарного правителя Турана, к которому восходит генеалогия тюркских Караханидов. Одно из значений «Алп» в древнетюркском языке – «герой, богатырь, витязь». Следовательно, между образами могучих великанов Алпов и предками-прародителями – основоположниками родов и племен, просматривается определенная связь. Имена некоторых предков-родоначальников сохранили легенды, например, Муйтен-бий, Гэйнэ. Также легендарной личностью стал глава рода кыпсаков Бабсак, праху которого и поныне поклоняются потомки.

С распространением ислама почитание умерших прародителей, сородичей было поглощено культом мусульманских святых (эулиэ). Теперь места их захоронений стали называться «эулиэ зыяраты», «эулиэ кабэрэ» («кладбище святого», «могила святого»). Причем почитание таких мест чрезвычайно распространено по сей день.

Свидетельством поклонения обожествленным предкам является обычай выставления на могилах каменных изваяний - һынташ. Он входил в погребальный комплекс древних тюрков. Ритуальное назначение һынташ – сохранение облика покойного для совершения поминальных обрядов и жертвоприношений. О существовании этого обычая у башкир говорят топонимические названия с элементом һынташ.

Таким образом, у башкир существовал культ предков, для которого было характерно смешение различных по времени происхождения представлений и обрядов. Из погребально-поминальных обрядов, своеобразных вместилищ душ, а также обычая устанавливать каменные изваяния на могилах следуют характерные черты культа – это поклонение душам умерших предков-прародителей семьи, племени, духам умерших сородичей; вера в покровительство и влияние их на жизнедеятельность потомков; проведение в их честь специальных обрядов и жертвоприношений (ололар аяты, «кормление»). Характерна стойкость архаичного культа предков-родоначальников в образе животных, птиц. В

сохранившемся культе просматриваются его ранняя форма – почитание женских предков, относящееся к эпохе материнского рода, и поздняя – культ мужских образов, тесно связанный с почитанием умерших (культ мертвых). Все это свидетельствует о синкретизме верований, связанных с почитанием предков у башкир.

## *ГЛАВА 2. ДУХИ И ДЕМОНЫ*

В сложной системе башкирских народных верований значительное место принадлежит воображаемому миру духов, являющемуся результатом весьма различных анимистических представлений: одни духи еще «привязаны» к той или иной стихии, явлению природы или предмету, а другие – вполне самостоятельны и в своем значительном большинстве антропоморфны. Религиозные верования утратили прежнюю специфику, с одной стороны, под влиянием ислама, с другой – разновременных представлений различного происхождения, принадлежащих новым этническим элементам, которые принесли с собой свои традиции (О.А.Сухарева, 1975, с.6).

Домусульманские верования дошли до наших дней в пережиточной форме, сохранившись в памяти пожилых людей. Конечно, образы многих духов утратили свои специфические черты и часто воспринимаются как некие сверхъестественные злобные силы, выступающие под обобщенным арабским наименованием «сн» (джин), «шайтан». В результате произошедшей контаминации (смешения) демонических образов почти невозможно дать четкого представления о функциях того или иного духа. Нередко один и тот же образ в разных районах республики характеризуется по-разному, и наоборот.

В основе классификаций, предложенных отечественными исследователями, лежит изначально заложенное деление духов на определенные категории (добрых и злых) по наиболее типичным чертам и по характеру взаимоотношений с человеком. Исходя из этого, а также принимая во внимание тот факт, что представления о духах и демонах синкретичны, как результат многовековых наслоений, и трудно провести четкую грань между различными духами, главное же – с учетом специфики башкирского материала, мы предлагаем такую систематизацию материала: духи-хозяева; демонические существа; злые духи.

### *2.1. Духи – хозяева*

К древнейшему пласту анимистических верований относятся представления о духах-хозяевах (эйэ). В народном сознании практически

все компоненты земной сферы (горы, реки, озера, леса и т.д.), как место обитания человека, находятся в распоряжении духов-хозяев. «Каждая вещь имеет своего духа-хозяина (эйэ), и каждый дух называется тем предметом, в котором он обитает» (С.И.Руденко, 1973. т.5, с.22).

В записях Ахмеда Ибн-Фадлана говорится о двенадцати «господах», которым поклонялись древние башкиры ещё в X веке. Это «господь» зимы, лета, дождя, ветра, деревьев, людей, лошадей, воды, ночи, дня, смерти, земли (Ковалевский,1956, с.131). На наш взгляд, речь идет о духах-хозяевах эйэ. Древние представления об этих «господах», как увидим, сохранились до наших дней.

К этой категории сверхъестественных существ относится дух-хозяин воды ***һыу эйэһе***. В народных поверьях он предстает в образе седовласого старца, облаченного в длинные белые одеяния. При ходьбе он опирается на волшебный посох. По другим версиям – это женщина с длинными волосами. У нее будто бы есть и муж. Чаще всего в поверьях фигурируют отец с красавицей дочкой - һыу кызы, хыухылыу.

Ежедневно һыу эйэһе проверяет свои подводные владения. В вечернее время, после заката солнца, он иногда выходит на берег. Ему приписывали способность «съедать» берега. Это происходило обычно во время весенних половодий. В редких случаях его можно было увидеть, чаще из толщи воды доносился его голос хохот, рев (укерсу). һыу эйэһе мог утащить к себе под воду человека. Для этого у него, якобы, есть особое место. Особенно он предпочитал маленьких детей. По сведениям краеведа XIX в. Р.Г.Игнатьева, у магометан Оренбургской губернии существовало предание, по которому «суллы» (дословно: водяные – М.С.) берут себе или самого из грешных, или самого из беспорочных людей, и поэтому всего более младенцев» (1875, с.220). Видимо, здесь под «суллы» («һыулы») подразумевались духи-хозяева воды, этот термин можно услышать и сейчас именно в этом смысле (ПМА, 1990-1993).

В народе широко распространено мнение, будто утонувшие люди становились обитателями воды. Однако они никогда не превращались в һыу эйэһе. Несколько противоречит этому легенда, приведенная Р.Г.Игнатьевым: «Мулла, переезжая с семейством через реку на лодке, и нечаянно уронил в воду годовалого ребенка, своего сына, которого держал на руках, но ребенок не пропал: его приняли под покровительство суллы (водяные), и он сам сделался суллой, хотя по природе человека и правомерного, рвался на землю. Когда с минарета ближайшей к той реке мечети раздавался в известное время азан (призыв к молитве), под водою слышался человеческий плач...» (1875, с.220). Вполне возможно, подобные представления были утрачены со временем, так как в верованиях других

народов, например, у бурят, бытовало мнение, что утонувший превращался в одного из духов воды (Михайлов, 1976, с.301).

Перед тем как унести человека дух-хозяин воды, якобы, всегда подавал голос. Информатор из Караидельского района рассказывал: «hыу эйэhе» как бы тянет человека в воду. Говорят, он забирает только душу человека. Если кому-то суждено утонуть, оказывается, водяной предупредительно подает голос. Как-то был случай: одного человека столкнули с моста в реку. Люди говорили, что за три дня до этого печального события был слышен «рев» hыу эйэhе якобы предчувствовал беду и предупреждал о грозящей опасности[1].

В Учалинском районе существует поверье: когда из озера Учалы доносится рев и стоны - значит кому-то вскоре суждено в нем утонуть. «Рев» воспринимали, как предупреждение духа о беде[2].

Бесценные сведения, связанные с древними преданиями об озере Асылы, содержатся в «Башкирской русалке» В.И.Даля. «Но глубина и самые берега озера Асылы непостоянны; ...потому, что в озере этом жила когда-то прихотливая ундина, баловливая русалочка, которая хозяйничала здесь по произволу, а теперь живет еще вечною жизнью отец ее, падишах духов водяных и подводных. Он добр, но угрюм и суров... он, негодуя на злые дела, на помышления людские, и предвидя в прозрачном царстве своем всякую беду, как следствие дел и замыслов наших, вздымает подвластную ему стихию, разливает ее через край и грозит затопить окрестности» (БРЛ, т.1, 1989, с.178-179). Но озеро Асылы вздымается и выходит из берегов и тогда, когда его дух-хозяин хочет предупредить людей о грозящей большой беде. Озеро прибывает и убывает без всяких видимых причин. «Башкиры уверены, что первое делается только перед какою-нибудь бедою. Они сосчитают вам по пальцам не только события от 1772 года по 1860-й, от Емельки Пугачева и до мятежа в Польше, не забыв ни одной войны нашей, ни одного местного или общего для империи бедствия...» (Там же).

Из приведенных сообщений видно, что дух воды мог не только утопить человека, но иногда и сам предупреждал об опасности. Нужно признать очень ценной эту информацию. Она сближает hыу эйэhе с древнеславянскими берегинями – речными божествами, которые помогали людям уберечься при плавании по рекам и т.д. В древнеславянской мифологии берегини были исконными духами олицетворениями водной стихии (С.С.Парсамов, 1985, ч.1, с.130).

---

[1] Зап. от Исмагиловой Минзифы, 1909 г.р., с. Караидель,

[2] ПМА, 1991, Учалинский район.

Любая оплошность или непочтительное отношение к духу-хозяину воды со стороны людей оборачивалась для них несчастиями. Так, в прошлом причину наводнения видели в «гневе» духа-хозяина воды, как это происходило, например, с озером Асылы.

Еще большим бедствием для человека являлось высыхание водоема. В народном сознании такое грозное явление связывалось с «уходом» оттуда его духа. Легенд об этом сохранилось множество. Одна из них была записана в деревне Давлетово Абзелиловского района. В ней говорится об озере «Дэулэткуле», которое обмелело и высохло, потому что его покинул его «хозяин», В другой легенде речь идет об озере под названием «Эйэлекуль» («Озеро, которое имеет духа-хозяина»). Его постигла та же «участь». Дух-хозяин этого озера покинул свое обиталище, обидевшись на людей, которые пытались его поймать (БНГ, т.2, 1987, с.73). В этих поверьях һыу эйэһе выступает как главный хранитель и держатель вод.

По убеждению многих пожилых людей дух воды мог наслать болезнь. «Гнев» духа-хозяина можно было снять лишь одним средством – молениями. Устраивали их дома или возле того водного источника, которое стало причиной заболевания. Последний могла определить знахарка. Во время моления приносили в обязательном порядке дары духу, как-то: монеты, крупу, соль, сахар и т.д.

Однако, чтобы предотвратить те несчастья, которые могли исходить от духа воды, люди прибегали не только к различного рода задабриваниям, умилостивительным обрядам, но и придерживались определенных запретов. Одним из самых главных и важных являлся запрет загрязнять воду, особенно родники.

В далеком прошлом, вероятно, существовал определенный ритуал обращения с водой, с водными источниками, следы которых сохранились в следующих обычаях: набирая воду из источника, необходимо было произнести специальные слова обращения: «һыу эйэһе («хозяин воды»)! К нам пожаловал гость, одолжи водички» (ФФ БГУ ед.хр. 205, ч.10, № 23). Прежде чем испить эту воду, произносили особую молитву, называли ее «һыу догаһы» («молитва в честь воды») (Белорецкий район).

У башкир существовал такой обычай: когда в первый раз приходили за водой к источнику воды (реке, роднику), приносили ему небольшие жертвы, чтобы задобрить духа воды. Это нашло наиболее яркое отражение в свадебном ритуале башкир. Впервые он был описан Б.Г.Юлуевым. Он пишет: «На другой день молодую ведут на реку за водой с коромыслом; она при этом несет с собой маленькую серебряную монету, привязанную к нитке, и бросает в воду, как бы в виде жертвы водяному

духу» (1892, с.222). Данный обычай сохранился до наших дней и был зафиксирован у зауральских башкир этнографом Бикбулатовым Н.В. (1962, с.265). Традиция знакомства невесты, как нового члена рода, с почитаемыми местами рода была свойственна всем народам Поволжья.

По древним представлениям һыу эйәһе, как повелитель водной стихии, наделялся способностью воздействовать и на небесную воду, т.е. на дождь. Логично предположить, что сбрасывание людей в воду во время молений ложля есть имитация некогда существовавшего ритуального утопления людей в жертву духу воды, чтобы заполучить дождь. Во всяком случае, в эпосе Урал-батыр говорится о приношении в жертву девушек. Правда, в нем указывается о человеческих жертвоприношениях «в честь колодца, чьей водой ребенком омывали царя» (БНТ, т.1, 1987, с.50-55).

Факт ритуального утопления, достаточно четко отраженный в некоторых мифологиях, например, китайской, мордовской - бесспорный в истории религий (Парсамов,1985, с.71). Человеческие жертвоприношения водяным божествам делались в различных целях: для успокоения бушующего моря, прекращения страшного наводнения реки, устойчивости мельничной плотины на реке и т.д. (Парсамов, там же). С другой стороны, ежегодное приношение в жертву воде девушек является одной из форм жертвоприношений, имевших целью воздействовать на плодородие. Это убедительно показано Д.Фрэзером в работе «Золотая ветвь». Он усматривал в подобного рода жертвоприношениях бракосочетание богов на людях. «Целью их союза, - пишет он, - было способствовать плодородию земли, животных и людей...Сверхъестественное существо, за которое выдают замуж женщин, часто является водным богом или духом» (1983, с.141).

Итак, исконный образ һыу эйәһе, исходя из вышеприведенных материалов, - это олицетворение водной стихии. Его боялись, почитали, приносили умилостивительные дары, вступали с ним в «договорные» отношения.

В башкирских рассказах-поверьях отражена одна особенность, присущая һыу эйәһе – это «любовь» к лошадям, которых у него великое множество. В поверьях говорится о его склонности покататься на лошадях, заплетать им гриву. Нам уже известно о тесной связи коня с водной стихией, нашедшей очень яркое отражение в мифологии. Приведем хорошо известную у башкир легенду об озере «Йылкысыкканкуль». Дух-хозяин этого озера отдает некоему человеку табун прекрасных лошадей взамен приглянувшейся ему охотничьей собаки. Появление данного сюжета, несомненно, напрямую связано со скотоводческим бытом башкир.

Стремление подчинить себе неведомые сверхъестественные силы нашло свое выражение в поверьях о «глупых» духах, одураченных

человеком. Герою бывальщины, записанной С.И.Руденко у барын-табынцев, без особого труда удается обмануть духа-хозяина воды. Он, сын лесника, предлагает һыу эйәһе купить лопату. һыу эйәһе сначала советуется с отцом, занимавшего «прекрасное помещение под одним из камней в нашем озере». После һыу эйәһе поочередно предлагает человеку помериться с ним силой, в беге, бросить гирю в четыре пуда весом. Но находчивый парень предлагает духу побороться со «старшим братом» – медведем, посостязаться с «младшим братом» – зайцем и т.д. И благодаря своему хитроумию он заставляет һыу эйәһе заплатить за лопату золотом (АЭБ, т.5, 1973, с.24-25).

В этом, как и во многих других поверьях, отражено произошедшее со временем отделение образа духа-хозяина воды от первоосновы – водной стихии, о чем говорит его персонификация (антропоморфность).

В эпических произведениях образ владыки вод – һыу батшаһы близок к һыу эйәһе. һыу батшаһы изображается полновластным хозяином подводного царства, ему также принадлежит огромные стада скакунов, скота. В сказании «Заятуляк и Хыухылыу»: герой, оказавшись на дне озера Асылыкуль, видит совершенно иной, сказочный мир: на привольных просторах пасутся бесчетные табуны лошадей, в звонко журчащих источниках резвятся золотые рыбки, в водных глубинах плавают утки, лебеди, дикие гуси (БНТ, т.1, с.183). Отметим, что как в народных поверьях, так и в эпических произведениях жизнь обитателей подводного мира почти во всем подобна людской.

В водном пандемониуме башкир существуют женские образы – это образ «матери воды» – ***һыу инәһе/эсэһе*** и «водяной красавицы» – ***һыу кызы (һыубикә, һыуһылыу).***

Образ матери воды – һыу инәһе тесно связан с представлениями о духе-хозяине воды и является как бы его женской ипостасью. По мнению иссследователей, образ һыу инәһе относится к эпохе материнско-родового строя, на что указывает присутствие слова мать – «инәһе»\эсэһе» (Урманчеев, 1976, №6).

Несколько отличен от этих водных духов образ һыу кызы. В легендах она предстает девушкой неописуемой красоты. Ее одежда сплошь усыпана блестящей чешуей, точно серебрянными монетами (шау комош тәнкәлэр). В полночь или перед рассветом она выходит на берег реки или озера. По словам многих рассказчиков, ее видели в это время расчесывающей золотым гребнем свои дивные золотые волосы. Аналогичный образ известен в мифологии многих народов, в том числе тюркоязычных (татар, чувашей, балкар, карачаевцев, ногайцев и др.).

К һыу кызы из поверий близки водяные красавицы һыуһылыу, Нэркэс из эпических произведений. В их описаниях даны те же черты, приписываемые хыу кызы. Так, Заятуляк (Эпос «Заятуляк и Хыухылыу») обнаруживает водяную деву, сидящей на камне у самого озреа, и расчесывающей золотым гребнем свои волосы длиной в 60 локтей. В предании «Акбузат» водяная девушка Нэркэс выходит из озера на 14 ночь месяца, чтобы расчесать волосы. Появляется она в образе золотой утки (БНТ, т.1, с.181; 143).

В верованиях и мифологии башкир можно проследить некую связь подводного мира с загробным и даже их идентификацию. Это подчеркнуто и цветовой гаммой, так одежда и атрибуты обитателей воды всегда черного или белого цвета. В религиях это – цвета потусторонних существ. Например, владыка Асылыкуль – отец Хыухылу «в черном одеянии, на вороном коне, на луке седла которого сидел черный сокол». Духам воды всегда принадлежат огромные стада скота, прежде всего, лошадей. Кони, как было выше сказано, тесно связаны с заупокойным культом. Кроме всего, обитателям подводного царства свойственно было забирать души людей. Отличительная черта водяной девы – это золотой цвет ее одежды, волос. Обстоятельно проанализировав мифологический и сказочный материал, В.Я.Пропп приходит к выводу, что «все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность иному царству» (1986, с.285). Как видим, обитатели водной стихии часто выступают как бы в качестве потусторонних существ. Однако, на наш взгляд, это результат наслоений одних форм на другие.

Указанная связь с потусторонними миром сближает һыу кызы с древнеславянской русалкой, рассматриваемой как разновидность утопленников, а именно: утонувших девушек и детей, умерших до крещения (Зеленин, вып.1, 1916; Токарев, 1957; Парсамов, 1985; Померанцева, 1975). Но если русалка – это злой демон, любящий щекотать людей и увлекать их в воду, то башкирская «русалка» – һыу кызы – сказочная водяная дева, помогающая земным батырам выбраться из царства воды (эпос). Иначе говоря, демонизм (агрессивность к людям), будучи определяющим фактором для русалки, не является таковым для һыу кызы, а есть один из ее типичных черт, что наталкивает на мысль рассматривать һыу кызы как башкирскую «берегиню». Следовательно, можно предположить, что һыу кызы наряду с һыу инэһе является таким же речным, озерным духом-хозяином, олицетворяющим водную стихию, а значит – одним из архаичных образов в водно-мифологическом пандемониуме башкир. Следует сказать, возникновение культа һыу кызы следует искать в недрах башкирской мифологии.

Из духов-хозяев, связанных с жилищем человека, у башкир известны: ***йорт эйэhе/ой эйэhе*** – хозяин всего домашнего хозяйства (первоначально он мог иметь и более узкий смысл, как «дух-хозяин дома, избы); ***көртә (һарай, абар, абзар) эйэhе*** – хозяин скотного двора, сарая; ***мунса эйэhе*** – хозяин бани. По классификации, предложенной С.А.Токаревым, их можно определить как «домашних духов».

Йорт эйэhе представляется существом антропоморфным: обычно это седовласый старик. Мог менять обличье, перевоплощаться в различных животных (теленка, собаку, змею). По рассказам, когда ой эйэhе является к человеку, он принимает облик соседа, родственника, умерших родителей (отца, деда). Однако показывается он очень в редких случаях и только избранным людям: к тем, кто обладает необычайной памятью (зиһенле кешеләргә) (НА УНЦ РАН, ф.3, оп. 23, ед.хр. 7, л.327). В таких случаях он сам являлся к человеку, предвещая этим или добро, или несчастье. Аналогичные представления наблюдались у славян. Даже были способы гадания по домовому: если касался теплой, мохнатой лапой – это к добру, если голой и холодной – не к добру. (Токарев, 1957, с.96). По иным сведениям йорт эйэhе можно увидеть, застав врасплох. Для этого нужно сделать вид, что надолго покидаешь дом и неожиданно вернуться, бесшумно проникнуть в дом, где его можно увидеть в виде спящего, свернувшегося в калачик, теленка, собаки, кошки и т.д.

Весьма противоречивы представления о местонахождении йорт эйэhе. Это и печь, и подпол, вне дома – конюшня, сеновал. По сообщению, записанному С.И.Руденко, у табынцев йорт эйэhе живет повсюду. У некоего информатора он жил на печи и оттуда часто бросал камни (АЭБ, т.5, 1973, с.23). По нашим полевым наблюдениям, наиболее часто упоминаемым местом обитания йорт эйэhе являются порог, потолок и углы дома. О чем говорит и один из способов умилостивления йорт эйэhе: если дух дома «разгневан» на своих обитателей, чтобы его задобрить, разрезали яйцо на четыре части и раскладывали по четырем углам внутри дома, и просили его не сердиться на жильцов. При этом верили, что в срубе всегда имеется одно какое-то бревно, которое является пристанищем йорт эйэhе (зап. в Баймакском, Зилаирском, Кугарчинском районах РБ; Бардымском, Пермском районах Пермской области), то есть дух-хозяин дома как бы локализован в дереве.

О том, что дома водится йорт эйэhе узнавали по различным звукам: повторяющимся постукиваниям, шороху и т.д. Считали, что молодые духи, в отличие от старых, бывают очень шумными, любят проказничать. Особенно они любят пощекотать спящих хозяев. «Успокоить» не в меру разошедшихся духов следовало особыми заговорами, мусульманскими молитвами, прочитываемыми муллами.

Существовало поверье, что дома может быть только один «хозяин». Два и более духа-хозяина начинают «ссориться» между собой, что в свою очередь причиняет немало хлопот жильцам.

Действия йорт эйэhе всецело определялись отношением и поведением самого человека. Поэтому жильцы старались вести себя так, чтобы ни в коем случае не обидеть, не сердить «хозяина» дома, наоборот, всячески задобрить и т.д.

Сохранился обычай приветствовать своего духа-хозяина утром и вечером, перед сном, вернувшись с дальней дороги, а уезжая – прощаться. Когда человек переезжал в новый дом, он непременно приглашал «хозяина» на новоселье, а также переселиться в новый дом. Для этого выполняли специальный обряд переселения йорт эйэhе на новое местожительство. Назывался он «хужалар сакырыу» – «приглашение хозяев». Схожий обряд существовал у татар, мишарей. Они считали, что домашний дух размножается (йорт иясе чагалый), поэтому после постройки нового дома его «приглашают» переселиться на новое место жительства. (Мухамедова, 1972, с.190).

Повсеместно живет вера в то, что йорт эйэhе бывает очень привязан к своим домочадцам, и «переживает» их отъезд, «скучает» по ним, «плачет». Многие из информаторов утверждали, что слышали «рыдания» йорт эйэhе, когда кто-либо уезжал или переезжал. Необходимым условием при переезде на новое место было получить «благословение» своего духа-хозяина устраиванием искупительных, умилостивительных обрядов.

В народе верили, что духи-хозяева, обитающие в каждом доме, всегда обходят свои владения. «Дорожки», по которым они ходят, могут совпасть, если соседние дома тесно примыкают друг к другу (здесь, видимо, дома близких родственников: отца и сына, братьев и т.д., имевшие, как правило, общий двор). В таком случае йорт эйэhе, якобы, «перепутав» свои дорожки, могли уйти к соседям. А вместе с ними могло уйти и благополучие из этого дома. «Ой эйэhе кустеме, хужа факир булып кала» «Если ой эйэhе уйлет, хозяин дома обеднеет, разорится» – говорили пожилые люди (НА УНЦ РАН, ф.3, оп.23, ед.хр.7, л.327).

В прошлом существовал обряд «йорт hызлыклау» – символического очерчивания вокруг дома, т.е. как бы проведения или определения границ своего домашнего хозяйства. Круговой линии в религиях отводилась роль охранительной черты, способной защитить человека от зловредного действия нечистой силы, порчи; роль незримого барьера, удерживающего семейное благополучие, духов-покровителей.

Существование духа-хозяина налагало на человека определенные обязанности: со своей стороны, он должен был поддерживать в доме уют и

спокойствие, выражать свое почтение и уважение посредством умилостивительных обрядов. За невнимательность, неопрятность йорт эйэһе, верили, мстит. Человеку нечистоплотному в помыслах, делах, а также в буквальном смысле, йорт эйэһе обрушивал «гнев» в виде болезней. Поэтому говорили: «Яратмаган кешенен йорт эйэһе ызалата» - «Не понравившегося человека йорт эйэһе мучает, то есть насылает болезни». Его «гнев» проявляется и уходом из дома, что, в свою очередь, несло свои беды: дом «пустел», владелец дома лишался удачи в делах и очень скоро разорялся.

В прошлом приход гостей таил в себе опасность потери духа-хозяина. «Если йорт эйэһе пришелся «по душе» какой-то посетитель, чужой человек, он мог уйти вслед за понравившимся гостем, - рассказывала жительница д. Ишкулово Абзелиловского района Абдрахманова Хадиса Гималетдиновна, 1910 года рождения, - чтобы этого не произошло, моя мать сразу же разводила огонь в печке». Мыслительная основа данного действия – «привязать» духа. По-видимому, это – не случайность, и указывает на некогда существовавшую связь семейных духов-покровителей с культом домашнего очага.

Одной из функций, приписываемых йорт эйэһе, было предупреждение о рождении скота. Если, например, отелилась корова и это происходило зимой, когда появившееся на свет животное могло замерзнуть, йорт эйэһе «стучался» в окошко и будил заснувших хозяев. Многие информаторы утверждали, как сквозь сон слышали будто чей-то голос говорил: «Вставай! Теленок (козленок, ягненок) замерзает! Чего лежишь? Вставай!». Таким образом, йорт эйэһе являлся незримым помощником в домашних делах.

Дух-хозяин питал страсть к лошадям. Он любил покататься на них. Заплетал гриву понравившейся лошади. Некто из тамьян-тангаурцев сообщал С.И.Руденко: «Йорт эйэһе заплетает гриву лошадей и мне приходится их распутывать. Я этого не люблю, но ничего не могу поделать. Бранью можно разгневить йорт эйэһе. Примерно то же самое говорили ему табынцы: «По большей части он стережет стада. Иногда он балует, ездит верхом на лошадях, заплетает им гривы» (1973, с.23).

Согласно полевым записям, местом, где можно было его увидеть, являлась конюшня. Со слов многих пожилых людей, в образе седого старика он может ходить среди лошадей.

Йорт эйэһе появлялся в бане, где он любил париться. По поверью северо-западных башкир, йорт эйэһе любит мыться в бане только ночью (С.И.Руденко, 1973, с.23). Как видим, йорт эйэһе приписываются функции двух других, очень близких к нему «домашних» духов – духа-хозяина скотного двора и духа-хозяина бани.

Духа-хозяина скотного двора – ***кэртэ (һарай, азбар, абтар) эйэһе*** по своему внешнему облику похож на духа дома, но при этом непременно покрыт овечьей шкурой. Его почти всегда замечали на сеновале, в конюшне, или среди лошадей. Появление духа скотной обычно воспринималось с радостью и служило добрым предзнаменованием. Люди предупреждали друг друга, чтобы не боялись неожиданного появления этого духа и не пугали его. «Когда выходишь в сарай ухаживать за скотиной, слышно как он идет следом за тобой, громко шаркая ногами», рассказывала нам Юнусова Хасрниса, 1909 года рождения из д.Уметбаево Баймакского района.

У духа-хозяина скотного двора (как и у духа - йорт эйэһе) были свои «любимые» животные, за которым он, якобы, ухаживал: подкладывал сена, давал воду и соль. «Любимой лошади он расчесывал и заплетал гриву (ялын урэ), которую никто не мог распутать. Однако, если животное пришлось не по нраву «хозяину», он его мучал: катался до изнеможения, отбирал корм и пр. Про тощих, болезненного вида животных в народе говорили: «эйэһе яратмаган» – «дух-хозяин невзлюбил». Не пришедшую ко двору скотину старались как можно быстрее сбыть, так как проку от нее все равно не будет.

Главная функция кэртэ эйэһе (а также мал эйэһе) – это оберегать скот, ухаживать за ним. Боясь его гнева, запрещалось бить скотину. Считали, что у того, кто ударит животное, будут парализованы конечности.

По той же причине нельзя продавать старую скотину. Иначе кэртэ эйэһе в отместку истреблял всю скотину. При отеле скотины мал эйэһе, кэртэ эйэһе, также как и йорт эйэһе, предупреждал об этом хозяев, чтобы новорожденное животное не замерзло в зимнюю стужу.

В качестве покровителя скота выступает и ат эйэһе (дух-хозяин лошадей). В своих основных чертах они повторяют духа-хозяина скотного двора. Их основная функция – это уход за скотом. Появление образа духа-хозяина коней есть показатель степени развития культа этого животного. Упоминание о «господе» лошадей мы находим у Ибн-Фадлана.

В целом, сведения об этих духах довольно смутны и отрывочны.

Место обитания другого «домашнего» духа – мунса эйэһе – баня. Этот дух в поверьях вырисовывается не столь четко, как образы йорт эйэһе, кэртэ эйэһе. Его представляют обычно в виде небольшого пламени, облачка, или сгустка дыма, которое появляется из потухшего очага, и стелясь, выскальзывает из помещения бани. Он любит проказничать: дергает за ноги моющегося человека, цепляется за веник, или тычет им. В этом случае появляется «рука» духа-хозяина, возникшая из под лавки. Здесь уже проявляется антропоморфность мунса эйэһе. Понятно, что за

подобные «шутки» мунса эйэhe стал постепенно восприниматься как злой дух, а именно как шайтан, а баня – как пристанище нечистой силы.

Один из самых распространенных запретов, связанных с мунса эйэhe, - это мыться в бане после полуночи. И ни в коем случае не ходить вечером в баню одному. С.И.Руденко записал рассказ у барын-табынцев о старике, запаренным до смерти в бане (1973, с.23).

Входя в баню, необходимо было предупредить мунса эйэhe, как в прочем любого духа-хозяина, в пределы обитания которого входишь. Например, кашлянуть три раза, или идти, сильно шлепая ногами и т.д.

Каждый предыдущий посетитель бани должен был поблагодарить хозяина и предупредить: кто и сколько еще людей придут. Если же никого больше не было, то следовало пригласить «помыться» самого мунса эйэhe. Например, «Мунса эйэhe, спасибо за баньку. Больше уже никто не будет мыться, можешь входить в баню» (ФФ БГУ, там же, ч.2, № 20).

