

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК И ТЕХНОЛОГИЙ

Р. А. Султангареева

**БАШКИРСКИЙ ФОЛЬКЛОР:
СЕМАНТИКА, ФУНКЦИИ И ТРАДИЦИИ**

Том 2

**КАЛЕНДАРНЫЙ ФОЛЬКЛОР:
МИФ И РИТУАЛ**



УДК 398.3

ББК 82

С89

Издание осуществлено при содействии Фонда поддержки научных исследований АН РБ и софинансировании регионального отделения Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество» в РБ, АО Санаторий «Янган-Тау»

Утверждено к печати по решению заседания Ученого совета ИИЯЛ УНЦ РАН

Рецензенты:

Л. Х. Самситова, доктор филологических наук, профессор,

Н. А. Хуббитдинова, доктор филологических наук

Султангареева, Р. А.

С89

Башкирский фольклор : семантика, функции и традиции : Т. 2 : Календарный фольклор : миф и ритуал. – Уфа : Башк. энцикл., 2019. – 296 с.

ISBN 978-5-88185-456-0

В книге впервые башкирский календарно-обрядовый фольклор исследуется в комплексном единстве мифов, культов, верований, магии, также песенных, словесных, акциональных единиц и в хронологии сезонов. С привлечением сведений различных наук изучены семантика и первородные функции, архетипы и философские замыслы обрядового фольклора, ритуалов с проекцией на древность и в трансформации во времени. В научный оборот внесены архивные, опубликованные материалы, значительное преимущество имеют собранные по целенаправленному опросу во время экспедиций (2003–2018 гг.) материалы, реконструированы архаичные пласты, предфольклорные истоки, наиболее полные сценарии сезонных комплексов и особенности отношений Человек–Природа в XXI веке. Особый раздел посвящен горе Тратау, ее месту в духовной культуре башкир и календарных обрядах.

Работа предназначена фольклористам, экологам, этнографам, антропологам, историкам и всем, кто неравнодушен к жизни Природы.

УДК 398.3

ББК 82

ISBN 978-5-88185-456-0

© Султангареева Р. А., 2019

© «Башкирская энциклопедия», 2019

ПРЕДИСЛОВИЕ

Календарный фольклор башкир – древняя система экологических знаний и поэтизации живой Природы

Обрядовый комплекс, связанный с сезонными циклами Природы, – сложный, сформировавшийся за многие тысячелетия развития этноса способ поддержания человеком гармоничных отношений с окружающей средой. Эта система норм жизнедеятельности сформировалась в течение многих веков согласно знаниям предков о ритмах внешнего мира, движениях небесных светил. Календарный фольклор вбирает реалии структурирования Времени, также архаичные мировоззренческие, акциональные, вербальные и напевные компоненты. Его возраст равен возрасту народа и изначальным традициям обращения человека с живой Природой-Матерью. При наличии самых различных родовых принципов обобщения внешней жизни, участия элементов разных традиций, полиэтнических символов и внедрений этот вид культуры у народов в целом возник на природопочитании. Коллективное сотворчество обнаруживает сходства и аналогии во всех культурах и не является лишь религиозной системой. В этой системе почитания проработаны все нормы социальной системы, потому как четко выстроены правила бережения, пользования, принципы взаимоотношений людей, семей, народов, предков в макрокосме Природы. Многовековой институт духовной культуры и практики вбирает весь жизнесмысловой и жизневедческий принцип того или иного народа. Показательно, что слова «природа», «род», «народ», «благородство» имеют общий корень, отражая исконно родственный замысел явлений. У башкир созвучие знаковых слов также вбирает неразделимость священных и великих понятий Ер-Һыу (Земля–Вода) – Ырыу(Народ) – Ырыс (Благородство), где частица «ыр» связана со словами «жизнь», «бытие», «вечность».

Ознакомление с природоведческими знаниями предполагает получение наиболее объективных многосторонних сведений о народе и прогнозировании его линий развития в будущем. Как социальный, художественный и жизневедческий регулятор жизни этноса, система календарных знаний маркирует не только происхождение, пласты мифосознания, но и место, роль, миссию народа в цивилизации. Главное – раскрыть не только религиозные, мифологические, этнографические, поэтические и другие особенности календарного фольклора, но и постичь неизбывную логику, заветы и инструменты предков по сохранению естественного облика Природы и гармоничного проживания в ней. Именно эти приоритеты основали дисциплину календарного (природоведческого) фольклора.

В отношении к родной Природе прослеживается состоятельность, цивилизованность того или иного государства, заслуживающего благополучное будущее. В нынешний период истории открытие разумных кодов, содержания природоведческих достижений – задача не только науки, но государственной политики, всего человеческого сообщества. Важно найти в обрядовых ценностях ключи духовно-нравственных практик, связанных со спасением от экологического кризиса будущности наций и стран.