Образы кэртэ эйэhe, мунса эйэhe в народных верованиях носят неопределенный характер. По многим своим функциям они близки к йорт эйэhe – духу-хозяину дома. В записанных рассказах-поверьях эти образы выступают в одном образе, в лице йорт эйэhe. Тем не менее, изложенное подтверждает, что различие между ними существовало: дух бани не имеет «дела» к дому, к сараю, дух скотного двора не вмешивается в собственно домашние дела и банные тоже. То есть эти духи локализованы в своей сфере деятельности, кроме йорт эйэhe, ведавшего всеми хозяйственными делами. Является ли это результатом слияния или, наоборот, дифференциации от образа йорт эйэhe?

Таким образом, йорт эйэhe – это дух-хозяин, оберегатель и хранитель всего домашнего хозяйства. В то же время он – дух-покровитель, чья благосклонность оберегала человека и его семью от жизненных невзгод. Для умилостивления всемогущих духов-покровителей люди прибегали к всевозможным ритуальным действиям, магическим заклинаниям и т.д. Почитание духа-покровителя проявлялось в приношении ему небольших жертв. Некоторые информаторы сообщали нам, что у них имеется определенное место (во дворе, в сарае, на крыше дома), куда они ложат немного хлеба, ставят в чашечке молоко для йорт эйэhe[1].

К этому же ряду оберегательных мер относится запрет рассказывать о нем: согласно существующему мнению, дух мог «обидеться» и покинуть не в меру болтливого человека. По этой причине

---

[1] Зап. от Масалимовой Сабиры Сулеймановны, 1920 г.р., пос. Приморский, Агаповский район Челябинской области.

некоторые пожилые женщины даже отказывались что-либо говорить о нем (ПМА, в Зианчуринском, Кугарчинском, Стерлибашевском районах РБ). Отсюда видно, что духу-хозяину дома у башкир отводилась отнюдь не пассивная роль в жизни человека и его семьи. Нелишне упомянуть о связи йорт эйэhе с домашним очагом и порогом, в которых по религиозным представлениям, локализованы духи-предки, также покровительствующие своим потомкам, то есть той или иной семье.

Возможно, появление образа йорт эйэhе – это пережиток древнего культа предков. Правда, трудно столь категорично утверждать, несмотря на наличие определенной связи между почитанием домашних духов и духов предков бесспорно[2]. Следует признать, что представления об образе йорт эйэhе гораздо сложнее.

Образы духов-хозяев скотного двора и бани, на наш взгляд, скорее, результат дифференциации. Для них характерна определенная двойственность, которую можно объяснить внутренним содержанием олицетворяемых ими объектов: могут нести как пользу, так и вред. Сравнительный анализ божеств и духов-хозяев, связанных с жилищем, у финно-угорских и тюркских народов Урало-Поволжья показывает, что они не только по своим функциям, но по названиям очень сходны или даже идентичны с описанными выше функциями йорт эйэhе у башкир.

| | *Мари* | *Мордва* | *Удмурты* | *Башкиры* | *Татары* | *Чуваши* |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Дом** | Кудо-ава | кудо-ава | корка-мурт | йорт(ой) эйэhе (хужаhы) | йорт (ой) иясе | херт– сурт |
| **Двор** | Сурт-ава | Кардаз-ава | гид-мурт | кэртэ (hарай азбар эйэhе) | абзар иясе | карта хуси (пусс, кетусс, турри) |
| **Баня** | моич а-ава | баня-ава | минчо мурт | мунса эйэhе | мунса-иясе | мунча ийи |

[2] Возможно, в пользу этого говорит также и существование второго названия духа – «хужа», в значении «эйэ». Предположительно, данный термин позднего происхождения и обозначает в современном языке – «хозяина, владельца, содержателя».

Следует отметить, что у всех названных народов представления о духах и божествах жилища сохранились в большей степени, нежели о других духах-покровителях.

Из числа духов-хозяев предметов и явлений природы наиболее важными были ***тау эйэһе*** – дух-хозяин горы; ***таш кыуыш (мэмерйэ) эйэһе*** – дух-хозяин пещеры; ***ер эйэһе*** – дух-хозяин земли - представления о них сохранились до сегодняшнего дня.

По башкирским поверьям каждая гора имела своего духа-хозяин. Его представляли в виде седовласого старца. Иногда он принимал зооморфные черты – животный облик. С ним связывали запрет производить шум, ругаться, громко разговаривать, ломать без надобности растущие на горе деревья. «Гнев» духа выражался неожиданным ураганным ветром. В таких случаях люди старались немедленно покинуть гору во избежание быть наказанными.

И.И.Лепехин приводит рассказ башкира-проводника об ужасных последствиях, постигших тех людей, которые вели себя неподобающим образом на священной горе Тура-тау: один из них был растерзан пегим медведем, у другого – вымер весь его род (1822, т.4, с.36-37). Правда, он не указывает, связана ли эта кара с гневом духа-хозяина горы. Однако в то время еще культ духа горы, безусловно, существовал.

С.И.Руденко пишет: «... башкиры боятся обидеть духа, скажем, горы. Они не позволяют себе ругаться, говорить в местности, где обитает дух. Иногда они приносят ему жертвы: привязывают к деревьям лоскутки материи, монеты и другие вещи» (1973, с.22-23).

В одном из самых горных районов Башкирии – Бурзянском, по воспоминаниям старожилов до недавнего прошлого сохранялся обычай оставлять монеты на камнях, привязывать на растущие по склонам гор, деревья разноцветные лоскутки, бусы во время подъема на какую-либо вершину. На вопрос: «С какой целью оставлялись эти предметы? – пожилые люди отвечали однозначно: «Для духа-хозяина горы, чтобы не сердился» (ПМА, 1991).

В каждой пещере обитал свой дух – таш кыуыш эйэһе, его еще называли мэмерйэ, или таш ойзон эйэһе. Обычно он незрим. И лишь, находясь вблизи пещеры, можно услышать его голос.

В рассказах-поверьях упоминается дух-хозяин пещеры Шульган-таш (Каповой). Его представляли в образе всадника на коне, легендарном Акбузате. Как известно, в башкирской мифологии именно Шульган-таш была обителью Акбузата. Появление всадника из пещеры суждено увидеть лишь избранным людям – самым счастливым, – сообщали нам старожилы Бурзянского района. В целом, древние представления о духах пещер сохранились слабо.

Среди двенадцати божеств, упоминаемых Ибн-Фадланом, говорится о «господе земли». Магические заговоры-заклинания свидетельствуют о существовании в древние времена образа «Матери Земли» – «Ер Инэһе». Смысл знахарского лечения «ергэ һалыу» (буквально: «переложить на землю»), заключался, в одних случаях, – в снятии порчи, недуга путем перенесения их с человека на землю (с человека снимали рубашку, состригали ногти, клок волос и т.п., и все это уносили и выбрасывали, то есть имитировали перенесение болезни на другое место); в других – в умилостивлении духа-хозяина земли (ер хужаһы/эйэһе), якобы, наславшего болезнь. В знахарском заклинании говорится:

«Ер инэһе – срэн һакал
Һыу инэһе – һыуан һакал.
Ерзэн тейһэн – ергэ кит!
Кайзан килһэн – шунда кит!
Бына һинэ яуылык,(имя больного)
бир һаулык!»

Мать-земля рыжая борода.
Мать- вода– водяная борода.
От земли пришла – в землю (болезнь) уйди!
С ветром пришла с ветром уйди!
Откуда пришла – туда и уйди!
Вот тебе платок, (имя больного) дай здоровья!»

(Нуримановский район)

Возникновение образа ер инэһе, вероятно, восходит к периоду господства материнско-родового строя. С развитием земледелия и распространением ислама связано возникновение образа духа-покровителя поля, известного под названием Хызыр карсык (Хызыр гэли эссэлэм, Хызыр-Ильяс). Развевая подолом своего длинного халата, он проходил по межс и «вдыхал» жизнь в колосья. В народе говорили: «Там, где прошел Хызыр – урожай будет обильным»; или «Там, где нива густая, Хызыр плюнул» (ПМА, Караидельский район).

Здесь, бесспорно, произошло соединение древнего духа-хозяина земли и мусульманского Хызыра (от арабского «хидр» - «зеленый»). В мусульманской мифологии Хызыр – это легендарный пророк, святой старик, благодетель обиженных, правдивых людей, помогающий заблудившимся спутникам. Когда земледелие заняло ведущие позиции, наряду со скотоводством, духами, обеспечивающими успех в этом деле, с одной стороны, стали старые духи-хозяева, с другой стороны, функции покровительства земледелию были возложены на святых, в частности на Хызыра. Данный образ известен и почитаем в северных, северо-восточных районах Башкирии, в Пермской области, то есть в зоне, где приобщение к земледелию произошло раньше, чем в других местах. Указанная специфика характерна лишь для указанных районов, в других местностях подобной контаминации не произошло. Святой Хызыр почитаем, как обсрегатель и незримый защитник человека в дальней дороге. И тем, кто отправляется в

путь желали: «Кайза ғына барһаң бәхетең булһын, Хызыр-Ильяс булһын юлдашың» - «Куда бы тебя не вела дорога, пусть счастье будет с тобой, пусть твоим спутником будет «Хызыр-Ильяс».

В верованиях башкир сохранились представления о духе-хозяине дерева – ***агас эйәһе***. Характерно, что его существование как бы только мыслится, подразумевается. Но иногда его описывают и человекообразным существом.

С духом дерева связан ряд запретов относительно рубки. Нельзя рубить дерево, не прочитав предварительно молитву его духу для умилостивления. Запрещали валить деревья, посаженные самим или членами своей семьи, одиноко растущие или находящиеся на кладбище. Нарушение табу на эти деревья грозило человеку обернуться бедами и болезнями для него и его семьи.

В сообщениях информаторов иногда упоминается ***урман эйәһе*** как обитатель леса (каждого и в целом), который сбивает с пути людей и заставляет плутать).

В домусульманский период, возможно, существовал ***ямғыр эйәһе*** – дух-хозяин дождя, в честь которого, видимо, и совершалось моление «ямғыр телэге», «ямғыр буткаһы» («моление дождя», «дождевая каша»). Отдельные ритуальные элементы подтверждают такое предположение. Например, церемониал обряда предполагал обязательное жертвоприношение (кровавое или бескровное). При закалывании жертвенного животного произносили пожелание: «Ямғыр булып кайт!» - «Возвращайся дождем!», то есть жертва в данном случае являлась своеобразным продуктом ритуального обмена. При этом кровь разбрызгивали во все стороны. Отголоском древнейших обращений-заговоров являются сохранившиеся заклинания. Например, «Ямғыр яу-яу-яу! һимез тэкэ һуйырмың, һинэ майын бирермен!»– «Дождь лей-лей-лей! Зарежу жирного барана, сало отдам тебе, лей-лей-лей!» (Р.З.Янгузин, 1980, Ф.Надршина, 1986). Проведение моления на возвышенных местах, различие масти посвящаемых животных вряд ли случайны и могут говорить о значимости некогда этого духа.

Из духов, олицетворявших стихийные явления природы, некоторые представления сохранились о «хозяевах» ветров – ***ел эйәһе***. Местом их обитания являлись горные вершины и пещеры. Но, конечно, они находились везде. В надвигающийся пыльный вихрь, по одним поверьям, запрещалось бросать нож, чтобы не ранить находящегося в столбе пыли духа. По другим, напротив, следовало это сделать, чтобы злые духи не смогли причинить вреда.

С.И.Руденко пишет: «Особенно много у башкир было рассказов о парей – духах-хозяевах ветров и лейеу-пэрей – царе ветров,

всесокрушающем вихре. Пэрей жили или в расщелине скал, где держали на привязи ветры, или на площадках на вершинах гор, совершенно так же, как и сами башкиры (1955, с.315). По этим сведениям, в образе ветряного духа соединились черты древнего ел эйэһе и демонического существа пэрей. Судя по нашим материалам, данное представление почти не сохранилось.

Таким образом, в пандемониуме башкир значительное место занимали образы духов-хозяев предметов и явлений природы, как результат мифологизации их сверхъестественных свойств, представления о которых ныне отрывочны и смутны

### *2.2 Демонические существа*

Основной чертой названной категории духов является демонизм, то есть проявление агрессивности к людям, связанное со сверхъестественными свойствами. Их агрессивность носит постоянный и немотивированный характер, не связан с поведением человека, который им повстречался. К ним относятся ***шурале, бисура, юха, пэрей/бире.***

Другой специфической чертой этой категории духов является возможность любовных отношений с людьми. Результатом чего является возникновение новых родов, ведущих свою генеалогию от этих духов – шурале нэселе (потомки шурале), бире токомо (потомки бире). В мифологии мир демонических существ, прежде всего, шурале и пэрей, близок к человеческому образу жизни, социальной организации людей.

Их местообитание неопределенно: человек мог столкнуться с ними везде и всюду. Все это позволяет отнести их к особой категории сверхъестественных существ.

Одним из наиболее популярных демонических образов у башкир является ***шурале*** обитатель леса, заболоченных мест, рек и озер, где выбирает себе место под зарослями камыша.

Шурале представляли в виде человекообразного существа огромных размеров, очень высокого роста, с косматыми волосами, с большими свисающими грудями, которые этот демон забрасывал за плечи (причем данный признак характерен как мужскому, так и женскому образу). Очевидно, это результат поздних модификаций. У шурале были длинные пальцы и медные когти (ез тырнаклы), которыми он щекотал до смерти людей, по иным версиям – и лошадей. Ступни у него были расположены задом-наперед, то есть пятки - спереди, а пальцы – сзади. Под мышкой имелась дыра. Иногда рисовался с одним глазом на лбу, мог быть рог. По записи С.И.Руденко в представлениях кубеляк-телеутов, шурале был однорогим, одноглазым, и даже мог превратиться в бревно, в ствол лиственницы (1973,с.24). Представления о нём, как о половинном

существе, были распространены в основном в лесных северных и северо-западных районах. Здесь он известен под названием «ярымтык»,то есть «половинник» (от «ярым» –«половина»).

Характерное для демонических верований перенесение людьми собственного образа жизни в область развитых анимистических воззрений нашло отражение и в поверьях о шурале. Как и люди, он создавал семьи, имел жён, много детей, дочерей, последние слыли непревзойдёнными красавицами. В рукописи "Башкирские суеверия и некоторые другие поверья и обычаи» С.Рыбакова говорится, что люди «видали маленьких лешат, которые играли в зыбках, привязанных к ветвям больших деревьев» (СЭ,1940, № 4 // Ф.Надршина, 1986, с.38). Во время еды шурале имеет обыкновение сажать одного ребёнка передом к столу, а другого – спиной. Люди ловили шурале и даже женились на них. По легенде гайнинцев, один охотник женился на дочери ярымтык,_«которая принесла ему детей, потомки которых еще и теперь живут в деревне Танып» (1973, с.23). Эта легенда о происхождении танып цев сохранилась до наших дней, и была записана нами вновь во время этнографической экспедиции 1990 года. Аналогичные предания были зафиксированы также у башкир Оренбургской, Куйбышевской, Саратовской, Челябинской областей (НА УНЦ, ф.3, оп.,31, ед.хр.9).

В поверьях шурале любит покататься на лошадях, щекочет их, доводя до изнеможения. При езде садится задом-наперед. Для поимки шурале обычно поступали так: смазывали спины и бока лошади смолой и пускали ее пастись в лес. Прилипшего «ездока» ловили. Сидя верхом, он будто бы громко всхлипывал: «И-хе-хе-хе, кондэ ат сабыш, богон арт йэбеш...», «И-хе-хе, каждодневно скачки, а сегодня – прилип». Его отпускали, взяв слово, что больше не тронет пасущихся лошадей. Шурале приписывали способность бегать быстрее ветра. Отпущенный на волю, он убегал так быстро, что ни зоркий глаз не мог уследить, ни быстрый конь не мог его догнать. Убежав на безопасное место, он «брал» свое обещание обратно, угрожая при этом отомстить[1].

В д. Киекбаево Бурзянского района была записана любопытная легенда, будто бы в 1908г. башкиры решили показать шурале московскому царю. Так и сделали: пойманное существо повезли на смотрины в столицу[2]. Шурале никогда не убивали. Верили, что из одной капли крови шурале

---

[1] Зап. от Яманаева Латифа Яманаевича, 1878 г.р., д. Аскарово Альменевского района Курганской области - НА УНЦ, ф.3, оп.21, ед. хр.2, с.9.

[2] Зап. от Зайнуллина Хайбуллы Зайнулловича, 1885 г.р. - НА УНЦ, ф. 3, оп.23, ед.хр.7, с.327 - Н.Д.Шункаровым.

появятся семьдесят[3]. Встреча человека с шурале не предвещала ничего хорошего, а в худшем случае – смерть от щекотки. Стоило человеку оказаться одному в лесу, возле реки, как тут же появлялся шурале и предлагал ему поиграть в щекотки (кытык-кытык_уйнайык). Избавиться от его назойливых приставаний можно было, перейдя через реку, так как он панически боялся воды, и тонул в ней как топор. Прибежав следом, шурале начинает выспрашивать место брода. Необходимо тогда указать ему вниз по течению. Показав в обратном направлении, то есть против течения,- это дать возможность шурале «обежать» реку, или «перелететь» её. Существовали и другие способы самозащиты. Можно было вырвать сердце или лёгкие, просунув руку под мышки шурэле, или ногу. Быстробегающий человек мог довольно просто избавиться от шурале: просто-напросто убежав, так как длинные груди шурале путались в ногах и делали его неуклюжим и неповоротливым. Поэтому он их забрасывал за плечи, чтобы быстро передвигаться. Однако эти сведения (обитатель воды и в то же время тонет в ней, неуклюж и в то же время бегает быстрее ветра) весьма противоречивы. Чем объяснить подобную разноречивость? Отметим, что записи сделаны в разное время (90-е и 60-е годы) и в разных местах (районы Башкирии и Курганская область).

Костёр в лесу также оберегал от злых шуток шурале. И, наконец, еще один способ избавиться от него, это защемить его пальцы. Для этого следовало расщепить палку с конца и забить в расщеп клин. Хитростью заставить шурале сунуть туда руки, после вытащить клин и демон обезврежен. Рассказы об избавлении от шурале таким образом стали наиболее популярными. Они же легли в основу произведения Г.Тукая «Шурале». В его обработке народная легенда выглядит так: молодой лесоруб, столкнувшись в лесу с шурале, зажимает ему пальцы. Напоследок хитрый человек называется именем «Былтыркысты», буквально: «прошлый год прищемил». На громкие вопли одураченного шурэле сбегаются его собратья. Выяснив суть дела, они начинают издеваться над ним: «Если ты прищемил пальцы в прошлом году, то чего же орешь в этом?» (1975. т.1, с.92-102).

Вообще, в народных поверьях шурале оказывается не очень умным существом и даже трусливым. По рассказам информаторов, их деды и отцы при встрече с ним обращали его в бегство уже тем, что делали вид будто хватаются за плетку, или топор. В Караидельском районе пожилые

---

[3] Зап. от Ахметдинова Насретдина, 1907 г.р., с. Караидель Караидельского района РБ.

люди утверждали, что в старину этого демона мальчишки гоняли, от которых он будто бы прятался в дуплах деревьев. При встрече с шурале важно было не показать своего страха. «Если его не бояться, он не повредит» (С.И.Руденко, 1973, с.24).

Приведённые способы избавления от шурале удивительно схожи с теми, что и от лешего у славян, от Вирь-авы (божество леса) у мордвы, от арсури – у чувашей и т.д.

Однако, шурале у башкир отнюдь не дух-хозяин леса. Местом его обитания являются топкие, болотистые места, озёра и реки. В легенде «Шуралиная роща» («Шурале кыуагы»), записанной Н.Д.Шункаровым в Сафакулевском районе Курганской области, говорится,что когда пойманного демона отпустили, он скрылся в водах озера Сербейен. (НА УНЦ, ф.3, оп.21, ед.хр.2, т.2, с.47-48). Как видим, шурале в определенной степени связан с водной стихией (воплощение потустороннего мира), более того, является его обитателем. Чтобы спастись от него, следовало перейти через реку, своеобразную границу, отделяющую два антагонистических мира: мир живых и мёртвых. Следовательно, человек, перейдя через реку, попадал как бы в иной мир и становился недосягаемым для демона, и поэтому показывали вниз по течению реки, «бегущей в нижний мир». Ко всему добавим связь с конём, и одну любопытную деталь: шурале имеет ноги шиворот-навыворот, садится на коня задом-наперед - это отдалённо напоминает обычай выносить покойника ногами вперед. Следовательно, шурале вырисовывается как существо, связанное с миром мёртвых, на что указывает и название «шурэле», «ярымтык». Р.Г.Ахметьянов объясняет его на основании кыпчакско-тюркского «жарап» «половина» (от общетюркского жар-, йар- расколоть надвое), то есть «шурэле» означает «половина», точнее «половинник». В старочувашском к нему близок «арсури» (сура – половина) – «половинчатый». В этом же значении выступает «ярымтык», от «ярым» - половина. Термин «шурале» известен у татар, чувашей, марийцев. В мифологии народов Сибири и Восточной Европы также были известны образы «половинников» (Р.Г.Ахметьянов, 1881,с.48-50).

Следовательно, шурале, или ярымтык – существо, у которого отсутствует половина чего-то, и связан с древними воззрениями о том, что живой человек представляет собой единство двух половинок: видимой – телесной и невидимой – души. Со смертью человек, лишаясь тела, становился своего рода половинным существом. Ужасный внешний облик, повадки, наводящие страх на людей, запрет убивать шурале во избежание размножения – все это ассоциируется с мертвецами. Очевидно, шурале первоначально пугал не только своим безобразным видом, а скорее связью с загробным миром. Изложенные материалы и соображения позволяют

связать шурале с заупокойным культом. Лесной характер шурале ( также шурале у татар, арсури у чуваш, палэсмурт – удмуртов) – скорее результат какой-то более поздней трансформации. Они не претендуют на какие-либо жертвоприношения, не вступают в «договорные» отношения с человеком, как духи-хозяева, а завлекают человека для того, чтобы погубить.

Типологическое сходство с шурале обнаруживает образ славянской русалки, связанной с культом заложных покойников, которые могут быть опасными для живых. Русалки - злые и коварные демоны, стремящиеся защекотать жертву до смерти, либо утопить (С.С.Парсамов, 1985, с.130). Следовательно, демоническое существо шурале по своему происхождению связано с особой категорией «заложных» покойников, как обладающих повышенной злобой и агрессивностью к живым людям.

В целом, образ шурале по своему происхождению очень сложен: в нём соединились разновременные пласты религиозных представлений. Отметим также, что по древним представлениям башкир умершие подразделялись на разряды: это – предки и заложные, то есть умершие неестественной или преждевременной смертью.

Демон ***бисура*** также наделяется антропоморфными чертами. Считали, что бисура мог поселиться у кого-либо из людей, но предпочитал одиноких людей: холостяков, старых дев. К ним он будто бы являлся по ночам в женском (для мужчин) или в мужском (для женщин) облике. Появление у человека бисура вызывало осложнения в семейной жизни, даже ее развал. Так как у своего избранника этот дух вызывал отвращение к действительному супругу. Человек, у которого «завёлся» бисура, безнадёжно заболевал, желтел, становился апатичным, резко худел и, в конце концов, умирал. Его можно было спасти, изгнав злого духа. При проведении обряда изгнания(«кыуыу») в доме заболевшего устраивали беспорядочную пальбу из ружей с целью «оглушить», испугать злого духа. И читали молитвы, чтобы воспрепятствовать возвращению изгнанного духа. Этот способ называли «бисуранан имлэу» – «лечение от бисуры». Здесь бисура вырисовывается олицетворением многих опасных болезней, перед разрушительной силой которых человек был бессилен.

Бисура довольно разноречивый образ: представления о нём отличаются разнообразием. Иногда – «это маленькие жёлтые человечки в красных рубашках, живущие на полянах, в глухих лесах. Бисура мужского пола завлекал в лес женщин и входил с ними в сожитие, а бисура женского пола - с мужчинами. Тем лицам, с которыми бисура вступали в сожитие, в сношения, они носили деньги, и лица эти всегда были богаты» (С.И.Руденко, 1955, с.319).

По другим рассказам, бисура – это обитатель дома, мелкий зловредный дух, проказник и шутник, шныряющийся различными

предметами в людей, вообще, склонный пакостничать (ПМА, 1990-93гг.). По этим представлениям он схож с кикиморой у русских, бичурой у татар.

Лингвисты дают два варианта этимологии термина «бисура» (Ф.Г.Хисаметдинова, З.Я.Шарипова, 1987, СТ, №4, с.50-51). По первому, сопоставляя с чувашским «арсури», где «ар» -- «муж», «сури» – «ходящий», или же «половина», выделяют два элемента: «би» + «сура», где «би» - «женщина» (сравните башкирское - «бисэ» – «баба», «женщина»). Слова «арсури» и «бисура» имеют общий корень «сура», но отличаются своими первыми элементами.

По второму варианту, в слове «бисура», «би» - рассматривается как персидский элемент в значении отрицания, а «сура» - «лицо», «вид», отсюда бисура будет означать что-то невиданное, отталкивающее.

Вера в существование демонического образа – ***юха***, вероятно, порождено страхами перед змеями, с которыми, вообще, связано множество различных суеверных запретов, магических способов лечения. Он известен также демонологии народов Урало - Поволжья, сибирских татар и туркмен (Р.Г.Ахметьянов, 1981, с.56).

В поверьях юха представляется в виде красивой девушки, женщины, совращающей людей на недобрые помыслы и дела. Неслучайно в башкирском языке слово «юха» в переносном смысле означает «очень хитрого человека, корыстного, подстрекающего других совершать зло» (Башкирско-русский словарь, 1958), с.715).

По представлениям башкир, в змея-оборотня – юха превращается аждаха, достигший тысячелетнего возраста, и обычно принимающего облик красивого юноши или девушки. Возможно, женский образ этого духа говорит о древности его происхождения, восходящего к материнско-родовому строю и являющегося отголоском древнейших культов женских божеств в образе змеи, прослеживаемого в мифологии многих народов мира (С.П.Толстов, 1948, с.299). Этого демона можно было узнать по отсутствию пупка, а также наличию дыр под мышками. Выйдя замуж за первого встречного мужчину, юха по ночам высасывала кровь мужа, отчего он на глазах «таял», желтел и вскоре умирал. По ночам, юха, обретя змеиный облик, протягивалась к реке, чтобы утолить жажду. Поэтому её поили солёным и узнавали, что это кровожадная змея. Избавиться от неё можно было, предав огню. Именно так поступили с этим демоном в башкирской былине, записанной М.В.Лоссиевским «Юха Барса-кильмяс» (буквально: «Юха Пойдёт - не придёт»). Любопытные сведения находим у С.И.Руденко. О том, что жители северо-восточной зауральской Башкирии золу от сожжённой юха употребляли как целебное средство от глазных болезней (1955, с.317).

Аналогичные представления характерны для тюркских народов, особенно легенда о происхождении юха. Появление преданий Р.Г.Ахметьянов относит к многообразной китайской дракониаде, в которой также отражена цепь «змея -дракон - женщина-оборотень» (1981, с.56) . Термин юха в значении «дракон» отмечен у татар (юха), чувашей (юхха), удмуртов (диал. юхо).

Следовательно, в поверьях башкир юха - этой злой, кровожадный дух-оборотень, влекущий своей необычной прелестью. Однако красота и обаяние юха служат для того, чтобы заворожить человека, чтобы его погубить. Ни в одном демоническом существе нет такого удивительного сочетания красоты и ненависти, коварства и злобы по отношению к человеку: внешность юха не отражает его сущности - демонизма.

Весьма своеобразны верования башкир о демоническом существе ***парей (пэри, бэрей, бире).*** По народных представлениям парей - это кочевой народ, обладавший самыми лучшими табунами лошадей и стадами скота. Среди родов кыпсак, бурзян, тангаур существовало поверье о том, что местная порода лошадей произошла от прекрасных скакунов, принадлежавших парей (бэрей,бире). Поэтому их иногда называли «бирс аты», «бире малы» - «лошади бире», «скот бирс». При перекочевках парей человек мог их не видеть, но непременно слышал различные голоса, шум, вообще специфические звуки: скрип тележных колес, ржание лошадей, блеяние овец, свист кнута, плач младенцев и т.п. И если жилище человека оказалось на пути «кочёвок» парей, то счастья и покоя в этом доме не будет. Болезни и смерть становились постоянными спутниками несчастной семьи. В таких случаях следовало просто покинуть этот дом. Здесь необходимо добавить, что в верованиях антропоморфизм парей тем не менее очевиден. Люди отнюдь не стремились задобрить парей. Это враждебное отношение выражали термином «ен-парей», подчёркивая этим злое начало.

По представлениям башкир, жизнь у этих духов устроена точно так же, как и у людей: они живут коллективно и семьями. Среди них есть очень богатые. Они имеют жен. Устраивают свадьбы, во время которых поднимается вьюга, и на которые, согласно поверьям башкир-юрматынцев, могли попасть люди, искусно игравшие на музыкальном инструменте (С.И.Руденко,1873, с.26-27). Правда, в поверьях, записанных С.И.Руденко, парей - это хозяин ветров, живущих на высоких горных вершинах или пещерах (1973, с.26). По нашим сведениям, мир этих демонов расположен глубоко под землей.

Парей вызывали страх, прежде всего, тем, что могли подменить своих уродовливых детей на младенцев. То же приписывалось и шайтану. Женщины очень верили, что до сорока дней парей всячески старался

подобраться к новорождённому и выкрасть его. Поэтому младенца никогда не оставляли одного. При необходимости рядом клали нож, ножницы, под голову Коран, хлеб, вешали к колыбели различные амулеты (когти, клыки медведя, волка, рыси), веточки рябины, можжевельника – всё то, не подпускало к ребёнку нечистую силу.

Характерным признаком парей является его двойственное отношение к людям: мог вредить людям, но иногда быть благожелательным. В одних случаях, парей насылал неизлечимые болезни, подменивал младенцев; в других, обеспечивал человеку безбедную жизнь, удачу в делах. Так, в легенде, записанной С.И.Руденко, говорится о том, что некий старый лесообъездчик имел дело с парей, который помогал ему во всех делах. (1973, с.26-27). Подчинение себе духа-демона называли «бире йомшартыу», буквально: «смягчить бире». В народе ходило множество рассказов об этом. По одной из них: в очень давние времена один человек зарылся по пояс в землю. И вдруг появились парей. И им это понравилось и они не тронули этого человека, напротив, стали ему помогать. Чтобы он не приказывал, парей всё делают. Раз заставил вить верёвку из песка, а те не могут собрать: песок-то сыпется (НА УНЦ, ф.3, оп.23, ед,хр,7, с.323). Однако не все люди могли подчинить себе парей». Это удавалось, как правило, людям учёным, много знающим. Стоило этому человеку прочесть соответствующее заклинание и парей тут как тут: «Что прикажешь?». Чтобы ни велел этот человек, парей всё сделает, может сдвинуть горы. В их власти поднять ураган или укротить его. (Там же).

Судя по башкирским легендам, они делятся на «парей-мусульман» – «мосолман бэрейе/ пэрейе» и просто парей. Подобное деление было характерно узбекам Хорезма. Они делили пари на мусульман и кафиров (неверных); последние причиняли вред человеку (Г.П.Снесарев, 1968, с.28). В отличие от просто парей, «мосолман пэрейе» более доброжелательны к людям, и могут даже покровительствовать тому, кого избрали. Предпочтение отдавалось повитухам, которых они забирали к себе, чтобы сделать их крестными своих детей. Стоило повивальной бабке (кендек збейе) принять сорокового ( по другим версиям, сотого) ребёнка, как её тут же уносили к себе парей\барсй, где она должна была служить им. В свою очередь они обучали их знахарскому делу, колдовству.

Во время этнографических экспедиций нами было записано множество подобных рассказов. Далее приведены некоторые из них: «У нас жила бабка-повитуха по имени Ракия. Про неё говорили, что её в молодости унесли мосолман пэрейе. Посадили на небольшое облако и перенесли в горное ущелье. Там её обучали всяким знахарским приёмам: как различать и пользоваться всякими травами, предсказывать судьбу. А после обучения бабку обязали молчать. Но она кому-то рассказала и сразу

после этого признания попала в беду: отказали ноги. Она сама уверяла, что её наказали те самые духи». (ПМА, 1991).

Приведём еще один любопытный рассказ: «В нашей деревне жила бабка по имени Сабира. О себе рассказывала, что её обучали бире. Когда кто-нибудь из женщин заходил с ней в баню, она вдруг начинала бессвязно о чем-то говорить, переговариваться, теряла сознание очень часто. Иногда вдруг предлагала: «Биремде курһэтэйемме?» - «Показать моего бире?». По ее рассказам в девичестве ее выкрали бире. Схватили за ноги, приказали закрыть глаза, через некоторое время открыть. Она увидела, что находится в пещере. Вместе с ней были еще 4 девушки. Их всех целый год обучали бире. А чтобы не сбежали, им специально поранили стопы ног. После срока обучения им приказали молчать. Одна из девушек, не выдержав, поведала о случившимся, и тотчас же была наказана: её покалечили. Бабку ту поэтому называли «бире эбейе» - «бабка-бире». Она была превосходной знахаркой и пользовалась славой колдуньи. Предсказывала в точности твое будущее, определяла местонахождение потерянной вещи»[1].

Вообще, бире приписывали способность влюбляться в красивых людей противоположного пола и требовать ответной любви. Особую любовь парей питают к красивым девушкам, молодым женщинам. В одной из легенд С.И.Руденко записал о болезни молодой башкирки, «к которой каждые три или четыре часа ночи подряд приезжает красивый башкир на прекрасной лошади и возлежит с ней. Когда он перестал к ней ходить, она тяжёло заболела» (1973, с.28).

В другой описывается о том, как вдруг поднялся сильный ветер – это пэрей, набросился на башкирок, которые собирали сарану, и поднял одну молодую женщину. Вскоре её нашли на вершине одной высокой и неприступной горы. Молодая женщина уверяла, что ей там хорошо и просила ее не трогать. Но ее вернули в деревню. Связь с парей не кончилась: он ей до старости помогал во всех делах (1973, с.27). Таким образом, парей приписывали роль любовников или супругов. Они представлялись в виде красивых мужчин. В меньшей степени сохранились поверья о связях человека с пэрей-женщиной.

Башкиры глубоко верили, что подобные союзы могут дать начало отдельным башкирским родовым группам. Например, в нынешнем Бурзянском районе сохранилась легенда о происхождении жителей деревни Тимирово от бире. Поэтому жителей называют «бире токомдары», «бире заттары» – «потомки бире».

---

[1] Зап. от Кунафиной Разифы Бергалиевны, 1926 года рождения, дер. Старомунасипово Бурзянского района РБ.

Итак, в башкирских поверьях взаимная любовь человека и парей могла принять форму сексуальной связи. Подобная специфика верований о духах пари была отмечена исследователями у среднеазиатских народов: узбеков, таджиков, белуджей и др. (Г.П.Снесарев, 1969; К.Тайжанов, Х.Исмагилов, 1986; О.А.Сухарева, Э.Г.Гафферберг, 1975).

В результате покровительства со стороны парей человек обретал способность быстро справиться с любой работой. О связи с парей человек должен был молчать во избежание наказания. Представления о наказуемости избранников пари существовали и в Средней Азии. В башкирских поверьях это избранничество могло проявиться во время тяжёлой болезни. Именно в таком случае человек обретал силу общения с миром духов, способность провидеть судьбу, излечивать болезни, изгоняя злых духов. Иначе, избранники духов пэрей становились ясновидцами, предсказателями, непревзойдёнными лекарями, то есть лицами, занимающимися шаманской практикой. По-видимому, парей в пережиточной форме сохранил черты, которые позволяют его считать шаманским духом.

### *2.3. Злые духи*

В демонологических верованиях башкир значительную часть занимали представления о злых духах. К этой категории сверхъестественных существ относятся ***албасты, аждаха, ен, убыр***.

Названные духи-демоны объединяются по одному характерному признаку - по враждебному отношению к человеку. Стремление всячески навредить человеку, независимо от поведения последнего, свойственно природе этих духов.

Их не старались задобрить, умилостивить, как это делалось по отношению к духам-хозяевам. Напротив, действенным средством избавиться от зловредных духов являлось ношение различных талисманов, оберегов (бетеу), соблюдение некоторых запретов, а также исполнение обрядов с целью преградить путь злым духам, или изгнать с помощью специальных людей (курэзэ). Процедура изгнания называлась «кыуыу», «касырыу», «осоклау», «уйын».

Для выражения того, каким образом духи данной категории причиняли вред человеку: болезни, несчастья, внезапная смерть, употреблялись специальные слова, как-то: hугыла – ударил; кагыла - коснулся, задел; басты– придавил; зыяны тейзе – причинил вред.

Говоря о недоброжелательных духах, старались не называть их собственными именами, а употребляли иносказательные слова: теге, анау, шул – тот; тегелэр - те; олатай– дедушка; нэстэ – нечто. Безусловно, на

языческие верования башкир большую роль оказал ортодоксальный ислам. В демонологии это отразилось появлением новых образов (смешанных) – Хызыр-Ильяс, мосолман барейе, шайтан, последний из них подвергся наибольшей контаминации с другими образами народных верований.

Образ шайтана не относится к домусульманскому пандемониуму, поэтому традиционно в научной литературе он не рассматривается. Тем не менее, обрисуем в общих чертах этот популярный образ. Шайтан, часто его называют Иблис, употребляется в собирательном значении, а сам демон стал олицетворением злых сил.

В народных верованиях шайтан многолик и многофункционален. Ему приписывают признаки различных духов, а нередко его отождествляют.

По известному кораническому сюжету один из ангелов – Иблис, или шайтан, сатана_был низвергнут на землю за отказ подчиниться воле Аллаха - поклоняться сотворенному Аллахом Адаму. В ответ на это наказание шайтан стал сбивать с верного, праведного пути людей, сеять между ними ненависть, зависть, вражду (М.Б.Пиотровский, 1991, с. 172).

В башкирском языке слово «шайтан» употребляется в переносном значении, как человеконенавистник, искуситель, подговаривающий кого бы то ни было на недобрые дела, подталкивающий на неверный шаг.

В демонологии башкир шайтан в той или иной степени вытеснил многих духов. С его появлением и широким распространением связано также возникновение новой категории лиц, способных изгонять шайтана. Их называли «шайтан курезе» (буквально: «видящий шайтана») «бесогонители». Сведения о них имеются в литературных источниках XVIII века (Н.И.Лепехин, т.4, 1771, с.82; И.Г.Георги, ч.П, 1799, с.107). Очевидно, уже к этому времени произошла нивелировка многих персонажей народной демонологии под названием шайтан.

О его большой популярности свидетельствуют названные именем этого демона многочисленные горные вершины, ущелья, пещеры и т.д. П.И.Рычков упоминает в своей «Топографии Оренбургской губернии» горную вершину «в Кудейской волости на Сибирской дороге, названный Шайтан-юрт, или чёртово жилище, ибо башкирцы баснословили, якобы тут бывали и поныне случаются разные привидения» (П.И.Рычков, 1887, с.387). Подобные названия встречаются и сегодня на всей территории Башкирии, в частности, в нынешнем Хайбуллинском районе есть гора шайтана - Шайтан-таш».

Происхождение одной из башкирских волостей легенды связывали с именем этого демона. Речь идёт о бывшей Шайтан - Кудейской волости. Это привлекло внимание известного исследователя XVIII века П.С.Палласа. Он записал следующее в своих путевых заметках: «О сем

названии рассказывают башкирцы бассенку будто предок сея волости нашел в пещере поблизу лежащие горы: дочь горнаго духа или чорта (шайтан), на ней женился и сие потомство с нею расплодил» (ч.П, кн.1, 1786, с.39). Этот же отрывок является подтверждением мысли о том, что шайтан почти вытеснил многих духов, в данном случае духа горы.

Способами защиты от шайтана являются те же, что и от других демонов. В быту у башкир используются различные обереги, магическая сила железных предметов, некоторых пород деревьев, изречения из Корана, или даже старинные рукописные книги на арабском языке, словесные формулы: «Эгузи биллэхи минэш-шайтанир-рэжим. Бисмиллэхир-рэхмэнир-рахим» - «Прибегаю к помощи бога от проклятого шайтана. Во имя бога милосердного и милостивого». Всем названным оберегам приписывались особые свойства отпугивать шайтана и вообще злых духов.

Образ шайтана утратил, несомненно, свою мусульманскую оболочку и слился с пантеоном духов древних верований.

К категории злых духов относится ***албасты.*** Название этого демона фонетически широко варьируется. Исследователи выделяют две основные формы данного слова: Ал и Албасты. Последнюю принято считать результатом слияния собственно названия «ал» и тюркского «басти»- «задавил», «придавил». Несмотря на спорность этимологии данного слова большинство исследователей признают его тюркское происхождение (О.А.Сухарева, 1975; О.М.Мурадов, 1979).

Албасты у башкир олицетворяется в женском образе. Ее представляли в виде женщины с распущенными волосами, с длинными грудями, которые она перекидывает через плечи. «Албасты - это женщина с грудями, настолько длинными, что она может перебросить их назад за свои плечи» (С.И.Руденко, 1873, с.21).

В поверьях башкир албасты предстает в образе маленькой девочки с рыжими волосами (han-hары сэсле kыз_). Подобные представления об албасты_были зафиксированы у башкир нынешней Оренбургской области. Аналогичные представления о внешнем облике албасты_бытовали в Средней Азии.

Следовательно, по поверьям башкир албасты человекоподобный, злой дух. С ним связывали, прежде всего, ночные кошмары. «Албасты живёт между людьми, – писал М.В.Лоссиевский, и вредит им во время сна тем, что садится на грудь и душит, как иногда наш домовой. Случалось: этого албасты сгонят с груди душимого им и стонущаго человека, схватив мучителя за волосы, часть которых оставалась даже в руках смелых, как вещественное доказательство» (1878, № 28, с.3). Подобные представления были характерны в прошлом башкирам-табынцам: «в самом деле, это она

сдавливает вам грудь ночью. И когда она вас таким образом душит, она кладёт одну из ее грудей вам в рот» (С.И.Руденко, 1873, с.21).

В верованиях среднеазиатских народов широко бытуют представления о том, что албасты особенно опасна роженицам. В башкирских поверьях этот момент не имеет чёткого характера и даже можно сказать, почти утрачен. Но некоторые болезни детей связывали непосредственно с албасты. Про хилых, немощных детей говорили, что их «тронул» албасты (албасты hугылган). Эти дети обычно не в состоянии были удерживать голову и поэтому как бы опрокидывались назад. Так случалось потому что, якобы, сзади ребёнка находился злой дух албасты, который, протягивая одну из своих длинных грудей, дразнил ребёнка, отчего тот и опрокидывался, так как тянулся к груди албасты. Изведённый злыми поддразниваниями албасты, ребенок сильно слабел, или умирал.

Согласно представлениям узбеков, туркмен, таджиков албасты можно было подчинить, отняв у нее какой-либо чудодейственный предмет - книжку, монету (О.А.Сухарева, Г.П.Снесарев и др.). Албасты у башкир не обладала какими-нибудь волшебными предметами, которые можно было использовать против неё. Однако верили, что вырванные у этого демона волосы (рыжие, жёлтые, медные - ез сэсле) были лучшим средством против многих опасных болезней. Клок волос албасты всшали на больного, но чаще окуривали дымом, давали понюхать (НА УНЦ, ф.3, оп.23, ед.хр.7, с.326).

Вера в существование злого духа албасты породила множество средств и способов борьбы с ним. Чтобы обезопасить жизнь новорождённого ребенка использовались самые различные амулеты животного, растительного, природного происхождения - это когти, клыки, перья птиц, животных, ягоды, ветки, корни различных растений. Особую силу отпугивать всякую нечисть от детей имели книги на арабском языке и, прежде всего, Коран. Обычно их подкладывали под голову ребёнка. Рядом помещали любой железный предмет - нож, ножницы. Любопытные сведения были записаны фольклористом Н.Д. Шункаровым у Агишева Ф. С. (1906 г. р., Оренбургская обл.): «У меня была отец и родной брат. И вот как только отец уезжал куда-нибудь, брату приходилось ночевать одному (отец брал меня с собой). Каждый раз, оказывается, перед сном появлялась маленькая девочка и становилась возле печи, и звала брата к себе. Она была албасты нашей соседки, старухи. Раза два она так приходила, а потом её съела наша собака. Брат говорил, что сам видел остатки крови». Следовательно, собака наделялась такими же сверхъестественными свойствами отпугивать злых духов, более того съедать их. Представления о способности собаки противодействовать злым духам, в данном случае албасты, перекликается с той частью учения зороастрийской религии,

согласно которой собака наделялась особыми свойствами бороться против злых порождений Ангро-Майнью. (И.С.Брагинский, 1956, с.56-58;Маковельский, 1960). Исходя из данного факта и ряда других, некоторые авторы пытаются увидеть в албасты древнюю переднеазиатскую богиню Lamastu/Lamastu, которая также остерегалась собак (Г.А.Климов, Д.И.Эдельман, 1979, Ж 3).

Согласно башкирским поверьям, албасты вредна всем людям без различия. Характерно, встречаются представления об албасты в виде мужчины. Так же, как йорт эйэһэ и шурэле, албасты любят покататься на лошадях, заплетать им косичку гриву. Сходные свойства албасты у башкир видны и в поверьях других народов, в частности, узбеков - хорезмийских, карамуртов (Г.П.Снесарев, 1969, с.32; К.Тайжанов, Х.Исмаилов, 1886, с.117).

Несомненно, что в прошлом представления об этом демоне были более четки, тем не менее можно констатировать о его генетической близости со среднеазиатским образом ал/албасты.

В практике знахарей, шаманов, мулл имелось много обрядов изгнания духа албасты. В дер. Котан Бурзянского района произошёл в недавнем прошлом интересный случай: курэзэ по имени Йэнбирзе изгнал албасты, и при этом вырвал клок волос. Процедура эта называлась «албастыны кыуыу». При помощи двух молодых мужчин, стреляя и размахивая палками и плетью, они гнали албасты к реке. Настигнув её там, курэзэ схватил, якобы, албасты за волосы. (НА УНЦ, ф.3, он.23, ед.хр.7, с.326). Эта история, записанная в 60-х годах фольклористом Н.Д.Шункаровым, была вновь записана нами во время этнографической экспедиции в 1991 г. Слава о Йэнбирзе-курезе как об искусном лекаре, сумевшем вырвать волосы у албасты, жива в памяти потомков.

Таким образом, башкирский материал подтверждает сложность представлений об этом демоне. Албасты обнаруживает много общего со среднеазиатским образом, как по функциям, так и по названию. Происхождение албасты в научной литературе остаётся спорным. По предложению М.С.Андреева, албасты - это «образ древней азиатской Венеры (Анахиты)»: (1958, вып.1, с.80-81). Другие авторы, как уже отмечалось, склонны видеть в ней древнюю ассирийскую богиню родов, а также болезней роженицы и новорожденного Lamastu/Lamastu. Необыкновенная стойкость и живучесть поверий об албасты и огромный ареал их распространения, по-видимому, могут свидетельствовать о связи этого демона с древнейшим божеством высшего ранга, низведенного в последующие века в категорию низших духов. Во всяком случае, албасты - один из крупных образов пандемониума ираноязычных и тюркоязычных народов Средней Азии и других регионов.

Широко представлен в верованиях башкир дракон – ***аждаһа.*** Его можно с полным основанием причислить к образам демонологии. Вера в существование страшных чудовищ - обитателей глубоких озёр, рек, подземелья жива и сегодня. И в то же время он - один из самых популярных сказочных образов.

Согласно поверьям, аждаһа вызывают разрушительные ураганы. Они возникают, когда по воле Всевышнего облака уносят этого дракона далеко - за горы Каф, где находится край света. Красочное описание этого момента даётся в статье Б.Г.Юлуева «Аждаха – змей», опубликованной в «Этнографическом обозрении» в 1892 году: «...туча едва не коснулась воды, как вдруг в свою очередь вода стала бушевать, приподниматься, опускаться, кружиться и чуть не выступать из берегов, а из неё начала показываться голова страшнейшего чудовища с огромными, выкатывающимися из орбит глазами, похожими на деревянные чашки. Туча, подхватившись в свои объятия голову чудовища, начала поднимать ее к верху, таща за собой и остальное туловище.», «... несомое облаком чудовище то издавало стон, то свистело или шипело, то загибало кольцом хвост, то сердито ударяло по своим могучим бокам, не щадя себя и желая освободиться, но какая-то сверхъестественная сила держала крепче всяких тисков голову чудовища, не давая ему возможности даже пошевельнуть ею» (1892, № 2-3, с.246-247).

Местами обитания аждаһа являлись бездонные озёра, заброшенные глубокие колодцы, подземные родники. В этой же статье Б.Г. Юлусва говорится о появлении аждаһа из под земли – ямы, предназначенной для очага. То есть сферой обитания дракона являлся подземный мир.

В аждаһа, по рассказам, превращалась обыкновенная змея, доживая до 500 лет, но иногда называют 100,200 лет. Причём, змея могла «расти» только в том случае, если встретится с человеком. Только «поймав» человеческий взгляд, она прибавляет к своему возрасту по одному году. Аждаһа, прожившая 500 лет, становилась юха, т.е. змей-оборотнем.

Следовательно, в древних поверьях башкир аждаһа является как бы производным от змеи. В древних легендах и сказках ярко отражено смешение этих двух образов дракона и змеи, представленное в виде последовательной цепи: змея - аждаһа (дракон) – юха (змея-оборотень). Схожие представления были записаны этнографом В.Н.Басиловым у туркмен: если змея не услышит человеческого голоса семь лет, она становится драконом (аждахой), если 14 лет – становится ювка, если 21 год – женщиной (Г.П.Снесарев, 1973, № 1, с.56).

Вообще, в древних мифологиях дракон выступает как бы дальнейшим развитием образа Мирового Змея, ассоциировавшегося с плодородием и водной стихией, что подтверждается и нашим материлом. Однако аждаһа не является хранителем источников, водоемов и не олицетворяет подземный мир. Связь с водой, характерная для него, перекликается с аналогичным атрибутом образа из других демонологий. Змеиная форма аждаһа указывает на древность образа. Змей же - типичное хтоническое животное. Титанизм аждаһа тоже свидетельствует о хтонизме.

Дожив до аждаһа, змея становится во главе всех своих собратьев, иначе царём змей. Будучи повелителем, он приобретал белоснежную окраску.

Между аждаһа, по-видимому, существовала своеобразная иерархия, о чем повествуется в героическом эпосе. Первенство драконов определялось числом голов: чем их больше, тем более могущественней змей. В «Урал-батыр» говорится, что страшные многоголовые змеи приращивают себе головы тем, что поглощают побежденных батыров (БНТ, 1987, т.1, с.35-134). А в героических сказках поединки батыров происходят, соответственно, с 3-х, 6-ти, 9-ти и 12-ти головыми драконами. Борьба начиналась с менее сильными - 3-х головыми и заканчивалась с наиболее могущественными - 12-ти головыми.

Сказания о борьбе с чудовищным змеем были широко распространены. Об одном из них упоминает И.И.Лепехин. По преданию на горе «Жилан-тау» («Змеиная гора» – М.С.), «в старину живал великий змей, который был убит одним батыром Клянчу (Елансы? - М.С.), прозываемого, и который употребил особливую выдумку к преодолению сего сопротивника. Он напоил свою саблю лошадиным потом, которого они за змеиного поборника почитают». (1822, т.4, с. 64) .

В сказках, собранных А.Г.Бессоновым, аждаһа - центральный демонический персонаж, а борьба с ним и освобождение от его власти составляет основу сюжетной линии указанного жанра. Сюжеты таких сказок как «Кусъяр - хан и Кусмяс-хан», «Богатырь Ханьяр», «Богатырь-Рыба» и многие другие поразительно точно совпадают со схемой легенды, предложенной Дж.Фрэзером: «Страна подвергается нашествию многоголового змея, дракона или иного чудовища, которое грозит уничтожить весь народ, если ему не будут периодически приносить в жертву людей (обычно девушек). Многие жертвы погибли, и, наконец, жребий выпал дочери самого короля. Её отдают чудовищу, на ее защиту становится сказочный герой (обычно это бедный юноша), который убивает чудовище и получает в награду руку спасённой принцессы.

Во многих сказках чудовище обитает в водоёме: в море, озере или источнике. В других версиях им является змей или дракон, который

захватывает источники в свои руки и даёт людям пользоваться водой лишь при условии получения человеческой жертвы» (1983, с.145).

Герои - драконоборцы, покорители аждаһа в башкирской мифологии, повторяют подвиг авестийских героев – это Трэтаоны (Ферилуна из «Шах-намэ»), Керсаспа, эпического богатыря Рустама. Согласно «Шах-намэ» («Книга царей») типичной фигурой первобытного культурного героя, связанного с образом Ахуры-Мазды, выступает Йима, убитого своим врагом Ажи-Дахака, и за которого отомстил впоследствии потомок Трэтаон (И.С.Брагинский, 1956, с.100,182, 212,281; С.П.Толстов, 1948, с.292-303).

В легенде, записанной П.М.Кудряшевым говорится: «На том месте, где находится ныне Казань, было прежде змеиное гнездо, в котором жил большой и ужасный змей, имевший две головы - одну змеиную, а другую – воловью. Первою из сих голов он пожирал людей и животных, а другою – хлеб и разные растения. При сем змее гнездилось множество других змей, которые причиняли ужасный вред и прохожим и проезжим. Второе городище находится также на берегу реки Камы... В храме обитал необыкновенной величины змей, которому приносили в жертву иностранцев. Третье городище находилось на берегу реки Белой: оно, по словам башкирцев, составляло прежде всего многолюдный город, но жители принуждены были оставить оный по причине великого множества ядовитых змей, насланными нечистыми духами» (БРЛ, 1989, с 356-357).

Схожая легенда о чертовом городище близ Бирска записана Р.Г.Игнатьевым: некогда всех жителей выгнал из городища, из Уфимского, великий дракон, пожиравший множество людей. (1883, с.337).

Эти предания интересны и тем, что в деталях рисуют облик дракона, известного по мифологии самых разных народов, в частности, передне- и среднеазиатских. Они обнаруживают общие мотивы с авестийскими легендами. В той части Авесты, где дана картина творения мира врагами братьями Ахура-Мазда и Ангро-Майнью и их жестовой борьбы, именно там появляется образ чудовищного змея, изгоняющего жителей городов и требующего человеческих жертв (А.О. Маковельский, 1960, с.52-57).

Приведенная взаимосвязь и общность представлений говорит о существовавшем в древности длительном, культурном влиянии зороастризма. Подтверждением данной мысли служит сходство в названиях: аждаһа Ажи Дахака из Авесты; Кахкаха (из «Урал-батыра») Заххака из «Шах-наме»,кровожадный владыка Ирана. Кроме того, в башкирских вариантах легенд аждаһа выступает трехголовым и как отрицательный персонаж, что близко к авестийскому - Дахака. Видимо, небезосновательно предположение Г.П.Снесарева и И.С.Брагинского о

том, что истоки образа дракона следует искать в мифологии древнеиранского мира.

Таким образом, башкирские предания об аждаха могут быть рассмотрены с точки зрения змееборческого сюжета, который представляет собой всемирно распространенный сюжет. В индоевропейских, древнегреческих, древнеегипетских, ближневосточных, африканских мифопоэтических традициях отмечается змееборческий мотив (Г.В. Зубка, 1990, с.210-211).

Необходимо сказать о космизме аждаһа. В одной из древних легенд башкир-гайнинцев говорится о том, что некогда солнце было во власти чудовищного дракона аждаһа, поэтому земля была холодной, а страну башкир окутывал мрак. Но однажды пришел отважный Гайна-батыр и вызволил солнце из подземелья (БНТ, т.2, 1987, с.117). Если рассматривать в свете общей дуалистической мифологии, характерной для всех народов мира, то станет понятным, что в основе данной и других легенд об аждаһа лежит древнейшее представление о противоположности дня и ночи, зла и добра, чёрного и белого.

Распространенность мифов о чудовищном драконе широка, что неизменно вызывало интерес у исследователей. Стимулом к возникновению столь сложного образа в культуре многих народов; по мнению одних, является удивительный природный феномен – полярное сияние (А.Чемохоненко, Я.Чеснов, 1986, с.41-43).

По утверждению других, дракон был чем-то вполне реальным, земным животным – динозавры, гигантские ящеры, смутные воспоминания о которых сохранила человеческая память (Г.П.Снесарев, 1973, №1, с.54-56; И.Лисевич, 1988, с.61-62). Данные гипотезы пока чётко и точно не аргументированы, но так или иначе рассмотренный образ мифического дракона аждаһа восходит к наиболее ранним стадиям религиозного сознания.

С исламом пришёл термин ***«джин»***, у башкир ***«ен»*** (***«ен-пэрей»***, ***«жин-зэхмэт»***). Представления об этом злом духе весьма разнообразны. Антропоморфность его неопределённа. Ен многолик: появляется в образе животных, чаще собаки, коровы, кошки, или людей. Говоря о духе ен, дают такое пояснение: «что-то такое беспокойное, которое можно увидеть» («куренэ торган *мэшэкэттэр*»). Слово «мэшэкэттэр», мн.ч. от «мэшэкэт» – «беспокойствия, нарушения покоя». Сравним: «мэшэкэтле» – «причиняющий неудобства, заботы, лишающий покоя» (Русско-башкирский учебный словарь, 1986, с.19).

Вообще, ен воспринимался как нечто мелкое в огромном количестве, заполняющее мир как рой мошкары, особенно после заката солнца, вызывающее беспокойство, сутяжничество, содержащееся в ветре, точнее

в пыльных ветрах. Местом постоянного обитания этих духов являются всякие заброшенные, грязные места. Нечистота ен противоречит исламскому пониманию «джинна», как порождённого из «чистого огня». Всё это перечисленное сближает образ ен с демонологическим персонажем джинна из верований узбеков Хорезма (Г.П.Снесарев, 1969, с.56-57).

Нередко ен представляли в виде «толпы», производящей шум как во время возни. Поэтому, рассказывая о ен, часто употребляют выражения «зык кубып»- «шуметь», «переполошить», «шатырзап_йерей» «ходят с хрустом».

Вера в мелких незаметных, и стремящихся в любую минуту навредить человеку, духов породила немало запретов и обрядов. Прежде всего, следовало избегать тех мест, где ен собирались: развалины старых домов, кучи золы, навоза, мусорные ямы и пр.

Кроме того, общеизвестным был запрет выходить в сумерках молодым женщинам, детям, чтобы «бродившие» поблизости ен не «ударились». На ночь следовало плотно закрывать двери и произнести краткую молитву, или хотя бы слово «бисмилла». При изгнании любого демона верующие придавали особое значение кораническим молитвам и словам, которых якобы злые силы особенно боятся. Запрещалось также оставлять на ночь открытыми пищу, напитки, чтобы ен не проник.

Нельзя было выливать грязную воду вечером, так как на это место тут же стаями слетались злые духи. Раньше никогда также не заносили в сумерках воду в дом, потому что вместе могли проникнуть и ен.

Причины многих болезней верующие люди видели в случайной, ненамеренной, неосторожной встрече с ен. В таких случаях говорили: «ен кагылган», «ен hугылган» – «ен задел (коснулся, притронулся, уларился)». С ним связывали нервно-психические расстройства, параличи. Если человек терял рассудок, то полагали, что в него вселился ен. Такого больного называли «енле_кеше» (дословно: «человек, у которого есть свой ен»). В «Башкирско-русском словаре» слово «енле» переводится, как «бесноватый», «неистовствующий»; «енләнеу» - «заболеть бешенством, впасть в буйное помешательство» (1958, с.183). Человек выздоравливал только с «изгнанием» из него злого духа.

Существовали разные способы выведения болезней или их духов. Наиболее простой, вероятно, переманиванием пищей. Для этого обряда готовилась специальная пища (каша, хлеб и др.), затем знахарь ставил елу возле больного и произносил заклинания. Закончив приготовления, он обращался к духу болезни следовать за ним, чтобы отведать принесённую для него пищу, и, взяв горшок с водой, продолжал вслух повторять приглашение, он уходил далеко от дома больного и оставлял горшок в

безлюдном месте. Возвращался другой дорогой, чтобы обмануть духа (зап. в Гафурийском р-не).

Существовал несколько иной способ исцеления, называемый «ергэ hалыу» («переложить на землю»)[1]. Знахарка-имсе измеряла семью нитками длину больного, проделывая так семь раз. Потом эти нитки она несла и закапывала. Прежде чем зарыть в землю, глядя на луну, произносила заговорные слова:

| | |
|---|---|
| «Ен kатылган кешемден, | «Человек, которого ударил ен, |
| Тосо-буйы кипкэндер. | с иссохшим видом. |
| Тэнренен kозрэте булып, | Подобно могуществу Тэнре, |
| Пинен гэзиз бэндэнэ | Твоему дорогому человечку |
| | (пренебрежительная форма, или рабу) |
| Пуры-зауык kайтkандыр». | Возвернется сияние-удовольствие |
| | (наслаждение, т.е. здоровье)». |

После, считалось, человек уже через семь недель выздоровеет.

Наиболее распространённым способом изгнания ен являлся сеанс лечения, схожий с шаманским камланием. Называли его «ен кыуыу» («изгнание ен»). Приглашённый лекарь – курэзэ, произведя сильный шум, и размахивая плёткой или палкой гнал духа из дома. Все способы лечения сводились к одной цели – «освободить» тело человека от вселившегося в него духа, вызывающего болезнь.