Историография изучения

Башкирский йола (обряд и обычай) как первородная форма народного закона и норм жизнедеятельности обладает универсальным фондом свидетельств об истории, культуре, языке, искусстве, государственной (родовой) политике, народной медицине, хозяйственно-бытовом укладе, этикете и т. д. В этой связи планомерное изучение обычаев, обрядов башкирского народа, принятое с самых древнейших времен, а в XVII–XIX веках особо интенсивно поддерживаемое царской Россией, – явление закономерное. В исследованиях П. Рычкова, И. Георги, И. Лепехина (XVIII в.), П. Кудряшова, В. Черемшанского, Л. Берхгольц, С. Рыбакова, А. Инана, Д. Зеленина (XIX в.) зафиксированы и сохранены сведения о башкирском обрядовом фольклоре в его динамике от прошлого к настоящему – к XX веку. Благодаря этим трудам мы имеем возможность увидеть значимость, функции и нормативы бытования, сохранения и динамику развития йола во времени, месте, пространстве.

Научно-описательное освещение башкирских обрядов имеет довольно давнюю историю, чего нельзя сказать о системном изучении календарно-обрядового фольклора в целом. История изучения башкирской обрядности уходит своими корнями в глубокую древность. Благодаря деятельности ученых-путешественников своего времени Ахмеда ибн Фадлана (X в.), Абу-Хамит Аль Гарнати (XIII в.) до наших дней дошли сведения о языческих обычаях башкир, культовых поклонениях различным божествам природы¹. Традиции, верования башкир интересовали венгерского миссионера Юлиана Карпини, Рубрука (XIII в.), голландских ученых Массу и Витсена (XVII в.).

Русскими учеными и путешественниками XVIII века П. И. Рычковым, И.И. Лепехиным, П. Палласом, И.Г. Георги на фоне исторических сведений о башкирах были сделаны наблюдения об образе жизни, хозяйстве, народных праздниках, обрядах, традициях исполнения на торжествах песен, танцев, игр. П.И. Рычков, живший в Башкирии в первой половине XVIII века, описал природные условия, особенности экономического развития Оренбургского края, а также некоторые обычаи, обряды башкир². В трудах И.И. Лепехина³ содержатся сведения о Хабантуй, женском празднике Каргатуй. П.С. Паллас составил краткие описания о праздничных торжествах башкир, играх, развлечениях, различных состязаниях⁴. Некоторые свадебные и праздничные развлечения зафиксировал И.Г. Георги⁵.

В XIX веке активизируется процесс сбора, переводов, публикаций по башкирскому фольклору. В этот период появляются труды

¹ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. – Харьков, 1956. – С. 131.

² Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства 1769 и 1770 гг. – СПб., 1770. – С. 80–100.

³ Лепехин И. Дневные записки путешествия академика Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. Ч. 2. – СПб., 1802. – С. 25–26; Лепехин И. Записки путешествия академика Лепехина в 1821–1822 гг. Ч. 1 – 2, 3, 4 // Полное собрание ученых путешествий по России. Т. 3–5. Ч. 1–2. 1821; 8, 540 с. (Т. 3); Ч. 3. 1822; 2, 430 с. (Т. 4); Ч. 4. 1822; 2, 492 с. – С. 11–14, 151–153.

⁴ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 1. – СПб., 1773. – 657 с.

⁵ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – Ч. 1. – СПб., 1799. – С. 85–107.

краеведов, ученых-путешественников, писателей. В трудах В.М. Черемшанского, Н. Казанцева, П.М. Кудряшова, В.И. Даля, С.Г. Рыбакова, П. Размахнина башкирская обрядность представлена в единстве с некоторыми верованиями и словесными компонентами⁶. П.М. Кудряшов подробно излагает анимистические, космогонические верования и ряд других суеверий башкир⁷.

Конец XIX – начало XX века характеризуется ростом деятельности ученых, вышедших из среды башкирского народа. В работах башкирских авторов собраны сведения об истории, психологии, быте и культуре народа. Знание культуры и языка народа позволило им наиболее полно и достоверно составить описания различных обрядов в единстве вербальных, акциональных, а также ментальных компонентов. В трудах П. Назарова, Б. Юлуева, М. Баишева освещаются вопросы классификации жанров башкирского фольклора⁸ и особенности некоторых календарных праздников.

Труды указанных авторов, также М. Уметбаева (XIX в.), Габбаса Давлетшина, Х. Габитова, Х. Курбангалеева, Г. Вильданова, М. Бурангулова (XX в.), затем З. Валиди, А. Инана, ставшие доступными только в 90-х годах XX века, позволили реконструировать башкирские обряды как систему жизневедческой культуры народа. Труды Н. Тагирова, Г. Амантая⁹ являют первые опыты тео-

⁶ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом и промышленном отношениях. – Уфа, 1859. – С. 157; Казанцев Н. Описание башкирцев. – СПб., 1867. – С. 35–36; Кудряшов П.М. Предрассудки и суеверия башкирцев // Отечественные записки. – 1826. – Ч. 28. – № 78. – С. 65–82; № 79. С. 206–223; Даль В.И. Полн. собр. соч. – СПб., 1898. – Т. 7. – С. 328–353; Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. – СПб., 1897. – 330 с.; Размахнин П. Сведения о башкирах // Московский телеграф. – 1832. – Ч. 48. – № 22. – С. 259–277.