Следовательно, ен – это злой дух, приносящий человеку какие-либо несчастья. Этому образу демонологии башкир характерна неопределённость и расплывчатость представлений о нём. Вероятно, поэтому ен стал собирательным понятием для разного рода духов. Подтверждением тому является появление терминов «ен-пэрей», «ен-шайтан», объединившие в себе два разных духа, но схожих по природе (зловредные). Соединяя двух демонов, этим как бы подчёркивалась особая враждебность по отношению к человеку. И хотя слияние различных образов происходило под влиянием исламских представлений, ясно, что под новым названием скрывались древние местные языческие духи. К тому же мусульманская религия «имела уже тогда свой пандемониум - наследство, оставшееся от верований доисламских арабов, – который официально был признан исламом» (Г.П.Снесарев, 1969, с.57).

Среди демонических образов выделяется своей специфической характеристикой ***убыр*** - злой дух, проникающий ночью в дома через

---

[1] Зап. от жительницы дер. Акбирзино Альшеевского района Бадернисы эбей А.Азнабаевой – ФФ БГУ, ед.хр. 205, ч.15.

печные трубы и высасывающий кровь у людей. Так же как и предыдущие демоны считался виновником многих болезней. Огромный вред наносил и домашней скотине.

Убыр связывали, прежде всего, с умершими. Душа мертвеца, найдя выход из могилы, появляется на поверхности и превращается в кровожадного духа. Происхождение этого демона связывали и с умершими колдунами – сихырсы, пользовавшимися при жизни дурной славой и наводившими страх на людей. Однако убыром мог стать человек еще при жизни. Его отличало необыкновенно красное лицо. И он мог пожирать сырое мясо. Таких людей называли «убырлы кеше». В ряде говоров синонимом «убыр» выступает слово «мэскэй», «мэскэй эбей» - «обжора», «прожорливая старуха», другое обозначение – «колдунья», «ведьма». В эпических произведениях мэскэй эбей выступает в этом качестве, причем в роли доброй колдуньи-предсказательницы, помогающей батыру.

Довольно оригинальны представления о том, что убыр мог перевоплощаться в огненный шар – убыр уты, голубоватого или красного цвета, появляющегося из кладбища.

Этот демон причинял людям только вред: встреча с ним сулила неизлечимые болезни. Случайных ночных путников убыр уты преследовал. Спасением было одно – укрыться в безопасное место. Поэтому ночью не следовало находиться возле кладбища, ибо встреча с убыр оканчивалась для человека всегда трагически.

Чтобы предостеречься от страшного демона, безжалостно высасывающего кровь у жертвы, тщательно запирали двери, и трубы, так как именно через дымоход и проникал убыр в дома.

Магической силой, способной отпугивать убыр, наделяли острые железные предметы – косы, вилы. Их располагали вдоль ограды острием вверх, чтобы убыр, пролетая, «порезался».

При виде убыр уты издали следовало расстегнуть верхние пуговицы и помолиться. Запрещалось плевать в его сторону, по рассказам суеверных людей, это позволяло ему с удвоенной скоростью приблизиться к человеку. И при этом он якобы, радостно бормотал: «Ах, как хорошо, что плюнул, а у меня как раз в горле пересохло»[2].

В верованиях других народов убыр - это душа не только колдунов и просто умерших, а это - души самоубийц, чем и объясняется особая злоба по отношению к людям. Подобные представления отмечены и у башкир: в убыр превращались души тех людей, которые по каким-либо причинам не были похоронены на кладбище. По поверьям за это они и мстили после

---

[2] Зап. от Мурзабаевой Бибихан, в 1987 г. в дер.Новосубхангулово Бурзянского р-на – ФФ БГУ, ч.Х, № 14.

смерти. Связь с культом мёртвых прослеживается и через водную стихию, как символ иного мира. Так, при заболевании глаз у ребёнка верили, что в него «убыр кунеле тешкэн» (т.е. «упала, свалилась, выпала душа убыр). С просьбой об исцелении обращались в этом случае к духу-хозяину воды һыу эйэһе. С больного снимали рубашку и в сумерках шли к реке и, становясь лицом по направлению течения воды, полоскали рубашку. Но перед этим бросали лоскуток или серебряную монетку в воду и просили: "һыу инэһе – һары сэс инэһе, шэфкэтенде һал минэ, зэхмэтенде ситкэ сэс!" – «һыу инэһе – златовласая, һыу инэһе, милость ко мне прояви, зло рассыпь в сторону!». После отжимали рубашку, ненадолго вешали на ограду, а затем она надевалась на больного. Когда возвращались обратно, как всегда, не оборачивались (Дуванский район)[1].

В отличие от других злых демонов, от которых избавлялись путем их изгнания, убыр «загоняли» обратно туда, откуда он появился, то есть в могилу. Могилу убыр определяли по имеющейся на ней дыре. Люди раскапывали тогда ее, и прибивали железным или осиновым колом мертвеца к земле, чтобы он больше не мог выйти. По многочисленным сведениям, мертвецы-убыр всегда меняли свое положение и лицо у них было уродливо опухшим и красным.

Вера в души мертвецов, вредящих живым, существовала у многих народов, у тюркских и финно-угорских народов Урало-Поволжья, а также славянских и западноевропейских народов (С.А.Токарев, 1957, с.41). Слово «убыр» производят от общетюркского «ор-» , проглотить целиком (Р.Г.Ахметьянов, 1981, с.45). Истоки веры достаточны ясны – они тесно связаны с суеверным страхом перед мертвецами.

Таким образом, рассмотренные демоны враждебны по самой своей природе. Образы албасты, аждаһа, ен имеют широкий ареал распространения поверий о них. Генетические корни этих демонов уходят в древнеиранский пандемониум (Г.П.Снесарев, 1969; О.А.Сухарева, 1975 и др.). Характерной чертой нынешних демонических верований башкир является универсальность разных образов. В результате произошедшей трансформации образов духов иногда трудно однозначно охарактеризовать его основные функции. Башкирам, как и многим другим народам, знаком злой, кровожадный дух - убыр, как олицетворение душ умерших колдунов (сихырсы), или самоубийц. Поверья об убыр аналогичны представлениям о нем у других народов.

---

[1] Зап. от Шамсетдиновой в дер. Митрофановка Дуванского района.

Таким образом, изложенный материал, характеризующий своеобразие доисламских религиозных традиций башкир, свидетельствует, что у них, как и в верованиях других народов, сохранились представления о демонических образах, многие из которых являлись вполне оформившимися и самостоятельными духами.

Далеким отзвуком древнетюркской религии является сохранившееся в башкирском языке слово «тэнре», как одно из обращений к мусульманскому Аллаху. Нам не раз доводилось слышать из уст пожилых женщин такие выражения: «Тэнрем, һин белэн» («Тенгри, ты все знаешь»), «Тэнрем, ярылка» («Тенгри, окажи милость»), «Тэнрем курэ» («Тенгри все видит»), «Тэнрен һоймэс» («Твой Тенгри невзлюбит»). Вероятно, былое почитание Тенгри, как распорядителя всего происходящего на земле и судеб людей, естественно слилось с представлениями об Аллахе.

Следы почитания древнебашкирскими племенами божества Тенгри прослеживается также и в том, что боевым кличем – оран некоторых родов и племен являлось «тэнре», в частности, у племени кыпсак.

А в древнейшем памятнике народного творчества башкир эпосе «Урал-батыр» говорится о человеческих жертвоприношениях в честь верховного божества Тенгри (БНТ, 1987, т.1, с.50,52,70). Возможно, и «господа», который на небе, самого большого среди остальных «господов», и объединяющегося с остальными в согласии, по сообщению Ибн-Фадлана, также можно связать с Тенгри.

Вероятно, до распространения ислама у древнебашкирских племен уже шел процесс сложения монотеистической религии с верховным божеством Тенгри - процесс поглощенный и завершенный мусульманством.

Некоторые образы башкирской демонологии обнаруживают генетическую связь с древними восточноиранскими верованиями Средней Азии. В научной литературе относительно домусульманских образах пандемониумов народов Средней Азии, Казахстана давно была высказана мысль, что основу генеалогии таких демонов, как албасты, аждаха, ен, пэрей, составляет иранский субстрат. Несомненно, активное влияние на демонические представления оказали религиозные верования народов Урала. Это относится к образам духов-хозяев, шурэле, бисура, убыр.

Таким образом, традиционные демонологические представления башкир составляют сложный конгломерат верований.

## *ГЛАВА 3. ПЕРЕЖИТКИ ШАМАНСТВА* У БАШКИР.*

Определенный пласт религиозных верований башкир можно связать с древним шаманским мировоззрением, пережитки которого долгое время сосуществовали наряду с исламом.

Первые сведения о шаманской обрядности башкир преимущественно описательного характера содержатся в трудах участников академических экспедиций XVIII в. И.Г. Георги и И.И. Лепехина.Последний описал увиденный им в дер. Красная Мечеть Орского уезда Оренбургской губернии (ныне с. Мраково Кугарчинского р-на РБ) обряд изгнания злого духа из больной, называемый "шайтан уйыны"(1822,Т.4,С.82-84).

Согласно шаманским представлениям, во взаимоотношениях с неведомым, таинственным миром сверхъестественных сил необходимы были посредники. Ими являлись шаманы, обладавшие знаниями того мира и способностями подчинять себе его обитателей-духов. У башкир применительно к шаманам существовали два основных термина – "курэзэ" и "баксы". Термин "курэзэ" ("курэзэсе", "шайтан-курэзэ") дословно означает "видящий" и был отмечен еще И.И. Лепехиным в XVIII в. Судя по полевым материалам, менее употребительным является "баксы" ("багымсы"), известный также у киргизов, казахов, некоторых групп узбеков. Его производят от древнесогдийского слова "баг", т.е. "бог". Позже форма "бахш" приобрела значение дара или доли, буквально: одаренный человек, имеющий свою долю(Сухарева О.А.,1975,С.58). Наиболее ранние сведения об этих лицах принадлежат перу авторов прошлого столетия И.И. Лепехину и П.М. Кудряшову. По наблюдениям П.М. Кудряшова, они играют "самую блистательную роль... Во всех несчастьях, во всех опасных случаях башкиры прибегают к сим обманщикам и требуют от них помощь: случится ли скотный падеж – это обыкновенно приписывается бесовской силе и тогда шайтан-курэзэ заменяет у башкирцев ветеринарного врача. В других несчастьях он также не остается без действия"(1989,Т.1,С.360).

Деятельность шамана состояла из гадания, лечения больных путем изгнания злых духов, совершаемых, как правило, в состоянии транса, во время которого будто бы и происходило "общение" с духами-помощниками и которые открывали шаману будущее или причину болезни, пропажу вещей и т. п. У башкир такого понимания, как духов-помощников, не сохранилось, хотя стершиеся следы этого представления можно обнаружить: духи пери (пэрей) во всех делах помогают избранному человеку, занимаются его обучением знахарскому делу, причем человек во

время "общения" с духом впадает в страшное состояние, близкое к помешательству.

Из всех шаманских способов лечения главным было камлание. Некоторые болезни требовали особого лечения из-за вселившегося в больного злого духа. В поисках исцеления больного возили к "святым" местам, к могилам святых ("эулиэ кабэрэ"). Но если это не помогало, оставалось последнее средство исцеления - это изгнать духа из больного человека, которое мог совершить только специальное лицо "шайтан курэзэ". Сам обряд назывался "шайтан уйыны". У И.Г. Георги (XVIII в.) мы читаем: "Они имеют также несколько и бесогонителей, которых называют они шайтан куросцэ (курэзэсе – М.С.), и которые сказывают про себя, будто они шатающихся почью бесов видят, и при том по ним стреляют, саблями машут, палками бьют, преследуют их в болота и в воду, ранят, а иногда, в сказках, их и убивают"(1799,Ч.2,С.107). Подобные представления сохранились и по сей день. Среди пожилых людей достаточно хорошо сохранились представления о "шайтан уйыны". Часто его называли "зэхмэтте кыуыу" ("изгнание злой силы, нечести"). Наиболее интересные сведения были записаны в д. Кусеево Баймакского района у Байназаровой Хадисы Фазыловны, 1910 г.р., рассказавшей о hамар курэзэ. Ею же был сложен баит об изгнании им злого духа – мэскэй эбей. К сожалению, записать его не удалось из-за болезни информанта.

У Баккиковой Мастуры, 1914 г.р., из д. Кояново Пермской области было записано имя другого известного курэзэ Габдулла-диуана. По словам женщины, в 13 лет она тяжело заболела: отказали ноги. Приглашенный Габдулла-диуана "изгнал" злого духа, которого он называл "Малгун", тем же способом как это было описано выше.

"С крыши на крышу (кыйыктап кыйыкка) гнал духа болезни курэзэ-бабай, или мулла-курэзэ, при этом он хлестал плеткой и громко выкрикивал: "Кит, Малгун!", "Прочь проклятый!" – рассказывала очевидица описанного случая Гарфура Сафина, 1908 г.р., из д. Шульган Бурзянского района. Подобных рассказов немало, но вышеприведенные ценны тем, что рассказчицы были очевидицами данного способа лечения, являющегося отголоском древнего шаманского камлания. Из этого также следует, что данное занятие было преимущественно мужским.

Обращает на себя внимание термин «диуана», означающий в современном башкирском языке «сумасшедшего, юродивого, умалишенного» (Башкирско-русский словарь, М.,1958,С.168). Данный термин персидского происхождения в том же значении, что и в башкирском языке, был распространен у казахов и киргизов: одержимый, бесноватый, умалишенный, юродивый, бродивший по аулам (дервиш) и занимающийся предсказаниями (Абрамзон С.М.,1958,Т.30,С.144-145).

В свое время один из исследователей киргизского шаманства С.М. Абрамзон высказывал некоторые сомнения, что применение термина "диуана" к шаману носило случайный характер, все же не исключает возможности переплетения представлений о юродивых, одержимых людях, т.е. диуана, с шаманским культом. По его мнению, «как отдельных могли считать одержимыми, так и некоторых дубана (диуана. М.С.), обладавших даром прорицания, способностями «ясновидцев», могли рассматривать как шаманов»(Там же). Среди наших полевых записей есть одно очень любопытное свидетельство: в д. Кунакбаево Учалинского района выяснилось, что одна из женщин является искусной гадалкой и обладает даром провидения. Она гадала раскладыванием камешков в определенном порядке, которое называлось «нокот булеу», при этом удивительно в точности описала прошлое человеку (автору этих строк), которого видела впервые. Когда она кончила гадать, ее муж неожиданно проронил такую фразу: «Ышанығыз эбейгэ, унын диуаналығы бар ул», - «Верьте старухе, у нее есть диуаналык» (в смысле ясновидение). Несомненно, в данном случае муж этой гадалки имел в виду ее особые способности, дар провидения. Очевидно, в народном сознании необычное поведение одержимых людей (диуана) переплелось с представлениями об особых способностях общения шаманов со всемогущими духами.

Вот как описывали сеанс лечения у башкир XVIII столетия И.И. Лепехина: «Хозяин, у которого была больная жена, должен был сделать башкирскую пирушку. Тут собралось множество молодых людей обоего пола, и поднялась их обыкновенная пляска в дому больной женщины с великим криком и шумом. Сие делают они для того, что, по уверениям Шайтан Курязи, нечистый дух, опасаясь множества людей, не входит в избу, но пережидает их или на дворе, или по большей части на кровельном конике. В пляске и крике, или лучше сказать, в бешенстве Шайтан-Курязи всех превосходил, он имел обнаженную саблю и заряженную двумя пулями пищаль. Как пришла глубокая полночь, Шайтан Курязя выбрал троих наиздоровейших людей, которым велел быть при себе неотлучными; и наказывал им, когда он вступит с нечистым духом в бой, то бы его сзади за кушак и полы держали: ибо такие чертовидцы уверяют простаков, что нередко нападают на духов сильных, с которыми им должно через долгое время бороться. Отобрав своих телохранителей, к полуночи неистовый на себя принял вид и сам более походил на демона, нежели на человека. Тут же крик и пляска переменилися, и чертовидец прилежно смотрел на все окна. На окне, как бы увидя неприязненного духа, взяв свою пищаль, крался к окну, как искусный стрелок под птицу, и так громко выпалил что мы опасалися, дабы затрясшаяся башкирская хижина нас не задавило. Потом с великим воплем, в провожании своих телохранителей, и имея в

руках обнаженную саблю, выскочил из избы и бежал до самой реки Ика, бес пристанно саблею махая. По его сказке, раненный черт ушел в воду, и обнадеживал хозяева, что шайтан или нечистый дух жены его более посещать не будет"(1822,Т.4,С.83-84).

Прежде всего, обращает на себя внимание момент коллективного участия в изгнании духа, типичное вообще для шаманства. Далее, действия шайтан-курезе ни чем почти не отличаются от поведения шамана во время камлания: налицо экстатический момент. Поведение башкирского шайтан-курезе впадающего в экстаз, красочно описано П.М. Кудряшовым: «Шайтан-кураза надувается переменяется в лице, которое сильно багровеет; глаза его делаются дикими и наливаются кровью; он начинает ломаться коверкаться, бросаться из стороны в сторону; испускает ужасный дикий и отвратительный крик; волосы на бороде и усах у него становятся дыбом; изо рта бьет клубом кровавая пена. Сие непонятное и страшное действие...продолжается иногда около двух часов. Потом шайтан-кураза начинает приметным образом ослабевать; силы постепенно оставляют его – он без чувств палает на землю, остается без малейшего движения и почти без дыхания. Проходит несколько минут – шайтан-кураза открывает глаза, приподнимается, требует кумысу, подкрепляет оным ослабевшие силы и, отдохнув, рассказывает старухам, каких трудов стоило ему выгнать из беременной женщины нечистого духа»(1989,Т.1,С.360-361).

Одним из важных моментов шаманского камлания является призывание духов-покровителей. Вероятно, этот момент в древности был характерен и для «шайтан уйыны». На это указывает наличие в песенном творчестве башкир особого жанра hарнау. И.В. Салтыков связывает происхождение hарнау с древнейшим периодом жизни башкирского народа, о чем говорит отсутствие арабо-персидских и наличие башкирских слов, преобладание языческих элементов и шаманства (НА УНЦ РАН, Ф.3, Оп.61, Ед.Хр.26; 1974,Вып.1,С.258-265). Много место в hарнау занимают образы мифических существ, могучих духов, образы животных: змей, птиц, хозяев природы и т.д. Эти древнейшие песни сопровождались танцами и игрой на домбре или кубызе. Кубыз у башкир – это губной варган, деревянный или металлический. Варган является одним из древнейших музыкальных инструментов, известных человеку. Археологи связывают начало его распространения с эпохой позднего палеолита (Лебединский Л.Н.,1965,С.10,12). Бубен же являлся единственным инструментом шаманского камлания. С.М. Абрамзон, основываясь на археологических данных, утверждает, что шаманы у древних тюрков пользовались не только бубном, но и кубызом (1958,Т.30,с.144-145). Камлание варганом, или кубызом, известно и некоторым сибирским народам (Там же).

Обратимся к тексту hарнау, переведенного как «Вызов сатаны или изгнание колдовства»:

«По приказу моего духа (идола),
Души деда Коркута
Изгоняю, изгоняю нечистую силу.
Утром встал с рассветом,
Со сладостным лицом (досл.: лицо было как мед).
Камень в гору превращаю,
Гору в камень превращаю,
По приказу моего духа
И души Коркута
Изгоняю нечистую силу, изгоняется, изгоняется.
Злой дух, твоего зла не счесть,
Зла твоего столько, сколько звезд на небе,
Сколько трав на земле, сколько рыбы в морях.
Добрый дух, добра твоего не счесть.
Ты сделал столько добра, сколько звезд на небе,
Сколько трав на земле, сколько рыбы в морях,
Сколько тепла на солнце, сколько света на луне.
Добрый дух, ты дух моих предков,
Добрый дух, ты дух Куркут-ата,
Изгони злого духа, изгоняется, изгоняется...»(Салтыков И.В.,НА УНЦ РАН, Ф.3,Оп.61,Ед.Хр.26,Л.11-13).

Еще один текст hарнау:

«Эй, дух, эй, дух, приди, когда зовут.
У опечаленного и больного
Найди и приведи хозяина.
По приказу моего духа и души деда Коркута,
Отец Кармкут, ты исцели.
Если ты исцелишь – я тут...
На Кафских горах живут черти,
Я их вызвал – приходите.
Вы ведь созданы для того,
Исполните мою просьбу...
Мой дух Давыд, исцели, ты исцелишь, так я здесь.
Соломонов престол помоги,
Сукак ата дело поправь
В верховьях реки Соломон,
Теперь ты помоги мне,
Ты исцелишь, так я здесь.

Дед Яхиш, ты исцели.
Верховный дух, Куз-Курт, помоги,
Отец Карамурт, ты исцели,
Это мое слово для вас
(сослужите мне службу) (Там же).

Приведенные тексты свидетельствуют, что һарнау, состоящая из призываний духов на помощь в исцелении, является ничем иным, как словесной частью древнебашкирского камлания. Как следует из текстов, на помощь призывали духов предков, духов, обитающих на кафских горах, духов, которых авторы перевода – И.В. Салтыков и С. Мирасов, Б. Умитбаев (1929 г.) – называют чертом, также святого Сулеймана (из мусульманской агиологии), духов различных животных и т.д. Из отрывков һарнау следует и то, что одним из духов-покровителей древнебашкирских шаманов выступал Куркут-ата. Образ Коркута был связан с древнейшей языческой традицией. Народная этимология производит имя Коркут от слова «коркут» – «испуг» (ср. башкирское куркыу - испуг, страх). Коркут – легендарный патриарх огузов, персонаж из родословных и эпоса (Книга моего деда Коркута. М-Л..,1962; Басилов В.Н.,1964). Он был хорошо известен и народным легендам тюркоязычных племен Средней Азии – туркмен, узбеков, казахов, каракалпаков (Жирмунский В.М.,М.;Л.,1962.,С.150,168).

По ним, святой Коркут-ата выступает как создатель кобыза и тем самым как первый народный музыкант и певец. В казахском фольклоре аулия Коркут – первый баксы, который научил играть на кобызе и петь сарн (Валиханов Ч.Ч.,1961,Т.1,С.29). По легендам каракалпаков, Коркыт Ата также был изобретателем и покровителем кобыза (Есбергенов Х.Е.,1971,Т.4,С.234).

Непременной принадлежностью башкирского шайтан-курэзэ была плетка - камсы, а также домбра, кубыз, ружье, сабля. Все эти предметы использовались, отчасти для создания шумового эффекта. Ритуальной цели служила, согласно С.И. Руденко, связка из шести прутьев с колочками(1955,С.323). Вероятно, это были ветки определенного дерева (можжевельника?). Если вспомнить, что можжевельник у башкир – наиболее почитаемое и применяемое в знахарской практике, то можно предположить, что этим деревом является именно можжевельник. Так, у тувинцев священной травой, используемой шаманами во время камлания, является можжевельник, который называется артыш, также как и у башкир (ДьяконоваВ.П.,1981,С129-164).

Все перечисленное – типичный набор предметов для среднеазиатского и отчасти сибирского камлания. У сибирских шаманов необходимыми предметами являлись бубен и колотушка (Сухарева

О.А.,1975; Снесарев Г.П.,1969.С.336; Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.,1981).

Совокупность фактов характеризует «шайтан уйыны» как камланис, близкое к классическим формам шаманского камлания. Термин «игра», а также существующие другие слова «кыуыу», «касырыу» (буквально: «изгнание») применяются для обозначения камлания у среднеазиатских народов (Снесарев Г.П. 1969.С.48). «Шайтан уйыны» в той форме, в которой зафиксирован в письменных источниках (XVIII-XIX вв.), в этнографических материалах, проявляет необычайное сходство с обрядом изгнания шайтана, известного у марийцев, удмуртов Среднего Поволжья. Они прогоняли нечистых духов ударами деревянных молотов, к которым потом не прикасались (Зеленин Д.К.,1931. №6. С.718). На наш взгляд, древнейший обряд камлания, привнесенный башкирскими племенами на территорию Южного Урала, соприкоснулся со схожим с ним обрядом изгнания шайтана у названных народов. Вполне вероятно, это определило и само название как «шайтан уйыны», досл.: «игра шайтана».

Шаманский дар передавался по наследству, что было характерно и для башкирских верований. Об этом сообщает Лепехин: «Шайтан-курязя, которого мы видели, был здоровый и молодой детина и искусство свое получил по наследству от деда» (1822, Т.4, С.83). Это представление сохранилось до наших дней, что подтверждается и нашими полевыми материалами. В беседе информаторы неоднократно подчеркивали, что особые способности курэзэ передаются от поколения к поколению.

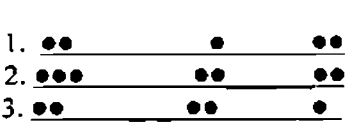
В ритуал камлания у народов Саяно-Алтая, как и у башкирских шаманов, входило гадание. П.М. Кудряшов, перечисляя различные категории лиц, приводит способы гадания: «Ворожеи, или багучи (багымсы. – М.С.), гадают различным образом: смотрят в чашу, налитую чистой водою; бросают в ручей или реку стружки, причем замечают прямо ли они плывут или закружатся; развивают клубы ниток; делают какие-то знаки на лучинах; бросают в огонь бересту; берут золу и шепчут над нею и проч. и проч. Все сии средства употребляются для открытия воров, для узнания, найдутся ли похищенные вещи или деньги»(1989, Т.1. С.361).

В шаманской практике использовали для гадания баранью лопатку. Эвенские шаманы пользовались грудинкой куропатки, лопаточными костями молодого домашнего и дикого оленя и снежного барана (ПоповаУ.Г. Л.,1981.С.233-252). С той же целью использовали лопатку (чарын) животных тувинские шаманы (Дьконова В.П. Л.,1981.С.145). Некогда башкирские «предсказатели, или яурунчи» (юраусы. – М.С.), по свидетельству Кудряшова, употребляли лопатку для гадания (Указ. Соч. С.359).

Существовали и другие способы гадания. Одним из них является раскладывание определенным образом круглых камешков (нокот), число которых непременно должно быть 41. Назывался этот способ «Нокот булеу». По нашим полевым наблюдениям, он весьма популярен и известен всем лицам, занимающимся гаданием. «Нокот булеу» заключался в следующем: круглые камешки ( или фруктовые косточки) разделяются произвольно на три части, затем последовательно раскладываются на три параллельные линии, от каждой части поочередно берется три или два камешка. По количеству выпавших камешков в каждую ячейку и по сочетанию параллельных линий «нокотсо», так называют гадалку, сообщает о результатах гадания.

См. схему:

1. «Башы» – 'голова' человека, на которого гадают.
2. «Йораге» – 'сердце'.
3. «Тупһаһы», «аягы» – 'порог'



Есть два варианта деления камешков, один из них называется, по сообщению информантов, «казахса нокот булеу» – «казахский нокот»: это когда из каждой части берутся не 4, а 2 камешка.

Гадание на 41 камешке у башкир представляет большой интерес, тем более что оно известно казахам, киргизам. У них называли гадальщика «кумалакшы».

Шаманским способом является вызывание дождя при помощи специальных камней – «яза таш», «йэй ташы», у древних тюрков «яда» («джада»), «джай». «Яза таш» вынимали из желудка диких птиц, животных и использовали для магического управления погодой. Упоминания о «яда» есть в фольклоре киргизов, алтайских тюрков, якутов, китайцев. Так, в киргизском языке существуют слова: «джайчы» – заклинатель, вызывающий изменение погоды с помощью «джай таш»; «джайла» – вызывать изменение погоды при помощи того же камня (Малов С.Е./ СЭ.1947.№1.С.151-161). Поверья о дождевом камне «яза таш», «йэй ташы» сохраняются, но они уже давно утратили связь с шаманством.

К собственно лечению следует отнести «поиски» души (кот, йэн) больного и возведение ее на место путем вдувании, призывании, отливании (койоу). Башкиры верили в существование души. Представления о множественности человеческих душ, каждая из которых могла покинуть тело, видны на примере знахарского способа лечения «ос йэш имлэу», что означает «заговаривание трех душ». Суть лечения заключалась в выведении из тела путем заговоров и магических манипуляций двух "лишних" душ. При заболевании человека часто употребляли выражение:

«унын кото оскан» - «у него улетел кот». Верили, что при длительном отсутствии души наступала смерть. Чтобы предотвратить это, требовалось вмешательство знахаря (имсе), очевидно, в прошлом шамана, который должен был установить причину исчезновения души, найти ее и вернуть больному. С этой целью в ковш с водой лили расправленное олово (ак кургаш), который держали в это время над головой больного, что, на наш взгляд, указывает на местонахождение души-двойника человека – голову. Полученный рисунок, якобы, точно копировал причину потери души человеком. Этот способ лечения называется «кот койоу» - «отливание / вливание кот», который под тем же названием также известен татарам.

Приведем отрывок из текстов-призываний «кот»:

| | |
|---|---|
| Корайт котом, корайт котом, | Корайт, мой кот, корайт, мой кот, |
| Кил котом, кил котом! | Приходи, мой кот, |
| Ерзэн ochan - ерзэн кил, | Если с земли улетел, с земли приходи, |
| hыузан ochan - hыузан кил, | Если из воды улетел, из воды приди, |
| Корайт котом, корайт котом! | Корайт, мой кот! |
| или: | |
| Корайт котом, кил котом! | Корайт, мой кот, приходи, мой кот! |
| Агын hыузай агып кил, | Как течение реки приплыви, |
| Ак балыктай йозоп кил, | Как белая рыба, приплыви, |
| Корайт котом, кил котом! | Корайт, мой кот, приходи, мой кот! |

С.И. Руденко приводит вариант заклинания, записанный Г.В. Юсуповым:

"Корайт, мой кот, корайт, мой кот, корайт, мой кот,
Приди, мой кот, приди, мой кот, приди, мой кот.
С верховьев речки приди,
С заката солнца приди,
Корайт, корайт, корайт, приди, мой кот" (1955,С..325).

Интерес вызывает слово «корайт», смысл которого утрачен. Как считает этнограф Юсупов Г.В., возможно, «корайт» является производным в повелительном наклонении от глагола «короу», одно из значений которого «собирать вещь, состоящую из составных частей», например «корама» – «одеяло, сшитое из лоскутков» (Башкирско-русский словарь. С.339-340). Представления о нескольких кот у человека сохранились у якутов: существуют три кут – буор кут, салгын кут, ййэ кут (Алексеев Н.А.,1975.С.120). Подобные представления могли существовать в прошлом и у башкир. Исходя из этого, видимо, «корайт» означает призывание собираться в одно место – место прежнего обитания.

Способ лечения путем возвращения потерянной (ушедшей) души является одним из самых распространенных в практике врачевания сибирских шаманов (См. Проблемы... Л.,1981. С.284).

К категории лекарей относится «осоксо». Их приемы лечения также сводились к изгнанию из тела больного духов болезни (осок), загораживанию им дороги. Осоксо собирала в берестяную корзину разные мелкие вещи (ногти, волосы и пр.), что-либо из верхней одежды больного. Из глины, мякиша хлеба и тряпок делала семь (или больше) кукол изображений болезни, игрушечную кухонную утварь для духов и т.п. Собрав все необходимое, обхлестывала полотенцем больного, стены, угол дома и, уговаривая следовать за ней духов болезни, уносила корзину далеко за деревню. Оставляли обычно «осок» на перепутье трех дорог (ос юл сатына), бросали в воду, когда хотели кому-либо отомстить, зарывали возле его дома, чтобы недруг заболел. Возвращались другой дорогой. Если шли по той же, тогда проводили на дороге три поперечные черты, якобы болезнь не может "перешагнуть" через них.

Обряд осоктау по-другому еще называли "ен кыуыу" и соответственно знахаря - "ен кыуыусы". Представления о болезни под названием "учук", изгоняемом шаманом, были свойственны казахам. По сведениям Ч.Ч. Валиханова, у казахов все болезни разделяются на две категории: учук, учунмак – всякие незначительные болезни и кагынды – болезни с более сильным симптомом (ср. башк. – ен кагылды) (Т.1. С.475). Эти болезни изгонялись с помощью камлания. У сибирских народов шаман должен был восстановить наллежащий порядок: вернуть человеку душу, оставив злым духам нечто взамен. Основу обряда "осоклау" составляют аналогичные действия, что позволяет отнести его к типично шаманским обрядам. Это можно подтвердить фактом существования двух типов камлания, отмеченного у разных народов Сибири: малые и большие, или семейные и общественные. Малое камлание устраивалось для того, чтобы загородить дорогу духам болезни, а также изгнать их из тела. Камлание совершалось в присутствии близких родственников старшего поколения. Общественные устраивались в случаях частых смертей, при эпидемиях, с целью гадания и предсказаний (Поблемы...Л.,1981.С.22).

Такие способы лечения у башкир, как кот койоу, осоклау, ен/албасты кыуыу, вероятно, представляют разновидности древнего шаманского камлания, сохранившегося в большей степени в обряде "шайтан уыпы". Не указывает ли наличие категорий лиц, различавшихся выполняемыми ими функциями (курэзэ, багымсы, юраусы, юкотсо, осоксо, кыуыусы), на существование в древности разделения функций шаманов, их специализации или даже иерархичности положения этих лиц. Известно, что разделение шаманов на категории по сферам деятельности – распространенное явление, наблюдаемое в сибирском шаманизме.

Таким образом, анализ материалов свидетельствует о том, что у башкир устойчиво сохранилось представление о возможности общения с

миром духов, осуществляемого с помощью специальных лиц. Избранники духов становились шаманами и знахарями (курэзэ - шайтан; кендек эбсйе - пэрей).

Главной функцией было лечение больных людей изгнанием из них вселившихся злых духов, а также предсказывание будущего. Сеанс лечения называли "уйын" (игра). Для его проведения башкирский шайтан-курэзэ обладал необходимым комплексом способов и средств, характеризуемых как шаманские.

К духам-покровителям башкирских шаманов относится дух Коркут, связанный с шаманской традицией тюркоязычных народов Средней Азии, Казахстана. Способностью близкого взаимоотношения с определенными людьми, обладающими особыми качествами, а это является характерной чертой шаманизма, наделяется демонический образ – пэрей / бире. Следует отметить, что похожий образ пери – центральный персонаж среднеазиатского шаманства.

Многочисленные лечебные обряды, заключавшиеся в "переселении", "изгнании" злых духов из тела больного в какие-либо предметы, широко практиковались в быту у башкир. Эти предметы лечения использовались различного рода знахарями, что, возможно, говорит об остатках древней специализации шаманов.

Совокупность материалов подтверждает, что башкирское шаманство представляет конгломерат элементов, особенностей, свойственных как сибирскому, центральноазиатскому, так и среднеазиатскому шаманству, что, вероятно, в определенной степени отражает процесс этногенеза башкир.

Итак, в религиозных верованиях башкир долгое время сохранялись некоторые элементы шаманского культа, игравшего в недавнем еще прошлом важную роль в обществе.

## *ГЛАВА 4.*
## *ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ ЧЕЛОВЕКА*

### *4.1. Весенне–летние обряды.*

Во многих религиозных обрядах башкир чётко прослеживается их связь с хозяйственной деятельностью и, прежде всего, с земледелием, скотоводством. Они, как правило, не имели точной даты проведения и были направлены на то, чтобы повлиять на силы природы и тем самым обеспечить благополучие каждому дому, успех в хозяйственных делах в предстоящем году. По своему характеру они могли быть общественными,

когда в проведении обряда участвовали жители всей деревни (рода), или семейными, когда ритуал совершался членами всей семьи в доме.

Одним из наиболее популярных у башкир является обрядовый праздник "karga туй", который проводили ранней весной. Под этим названием он известен в центральных, восточных районах Башкортостана, в Зауралье (Челябинской, Курганской обл.). В ареал распространения другого названия «karga буткаһы» входят южная, западная, юго-восточная части Башкортостана, Оренбургская область.

Обычно устраивали этот праздник в период с конца апреля до середины июня. В западной и юго-западной Башкирии он проводился за день до праздника «karga туй». По словам пожилых людей, его устраивали, когда «земля покрывалась зеленой травой, а на деревьях появлялись первые листочки».

«Карга туй» справляли на возвышенных местах села, куда собирались женщины, девушки, дети. Мужчины не принимали участия. Однако не везде строго придерживались этого правила. И часто мужчины, не являясь активными участниками празднества, присутствовали в качестве гостей или зрителей. Ритуал обряда включал в себя общую трапезу. Для этого накануне собирали продукты. В день проведения перед угощением (пока варилась каша) старые женщины «открывали» обряд чтением молитв («эбейзэр намаз уҡып башлай торгайнылар»). Называлось это «гибэдэт кылыу», что означало моление, поклонение аллаху, предкам, упрашивание их принять во внимание желание и преданность людей, их просьбу ниспослать спокойную жизнь и благоденствие, урожай и плодородие.

Заключительные слова молений были обращены к духам умерших родителей (эреузхлэр), к предкам (ата-бабалар, кан бабалары) с просьбой обеспечить обильный урожай в предстоящем сельскохозяйственном сезоне («игендэр уның тип һоранылар»). В это же время или немного погодя молодые женщины, девушки устраивали различные игры, танцы. После общей трапезы обязательно раскладывали птицам остатки каши на пнях, камнях и даже на деревьях. В Абзелиловском, Баймакском, Бурзянском районах на деревьях выставляли также квашеное молоко (ойотҡан) в посуде. По убеждению старых людей, делалось это для того, чтобы «благодарные» птицы просили бога проявить милость к людям и даровать им богатый урожайный год. Первоначальный смысл этого, на первый взгляд, странного обычая может заключаться в «кормлении» умерших. Он, видимо, связан с архаичным представлением, что душа покидает тело в образе птицы. Подобные анимистические представления о необходимости заботы о душах свойственны почти всем народам мира. Например, для белуджей было характерным обсыпать могилу пшеницей, оставляя на ней

лепешки и обливая ее водой, именно для этой цели (Гафферберг, 1875, с.241).

Проведение башкирского «карга туй» на возвышенных местах, вероятно, напрямую связано с древнейшим обычаем захоронения людей на вершинах холмов, гор. Судя по данным археологических раскопок, абсолютное большинство древнейших могильников расположены на вершинах высот (Мажитов, 1977, с.126). Жертвоприношения, устраиваемые на «карга туй», также соприкасают его с культом предков. Ещё издревле повелось приносить на могилах жертвы скотом. С распространением ислама обычай жертвоприношения у всех мусульманских народов стали именовать как «корбан» – «жертва, угодная аллаху». Со временем этот праздник превратился в ежегодные моления, проникнутые стремлением приобрести расположение Всевышнего и тем самым обеспечить урожай хлебов, приплод скота, благодать каждой семье.

Эта же идея пронизывает моления о дожде – «ямгыр тэлэге». Зависимость человека от природных осадков с развитием земледелия возрастает, что ведёт к ведущей роли мотива о дожде во время молений, независимо от того чему они были посвящены. Отсюда естественное слияние обрядов «карга буткаһы» и «ямгыр буткаһы» (дождевая каша), произошедшее в некоторых западных и северных районах Башкортостана - зоне, где в прошлом приобщение башкир к земледелию произошло раньше всего. Так, на территории нынешних Лургазинского, Балтачевского, Татышлинского районов «карга буткаһы» проводили исключительно с целью вызова дождя, причём инициаторами являлись ребятишки в возрасте 10-14 лет. Или им совстовали старики, когда наступала засуха.

По описанию С.И.Руденко, «карга буткаһы» у западных башкир был исключительно детским праздником. «Толпа мальчишек ходила там по домам и собирала крупу, яйца и масло; ходили и кричали – ярма, ярма, ярма (крупа). Набрав всего вдоволь, они направлялись к реке, где и варили кашу» (1955, с.278).

Одинаковый как по форме, так и по названию обряд был известен в соседних восточных районах Татарии. Здесь он также являлся занятием преимущественно ребят. Накануне сабантуя они, собрав у населения продукты, варили кашу на окраине села, или у кого-либо в доме, после её съедали, иногда на крыше сарая, имитируя при этом карканье ворон (Татары... ,1967,с.369-370). Как видим, содержание праздника для сопредельных территорий было одинаковым.

Характерным является произошедшая утрата традиционных элементов обряда и слияние его с другими (ямгыр буткаһы, сабантуй). Так, по мнению этнографа Р.К.Уразмановой, «карга боткачы» у татар есть один из этапов подготовки к сабантую (СЗ, 1977, № 1, с.94-95). Сходство форм в

проведении обряда - есть результат длительных культурных контактов и взаимовлияний между двумя соседними народами.

В Зауралье (Челябинская, Курганская обл.) обряд сохранился под названием «карга туй». По сведениям этнографа Н.В.Бикбулатова, среди башкир нынешней Курганской области «карга туй» проводился ранней весной, как только на пригорках сходил снег (кар китеу менэн). Организаторами являлись женщины. Мужчины либо вообще не принимали участия, либо находились в роли гостей. Обычно было принято приглашать гостей из других семейно-родственных групп, проживающих в этой или соседних деревнях (аймак аймагын сакыра ине). К этому празднику закалывали животных. А завершался он всеобщими увеселениями, играми, танцами, спортивными состязаниями.

На территории нынешней Челябинской области «карга туй» являлся чисто женским праздником. В прошлом его проводили до весеннего сева. Здесь он также сопровождался приготовлением ритуальной каши, обрядом приношения дара Аллаху (корбан салыу). В качестве гостей любая женщина могла пригласить родственниц из других деревень. Особенностью является то, что участниками спортивных игр, состязаний, борьбы, конных скачек являлись только женщины (Уфалейский район Челябинской обл. ПМ Н.В.Бикбулатова, 1972, тетр.1).

Свои характерные черты праздник имел у юго-восточных и горных башкир. Почти всегда его устраивали на близлежащей горной вершине. В д.Старомунасипово Бурзянского района «карга буткаһы» ежегодно проводили на одном и том же месте – на «Девичьей горе» («кыззар тауы»). Сроки проведения обряда пожилые люди при опросе часто путали, но все же большинство утверждали, что это было до весеннего сева. Участниками являлись только женщины и дети. Но, как и в других местностях, мужчины также допускались на празднование.

Кроме того, они были непосредственными исполнителями ритуала жертвоприношения. Во время празднества деревья наряжались цветастыми шалями, бусами или любыми другими женскими украшениями. Обряд начинался традиционно с чтения молитв (намаз укыу), прославления аллаха (тэкбэр эйтеу) и благопожеланий. Приведем несколько строк:

«Эй, каргалар, каргалар,
каркылдашып килегез,
килэһе йыл уныш осон
дога кылып килегез.
Кайындарзан кайындарга
буткаларзы һалабыз.
Килэһе йыл унышлыгына

«Эй вороны, вороны, прилетайте
Карканьем поскорей, благословите,
чтобы грядущий год стал богатым,
Оставайтесь с молитвой.
От березы к березе
кашу раскладываем.
Плодородию года молитву

| | |
|---|---|
| бэрэкэт телэп kалабыз. | Приносим. |
| Эй, kошkайзар, kошkайзар, | Эй, птичечки, птичечки, |
| кэзерле hез, kошkайзар, | красоту земель и вод |
| Ер-hыузарзын матурлыгын | Берегите вы, |
| hаклагыз hез, kошkайзар...» | Птичечки...» |

( ПМА, зап. в Абзелиловском районе)

В то время как пожилые женщины занимались приготовлением угощения, девушки, молодые снохи (йэш килендэр) устраивали импровизированное представление с песнями, танцами, играми, где стремились показать свое мастерство, талант, силу, ловкость. Распорядительницу на празднике называли «алсабыр» или «юлбарсы». Она наряжалась в яркие одежды, по словам Руденко, в «бутафорский старинный костюм (башкейем)» (1955,с.278). Остатки каши раскладывали птицам, приговаривая при этом добрые пожелания. В Бурзянском, Абзелиловском, Баймакском районах в посуде выставляли молочные продукты, чаще – квашеное молоко (ойоткан). Их расставляли на пнях, или прикрепляли к веткам деревьев. Мальчишки, взобравшись на деревья, громко кричали, имитируя карканье птиц.

Таким образом, обряд «карга туй» или «карга буткаhы», имея локальные особенности, в основных чертах совпадал. Прежде всего, это был чисто женский обрядовый праздник. Эта характернейшая черта восходит к реликтовым верованиям и обрядам. К важнейшей объективной причине длительного существования подобного рода пережитков, передававшихся из поколения в поколение следует отнести замкнутость женского быта, закрепленное позднее догмами мусульманства.

Истоки обряда «карга туй», на наш взгляд, следует искать в ранней форме культа предков, а именно в почитании полуживотных-прародителей, так называемых тотемических предков. Вера в превращение человека после смерти в тотемное животное, вера в оборотничество, или перевоплощение человека в животное и наоборот, повлияли на развитие представлений о превращении душ умерших в животных и птиц. У всех народов мира зафиксированы представления о переходе души покойников в животных, растения и даже неодушевленные предметы. Причем чаще всего воплощением умерших выступают ворон или ворона. Так, у англичан, шведов, швейцарцев, немцев были распространены поверья, согласно которым души умерших людей принимают вид этих птиц (Соколова, 1972, с.109). В верованиях башкир также и ворон (козгон), и ворона (карга) олицетворяются зловещими грозными птицами. «Ворон/ворона прокричит над домом – к чьей-то смерти» («Козгон/карга каркылдаhа мэйет сыга») – пророчили в прошлом суеверные люди. Следовательно, башкирский «карга туй» корнями уходит к архаичным

верованиям и связан как с культом птиц- ворона и вороны ( здесь, скорее всего, нет принципиальной разницы), так и с культом предков. Кстати, возникновение последнего исследователи относят к эпохе материнско-родового строя. Его ранние формы связывают с почитанием женских предков. Примером может служить интересный обряд, бытовавший у калифорнийских индейцев. Они ежегодно устраивали птичий праздник в честь птицы сарыч. Его участники плясали и пели. Затем пойманную птицу убивали. Старые женщины, оплакивая её, бросали на могилу зёрна. При этом верили, что она воскресает в каждой птице (Соколова, 1972, с.117).

Вообще, в религиозных верованиях многих народов ворон являлся тотемной птицей. К числу наиболее почитаемых птиц, например, у якутов относится ворон и является тотемом многих родов (Алексеев, 1975, с.39, 78). У индейцев тлинкитов одним из предков фратрии был человек-ворон (Соколова, 1972, с.98). Отметим также, что у якутов ворон являлся не только тотемом, но и божеством-Хара Суоруна (Чёрный ворон). Можно предположить, что башкиры также относили ворона/ворону к числу божеств своих предков. Подтверждением тому может служить факт существования самого обряда «karга туй», жертвоприношения на нём, сведения из эпоса «Урал-батыр» о приношении в жертву девушек Чёрному ворону, а также название обряда, в составе которого есть слово «туй», указывающее на древнее происхождение (вспомним «Медвежью свадьбу/праздник» -«Айыутуй»). Это в какой-то степени проливает свет на всеобщий характер почитания башкирами ворона/вороны и широкую распространенность обряда, связанного с культом этих птиц. Вероятно, в далёком прошлом ворон был тотемом древнебашкирских родов, о чём, прежде всего, говорят родоплеменные названия (см. Кузеев, 1957, с.53,57).

У многих народов, например Средней Азии, существовали праздники, посвящённые предкам. По срокам проведения они совпадали с весенним периодом и началом года. У древних зороастрийцев праздник в честь предков приходился на конец старого и начало нового года. Более того, он отмечался как праздник культа умирающей, воскресающей природы. (Б.Я.Стависский, 1952, вып.1, с.41-42). Та же символика жизни, весеннего возрождения характеризует башкирский «karга туй». Данный мотив чётко звучит в пожеланиях, произносимых на празднике:

«Карга килмэй кар китмэй, карга килмэй – яз етмэй». — «Грач/ворона не прилетит – снег не сойдет, весна не наступит».

Прилёт птиц, символизирующий наступление весны и пробуждение природы стоят в прямой связи с культом плодородия – «явлением универсальным» (Снесарев, 1969, с.186), которому был свойственен культ женщины. Эта взаимосвязь четко видна в обрядовом празднике «karга туй» Этим, по-видимому, и объясняется его широкая

распространенность, женский характер, а также необычайная живучесть. Сочетание всех названных причин: почитание женских предков, или предков вообще, консерватизм женского быта, взаимосвязь культа плодородия и культа женщины и сохранила до наших дней этот архаичный обряд.

В свете изложенного требуется уточнить название обряда переводимого по-разному. В башкирском языке слово «karga» означает и ворону, и грача. Отсюда название обряда переводили в одних случаях «воронья свальба (праздник), каша», в других, как «грачиная...». Исходя из того, что «karga туй» - это праздник встречи весны, а грач - ее предвестник, выводили, что обряд возник на основе культа именно этой птицы. При этом, не беря во внимание то, что иных следов религиозного почитания грача не наблюдается. В свою очередь культ вороны был широко развит у самых различных народов.

На наш взгляд, название этого древнейшего обряда можно интерпретировать двояко: как «воронья свадьба (праздник или каша)», так как генезис его связан с культом именно этой птицы, почитаемой у самых различных народов; и как «грачиная»... Это название обусловлено изменением характера обряда, который со временем стал своеобразной встречей весны.

Вообще, ритуал поминовения усопших – это один из постоянных элементов весенних обрядовых празднеств у самых различных народов. Так, в русских календарных обрядах В.Я.Пропп обнаружил «упорное, с наступлением весны всё нарастающее стремление почтить своих предков» (Пропп, 1963, с.22). На основе сопоставительного анализа религиозных представлений древних греков, римлян, славян, он пришёл к выводу, что «... воскресение природы и её сил, хранителями, носителями которых считались находящиеся в земле, но всё же не совсем умершие предки, - всё это сливается в один поток обрядов и обычаев, очень ясных в их аграрной направленности» (там же, с.24).

В сложный комплекс башкирских весенних обрядов входит праздник «***Кэкук сэйе***», ставший своеобразной встречей весны. Он известен в Южной Башкирии, Зауралье. По народному календарю время его проведения приходился на так называемый «месяц кукушки» – «кэкук айы». В народе говорят: «... когда кукушка позовёт» – «кэкук сакырганда». Обряд включал в себя коллективное чаепитие на лоне природы. В отличие от «karga туй» приготовление каши и скармливание ее птиц не являлось обязательным элементом данного обряда. Традиционно он сопровождался всеобщим гуляньем, где вели игры, хороводы, пели песни. Празднование имело двоякую форму, судя по полевым материалам: проводили чаепитие в определенном месте, куда собирались все жители деревни. Кроме того, на

«кэкук сэйе» каждая хозяйка устраивала угощение на лужайке перед домом. Общераспространённой была примета: чем больше радушия окажет хозяйка, тем благополучней сложится год для ее семьи (Абзелиловский район). Такие же сведения имеются из ряда других мест. На востоке (Учалинский р-н) этот обряд обычно проводился по пятницам –йома конондэ, и потому назывался «Йома сэйе». Схожий по содержанию, но под названием «Сэйесмэ» - «Часпитие», был распространён в северных районах Башкирии, Пермской области. При всех отличиях в деталях наблюдается типичное сходство форм обряда. Бросается в глаза следующая общая черта: изображая веселье, сытость, щедрость, люди пытались воздействовать на природу, чтобы снискать у неё милости и обеспечить успех в хозяйственных делах. Неслучайно, во время его проведения гадали, пытаясь различными способами узнать будущее. Вот один из них: если при скатывании со склона горы, в руки попадался пучок травы, то год будет урожайным, если камень – то засушливым и голодным.

Обращает на себя внимание название «кэкук сайе». По-видимому, «карга туй» и данный обряд схожи по своему происхождению, то есть восходят к общему пласту языческих верований, связанному с почитанием предков и птиц. В мифологии башкир именно птицы тесно связаны с заупокойным культом. Это ясно отражено в народных приметах. Например, «Если одновременно кукуют две кукушки – придет беда», или «Кукушка сядет на дерево в саду или на крышу дома, и начнёт куковать – к смерти хозяина». В этих случаях дерево или столб обливали квашеным молоком или просто молоком (Падршина, 1986, с,99). Здесь можно усмотреть определенную взаимосвязь с обычаем выставления квашеного молока на празднике «карга туй». Следовательно, в народных представлениях кукушка, как и ворон (ворона), – птица, несущая на своих крыльях беду, несчастия. Печальная миссия этой птицы отражена и в фольклорных произведениях.

Таким образом, вышеизложенный материал свидетельствует о том, что праздники «карга туй» и «кэкук сэйе» представляют собой сложный комплекс архаичных представлений и обрядов, истинный смысл которых давно забыт. Однако они устраивались по традиции. Первоначальное предназначение их, по нашему мнению, заключалось в чествовании своих предков. В этой связи отметим, что одной из форм поминовения усопших являлись поминальные столы. Основным же моментом башкирских обрядов и являлось устройство общих трапез. Здесь, очевидно, имеется очень древняя связь. Умершие предки, по религиозным понятиям, могли покровительствовать потомкам. Они могли влиять на силы природы. В этой связи исследователь Пропп В.Я. отмечает: «Из глубин земли умершие

могли заставить землю родить или задержать ее силы. Они превращались в своего рода хтонические божества» (1963, с.23).

Силы земли пробуждались весной. От них зависела жизнь человека и, прежде всего, земледельца. Следовательно, в этих обрядах мы находим отражение земледельческих интересов, хотя они и не имеют прямого аграрного характера. Мыслительную основу указанных обрядов составляет стремление подчинить себе силы природы (через подражательные действия, обращение к предкам – покровителям), чтобы обеспечить преумножение и сохранность всех жизненных благ и богатств, защитить здоровье и жизнь человека, сохранить спокойствие и мир на родной земле («Доньялар имен булһын»).

К комплексу земледельческих обрядов и верований относятся магические действия и приемы, пронизанные идеей плодородия и призванные обеспечить урожай.

Для определения начала пахоты и сева все земледельческие народы прибегали к различным способам гадания, приметам, предсказаниям. Подобное отношение было характерно и башкирам. В старину начало пахоты и сева определяли аксакалы – люди почтенного возраста, пользующиеся всеобщим уважением. Их многолетний опыт и знания, основанные на наблюдениях многих поколений, играл главную роль при их выборе. Другие народы, например, чуваши, помимо гадания, начало сева согласовывали со знахарем (Денисов, 1959, с.129).

Башкиры, как и другие земледельческие народы, верили в «счастливые» и «несчастливые» дни недели. Любое начинание запрещалось предпринимать в неблагоприятные дни. К таковым относились понедельник, вторник, суббота. Их называли «коро кон», буквально: «сухой день». Поэтому при выборе дня начала пахоты исходили также из этих соображений. И выбирали среду, четверг, по некоторым данным и воскресенье. У казахов, например, благоприятными днями недели были среда, четверг, суббота, иногда понедельник. Один из этих дней старики, предварительно посовещавшись между собой, выбирали для начала пахоты. Существовали и другие признаки для определения сроков. Например, в южных районах начинали пахоту в марте, после прилёта трясогузки. Или после того как на определенное место попадал солнечный луч, проникший в юрту сквозь дырки в войлочном покрытии (Дж.Кармышева, 1986, с.55), Все это могло иметь место и в практике башкир.

Перед пахотой пожилые люди – и женщины, и мужчины, служители религиозного культа устраивали моления в поле, на кладбище или в мечети. Нередко они же делали первую борозду – чисто символическую вспашку и бросание первых пригоршней зерна, после чего

работу продолжали молодые мужчины. Здесь большое значение придавалось вере в магическую передачу всех положительных свойств, присущих этим людям. Аналогичным образом поступали горцы Дагестана. Все земледельческие работы должны были начинать люди почтенного возраста, имевшие много детей и внуков, но не дряхлые и бессильные (Гаджиев, 1991, с.73). У чувашей первым выносил зерно на поле обладатель «лёгкой руки». Им обычно оказывался кто-нибудь из седых стариков, пользующихся почётом и уважением среди односельчан, или же дети как самые безгрешные (Денисов, 1959, с.129). У мордвы-мокши первым на посев выезжал тот, «у которого хлеб родится и нога «лёгкая» (Мокшин, 1968, с.86).

У башкир глава семьи по пути к полю раздавал варёные яйца всем встретившимся, желательно бедным, сиротам, детям. Запрещалось кому-либо, тем более с пустыми ведрами, переходить дорогу. Это, в первую очередь, касалось женщин. Яйца ложили также в первую борозду (төүге буразна) с пожеланиями, чтобы «привалило изобилие». Говорили так: «Уныш тәгәрәп уңһын» (уныш – урожай; уңһын - пусть уродится; тәгәрәп – покатится, здесь, скорее, в значении - привалило). Яйца разбрасывали во время сева, которые собирали и ели дети. При этом они должны были громко произносить благопожелания. Вот один из них:

«Кук инәһе – кук яулык,
Ер атаһы ерәп һакал
тубә туклыктары бир!»

«Матерь неба – в синем платочке,
Отец земли – рыжебородый,
дай достаток до небес!»

( Альшеевский район. ФФ БГУ, ед.хр.205, ч.3, № 18).

Этнограф Р.З.Янгузин приводит следующее благопожелание: «Ямгыр, яу, ашлык ус, ил кубәһен бәрәкәт бир!» – «Дождик лей, хлеб расти, обогати родину, самый богатый урожай отдай нам!» (Янгузин, 1980, с.159).

Для того, чтобы обеспечить зерну, земле плодородие, вместе с зерном зарывали яйца. Они, как символ плодородия, должны были обеспечить урожай с крупными зёрнами. Об этом говорит само название яйца, зарываемого в борозду: «орзоk йоморткаһы» – «семенное яйцо». Для этого брали специально заготовленные мелкие яйца. В народе их еще называли «петушиными» – «этәс йоморткаһы». Ими также угощали детей. Пока дети лакомились, женщины тихо молили: «Эй, Алла! Бәрәкәт ашлык бортоктәре ошо ашаган кукәйзәр һымак эре булып үсһендәр инде» - «Эй, Алла! Пусть зерна вырастут такими же, как яйца, которые едят дети» (Янгузин, там же). Кроме этого, перед тем как провести первую борозду, равно как и любое начинание вообще, пахарь бросал горсть пшеницы в землю со словами из молитвы, обращённой к аллаху:

«Агузи биллаһи минаш-шайтанир-ражим. Бисмиллаһир-рахманир-рахим».

«Прибегаю к помощи бога от проклятого дьявола.

Во имя бога милосердного и милостивого» (Коран).

Завершив работу, глава семьи выражал пожелание хорошего урожая: «Сэстем бойзай, бирhен hозай, бер бойзайзан – мен бойзай!». «Посеял зерно, пусть бог даст из одного зерна тысячу зерён!» (ФФ БГУ, ед.хр. 205, ч.9, 3 31 (6). Для сравнения небольшой отрывок чувашской молитвы: «Эй, боже, жертвую кашу в честь посевов, помилуй. От одного зерна уроди тысячу зерён, стебли вырасти как тростник, а колосья полными, как горох» (Денисов, 1959, с.129).

В южных, юго-восточных районах Башкирии, в Зауралье (Оренбургская, Челябинская области) был распространён обряд «*habaн hыуы*», букв., «сабанная вода», по случаю окончания сева. Возвращавшихся с полевых работ хлебопашцев обливали водой. Участвовали все жители села: и стар, и млад. Ритуал сопровождался всеобщим веселием, иногда даже купанием. Люди верили, что подобное вызывает подобное и поэтому, чтобы обеспечить дожди, а значит посевы необходимой влагой, обливались водой .

После посева яровых хлебов справляли моления кашей - «*habaн буткаhы*», букв. «сабанная каша». Этот обряд был распространен в юго-восточных районах - Абзелиловском, Баймакском, Зилаирском, Хайбуллинском районах Башкортостана. Он был известен также и среди башкир нынешней Оренбургской области. (ПМА, 1990-95). Обычно обряд проводили на поле, куда выносили котлы и варили кашу. Приготовление каши из семян, равно и употребление яиц на поле, имеет свою смысловую основу и связь. Это достаточно ярко показано исследователем Проппом на примере русских аграрных праздников. Следуя его утверждению: «Семя-растение-семя составляют извечный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни. Путем еды к этому процессу приобщаются люди» (1963, с.16). В этом смысле семя и яйцо тождественны, выступая как символы бессмертия.

На месте проведения собирались все жители деревни. Закончивших работу хлебопашцев встречали дружными возгласами одобрения. А старые люди давали им свое благословение. После угощения кашей, обычно обливались водой. Первыми этой процедуре подлежали хлебопашцы, затем все присутствующие.

В отдельных местностях «hабан буткаhы» принял и такую форму: люди ходили друг к другу в гости, чтобы отведать «сабанной каши» и благословить хозяев. В этом случае «hабан буткаhы» и «hабан hыуы» выступали как два самостоятельных обряда.

Практически всеми земледельческими народами весной, в начале сельскохозяйственного года проводится праздник «первой борозды».

Интересны ритуалы, связанные с посевом пшеницы, у припамирских народов. В день выноса пшеницы из дома и ритуальной «первой борозды», чтобы обеспечить хороший урожай с крупным налитым зерном, жарили один-два килограмма пшеницы («дин»). Ею угощали родственников и соседей, членов семьи. Когда начинался интенсивный сев зерновых, пшеницу жарили вторично. Жареным зернам приписывали чудесные свойства предохранять от действия «тяжелого следа» (Мухиддинов, 1989, с.70). Моления кашей – «ака патти» устраивали чувашские крестьяне по случаю окончания ярового сева (Денисов,1959, с.129).У удмуртов при засевании вместе с зерном клали варёные яйца, выкрашенные в жёлтый цвет. Сеятель разбрасывал их, приговаривая, чтоб зерно уродилось каждое величиной с яйцо. По окончании работ на засеянном участке устраивали праздничную трапезу. Затем все семьи собирались в одно место и угощали друг друга (Владыкин, 1890, с.237-238). Почти у всех названных народов посевная обрядность, как видно из этих примеров, аналогична башкирской.

Праздником, посвящённым началу земледельческих работ, является «***Сабантуй***». У башкир он называется «һабантуй» (һабан-плуг, туй-свадьба, праздник). В XIX веке он устраивался до начала посевных работ. Описывая народные обычаи башкир Оренбургской губернии, В.М.Черемшанский отмечал, что для проведения сабантуя «... ежегодно, пред наступлением пашни, когда земля освободится от зимнего покрова и растительность обнаружит признаки жизни, избирается хороший, ясный день, в который Башкирцы – всех возрастов и полов – собираются на известное место, где-нибудь за селением» (1859, с.137).

По сведениям С.И.Руденко, его справляли непосредственно после «каргатуй» или в период между пашней и покосами (на востоке) (1955, с.278).

Несомненно большой интерес представляют ранние письменные сведения, в частности, труды участников академических экспедиций XVIII в. В «Описании всех обитающих в Российском государстве народов...» И.Г.Георги пишет: «Пахотный их праздник (Сабантуй) во всем, кроме молитв, творимых Муллою сходствует с Анга Сошреном черемеским. (Ага пайрэм М.С.)... в праздник сей съезжается верхом всякая деревня; ... на свои пашни, слушает приносимое муллою моление о плодородие земли и изобилии в траве, и забавляется потом попойкою, пляскою, песнями, рыстанием взапуски и тому подобным».(1799, с.2, с.108). Автор отмечает сходство башкирского сабантуя с черемисским (марийским).

Важным моментом праздника было хождение молодёжи по деревне и собирание подаяния (һөбә). В день проведения, с восходом солнца, дети, вооружившись длинным шестом, предназначенным для навешивания подарков, следуя от одного дома к другому, причём

непременно бегом, собирали һөбэ – полотенца, платки, куски ткани и т.п. Так поступали еще совсем недавно на территории нынешних восточных районов Башкортостана. Вот как описывает этот обычай Лепехин: "По вечеру собираются из всей деревни молодые ребята на отборных верховых лошадях: и проехав всю деревню из конца в конец, из околицы возвращаются, и пред каждым домом делают великой крик и стук до тех пор, пока хозяин дома такую отборную артель чем-нибудь не наградит. По большей части наделяют куриными яйцами (1822, т.4, ч.3, с.27).

Далее он пишет: «Собрав подворную пошлину... по утру до солнечного всходу вся их артель выезжает на поле, и назначив на малое расстояние пускаются скакать во всю прыть... в известном расстоянии от зрителей или молодой детина, или девка держит на шест привязанный белый плать, вышитой по углам разноцветным шёлком, который делается в награждении тому, кто всех на своей лошади перегонит, и первый платок сорвёт с древка... Если же случится двоим прискакать вместе к назначенному месту, и схватиться за плат, то должны они совершенное плата присвоение заслужить борьбою... то у них узаконено, чтобы на Сабанном рыцарстве награждение сделано было руками той женщины, которая моложе всех замужем. По окончанию рыцарства все деревенские жители сходятся в мечеть на молитву, и просят Бога о урожае хлеба: после чего общее бывает в деревне пиршество; а у молодёжи разные забавы; как-то: борьба, катание яйцами, качели хороводы; а, отпраздновав, принимаются за пашню». (Лепёхин, т.4, 1822, с.29-30). Из приведённого отрывка видно, что значительное место на празднике занимали конные скачки (бэйге). По утверждению информаторов, бэйге – это обязательные круговые скачки, совершаемые обычно вокруг небольшого холма. На наш взгляд, праздничные скачки могли иметь определённую смысловую окраску. Например, о существовании взаимосвязи конных скачек вокруг чего-либо в период созревания хлебов и солнца указывал М.Г.Худяков. Он считал, что это - культовая «бега» солнца – «небесного всадника» – должно было способствовать быстрейшему росту и созреванию хлебов (в этом можно усмотреть принципы подражательной магии). Такой обряд, именуемый праздником солового коня, существовал у русских Прикамья. (ИГАИМКА, вып.100, 1933, с.274-278).

Привлекает внимание следующее, что на празднике определенная роль отводилась самой молодой замужней женщине. Происхождение самого обычая, видимо, связано с верой в магическую взаимосвязь женской природы с плодородием земли.

Различные состязания: скачки, бег, как и пляски являлись своеобразной имитацией роста растительности. С этой идеей связаны и народные увеселения: тем счастливее будет весь предстоящий год, чем

веселее пройдут торжества. То есть в целом цикл празднеств насыщен действиями сакрального характера, производимого для обеспечения обильного урожая. Ту же цель имели совершаемые общественные моления, о чем отмечал еще В.М.Черемшанский: «Старики предварительно в этот день ходят в мечеть молиться Богу об изобилии в наступающем году урожая хлеба» (1859, с.154). Аналогичные празднества, проводимые практически всеми земледельческими народами, по их древним представлениям, приравнивались к брачным торжествам: проведение борозды являлось как бы актом оплодотворения земли семенами, где плугу отводилась роль фаллоса. В этом отношении любопытно название «һабан туй», переводимого не только как «праздник», но и как «свадьба».

Праздник плуга был известен всем народам Поволжья. У чувашей – это «акатуй», у татар – «сабантуй», у мордвы – «кереть озкс», у марийцев – «ага пайрэм», у удмуртов – «акаяшка» или «гёры поттон». Из аграрных праздников он был наиболее ярким и значительным. В научной литературе была высказана мысль о том, что ежегодная инсценировка самого открытия пашенного земледелия как явления, имевшего огромнейшие последствия, и зафиксировалась в виде особого обряда проведения первой борозды. А в последующем он оброс магией и обрёл то значение, каковое ему придают сами земледельцы (Агларов М.А., 1983, с.19). У всех отмеченных народов он, как правило, проводился так: вначале отмечался в кругу семьи, затем переносился в поле, где устраивались коллективные моления о даровании урожая и спортивные состязания.

Исследователи отмечали о большом сходстве земледельческих праздников народов Поволжья (по форме и содержанию) и что оно обусловлено многовековым соседством, взаимными контактами, близостью хозяйственно-бытового уклада.

Основываясь на приведенных наблюдениях, а также на многочисленных параллелях, которые находят в земледельческой обрядности народов Поволжья, Кавказа, Средней Азии, можно утверждать об аграрно-магическом характере данного праздника, напрямую связанного с земледельческим культом. Совершенно очевидно и то, что сабантуй входит в сложный комплекс обрядов и обычаев, хотя и имеет более позднее происхождение. Безусловно, истинное значение обрядовых действий ныне утрачено. Сабантуй превратился в популярный среди населения праздник, который в «модернизированной форме» (Янгузин, 1980, с.163) проводится в настоящее время во всех уголках Башкирии.

После «һабан туй» и «һабан буткаһы» какие-либо аграрные обряды прекращались, за исключением молений о дожде - «ямғыр телеге». Жатва у башкир, как и у других народов Урало-Поволжья, не сопровождалась какими-то специальными празднествами, по сравнению с обрядами,

посвященными посевной. Традиционно перед жатвой молились семьями на поле. Снятие урожая в прошлом производилось вручную. Многие семьи объединялись для совместной уборки. Такая организация называлась «омэ». Завершив работу, и уходя с поля, следовало последнюю горсть колосьев (или картошки) зарыть в землю, то есть оставить символический дар земле. Он так и назывался «дар Земле» – «Ер кэтмэнс».

У русских существовал обычай оставлять несжатым последний сноп, который называли «бородой». В нем будто бы сохранена плодородящая сила зерна. Завивание его в венок, пригибание к земле рассматривались как обряд «кормления» земли, придачи ей силы на будущий урожай. Он был известен также украинцам и белорусам (Пропп, 1963, с.66). Вероятно, обряд «Ер кэтмане» тоже был направлен на то, чтобы вернуть земле ее силу, перешедшую в выросшие хлеба, и тем самым обеспечить будущий урожай. Как пережиточную форму обряда «Ер кэтмэне», на наш взгляд, можно рассматривать популярный среди юго-восточных башкир обычай называемый «Кэтмэн бирeу» (буквально: дать в дар). Если кто-то подходил к чужому полю, он обязательно произносил доброе пожелание: «Ырзынына баракат» («Достаток в гумно»). На что хозяин отвечал: «Итэгенэ кэтмэн» («дар в подол тебе»), и одаривал его зерном, картошкой и т.д.

Общие корни с вышеописанными обрядами может иметь удмуртский обычай символической кражи. Женщины старались украсть с чужого поля сноп, несколько горстей земли, чтобы позаимствовать чужое счастье и богатство (Владыкин, 1990, с.248). Он был характерен и религиозным обрядам чувашей: «сер варлани» – «кража земли» (Денисов, с.143). У кряшен популярным был обряд «ужым тауыгы» (буквально: озимая курица) – жертвоприношение курицы земле после уборки урожая. Осенью, зарезав на поле курицу, голову ее закапывали в землю. Аналогичный обряд существовал у удмуртов (Татары..., 1967, с.356).

Сравнение башкирского обряда «Ер кэтмэнс» с аналогичными обрядами соседних народов, показывает, что они преследовали одну цель – вернуть земле ее плодородную силу, ушедшую в урожай. Сохранить, увеличить плодородие ее стремились и при проведении весенних обрядов. Следовательно, по своему внутреннему содержанию и направленности весенние и осенние обряды близки.

По окончании жатвы в восточных районах справляли обряд «Эуен буткаһы» – «Овинная каша». (ПМА). Этой кашей непременно должны были угостить всех жителей селения: и стариков, и детей, бедных и сирот. Он носил ярко выраженный праздничный и всеобщий характер. Аналогичным образом отмечали окончание осенних работ в южной части

Башкирии. Но вместо каши жарили зерна пшеницы. Он так и назывался «жарение зерен» - «*кырмас кырыу*».

В комплексе верований и обрядов весенне-летнего цикла важное место принадлежит обряду вызывания дождя, известному под названиями «*ямгыр телэге*» (пожелание дождя), «*ямгыр буткаһы*» (дождевая каша), «*телэк*» (выражение пожелания). С ним тесно взаимосвязан противоположный по характеру обряд, направленный на прекращение дождя – «*аяз телэге*», буквально: пожелание ясной погоды, прояснения.

В благопожеланиях гиперболизированное изображение будущего урожая:

«Ямгыр, яу-яу,
Иген ҫыһеп тау-тау!»

«Дождик, лей-лей,
Пусть пшеница вырастет высотой с гору».

Моления проводили непременно у воды, на вершине холма, или на склоне горы. В юго-восточных районах (Белорецкий, Абзелиловский, Баймакский, Зилаирский, Кугарчинский) выбор места зависел от характера обряда: в случае вызова дождя – справляли у водного источника, чтобы остановить – поднимались на вершину холма, горы. Традиционно обряд начинался с чтения молитв из Корана, с обращения к Всевышнему. Молиться также ходили в мечеть. Обряд в этом случае как бы состоял из двух частей: посещения мечети и выхода на природу. Другим местом проведения его являлось кладбище. Участники выходили к могилам умерших близких. В молитвах взывали к их душам с просьбой «послать» дождь. Общеизвестно, что взывание к духам своих предков происходило в особо бедственных случаях.

Важным моментом в проведении обряда являлась общая трапеза. Сбор продуктов, осуществляемый накануне, поручался обычно самой старшей из участниц. Одним из главных кушаний была каша. Приготовлялась она из зерён, которые должны были растолочь лишь на месте молений. Как известно, зерна обладали удивительным свойством – содержать жизнь и являлись символом бессмертия. Более того, одно из названий обряда звучат как «дождевая каша». Под тем же названием он широко бытовал у татар (Татары..., с.371). В особо засушливые, неурожайные годы проводились общественные жертвоприношения. Причём определённое значение придавалось цвету: для вызывания дождя закалывали животное тёмной масти, для его прекращения - белой. Чёрный цвет жертвы символизировал дождевые тучи. Кровь жертвенного животного разбрызгивали во все стороны и трижды произносили: «Ямгыр булып кайт!» - «Возвращайся дождём!» (ФФ БГУ, ед. хр.205, ч.5, И 31). Затем также устраивали трапезу, по окончании которой начиналось

массовое обливание водой, купание. Молодежь обливала и тех, кто оставался в деревне и непосредственно не участвовал на молениях. Действенным средством против засухи считалось использование силы священнослужителей. Видимо поэтому часто первым в воду бросали муллу. Подобное поверие было широко распространено. Арабы в северной Африке бросали в источник человека, славящегося своей святостью. В некоторых областях южной и западной России после церковной службы прихожане иногда валили священника на землю и орошали его водой. Армяне бросали в источник жену священника (Фрэзер, 1983, с.73).

Обряд сопровождался целым рядом магических действий. Чтобы вызвать дождь, опускали в воду старую железную посуду (котелки, сковородки, миски) вверх дном. Здесь магическое значение придавалось железу, а также их чёрному цвету: прокопченной стороной обращали к небу. Кроме того, мыли в проточной воде коромысла. С той же целью исполнители обряда надевали наизнанку одежду. В день совершения обрядового моления отделяли телят, ягнят от маток и даже младенцев от матерей, чтобы плачем вымолить у неба дождь. Это действие говорит о том, что слезам приписывали способность содействовать выпадению осадков. Идентичные представления отмечены у народов Северного Кавказа, у туркмен, азербайджанцев. При долгой засухе горцы оставляли 6-9-месячных детей на старом кладбище, где они плакали целый день, как бы взывая к жалости Всевышнего (Гаджиев; 1880, с.79, 120-121). К имитации дождя относится обычай поливания могил умерших неестественным образом – сгоревших, повесившихся, а также отличавшихся при жизни страстью к пьянству. На их могилы выливали 40 ведер воды. С ним взаимосвязан почти повсеместно распространённый в прошлом запрет хоронить на кладбище людей умерших неестественной смертью. Нарушение запрета грозило засухой, неурожаем (Зеленин, 1916, вып.1, с.70-71). Подобный взгляд был свойственен также финноугорским народам Поволжья.

Для вызова дождя обращались также к «духу» дерева (см. главу 1). Объектом почитания становились огромные, одинокие деревья, чаще дуб или тополь. Под их кронами совершалось моление, после чего участницы обрызгивали дерево и друг друга водой.

В народе верили, что если убить лягушку или жабу начнутся проливные дожди. Характерно, что подобное предубеждение было известно почти всем народам мира. Например, индейцы реки Ориноко считали жабу владычицей-богиней вод и потому остерегались её убивать (Фрэзер, 1883, с.75-76). Змея также как и лягушка ассоциировалась с дождём. Поэтому считали, что если её убить, это должно спровоцировать

проливные дожди. При этом убитую змею следовало перевернуть, обратить внутренней стороной к небу.

В южных районах Башкирии «ямгыр телэге» сохранил богатые и важные ритуальные элементы. Именно здесь сохранился обряд противоположный ему по характеру – направленный на прекращение дождя – «аяз телэге». В его основе лежат древнейшие обряды вызывания солнца. Если моления о дожде проводили у воды, то «аяз телэге» почти всегда справляли на возвышенных местах. Приносимое в жертву животное обязательно было белой масти. Элементы магии присутствовали и в этом обряде. Самым распространённым способом было выставление металлических предметов остриём вверх, к небу (косы; серпы), которые по народным представлениям способны «срезать» ливневые струи. Обращение к силе железа и огня видно в обычае выбрасывать на улицу кочергу во время затяжных дождей. Некоторые магические действия носят прямо противоположный характер тому, что делалось ранее: из воды вынималась посуда. По мнению верующих, это должно было остановить дожди. Если купанием, разбрызгиванием имитировали дождь, то для его остановки обращались к силе огня. Разжигали «новый» или «живой» огонь «сыгыр уты», добытый путём трения.

Магические поверья пронизывают весь комплекс обрядов и представлений, связанных с дождём. Средства, с помощью которых стремились достичь желаемого, опирались на принципы имитативной (подражания) и контагиозной (соприкосновения) магии. Элементы, относящиеся к области магии, восходят к древнейшим временам (Токарев, 1990, с.404-507). Еще одним подтверждением тому является использование силы камней, как шаманского средства, широко распространенного у древних тюрков. К числу магических средств относится заговаривание погоды с помощью камней. У тюркоязычных народов Сибири и Средней Азии использование «дождевого камня» – «яда», «джай» относится к шаманским обрядам (Малов, СЭ, 1947, № 1, с. 151-161; Беленицкий А.М. О «минералогии» Бируни, 1950, с.103- 104). В магической практике башкир известно приписывание камням способности изменять погоду. Их называли «йэй ташы». Они представляли собой небольших размеров каменные глыбы обычно причудливой формы. Когда был необходим дождь, этот камень обрызгивали, обливали водой, ударяли по нему, или переворачивали обратной стороной – в разных местностях поступали надлежащим образом. Для прекращения ливней собирали со всей деревни масло и смазывали им камень. После чего, как верили, погода должна проясниться. По нашим полевым записям в д.Яумбаево Бурзянского района «йэй ташы» перекладывали с одного бока на другой в зависимости от того, какая требовалась погода. В д.Кусеево Баймакского района этот

камень также обрызгивали водой и переворачивали, если хотели вызвать дождь. Чудодейственными свойствами обладал камень, находящийся близ дер.Ассы Белорецкого района. В народе он известен как «колонкай таши» за форму, напоминающую голову жеребенка. О его большой почитаемости свидетельствует запрет приближаться к нему и трогать без необходимости из страха быть наказанным болезнями. Магическое воздействие «колонкай таши» на погоду проявлялось, если по нему ударяли или маслили, чтобы прекратить непрерывные дожди. Подобным образом поступали жители дер.Юзимяново Гафурийского района с двумя камнями. Кроме того, их сдвигали с места и мыли водой во время засухи (ФФ БГУ, ед.хр.205, ч.5, 45).

В некоторых местах данные камни под влиянием мусульманской агиологии стали связывать со святыми. Так, по материалам Н.В.Бикбулатова, в одной из деревень Кармаскалинского района «дождевой камень» называется «эулиэнен таши» («камень святого»), и находится он на кладбище. Прямоугольной формы «Камень святого» ложили на землю, если вызывали дождь, и ставили, если его останавливали.

Кроме «Йэй таши» башкиры в прошлом широко использовали силу камней, вынутых из желудка диких птиц (глухаря, тетерева, орла и др.). Их называли «яза таш». Камешки тщательно промывали, сушили, складывали в холщовый мешочек и хранили в тёмном месте. При необходимости их доставали, ложили на какой-либо плоский камень и обливали водой до тех пор пока не хлынет дождь. При этом соблюдалось условие: камешки должны быть постоянно мокрыми. Эти сведения были записаны А.М.Сулеймановым у старожилов дер.Усмангали Белорецкого района (ФФ БГУ, ед.хр.205, ч.5, № 39). На основании приведенных данных и семантики слов «йэй», «яза» (сравните древнетюркское «джай», «яда») следует признать древнетюркскую основу данного круга верований и обрядов, связанного с дождевыми камнями у башкир.

Из этого обзора видно, что обряды вызова и остановки дождя вобрали в себя элементы магии и религиозного ритуала, к последнему относятся моления о дожде и жертвоприношения. Возможно, что в домусульманский период моления посвящались божеству, или точнее «духу-хозяину дождя» «ямгыр эйэhе». Эти моления могли называться «телэк», «ямгыр телэге». Название «ямгыр буткаһы» («дождевая каша») обусловлено, скорее, земледельческим культом, непременным атрибутом которого становится ритуальная каша, а следовательно, оно более позднего происхождения, чем первые два названия, восходящие к архаичным пластам верований.

Таким образом, обряды, связанные с дождём у башкир являются ярким примером синкретизма. В них причудливо переплелись элементы магии, сложных ритуалов с жертвоприношениями, и мусульманской обрядности. При их реализации определённую роль играли мусульманские священнослужители – муллы. Моления сопровождались посещением мечети. Происхождение этих обрядов восходят к ранним этапам истории религии. Безусловно, обряды, связанные с дождём, играли важную роль в хозяйственной жизни людей и были известны всем народам мира. Они стоят в прямой связи с культом плодородия, ибо направлены на её обеспечение земле и растительности. Несмотря на локальные особенности, обряды были однохарактерными и имели единый смысл. О его практической значимости говорит многообразие форм и способов его реализации.

Таким образом, рассмотренный материал показывает, что весенний период, как время начала земледельческих работ, прежде всего, породил множество обрядов. Они разнообразны и сложны. В них переплетены пережитки древнейших верований – анимизма, культа предков, магии и т.д. Во всех обрядах присутствует культ плодородия. Важное место принадлежит представлениям, связанным с почитанием предков. Ко всему следует добавить удивительно стойкий характер данного цикла верований и обрядов.

### *4.2. Обряды, связанные со скотоводством.*

В религиозных верованиях башкир, как бывших кочевников, существовал целый ряд религиозно-магических способов, запретов, примет, связанных со скотоводством. Они были призваны обеспечить сохранность и увеличение поголовья скота.

Известно, что до недавнего времени башкиры выезжали на кочевку. При выгоне стад на пастбища и возвращении с них магические способы охраны скота от сглаза, болезней, волков сочетались с обязательными жертвоприношениями. Называлось оно «телэк hалыу», буквально: «молвить пожелание». Это название было записано в Баймакском, Абзелиловском, Хайбуллинском районах РБ.

Яркое описание выхода башкир на кочевку дано известным краеведом XIX в. Ф.Д.Нефедовым: «С нетерпением все ждут радостного дня, когда выступят на кочевку... Но немного осталось потерпеть: наутро сабантуй, а там и тронутся на летовку... На вершину зелёного холма взошли одни князья... На жертвеннике были приготовлены животные, поставлены серебряные и вызолоченные кувшины с медом, просом, ячменем и холодною водою, навалены сухие ветви; Князь Хасан

приблизился к жертвеннику, стал лицом к полудню и, подняв руки к верху, гром- ко воззвал: «Великий бог, живущий на небесах! Мы, башкиры, пришли на это священное место, чтобы принести тебе от наших благодарных чистых сердец любимые тобою жертвы... Прими наши жертвы и даруй своему народу благоденствие, мир и счастье... Не давай над нами воли шайтану и злым людям... Улучши породу лошадей и храни скот... посылай земле вовремя дождик, чтобы он давал людям просо и ячмень и скоту корм. Благослови башкир на летовку! Старый князь... заколол одного за другим трёх баранов; потом высыпал на жертвы просо и ячмень и облил их медом... Скоро вспыхнули огни, над жертвенником поднялось облако дыма и белым столбом понеслось к самому небу. Пение и радостные крики огласили окрестность; боги приняли жертвы, и моление князя с народом было услышано» (1988, с.149-150).

Согласно древним поверьям, в стаде всегда есть одно какое-то животное, в котором сосредоточена некая «жизненная сила» (душа ?) всего скота – «мал кото». Это животное являлось как бы хранителем кот. Его оберегали, холили, берегли. Это животное запрещалось бить, а также резать. Иначе, верили, исчезнут все удачи хозяина и всё его богатство пойдёт прахом. Только после смерти этого животного кот переходил к другому. Данное поверье имеет свою мифологическую основу. Среди башкир существовала легенда, по которой все кони, вообще весь скот тёмной масти произошли от тех, что вышли со дна озёр и распространилась по всей земле башкирской. В народе верили, что именно в этих животных, появившихся из воды, сосредоточена «жизненная сила» всего скота – «мал кото». Это поверье живо по сей день. В Бурзянском районе информаторы сообщали: «Шулгэндэн сыккан малды –«мал кото», тизэр» – «Скот , вышедший из озера Шульген называют «мал кото». Следовательно, «кот» – это символ счастья и богатства, с его потерей человек лишался всего, разорялся. Чтобы предостеречь себя от подобных напастей, в народе был выработан целый ряд мер. Так, во время продажи скота стремились сохранить или оставить его кот у себя, то есть «счастье» на скот. С этой целью хозяин должен был незаметно выдрать в трёх местах по клочку шерсти и три раза произнести: "котон, калһын, узен кит" – «пусть кот остаётся, сам уходи». Выдранный пучок шерсти затыкали в щель между брёвнами. Считалось, что после этих действий йот не уйдёт к другому человеку, а оставшийся скот будет цел и невредим (ФФ ЯГУ, ед.хр. 205, ч.9, 25,27).

Подобное представление было характерно тувинцам. Когда продавали домашний скот, то стремились удержать у себя «счастье» на скот (аас кежик). У продаваемой лошади, или коровы брали несколько волосков из хвоста и клали в передний угол юрты. При продаже овцы

левой полой своего халата хозяин или хозяйка вытирали ей рот, а затем выдергивали с вымени немного шерсти и бросали её в огонь своей юрты, чтобы таким образом удержать «счастье» на скот (В.П.Дьяконова, 1976, с.288). В то же время покупатель также стремился заполучить кот. Он проделывал то же самое, что и хозяин-продавец: незаметно в двух- трёх местах выдирал по клочку шерсти и трижды проговаривал про себя:

"Котондо алам" – "Забираю твой кот".

Во время непосредственного обмена обеим сторонам запрещалось дотрагиваться голами руками до предмета купли-продажи (овцы, козы, лошади и т.д.), очевидно, для того, чтобы сила кот не ушла через прикосновение. Поэтому передавали их косой, или, обернув руку подолом (салгый йэ ен, менэн бирэлэр). Передавая, хозяин произносил такие слова: «һин дэ ун, мин дэ ун, алдын-артыш кот булһын» - «и тебе пусть будет выгодно, и мне, пусть твой приход-уход будет для нас счастливым". За этим следовало ответное пожелание: «һин аксаның изгелеген кур, мин малдыкын курэйем» –«тебе увидеть добро от денег, а мне от скотины" (ФФ БГУ, ед.хр. 205, ч.9, И 25). Из подобных магических соображений поступали народы Дагестана, не отдавая покупателю верёвку с шеи продаваемого животного, ибо с этим можно было отдать своё благополучие (Гаджиев, 1990, с.98).

В прошлом при продаже на шею животного обязательно вешали бусы, обычно ярко-красного цвета. Это также было связано с поверьями о кот.

Уходя, покупатель ни в коем случае не должен был оборачиваться назад. В противном случае животное не приживётся (ФФ БГУ, там же, № 27). Вспомним известную легенду, по которой кони, скот выходят из воды, но чтобы их получить герой не должен был оглядываться назад. Как только он оборачивался, высунувшийся из воды, скот погружается обратно, из-за чего ему достаётся только половина обещанного скота.

Сберечь кот могли кости зарезанных животных – салыу һойэге. Поэтому их не выбрасывали, а тщательно собирали. Пожилые люди говорили: "Салыу һойэген ташлаһан – малдын кото китэ" – "Если выбросить кости зарезанной скотины – уйдёт кот". Обычай сохранения костей и черепа убитого на охоте дикого зверя, который по древним представлениям мог возродиться, очевидно, распространялся и на домашних животных.

Особую неприязнь испытывали к людям с "тяжёлой рукой". С ними старались не иметь дела. Боялись, что свойственная им отрицательная сила лишит их успеха. Для того, чтобы купленное животное пришлось ко двору его новый хозяин заговаривал («ошкорон алалар»), обводя при этом три раза вокруг головы животного любым железным

предметом. Горцы при покупке скота железные предметы бросали к их ногам (Гаджиев, там же).

Нетрудно заметить, что в основе всех этих обрядов лежит естественное желание сохранить свое благополучие при помощи магии.

У башкир существовал обычай дарить детям животных. Он назывался «мал инселэу» (буквально: наметить скот для передачи). При непосредственной передаче подаренного животного нельзя было дотрагиваться до него голой рукой. Поэтому прибегали к помощи косы (веревку наматывали на рукоятку косы), или оборачивали руку подолом, рукавом. Очевидно, этот обычай имел определённое значение: наличие конкретного хозяина расценивалось как оберегающий фактор. Подтверждением тому может служить следующее: при появлении первых признаков какой-либо болезни у животного, по его спине хлопали голенищем сапога, причём сапог должен быть с ноги хозяина. Проделывали это и для того, чтобы снять влияние дурного глаза.

Все наиболее важные моменты ухода за животными сопровождались магическими действиями. С их помощью люди пытались, например, воздействовать на приплод. Так, к рогам барана-производителя прикрепляли бараньи рога. Объясняли это так: «һарыктын кото булһын осон» (буквально: чтобы у барана был кот, то есть чтобы он был плодовит, и чтобы был обильным приплод (НА УНЦ РАН, ф.3, оп.47, ед.хр,3, л.423). Для того, чтобы обеспечить себе в будущем году тёлку или бычка давали выпить молозиво соответственно девочке или мальчику (ФФ БГУ, ч.9, № 22).

Окот являлся важным моментом в жизни скотовода. У различных народов с ним были связаны определённые обряды. Например, у различных групп туркмен, ёмудов, геклен, нохурли существовал запрет стричься во время окота. Его магический смысл, осознаваемый и ныне, – чтобы скот размножился. Другим способом обеспечения обильного приплода являлось мазание себя, дверей юрты и загона помётом новорождённых ягнят и козлят (Басилов, 1973, с.189; Оразов, 1974, с.102). У башкир существовали различные заговоры. Например, при рождении телят, ягнят подносили к печке и трижды произносили следующие слова: «Мейестэй зур бул, морйэлэй зур бул!» – «Будь большим как печка!» (ФФ, там же, № 28). Возможно, это не только магический акт, скорее обращение к духам-покровителям семьи, обителью которых считалась печь, равно как и порог.

При стрижке овец приговаривали: «Ябалактай йон ал, бурзэнэнэн май ал. Айыу, буре килеп сыкха –тунгэк булып ятып кал! – У совы возьми пух, у перепёлки возьми сало. Медведь, волк появятся – притворись пнём!» (ФФ БГУ, там же).

У вышеуказанных народов стрижка овец производилась с учётом «счастливых» и «несчастливых» дней. Избегание «несчастливых» дней, очевидно, было характерно и для башкир, так как за любое важное дело они принимались в благоприятные дни (ФФ БГУ, № 21).

Священными продуктами считались молоко и молочные продукты, особенно квашеное молоко. Им тушили «небесный огонь» – пожар, произошедший от молнии; его посвящали всемогущим духам своих предков. Естественно, существовали обычаи, связанные с его хранением. Издавна запрещалось отдавать молоко после захода солнца, или выносить его из дому вечером. Если же такая необходимость возникала, то в молоко непременно нужно было положить кусочек древесного угля, спичку или соломинку. Считали, что в этом случае от хозяина не уйдет его благополучие – «хужанан ак китмай»[1] . Использование древесного уголька, как частицы домашнего очага, в котором сосредоточено счастье семьи, символично: оно служило своеобразным оберегом. Так поступали таджики долины Хуф. Если вечером выносили молоко из дома, в посуду бросали уголёк или соломинку, посуду покрывали сверху платком или чем-нибудь другим (Андреев, вып.2, 1859, с.120) .

Предохранительные обряды, магические действия широко применялись в прошлом. А к некоторым из них прибегают и ныне. К самым популярным средствам защиты относятся всевозможные амулеты, обереги. По своему назначению они были универсальными средствами, так как были призваны оградить человека и его хозяйство от губительных действий сглаза (куз тейеу), порчи (бозоу), злых духов и болезней (аурыу).

Следует подчеркнуть, что вера в сглаз носит удивительно стойкий характер. Убеждение в том, что сглазить мог любой человек независимо от того, было ли это сделано непреднамеренно, или, наоборот, со злым умыслом, так же сильно, как и в прошлом. Поэтому огромное количество амулетов были от сглаза. Чтобы оградить человека от этого вредоносного влияния, использовали черепа различных животных. Лошадиные, бараньи, волчьи, медвежьи черепа вешали на столбах загонов, выставляли на пасеках. С той же целью на оградах вешали козлиные или бараньи рога. С.И.Руденко отмечал: «Пасеки всегда ограждались изгородями, на которых были насажены конские черепа (ат башы) от сглаза (куз тейеу); черепа клались также на отдельные ульи, развешивались на деревьях» (1955, с.103). Кости названных животных (сабыу хойэге) также наделяли апотропейными свойствами. Особое значение придавалось лопатке барана.

---

[1] Записано от Мусиной Маргубы Яганнуровны, 1906 года рождения, д. Таштимирово Абзелиловского района.

В прошлом башкиры её использовали даже для гадания. «Каждый любопытствующий узнать будущую участь свою и прибегающий к яурунчи (юраусы – М.С.) с вопросами, – пишет Кудряшев, – должен привести к нему тучного барана... которого сей обманщик закалывает... он берёт баранью лопатку, не прикасаясь к ней зубами, очищает её ножом и кладёт на раскалённые угли. Лопатка остаётся в жару до того времени, пока не выступит из неё сок и не покажутся на ней трещины. В это время яурунчи снимает упоминаемую лопатку с углей, внимательно рассматривает и начинает предвещать будущее. Ответы хитрого яурунчи, соблюдающего собственные выгоды свои, обыкновенно во всём согласуются с желаниями любопытствующего». (1989, т.1, с.359). Этот способ гадания был довольно распространённым в древности. Он отмечен у народов Средней Азии и Сибири. Так, туркмены использовали для гадания лопатку барана (курек), зарезанного на Курбан байрам, и которая обладает будто бы особым магическим действием (ырым). При болезнях детей и скота им навешивалась эта лопатка. В шаманской практике бурят также использовали лопатку (Басилов, 1973, с.197).

Одним из самих действенных средств от всевозможных несчастий являлось использование можжевельника (артыш). Его ветки развешивали на ограде, втыкали в щели. Добавим, что подобным образом поступали с косой, по словам пожилых людей, для того, чтобы злые духи "порезались".

Отдельным животным иногда привязывали к рогам или на шее лоскутки красного цвета. Яркий цвет этого оберега, по мнению верующих, имел отпугивающий эффект.

Амулетом служила также бумажка с записанными на ней изречениями и молитвами из Корана (дога). Их прикрепляли либо к рогам, либо вешали на шее, чтобы эта бумажка не испортилась от воды, её зашивали в кожаный мешочек, придавая треугольную форму. Её называли бетеу.

Уберечь скот от злых наговоров, завистливых взглядов, порчи мог распространённый приём, который называется «тел-теш кыркыу», перевести его можно как «срезание злых языков». Измерив верёвкой длину животного, знахарка делала на ней 41 узел. Произнося вполголоса заклинания и молитвы, она по одному срезала узлы. Затем собирала их и закапывала в землю. После этого считалось, что ничья зависть не сможет причинить вреда. Эти действия являются ничем иным, как имитацией «связывания» злых языков.

В прошлом у башкир существовали магические способы охраны от медведей и волков. Клочки шерсти, небольших размеров косточки, клыки этих зверей вешали на шею животным. Объяснялось это так: волк или медведь, учуяв «свой» запах, будут сбиты с толку и не приблизятся к стаду.

Точно также поступали охотники: перед охотой навешивали на себя атрибуты этих зверей (НА УНЦ РАН, ф.3, оп. 23, ед.хр.7, л.344). Существовал также другой способ отпугивания – зарывание под ворота волчьей головы. Однако как мы знаем, это применялось и для отвода всевозможной напасти.

Интересный обычай, связанный с охраной стада от волков, бытовал у туркмен. Во время непогоды, когда стадо разбегалось, пастух «связывал» пасти волков: вынимал из ножен нож и произносил заклинание, а по окончании вкладывал нож обратно. Если нож был без ножен, то его просто втыкали в землю. После совершения обряда с ножом, якобы, волк не мог раскрыть пасти, из-за чего через какое-то время полагалось снять заклятие, чтобы «открыть» пасть волка (Оразов, 1974, с.103).

Магическую силу вышеназванных оберегов использовали при различных болезнях животных. Наиболее сильным средством являлось окуривание можжевельником (артыш менан ыстау), которому приписывали как предохранительные, так и очищающие свойства. Сильный запах этого дерева, якобы обладал способностью изгнать злых духов болезней. Помимо окуривания, из можжевельника делали «пуговки» –«артыш тоймэhe». Их привязывали на шею телят, ягнят и т.д. (НА УНЦ РАН, ф.3, оп.23, ед.хр.7, л.342). Если считали, что болезнь произошла от сглаза, то вместо межжевеловых пуговок использовали ягоды рябины (милэш).

С той же целью делалась отметина на лбу животного сажей, при этом приговаривали: «кузен шунда китhен...» – «пусть глаз (дурной, завистника) уйдёт туда (в отметину)».

Особыми качествами наделяли заговорённую соль – ошкерелгэн тоз. Судя по полевым материалам, ей приписывали непревзойдённые свойства и она являлась одной из самих распространённых средств лечения, применяемых в народной медицине. Водным раствором ошкерелгэн тоз обрызгивали больное животное.

С сакрализацией металла и круга связано их широкое применение в магико-лечебных обрядах. Так, считали, что любое лечение будет успешным, если провести его на железном настиле. Если вместе с молоком шла кровь, то доили, пропуская молочную струю через серебряное или золотое колечко.

Во многих случаях болезни лечили заговором – ошкереу. Это лечение в прошлом проделывали знахарки, сейчас – повсеместно муллы. Поэтому оно приняло формы нашёптывания молитв над больным , называемое «дога укыу».

У различных народов Средней Азии при заболеваниях скота прибегали к помощи «святых» мест. При эпизоотиях скот три раза

прогоняли вокруг какой-нибудь местной святыни. Возможно, подобный обычай в прошлом бытовал и у башкир.

К обряду добывания нового огня – «сыгыр уты» обращались во время больших несчастий. При вспышках эпидемий дымом от зажженного огня окуривали животных, посыпали их золой, давали её нюхать, полизать. В прошлом у народов Поволжья распространённым являлся обычай пропускать скот между кострами, зажжёнными от добытого «нового огня». Чуваши, например, обычно разводили костры около «земляных ворот», сделанных специально для обряда очищения от болезней. Одновременно происходило прохождение в «земляные ворота» и через зажженные костры: сначала «очищались» люди, затем прогоняли весь скот (Денисов, 1859, с.9).

У мордвы это совершалось так: над вырытым рвом сооружали помост, по рву прогоняли лошадей, сверху Рва на помосте зажигали костер от «живого» огня, получаемого путём трения (Мокшин, 1968, с.35). Подобный обычай бытовал у крещёных татар, удмуртов. Эта «лечебная» процедура в Средней Азии называлась «алас». У туркмен этот обряд совершался после окончания окота мелкого рогатого скота перед перекочёвкой с зимовки на весенние пастбища. На определённом расстоянии зажигали два костра из сухой полыни, соломы и т.д. Сначала прогоняли козлов-вожаков стада, потом остальной скот. Вслед за стадом между кострами проходили хозяева скота со своими семьями и имуществом. Скотоводы верили, что прохождение через огонь избавит их от болезней и бед, которые останутся на старом зимнем кочевье (Оразов, 1974, с.101).

У туркмен-емудов, когда скот проходил между зажжёнными кострами, мужчины стреляли из ружей, били в жестяные предметы – тазы, ведра. Магический смысл этого ритуала заключался в отпугивании от скота бед и болезней. Для усиления очистительного действия костра в некоторых селениях в огонь бросали серу и соль. Описанный обряд существовал у туркмен – скотоводов северо-западных и юго-западных районов Туркмении (Басилов, 1873, с.192-193). Обряд алас, например, у киргизов и узбеков был знахарским способом лечения, основанным на вере в сакральную силу огня (Снесарев, 1969, с.41). Под названием «алас сикереу» он бытовал у сибирских татар (Валеев, 1976, с.329). Некогда он мог существовать и у башкир. В этом отношении любопытно название боевого клича (оран) некоторых древнебашкирских родов – «алас!».

Таким образом, рассмотренные обряды и поверья, связанные со скотоводством, вытекают из производственно-хозяйственной деятельности людей и желания сохранить и преумножить количество скота в личном хозяйстве. Большинство бытовавших до недавнего времени обрядов

представляли разнообразные магические действия, имеющие целью оградить человека от влияния злых сил. Сюда же относятся многочисленные амулеты, оберегающие человека и домашний скот от несчастий.

Верования и обряды, относящиеся к скотоводству, несмотря на их разнообразие и многочисленность, не представляют, судя по вышеприведенным материалам, единого культа. Вопрос, в целом, весьма спорный, требующий более углубленного его изучения с привлечением данных по другим родственным и неродственным народам.

### *4.3. Обряды, связанные с постройкой дома.*

В комплексе обрядов и верований, связанных с хозяйственной деятельностью, значительную группу представляют сакральные действия, сопровождающие многие моменты постройки дома.

При закладке дома первостепенное значение придавалось выбору места: от того насколько оно удачно, зависела семейная жизнь новосёлов. Поэтому прибегали различного рода запретам и к гаданию. Нельзя было ставить дом на месте старого. Если не было выбора, то следовало вспахать это место. В противном случае в новом доме будет «неспокойно»: горести, слёзы, беды.

Интересный обычай существовал у мордвы. Место, отведённое для нового дома, предварительно распахивали и засевали зерно, чтобы хлеб водился в доме и т.д. (Мокшин, 1969, с.80). В этих обрядах зерно наделяется устойчивым значением: жизнь, плодородие, изобилие, также как и в восточно-славянских гаданиях, связанных с выбором места для нового жилища. Самым распространённым и простым способом был следующий: по углам будущего дома вечером хозяин насыпает четыре кучки зерна. Если на утро зерно окажется нетронутым, то место считается выбранным удачно. А если зерно тронуто, то место признаётся неудачным (А.К.Байбурин, 1977, с.123).

При расчистке места избегали трогать одиноко растущие деревья, дабы не навлечь «гнева» их духов-хозяев. Но если все же такая необходимость возникла, то устраивали обрядовое моление с целью умилостивления духа-хозяина – агас эйэһе, для чего приносили небольшие жертвы: деньгами, раздавая их присутствующим, молочными продуктами (обливали ствол дерева). Примечательно, что этот обряд, записанный нами в д. Кугарчино Калтасинского района, не воспринимался как моления Аллаху. Участницы чётко осознавали, что оно направлено именно на задабривание духа-хозяина дерева.

Возникающие в новом доме неурядицы приписывали одному из образов демонологии – парей (бире, пэри). По народным представлениям жизнь пэрей была схожа с человеческой. Подобно людям они кочевали по бескрайним подземным просторам. И будто бы места «перекрещивания» путей перекочевок, были небезопасны для людей. Поэтому при закладке дома важно было, чтобы он не оказался на месте такого «перекрестка», иначе в доме будет неспокойно и несчастье одно за другим коснется этой семьи. Именно этим объясняла причину смерти двух своих малолетних детей одна из наших информаторов - жительница д. Бердигулово Белорецкого района. Она сама и ее муж часто болели в старом доме. Только поменяв место жительства, они избавились, по их мнению, от всех этих бед. По ее словам, «удачно» или «неудачно» подобрано место для дома мог определить знахарь (имсе, курэзэ), но вот каким образом - нам не удалось узнать: информатор этого не знает. В то же время в Абзелиловском районе нам сообщали, что иногда по требованию знахаря на месте будущего дома закалывали животное, а кровь его разбрызгивали по четырем предполагаемым углам.

При закладке фундамента по четырем углам зарывали квашеное молоко (ойоткан). Или прибегали к наиболее простому способу: по углам сруба лили молоко, чтобы жизнь у жильцов была светлой и счастливой. Любопытно, что в башкирском языке как благопожелание есть выражение: «ак бэхеттэр», буквально: «белые счастия». Не из этого ли обычая возникло данное выражение?

Обычно после закладки фундамента устраивали обряд «нигез буткаһы», буквально: «каша фундамента, основания». Ритуальной кашей угощали всех, кто участвовал в постройке дома, а также приглашали муллу, чтобы он благословил начатое дело. Обряд «нигез буткаһы» устраивали и после постройки дома. В разных местностях проводили в разное время.

У татар эту обрядовую кашу готовили для плотников после укладки нескольких венцов сруба дома, при этом строго соблюдали тишину, чтобы в будущем доме было спокойно (Татары..., с.356). Назывался он также «нигез боткасы».

Под матицу подкладывали деньги, причём только серебряные монеты, чтобы дом был богатым. Но в этом можно усмотреть и стремление оградить себя от воздействия злых сил или жертвоприношения духам, находящимся в бревне, «будущему» духу-хозяину и т.д. Вспомнив, что металл (железо, серебро, золото) является одним из наиболее распространенных оберегов от вредоносных сверхъестественных сил – духов-демонов. Например, оставляя младенца одного, в колыбель клали любой железный предмет: нож, ножницы и др. Женские нагрудные,

накосные украшения (селтэр, яга, hакал), браслеты и серьги, сделанные из серебра и кораллов, были призваны, прежде всего, охранять женщину, как наиболее подверженную влиянию злых чар, колдовства, порчи, сглаза, нечистой силы.

Укладывая матицу, ни в коем случае нельзя было её перекладывать, передвигать, подправлять. По укладке определяли характер семейной жизни: матица уложена удачно с первого раза – в доме будет спокойно, в нём будет царить мир; матица перекладывалась - жизнь семьи может не сложиться, или супруги будут постоянно скандалить.

Наиболее важным моментом считалось первое вхождение в построенный дом. Судя по полевым материалам, существовал некий порядок вхождения. Согласно нему первым всегда переступал порог мужчина, а вслед за ним жена и другие члены семьи. Непременным условием этого посещения являлись добропорядочные отношения в семье, как предзнаменование благополучия в будущем. Этим как бы «вносили» в дом счастье - кот. То, что женщина входила после мужчины, имеет ту основу, по которой, вообще, в религиозных верованиях женщине приписывали отрицательную магическую силу воздействия на окружающих, предопределенную особенностью женской природы. Плохой приметой, например, считалось встретить женщину, когда выходили в дальний путь, начинали новое дело. Женщинам строго запрещалось переходить дорогу охотникам, землепашцам.

В новый дом не заходили с пустыми руками. Женщина вносила на коромысле полные ведра воды. Брали с собой хлеб, молоко в посуде, или квашеное молоко, или кашу. Смысл этой ритуальной еды понятен: он символизировал достаток и изобилие.

После первого посещения хозяева старались не покидать дом, чтобы в него не проникли злые силы. Оберегом также служили молитвы из Корана (дога), ветки можжевельника – их прикрепляли над дверьми, конская подкова (дага), прибиваемая на воротах, на пороге.

Ряд обрядов был связан с представлениями о духе – хозяине дома йорт эйэhе. Один из них – «хужалар сакырыу» – был известен и другим народам края: финно-угорским, тюркоязычным, славянским. Суть аналогичных обрядов названных народов заключалась в том, что в новый дом «переселяли» и его духа – хозяина, покровителя, оберегателя. Иногда йорт эйэhе поселялся в доме в образе змеи-ужа (туз баш йылан). Это воспринимали как знак особого внимания сверхъестественных добрых сил к данной семье. Человека, поднявшего руку на домашнюю змею, ждала божья кара: умирал сам и весь его род (токомола корой).

В прошлом как такового новоселья не существовало. Проводили религиозный обряд по всем канонам мусульманского вероисповедания, с просьбой о ниспошлении божьей милости.

И сейчас, прежде чем созвать на новоселье устраивают моления в новом доме, на которое приглашают муллу и нескольких пожилых женщин. Всем присутствующим раздают умилостивительные дары - хайер.

Новоселье у башкир называется «ой котлау, туйлау». По обычаю приглашённые поздравляют новосёлов, желают им счастья и благополучия в новом доме, делают им подарки. Возможно, они некогда включали в себя элементы древних религиозных верований, но ныне они не сохранились.

Как видно из приведённого материала, постройка дома являлась важным моментом в жизни семьи. Естественно, что она сопровождалась обрядами, соблюдение которых являлось гарантом семейного счастья.

В данных обрядах значительную роль играют магические действия. Обряды магического характера, имеющие цель, как оградить человека от зловредных духов, так и придать какие-либо ценности: счастье, достаток, уют, любовь и т.п., тесно переплетены с анимистическими представлениями.

Анализируя приведённые выше обряды и обычаи, связанные с хозяйственной деятельностью, следует сделать заключение, что все они уходят корнями в глубокую древность. Цель данных обрядовых действий была предельно проста: обеспечить хороший урожай земледельческих культур, умножить поголовье скота, получить больше продуктов от земледелия и скотоводства; защитить жизнь и хозяйство человека от несчастий и бед.

Большинство из обрядовых действий носят магический характер, в основе которых лежит культ плодородия. В них ярко проявляются имитативная и контагиозная магия, выступающие в тесной связи. Это видно, в частности, в таких ритуальных действиях как: разбрасывание и зарывание яиц в первый день пахоты, чтобы зерна были такими же крупными и полновесными, как эти яйца; обливания водой после вспашки, чтобы обеспечить всходы в достаточной мере влагой, закладывание монет между брёвнами, зарывание молочных продуктов под фундамент дома и т.д.

Религиозно-магические обряды можно свести также к двум основным моментам: с одной стороны, они имели цель оградить человека от влияния злых сил, болезней; с другой, они были призваны обеспечить человеку какие-либо ценности и блага – плодородие, богатство, благополучие.

Ярким примером синкретизма являются обряды, связанные с дождем, праздники: «карга туй», «кэкук сэй», в которых соединились

элементы самых разнообразных культов – птиц, плодородия, предков, аграрных культов. В весенней обрядности многих народов поминовение умерших предков выступает неотъемлемой частью.

Наиболее значительные обрядовые праздники башкир и не только, приходятся на весенний сезон. В научной литературе давно высказана мысль, что в их основе лежит древнейший культ умирающей и воскресающей Природы, Аграрная обрядность башкир свидетельствует о неразрывной общности ее истоков с земледельческой культурой народов Поволжья.

Материал о скотоводческих обрядах башкир невелик и не представляет более или менее целостной системы. Этот факт, отмеченный также на материалах среднеазиатских и кавказских верований, в какой-то степени позволит внести ясность в решении вопроса о том, существовал ли вообще скотоводческий культ.

В рассмотренных обрядах сочетаются общественные и семейные начала. Они ярко проявляются в праздновании «карга туй», «кэкук сэй», «сабантуй», «ямгыр тэлэге». Семейный характер носят «habaн буткаһы», «нигез буткаһы», большинство магических приёмов, связанных со скотоводством, постройкой дома.

Несомненно, что древние культы были трансформированы исламом, и поэтому дошли до нас в сильно искаженном виде, нередко войдя в ритуал мусульманских церемоний.

Многообразие форм и причин, по которым человек совершал те или иные религиозные обряда, свидетельствуют о сложном комплексе представлений, относящихся к области хозяйствования.

## *ЗАКЛЮЧЕНИЕ.*

Системный анализ доисламских верований башкир подтверждает вывод об их синкретизме. Представляя собой сложный комплекс, включающий в себя различные по генезису, историческим корням элементы, трансформированные мусульманством, они в значительной мере сохранили свое первоначальное содержание. Пронизывая все стороны быта, материального и духовного творчества башкир, играли порою не меньшую роль, чем мусульманская религия.

Несомненно, что в прошлом они могли существовать в виде целостной системы, на что указывает прослеживаемая взаимосвязь различных комплексов верований, например, связанных с шаманством, с культами животных и растительного мира, культами предков. В них переплетены понятия и представления, характерные для ранних этапов религиозного мировоззрения (тотемизм, культ природы, магия), для

общинно-родового строя (культ духов, животных, выступающих покровителями семьи, рода), а также семейно-родовой культ (культ умерших предков, сородичей, устраивание в их честь периодических поминок) и аграрные культы (магические способы воздействия на растительность), на которые наложил свой отпечаток ислам.

В религии древних башкир заметное место занимали пережитки прямого почитания окружающего мира. Объектами поклонения являлись солнце, луна, звезды, земля, горы, вода, огонь, молния, гром, ветер и т.д. Древний человек, представляя окружающий мир подобным себе, наделял его свойствами, характерными для него самого. Вообще, почитание стихийных сил Природы было характерно всем народам мира. В этом древнейшем пласте верований значительное место занимала магия.

Одним из архаичных культов был культ растительности. Пережитки его просматриваются в культах плодородия, почитании духов-хозяев, в семейно-родовом и аграрных культах. Характерно, что деревья, являясь объектом религиозного почитания, выступали одновременно и как вместилища для различных духов (например, духов-хозяев и духов предков), а также как фетиши, и как тотемы.

Целый комплекс архаичных представлений и обрядов был связан с культом животных и птиц. Несмотря на факты, говорящие в пользу наличия у башкир пережитков тотемизма, и признавая распространенное мнение, что тотемизм был универсальным этапом в развитии религиозных воззрений, тем не менее, очевидно, что не все формы почитания животных восходят к тотемистическим представлениям. Это относится, прежде всего, к культам волка и коня, сакраментальное отношение к которым, возводимое вплоть до тотемистического культа, ныне серьезно оспаривается. На наш взгляд, наиболее целесообразно рассматривать почитание животных сквозь призму «животное-предок». Именно такой подход позволяет объяснить отдельные элементы почитания животных, утратившие связь между собой и соединить их воедино.

В пантеоне башкир чётко прослеживается культ медведя. Его анализ показывает, что он восходит к древнейшему евразийско-американскому пласту медвежьего культа.

Важное место в культе животных занимало почитание птиц. Это выразилось в устройстве ежегодных весенних обрядов «карга туй» («вороний/грачиный праздник»), «кэкук сэйе» («кукушкин чай»), представляющих собой сложный комплекс архаичных верований и ритуальных действий. В них в тесной взаимосвязи выступают культы птиц и предков, основанные на древних представлениях о превращении душ умерших в животных и птиц. Устойчивый характер этих обрядов обусловлен рядом причин – это почитанием предков, согласно древним

взглядам, воплощённых в птицах, взаимосвязью культа плодородия и культа женщины, консерватизмом «женской религии». В тесной связи с этими представлениями находятся сохранившиеся до недавнего времени родоплеменные знаки отличия «дерево», «птица», «тамга», «клич». Птица и дерево, считавшиеся воплощением душ умерших предков, и их вместилищем, со временем, видимо, стали сакральными объектами рода и племени. Схожие представления существовали у тюрков Сибири (якутов, телеутов, тофаларов, алтайцев, тувинцев). У них были родовые «деревья-шаманы», считавшиеся их духами-покровителями. Можно предположить, что эти представления могли возникнуть в период совместного проживания предков башкир и тюркоязычных народов Сибири.

Одна из характерных черт культа животных у башкир - это почитание животных-предков волка, лебедя, коня, выступавших в роли покровителей-родоначальников, что свойственно зоолатрическому культу (поклонение животным), основанному на развитии скотоводческого и земледельческого хозяйств. Идентичность культов этих животных с древними воззрениями тюркоязычных кочевых племён эпохи средневековья объясняется, по-видимому, как родственными, так и этнокультурными связями предков башкир с тюркскими народами и племенами Южной Сибири и Центральной Азии.

Развитой формой существовавшего у башкир культа предков являлось почитание предков в антропоморфных образах. Анализ погребально-поминальной обрядности обнаруживает прямую связь культа мертвых и культа предков, а также домашних духов, выступающих как покровители. Выражением обожествления предков-родоначальников являлся обычай выставления каменных изваяний – «һынташ», входящий в погребальный комплекс древних тюрков, и, очевидно, характерный для древнебашкирских племён. Вера, что предки способны влиять на жизнь потомков, породили множество специальных обрядов с просьбой о покровительстве и помощи. Следует признать ранней формой культа предков - почитание женских предков, просматриваемые в обрядах, возникших на основе птичьих культов («каргатуй», «кэкук сэйе»).

В тесной связи с этими архаичными культами стоят развитые анимистические, или демонологические представления, в которых прослеживаются элементы различных стадиальных верований.

К древнейшему пласту анимистических воззрений относится почитание духов-хозяев (эйэ), возникших как результат мифологизации сверхъестественных свойств предметов и явлений природы. Самые ранние сведения об этих духах содержатся в записях арабского путешественника Хв. Ахмеда Ибн-Фаддана. Он упоминает о них как о «божествах» («господь»). Из них наиболее важными и не утратившими своего значения

и сегодня в представлениях определенной части верующего населения являются образы водно-мифологического пандемониума - һыу эйәһе, һыу инәһе, һыу кызы, как олицетворения водной стихии; духи, связанные с жилищем человека - йорт эйәһе, кэрта эйәһе, мал эйәһе, мунса эйәһе, выступающие как покровители и оберегатели домашнего хозяйства и обнаруживающие определенную связь с духами предков – покровителями семьи. Общие моменты в их почитании у башкир и у чувашей, мордвы, марийцев говорят о сильном влиянии религии финно-угорских народов Поволжья.

Почитание башкирами духов-хозяев гор, пещер, лесов, зверей, возможно, является пережиточной формой родового культа духов-покровителей промысла, характерного для религий народов Северной Азии, Северной Америки. Так, у тюркоязычных народов Сибири духи-хозяева обозначаются термином иччи, иди, очи, йэйэ, эззи, ээ (ср.: башк. – эйэ).

К более ранним стадиям анимистических представлений относятся и верования в духов – оборотней, принимающих облик животного (змеи, собаки, телёнка) – аждаһа, юха, духи-хозяева домашнего хозяйства, а также в духов, составляющих водный пандемониум - һыу эйәһе, һыу инәһе, һыу кызы. К этому пласту верований можно отнести почитание одиноко растущих, искривленных, пораженных молнией деревьев, считавшиеся излюбленным местом обитания некоторых духов - ен, ярымтык, агас эйәһе.

Формирование женских образов һыу инәһе/эсэһе («мать воды»), юха, видимо, относится к эпохе материнского рода.

К враждебным по своей природе духам относится категория демонических существ – шурэле, бисура, юха, пэрей. Их отличительной чертой является проявление постоянной и немотивированной агрессивности по отношению к человеку и не связаннос с поведением последнего. Синкретичным является образ шурэле, связанного по своему происхождению с культом «заложных» покойников, т.е. умерших преждевременной или неестественной смертью, и в то же время содержащего черты лесных духов. Демонизм (т.е. агрессивность) был характерен образам юха и бисура. К числу демонов относится дух пэрей, взаимоотношения которого с человеком могли принять форму сексуальной связи, причем с людьми, обладающими особыми качествами, даром ясновидения. Избранничество пэрей близко к шаманским представлениям. Демонические существа являются результатом весьма развитых анимистических представлений. Названные духи антропоморфны, и уже «не привязаны» к тому или иному предмету, явлению природы. Происхождение их, как и злых духов (албасты, ен, убыр, аждаһа) сложно. В них сочетаются различные демонические образы разного

происхождения. Так, в них сочетаются элементы генетически близкие к пандемониуму ираноязычных и тюркоязычных народов Средней Азии и других регионов - это аждаха, юха, пэрей, дейеу, ен (Ажи-Дахака из Авесты, пайрика-пари, дэв, джин-аджина); а также финно-угорских и славянских народов Поволжья – это шурэле, бисура, убыр (леший, арсури, кикимора, бичура, упырь, вампир и т.д.). Отметим, что вера в души мертвецов, выходящих из могил и вредящих живым людям (у башкир - убыр), существовала почти у всех народов мира.

Характерной чертой демонических образов башкирских верований является их универсальность, утрата специфических черт и контаминация духов, (т.е. соединение, синтез). Решающую роль в трансформации древних образов демонологии сыграл официальный ислам. В башкирской демонологии трудно найти связь между отдельными категориями духов, как проявлениями различных стадиальных верований, ибо они, накладываясь друг на друга, создавали сложный конгломерат представлений, чем можно объяснить в какой-то мере сходство пандемониумов разных народов Евразии.

Огромный пласт верований связан с древним шаманским мировоззрением. Сюда можно отнести - сеанс лечения, называемый «шайтан уйыны» и осуществляемый специальными лицами - курэзэ, баксы; экстатический момент во время «шайтан уйыны»; шаманский призыв – һарнау; психопатические предпосылки, указывающие на связь с дервишизмом; сношение с духами-покровителями – Коркут ата, духами предков и парей (последний близок к шаманскому духу среднеазиатских народов). Комплекс представлений и обрядов, восходящих к древнебашкирскому шаманскому культу, обнаруживает генетическую связь, с одной стороны, с шаманизмом народов Сибири, с другой – со среднеазиатским. Башкирское шаманство, имеющее много общих черт с шаманством других народов, безусловно, отражает процесс генезиса народа, в котором этнические элементы центральноазиатского и среднеазиатского происхождения сыграли ведущую роль.

В религиозных верованиях башкир чётко прослеживается связь с хозяйственной деятельностью человека. Большинство обрядов приходится на весенний период. Сложный комплекс по своему происхождению представляют обряды «карга туй», «кэкук сэйе», являющиеся своеобразной формой поминовения усопших – характерного элемента весенних обрядовых празднеств многих народов, и чей первоначальный смысл давно позабыт. Своими корнями обряд восходит к культу вороны/ворона и вместе с тем его приурочивали к встрече весны и ее вестникам - грачам. Отсюда, на наш взгляд, вполне оправдано двоякое истолкование названия этого праздника, и как «воронья», и как «грачиная».

Идея плодородия пронизывает обряды, связанные с пахотой, севом и уборкой урожая. Из них, пожалуй, наибольшей популярностью пользовался сабантуй, сохранивший многие архаичные черты до наших дней. Он находит параллели с аналогичными обрядами народов Кавказа, Поволжья, Казахстана, Средней Азии.

К числу наиболее самобытных относятся обряды, связанные с дождем - ямгыр телэге, ямгыр буткаһы, телэк, аяз телэге, представляющие яркий пример религиозного синкретизма. Приемы и способы вызова дождя, и наоборот - его прекращения, опирались на принципы имитативной и контагиозной магии, восходящие к первобытным верованиям. Отдельные обряды, в частности, использование магической силы «дождевых» камней – «йэй», «язаташ» (у древних тюрков – «джай», «яда»), входят в число общетюркских элементов ранних форм религии.

Сравнение материалов хозяйственной обрядности башкир и народов Урало-Поволжья показывает наличие множества совпадающих моментов. Подобная общность могла возникнуть, несомненно, вследствие длительного совместного проживания на данной территории.

Разнообразием и многочисленностью отличаются верования и обряды, связанные со скотоводством. При выходе на кочевку обязательным было совершение коллективного жертвоприношения, называемого «телек һалыу» (букв.:«молвить пожелание»). Наиболее важные моменты ухода за животными: окот, стрижка и др. сопровождались разнообразными магическими действиями с целью сохранения и преумножения количества скота в хозяйстве, которые не представляют собой единого культа. Аналогичные обряды существовали почти у всех тюркских народов Средней Азии и Казахстана – казахов, каракалпаков, туркмен, киргизов, на Кавказе - у народов Дагестана.

Обряды, сопровождавшие постройку дома («нигез буткаһы» - «каша фундамента», «ой котлау» - «новоселье» и др.), в основе которых лежало естественное желание человека обеспечить семейное благополучие, подвержены сильному влиянию религии финно-угорских народов Поволжья.

Родство религиозных представлений башкир с религией кочевых и полукочевых племен и народов Средней Азии, Казахстана, Южной Сибири подтверждается наличием общих черт, восходящих к комплексу представлений древних тюрков. В рунических надписях говорится о существовании у древних тюрков божеств Йер-Суб, Тэнгри, Умай. Эти божества, видимо, почитали и предки башкир. Отголоском этого являются термины «ер-һыу», «тэнре», сохранившиеся в виде реликта в башкирском языке, и в виде эпических образов -Хумай.

Отдельные реликты, например, сакрализация стихий природы - культ огня, воды, земли, образ аждаһа, магические обряды очищения, изгнания злых сил и т.д. относятся к тем архаичным слоям верований, генетически близких к зороастризму.

Один из наиболее важных выводов, вытекающих из рассмотренных материалов, заключается в том, что значительная часть религиозных представлений башкир сложилась в древнетюркской этнокультурной среде.

Существенную роль сыграло участие в башкирском этногенезе финно-угорских компонентов, что ознаменовалось и появлением целого ряда новых черт в традиционных верованиях башкир.

В целом, приведенные факты свидетельствуют о наличии общих черт в религиозных верованиях и обрядах башкир и тюркоязычных, финно-угорских народов Урало-Поволжья, Средней Азии, Казахстана, Центральной Азии, Южной Сибири. Эти выводы, однако, не всегда были ясны, ибо домонотеистические верования не только тюркских, но и всех народов мира имеют огромное множество общих моментов.

Домусульманские религиозные верования и обряды невозможно рассматривать независимо от ислама, так как многовековое господство привело к сложению своеобразных синкретических верований, имеющих двойной уровень: «первичный» синкретизм, как результат развития ранних форм религии; и «вторичный», как смешение или слияние системы язычества с мировыми религиями, в данном случае с исламом. Соприкосновение традиционной религии башкир с мусульманством привело, с одной стороны, к поглощению отдельных ее компонентов, с другой, - к взаимному приспособлению.

Таким образом, религиозное мировоззрение башкир представляет собой комплекс взаимосвязанных и разновременных по происхождению элементов. Наш анализ показывает, что он включает в себя элементы, характерные для разных стадий в становлении религиозно-мировоззренческих представлений – одухотворение и сакрализация явлений и стихий природы, анимизм, почитание животных с пережитками тотемизма, промыслового культа, зоолатрии, многообразие магических способов, культ умерших и предков, шаманство и т.п.

Взаимодействие языческих верований, связанных с ними обрядов, и мусульманской религии, а также возникновение синкретических форм, не привели, однако, к полному исчезновению у башкир традиционных религиозных представлений.

## ЛИТЕРАТУРА


1. Абдулкадир Инан. Терки кэбилэлэренде тау, агас (урман) һэм һыу культы/ З.Г.Ураксин. Башкорт галимы Абдулкадир Инан/ Фатхелкадир Селэймен // Агизел. - 1992. –№ 11. - С.135-142.

2. Абрамзон С.М. К характеристике шаманства в старом быту киргизов // КСИЭ. - М., 1958. - Т.30. - С.143-150.

3. Абрамзон С.М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпаков // МАЭ. - Л., 1978. – Т.34, - С.44-67.

4. Агларов М.А. Переход к пашенному земледелию в символике праздника первой борозды // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений: Вопросы этносоциальной и культурной истории Средней Азии и Кавказа. - Л.: Наука, 1983. - С.18-19.

5. Акатаев С.Н. Культ предков у казахов в прошлом и зороастризм // Изв. АН Казах. ССР. Серия общест. наук. – 1973. - В 2. – С.43-49.

6. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX- начале XX вв. - Новосибирск: Наука, 1975. – 199 с.

7. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. - Новосибирск: Наука, 1980. - 317 с.

8. Алимгулов А. Башкирские мифологические рассказы // Вестн. Оренбургского учебного округа. – 1915. – № 5. – С.210-213.

9. Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). - Сталинабад: Изд-во Акад.наук Таджик. ССР, 1958-1959; - Вып.1-2.

10. Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. – М.-Л., Изд-во АН СССР, 1958. – С. 235.

11. Анохин АВ. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // МАЭ АН СССР, 1929. - Т.8. - С.253-269.

12. Арабско-татарско-русский словарь заимствований. - Казань: Тат. кн. изд-во, 1965 • - 856 с.

13. Арнольдов В.А. Санитарно-бытовой очерк жизни башкир юго-восточной части Стерлитамакского уезда Уфимской губернии // Дневник общества врачей при императорском Казанском ун-те. – Казань, 1894. – Вып.4 – С.227-244.

14. Археология и этнография Башкирии / Под ред. Р.Г.Кузеева, К.В.Сальникова. - Уфа, 1962-1973. - Т.1-5.

15. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М.: Наука, 1981. – 144 с.

16. Ахметшин Б.Г. К вопросу об изучении этногенетических преданий-легенд башкир // Фольклор народов РСФСР: Межвузовский науч. сб. - Уфа, 1976. - С.65-72.

17. Ахметшин Б.Г. Образ быка в легендах башкирских горнорабочих //Фольклор народов РСФСР. – Уфа, 1983. - С.60-65.

18. Байбурин А.К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян ( конец XIX-начало XX в.в.) // СЭ. – 1976. – № 5. – С.81-87.

19. Байбурин А.К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища // Фольклор и этнография. – Л., 1977. - С.123-130.

20. Бартольд В.В, Сочинения. - М.: Наука, – Т.4 : Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии. - 1966. – 495 с.; т.6: Работы по истории ислама и арабского халифата. – 1966, - 784 с.; т.8: Работы по источниковедению. – 1973. – 723 с.

21. Басилов В.Н. К вопросу о генезисе образа Коркут-ата // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. - М., 1964. – 9 с.

22. Басилов В.Н. Хозяйство западных туркмен-емудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования \ Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана / Тр. ИЭ АН СССР. - Л.: Наука, 1973. – Т.98. – С.172-206.

23. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. - М., 1970. – 144 с.

24. Басилов В.Н. Традиции женского шаманства у казахов // Полевые исследования института этнографии. – М., 1975. - С.115-123.

25. Басилов В.Н. «Жёлтая дева» в верованиях узбеков Зеравшанской долины // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978-1979 гг.: Тез. докл. – Уфа, 1980. - С.150-151.

26. Басилов В.Н., Ниязкычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. - М.: Наука, 1975. - С.123-137.

27. Басилов В.Н. Избранники духов. - М., 1984. – 208 с.

28. Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. - М.: Наука, 1986. – С.94-110.

29. Басилов В.Н. Два варианта среднеазиатского шаманства (к изучению этнической истории региона) \\ Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1991. - С.55-65.

30. Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая //СЭ. – 1973. – № 5. – С.108-113.

31. Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1989. - Т.1. - 512 с.

32. Башкирские народные сказки / А.Г.Бессонов. – Уфа, Башгосиздат, 1941. - 367 с.

33. Башкорт халык ижады. – Офо:Башк. китап нэшриэте, 1972-1983.- Кн.1-5.

34. Башкирский народный эпос. – М.: Наука, 1977. - 519 с.

35. Башкирское народное творчество. - Уфа, 1987. – Т.1.: Эпос .. – 1987. – 541 с.; т.2: Предания и легенды. - 1987. 573 с.

36. Башкорт теленен һүзлеге - Уфа. 1968-1970. – Т.1-2.

37. Башкирско-русский словарь. М., 1958. - 804 с.

38. Башкорт теленен һүзлеге. М.: Рус.яз. 1983. - 862 с.

39. Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии: Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. - 496 с.

40. Беленицкий А.М. О "минералогии" Бируни // Сб. ст. - М.-Л.: Изд.-во АН СССР. 1950. С.88-105.

41. Бергхольц Л. Горные башкиры-катайцы // ЭО. 1883. – № 3.- С.75-84.

42. Бертагаев Т.А. Культ богини-матери и огня у монгольских племён / СЭ. 1973. - № 6. - С.120-125.

43. Бикбулатов Н.В. Башкирский аул: Очерк общественной и культурной жизни. – Уфа: Башкнигоиздат, 1969. - 214 с.

44. Бикбулатов Н.В. Башкирская система родства. - М.: Наука, 1981. – 124 с.

45. Бикбулатов Н.В. Культура и быт башкир до XУI в.: Рукопись. - 101 с.

46. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир в XIX-XXвв. - М.: Наука, 1991. - 189 с.

47. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - М. Б.: Изд-во АН СССР, 1950. - Т.1. – 381 с.; Т.2. - 336 с.

48. Булатов А.Б., Дмитриев В.Д. Параллели в верованиях древних суваров и чувашей // Уч.зап. НИИЯЛИЭ при Чуваш. АССР. - Чебоксары, 1962. - Вып..21. – С.226-236.

49. Булатов А.О. Реликты шаманства у народов Дагестана //СЭ.- 1991. - № 6. - С.115-125.

50. Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. - Новосибирск, Наука, 1984. – С.93-105.

51. Васильев Б.А. Медвежий праздник // СЭ. - 1948. - И 4. С. 78-104.

52. Валеев Ф.Т. О религиозных представлениях западносибирских татар о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976. - С. 320-331.

53. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: В 5 т. - Алма-Ата. – 1961-1972. - Т.1-5.

54. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов: Опыт реконструкции традиционного мировоззрения дореволюционного удмуртского общества: Дис.... д-ра ист.наук: 07.00.07.– М., 1991. - 465 с.

55. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. - М.: Наука, 1981. - 180 с.

56. Гафферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: М.: Наука, 1975. - С.224-247.

57. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповедании и прочих достопримечательностей. – СПб., 1799. – Ч.1. - 76 с.; ч.2. - 178 с.

58. Голдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). - М., 1938. - 180 с.

59.Гордеев П.П. Змея в обрядово-религиозной системе различных народов // ЭО.- №6.- С.45-60.

60. Гордлевский В.А. Что такое «босый» волк? // Избр. соч. - М.: Изд-во вост.лат , 1962. - Т.2 С.482 604.

61. Даль В.И. Башкирская русалка // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1989. - Т.1. С.172-188.

62. Далан. Верования якутского народа. Якутск, 2000

63. Демидов С.М. Обряды и обычаи туркмен, связанные с земледелием и скотоводством (конец XIX - I четв. XX вв.) // Матер. по исторической этнографии туркмен. – Ашхабад, 1987. - С.4-29.

64. Демидов С.М. История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад: Ылым, 1990. - 142 с.

65. Денисова И.М. Дерево-Дом-Храм в русском народном искусстве // СЭ. 1990. №6. - С.100-114.

66. Денисов П.В. Религиозные верования чувашей // Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959, - 408 с.

67. Денисов П.В. Древнетюркские черты в религиозных верованиях чувашей // Тр. НИИЯЛИЭ при СМ Чуваш.АССР. - Чебоксары,1979.- Вып.93. - С.109-131.

68. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. - М.: Наука, 1986. - 208 с.

69. Древнетюркский словарь. – М.: Наука, Ленинград. отд-е, 1969. - 676 с.

70. Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX вв.). – Л.: Наука, 1976. - С.268-291.

Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их роль в обществе// Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.,1981.С.129-164.

71. Есбергенов Х.Е. О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // АЭБ. – Уфа, 1971. – Т.4 – С.232-236.

72. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и книга «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. - 299 с.

73. Жданко Т.А. О близости некоторых исторических традиций у каракалпаков и башкир-// АЭБ. – Уфа, 1971. - Т.4. – С.161-173.

74. Золотарёв А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. - Л., 1934. 52 с.

75. Золотарёв А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М,, 1964 - 328 с.

76. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. - Пг, 1916. – Вып. 1. – 311 с.

77. Зеленин Д.К. Магические функции примитивных орудий // Изв. АН СССР. Отд. обществ. наук. Серия УП. – 1931. – №6. С.713-754.

78. Зорин Б. Башкирский праздник джиен // Вестн.Оренбургского учебного округа. Уфа, 1915.– С.214-223.

79. Зубко Г.В. Образ Змея в мифологических представлениях фульбе // Религии мира. - М., 1990-1988. - С.193-216.

80. Иванов С.В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. - Л.: Наука, 1976. - С.161-188.

81. Игнатович А. Башкирская Бурзянская волость // Оренбургские губернские ведомости. – 1862. – № 6-9; 12.

82. Игнатьев Р.Г. Гора Лушкуль и озеро того же имени // Оренбургские губернские ведомости. 1865. - № 9. – С.60-61.

83. Игнатьев Р.Г. Статьи по этнографии и сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края // Записки Оренбургского отдела императорского русского географического общества. – Оренбург, 1875. - Юн.3. - С.183-236.

84. Игнатьев Р.Г. Народные приметы и поверья в Уфимской губернии // Справочная книжка Уфимской губернии. – Уфа, 1883. – Отдел II. – С.L.Ш – LШ.

85. Игнатьев Р.Г. Памятники доисторических древностей Уфимской губернии, как-то: древние здания, городища, ногайские валы, курганы, древние находки и т.д. // Справочная книжка Уфимской губернии. - Уфа, 1883. - Отдел У. – С.328-355.

86. Йеттмар Карл. Религии Гиндукуша // Пер. с немецкого К.Д. Цивиной. – М.: Наука, 1986. - 524 с.

87. Ислам: энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1991. – 315 с.

88. Исследования по исторической этнографии Башкирии.- Уфа, 1984.-148 с.

89. Илимбетов Ф.Ф. Культ волка у башкир (к этимологизации этнонима «башкорт») // АЭБ. – Уфа, 1971. – Т.4. – С.224-228.

90. Кагаров Е.Г. К вопросу о классификации народных обрядов // Докл. АН СССР. – 1928. – № 11. - С.247-254.

91. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // МАЭ. - Л.: Изд. АН СССР, 1929. - Т.8. - С.152-193.

92. Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М.: Наука, 1986. - С.47-70.

93. Казанцев Ив. Описание башкирцев // Оренбург. губерн. ведомости. – 1850. – И 16. – С.88-94.

94. Казанцев Н. Описание башкирцев/Оренбург. Губерн.ведомости - СПб., 1866. – 97 с.

95. Катаринский В. Башкирско-русский словарь. – Оренбург, 1899. – 237 с.

96. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. - М., 1978. – 223 с.

97. Киреев А.Н. Отражение мифологических воззрений в эпическом творчестве башкирского народа // Эпические жанры устного народного творчества. - Уфа, 1969. С.3-18.

98. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. – Уфа, 1970. - 304 с.

99. Киреев А.Н. Культ медведя в древних верованиях и отражение его в фольклоре башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. – Уфа, 1979. - С.133-137.

100. Киреев А.Н. (Кирей Мэргэн). Башкорт халкынын йола фольклоры буйынса куззэтеузэр – Наблюдения об обрядовом фольклоре башкир: – Рукопись // Библиотека РНМЦ. – 70 с.

101. Кисляков Н.А. Старинные приёмы земледельческой техники и обряды, связанние с земледелием, у таджиков бассейна р.Хингоу // СЭ. - 1947. - № 1. – С.108-125.

102. Климов Г.А., Эдэльман Д.И. К этимологии Albasty // Almasty / СТ. - 1979. - № 3. - С.57-63.

103. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжета в древне-тюркских памятниках // ТС. - М., 1981. - 1977. – С.117-138.

104. Книга моего деда Коркута. М.,1962

105. Кпорозов Ю.В. Мазар Шамун. - Наби // СЭ. - 1949. —№ 2. С.86-97.

106. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг.: статьи, переводы и комментарии. - Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1956. - 348 с.

107. Крашенинников Н.А. Угасающая Башкирия. – М., 1907. - 134 с.

108. Крашенинников Н.А. Под солнцем Башкирии. - М., 1936. – 347 с.

109. Крывелев И.А. История религии: Очерки: В 2 т. - 2-е изд., доработ. – М.,:Мысль, 1988. – Т.1-2.

110. Кудряшев П.М. Предрассудки и суеверия башкирцев // БРЛ. - Уфа, 1989. - Т.1. – С.357-368.

111. Кузеев Р.Г. Очерки по исторической этнографии башкир. – Уфа, 1957. - Ч.1. - 184 с.

112. Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света //Средняя Азия в древности и средневековье. – М.: Наука, 1977. - С.28-52.

113.Кузь - Курпячь: Башкирская повесть писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на российский в долинах гор Рифейских 1809 года. - Казань, 1812. - 179 с.

114. Лебединский Л.Н. Башкирские народные песни и наигрыши. - М.: Изд-во Музыка, 1965. - 240 с.

115. Лепехин И.И. Записки путешествия академика Лепехина. – СПб., 1822. - Т.4. - 436 с.

116. Липец Р.С. Лицо волка благословенно ... (Стадиальные изменения образа волка в тюркомонгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // СЭ. - 1981. – № 1. - С.120-133.

117. Липец Р.С. Образы Батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. - М.: Наука, 1984. - 264 с.

118. Лисевич И. Кое-что о драконах // Наука и религия. - 1988. – № 1. - С.61-62.

119. Лоссиевский М.В. Башкирская легенда о месяце // Оренбургский листок. - 1876. – № 24.

120. Лоссиевский М.В. Встреча весны инородцами Оренбургского края // Оренбургский листок, 1876.- № 40;42;44.

121. Лоссиевский М.В. Башкирские предания о луне // Изв. Общества любителей естествознания и антропологии. – 1876. – № 28.

122. Лоссиевский М.В. Из суеверий и легенд мусульман Оренбургского края // Оренбургский листок. - 1878. – № 28.

123. Лоссиевский М.В. О пещере Шульган // Оренбургский листок. - 1878. - 36.

124. Лоссиевский М.В. Юха - Барса-Кильмяс // Саратовский листок. – 1881. № 256.

125. Лоссиевский М.В. Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам / историко-этнографический очерк // Справочная книжка Уфимской губернии. – Уфа, 1883. – Отдел У. - С.368- 385.

126. Мажитов Н.А. Тайны древнего Урала. - Уфа: Башкнигоиздат, 1973. – 184 с.

127. Мажитов Н.А. Южный Урал в УП-Х1У вв. - М.: Наука,1977. - 240 с.

128. Маковельский А.О. Авеста. - Баку: Изд-во АН АзССР, 1960. - 144 с.

129. Малов С.Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. - 1847. – №1. – С.151-161.

130. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л., 1951. 446 с.

131. Массэ А. Ислам. Очерк истории. – М.: Наука, 1982. – 191 с.

132. Минько Л.И. Знахарство: Истоки, сущность, причины бытования. - Минск: Наука и техника, 1971. - 120 с.

133. Михайлов Т.М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. - Л.: Наука, 1976. – С.292-319.

134. Мифологический словарь. - М.: Сов. энцикл., 1991. - 736 с.

135. Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Историко-этнографические очерки. - Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1968. - 160 с.

136. Мурзабулатов М.В. Архивные источники по этнографии зауральских башкир // Южноуральский археографический сборник. - Уфа, 1976. - Вып.2. - С.127-141.

137. Муродов О.М. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. - Душанбе: Дониш, 1979. – 116 с.

138. Муродов О.М. Традиционные представления таджиков об аджина //СЭ. - 1975. – № 5. – С.96-105.

139. Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – М.: Наука, 1972. – 248 с.

140. Мухиддинов И.М. Обычаи и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в XIX - начале XX вв. // Этнография Таджикистана. – Душанбе, 1985. - С.24-29.

141. Мухиддинов И.М. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. - С.70-93.

142. Мухиддинов И.М. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев западного Памира (XIX-начало XX вв.). - Душанбе: Дониш, 1989. – Кн.1 - 99 с.

143. Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. - М.: Наука, 1981. – 126 с.

144. Назаров П.С. К этнографии башкир //ЭО. – 1890. – №1. – С.164-192.

145. Небольсин П. Заметки о башкирцах // Отечественные записки. – 1850. - № 73. – С.1-9.

146. Небольсин П. Башкиры. – СПб., 1854// Рассказы проезжего. – СПб., 1854. – С. 240-288.

147. Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов / (Проблема взаимосвязи) // ТС. – М., 1981. – 1977. – С.183-202.

148. Нестеров С.П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. – Новосибирск: Наука, 1990. – 142 с.

149. Нефедов Ф.Д. Ушкуль // В горах и степях Башкирии. - Уфа, 1988. – С. 144-202.

150. Никольский Д.П. Башкиры: Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование: Дис. ... д-ра мед. лекаря Дмитрия Петровича Никольского. – СПб., 1899. – 377.

151. Надершина Ф. Халык хэтере. – Уфа, 1986. – 192 с.

152. Оразов А. Скотоводческие обряды у туркмен долин Сумбара и Чендыра (материалы к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана) //СЭ. – 1974. - № 2. – С.100-105.

153. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1773-1788. - Ч.1; Ч.2. – Кн.1; - Ч.3. – Кн.2.

154. Парсамов С.С. Водно-мифологические фольклорные образы земного происхождения: Монография в 2 ч./ Баш. гос. ун-т им. 40-летия Октября. – Уфа, 1985. – Ч.1. – 145 с., Ч.2. 190 с. Деп. в ИНИОН АН СССР. 18, 12, 85, № 23361.

155. Парсамов С.С. Мифологический восточнославянский фольклор о «хозяевах воды» // Фольклор народов РСФСР, Эпические жанры, их межэтнические связи и национальное своеобразие: Межвузовский науч. сб. – Уфа: Изд-во Башк. гос. ун-та, 1986. – С.72-77.

156. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М.: Наука, 1991. – 219 с.

157. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. - М.: Наука, 1975. - 191 с.

158. Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX-начала XX вв.); Сб. ст. – Л., 1981. - С.233-252.

159. Поршнев Б.Ф. О происхождении огня // СЭ. – 1955. – № 1. – С.7-28.

160. Потанин Г. Дочь моря в степном эпосе // Этнографическое обозрение. – 1892. - № 1. – С.38-69.

161. Потапов Л.П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. - 1935. – 5-6. - С.134-152.

162. Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. - 1946. - № 2. – – С.145-160.

163. Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // КСИЭ АН СССР. - М., 1958. - Вып.30. - С.135-142.

164. Потапов Л.П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных // ТС. – М., 1973. – 1972. - С.265-286.

165. Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. – Л., 1977. - С.164-178.

166. Потапов Л.П. «Йер суб» в орхонских надписях // СТ. - 1979. – № 9. - С.71-77.

167. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. - Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1991. – 321 с.

168. Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // СЭ. - 1991. - № 5. - С.79-86.

169. Преображенский П.Ф. Курс этнологии. - М.-Л.: Госиздат, 1929. - 214 с.

170. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX вв.): Сб.ст. - Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. – 333 с.

171. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (По материалам второй половины XIX-начала XX вв.): Сб. ст. Л.: Наука. Ленингр. отд-ний, 1981. - 284 с.

172. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (Опыт ист.-этногр. исследования). – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1963. - 143 с.

173. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. - 365 с.

174. Религиозные верования народов СССР (Сб. этнографич. материалов). – М.-Л., 1931. - Т.1-2.

175. Религиозные традиции мира: в 2-х т. – М., 1996.

176. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. - 394 с.

177. Русское колдовство, ведовство, знахарство: СПб, 1997. – 463 с.

178. Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ. - 1974. - №1. – С.3-30.

179. Рыбаков С.Г. Башкирские суеверия и некоторые другие поверья и обычаи. - Архив Русского императорского географического общества. - Разряд 53. - Оп.1. – 105, АУ, 104, тетрадь № 2 // Надршина Ф. Халык хэтере. – Уфа, 1989. – С.38.

180. Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. – СПб, 1897. – 330 с.

181. Ремезов Н.В. Очерки из жизни дикой Башкирии: быль в сказочной стране. - М., 1887. – 197 с.

182. Рычков Н. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769-1770 годы. – СПб., 1770, - 189 с.

183. Савинов Д.Г. Антропоморфные изваяния и вопрос о ранних тюрко-кыргызских связях // ТС. - М., 1981. - 1977. - С.232-248.

184. Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С.21-34.

185. Сагитов М.М. Культ животных в башкирском фольклоре // Исследования по исторической этнографии Башкирии. - Уфа, 1974. – С.74-81.

186.Сагитов М.М. Отражение культа коня в народном творчестве // Вопросы башкирского фольклора. – Уфа, 1978. - С.20-27.

187. Салтыков И.В. Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. - Уфа, 1974. - Вып. 1 • - С.258-265.

188. Сальников К.В. Древнейшие памятники истории Урала. - Свердловск. 1952. - 160 с.

189. Словарь топонимов Башкирской АССР. - Уфа: Башкнигоиздат, 1980. - 199 с.

190. Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья // Материалы и исследования археологии СССР. - М.: Изд-во Акад.наук СССР, 1952. - 276 с.

191. Смирнов А.П. Железный век Башкирии // Культура древних племён Приуралья и Западной Сибири. – М., 1957. - С.5-113.

192. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. - 336 с.

193. Снесарев Г.П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // СЭ. – 1973. – №1. – С.48-59.

194. Соколова З.П. Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972. 214 с.

195. Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. - Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980. - С.58-72.

196. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1990. - 280 с.

197. Стависский Б.Я. К вопросу об идеологии домусульманского Согда //Сообщения республиканского историко-краеведческого музея Таджикской ССР. - Сталинабад, 1952. - Вып.1. - С.35-58.

198. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. - М.: Наука, 1975. – С.5-93.

199. Тайжанов К., Исмагилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. - М.: Наука, 1986. – С.110-138.

200. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. - М.: Наука, 1967.- 538 с.

201. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX-начала XX вв. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 164 с.

202. Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990. - 622 с.

203. Токарев С.А. Символика огня в истории культуры // ЭО. 1999. №5.- С.34-42.

204. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. - Новосибирск: Наука, 1988. - 225 с.

205. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. - Новосибирск: Наука, 1989. - 243 с.

206. Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. - 1935. - № 9-10. - С 3-41.

207. Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948, - 327 с.

208. Толстов С.П. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. - М.: Изд-во МГУ, 1948. - 352 с.

209. Тукай Габдулла. Эсэрлэр. – Казан: Татарстан китап нэшрияти, 1975. – Т.1-4.

210. Тульцева Л.А. Рябина в народных поверьях // Советская этнография. – 1976. – № 5. - С.88-99.

211. Урманчеев Ф. Татарско-башкирское сказание о Туляке // СТ. - 1979. – №6. - С.14-22.

212. Уразманова Р.К. Народный праздник Сабантуй у татар // СЭ. - 1977. №. 1. - С.94-100.

213. Функ Д.А. Телеутское шаманство. – М.,1997.

214. Фрэзер Джеймс. Золотая Ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. – 2-е изд. - М.: Политиздат, 1983. – 703 с.

215. Харатян Э.В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX-начала XX вв.) // Советская этнография. 1980. – № 2. - С.103-116.

216. Худяков М.Г. Культ коня в Прикамье // Изв. ГАИМКА. - М., 1933. – Вып.100. - С.251-280

217. Хисаметдинова Ф.Г., Шарипова З.Я. Термины башкирской демонологии // Советская тюркология. - 1987. – В 4. - С.46-51.

218. Хвольсон Д.А. Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и русских Абу Али Ахмеда Бен Омар Иби-Даста (арабского писателя начала X века) (около 912 г.). Б.м.бг. - 114 с. – Отд. отт.: Ж. Министерства народного просвещения. – 1868. – Ч.140. - С.657-771.

219. Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. – 472 с.

220. Чернецов В.Н. Чум // СЭ. – 1936. – № 6. - С.85-92.

221. Чемохоненко *А.*, Чеснов Я. Где живут драконы? // Наука и религия. - 1986. - № 10. - С.41-43.

222. Шаманизм и ранние религиозные представления: к 90-летию Л.П.Потапова.- М, 1995.

223. Юлуев Б.Г. К этнографии башкир // ЭО. - 1892. - № 2-3. -- С.215-223.

224. Юматов В.С. Древние предания у башкирцев Чубиминской волости // БРЛ. – 1989. – Т.1. – С.402-405.

225. Янгузин Р.З. Дореволюционные земледельческие обряды башкир // Межвузовский научный сборник. - Уфа, 1980. – С.158- 63.

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

| | |
|---|---|
| АЭБ | - Археология и этнография Башкирии |
| БНТ | - Башкирское народное творчество |
| БНЭ | - Башкирский народный эпос |
| БРЛ | - Башкирия в русской литературе |
| ВИ | - Вопросы истории |
| ГИМ | - Государственный исторический музей |
| ГМЭ | - Государственный музей этнографии народов СССР |
| Изв.ГАИМКа | - Известия Государственной академии истории материальной культуры |
| ИИЯЛ УНЦ РАН | - Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской Академии наук |
| ИЭ АН СССР | - Институт этнографии АН СССР |
| КСИЭ | - Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР |
| МАЭ | - Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого |
| НА УНЦ | - Научный архив Уфимского научного центра Российской Академии наук |
| НИИЯЛИЭ | - Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР |
| ПМА | - Полевые материалы автора |
| РНМЦ | - Республиканский научно-методический центр |
| СА | - Советская археология |
| СО АН СССР | - Сибирское отделение Академии наук СССР |
| СТ | - Советская тюркология |
| СЭ | - Советская этнография |
| ТС | - Тюркологический сборник |
| ФФ БГУ | - Фольклорный фонд кафедры башкирской литературы и фольклора Башкирского государственного университета |
| ЭО | - Этнографическое обозрение |

*Научное издание*

Сулейманова Маргарита Нугмановна

ДОИСЛАМСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ БАШКИР
Монография

*Редактор* Р.М. Кузьмина
*Корректор* А.И. Николаева

*Лицензия на издательскую деятельность*
*ЛР № 021319 от 05.01.99 г.*

Подписано в печать 29.04.05 г. Бумага офсетная.
Формат 60x84/16. Гарнитура Times.
Отпечатано на ризографе. Усл.печ.л. 8,39. Уч.-изд.л. 9,96.
Тираж 100 экз. Заказ 306. Изд. № 83. Цена договорная.

*Редакционно-издательский отдел*
*Башкирского государственного университета*
*450074, РБ, г.Уфа, ул.Фрунзе, 32.*

*Отпечатано на множительном участке*
*Башкирского государственного университета*
*450074, РБ, г.Уфа, ул.Фрунзе, 32.*