⁷ Кудряшов П.М. Предрассудки и суеверия башкирцев // Отечественные записки. – 1826. – Ч. 28. – № 78. – С. 65–82; № 79. – С. 206–223.

⁸ Юлуев Б.Г. К этнографии башкир // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2. – С. 216–223; Назаров П.С. Предварительный отчет о поездке в Башкирию // Дневник антропологического отдела. – 1890. – Вып. 1–2. – С. 34–35; Баишев М. Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского отделения Русского географического общества. – 1895. – Вып. 7. – С. 18–29.

⁹ Таиров Н. Башкорт халкының байзығын белеү һәм тарих үз йәғрефиәләренә кәрәкте узактарын йыйнау, комарткыларын сүптәү, табыу һәм туптау өсөн

ретического обобщения, методики собирания, систематизации башкирского фольклора.

Заки Валиди-Туган осветил древнейшие мировоззренческие пласты и обряды огнепоклонничества, жертвоприношений и т. д.¹⁰. Заговорно-заклинательный репертуар башкирских шаманов-баксы, лечебные акты, культы природных стихий, также сравнительное изучение мифологических и религиозных представлений на фоне общетюркских традиций нашли место в трудах А. Инана (Ф. Сулейманова)¹¹.

Выдающийся ученый-этнограф С.И. Руденко заложил основы методики, теории изучения, научных описаний в целом башкирской традиционной культуры. В монографии «Башкиры»¹² обобщен большой этнографический материал, в том числе восстановлена система праздников, верований, впервые в этнографической науке даны описания Карға буткаһы (Воронья каша), һабантуй (Сабантуй), Йыйын (Собрание народа), также семейных обрядов.

Ученые середины XX века А.Н. Киреев, А.И. Харисов, М.М. Сагитов, Ф.А. Надршина, Л.П. Атанова фиксируют отдельные особенности обрядовых праздников башкир. Н.В. Бикбулатов дает описания социально-бытового уклада, культуры и быта башкирской деревни середины XX века, также календарных праздников в их трансформации¹³.

А.Н. Киреев (Кирэй Мәргән) пишет о календарных праздниках, бытовавших в период 60–80-х годов в различных районах Башкортостана¹⁴, отмечает синкретичность обрядов Кузғалак байрамы

кулланма. – Стәрлетамак: Башк. мәғариф ком-ты, 1922. – 67 б.; *Амантай Ф. Һайланма әсәрҙәр*. – Өфө, 1960. – 179 б.

¹⁰ *Туган Ә.В.* Бөрйән башҡорттары араһында // *Ағизел*. – 1992. – № 10. – 136–147 бб.; Его же: Башҡорттарҙың тарихы // *Ағизел*. – 1992. – № 3. – 32–36 бб.

¹¹ *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн / пер. с турецк., под ред. Д.Ж. Валеева. – Өфө, 1998. – 223 б.

¹² *Руденко С.И.* Башкиры: историко-этнографический очерк. – М.: Наука, 1955. – 394 с.

¹³ *Бикбулатов Н.В.* Башкирский аул. – Уфа, 1969. – 214 с.

¹⁴ *Киреев А.Н.* Наблюдения по башкирскому обрядовому фольклору // Литература, фольклор, литературное наследие. – Уфа, 1976. – С. 31–76; *Киреев А.Н.* Башкирское народное творчество. – Уфа, 1981. – 232 с.; *Кирэй Мәргән*. Башҡорт

(Праздник щавеля), Карға буткаһы (Воронья каша), тесную связь с языческими верованиями, классифицирует на календарно-сезонные (Нардуган, Кукушкин чай, Воронья каша, Праздник щавеля, заклички дождя, йыйыны, Хабантуй, Медвежьи свадьбы, также осенние помочи-өмә) и лечебно-магические (заклинания, заговоры) обряды, приметы и т. д.¹⁵

Мировоззренческие, лексические особенности календарных обрядов освещены Л.И. Нагаевой в комплексе народных танцев¹⁶, описаны эпизоды подготовки к праздникам Хабантуй, Каргатуй, место в них отдельных ритуалов, танцев, игр¹⁷. На основе мифологического, исторического и историко-этнографического подходов С.А. Галин рассматривает проблемы календарной поэзии как составной части обрядового фольклора¹⁸. Отдельные вопросы хозяйственного, жизненно-бытового уклада (обряды, связанные с земледелием) освещаются в трудах Р. Янгузина¹⁹. Большой интерес представляют труды А.М. Сулейманова²⁰, который анализирует сезонные обряды, мифооснову праздников Каргатуй и Кукушкин чай. Это связывается со стремлением людей умиротворить силы природы.

Мировоззренческие пласты, связь язычества с культом природы раскрываются в монографии Ф.А. Надршиной «Халык хәтерә»²¹. Различные формы магии, религиозно-магических ритуалов, а также почитание сил природы нашли отражение в ряде работ Ф.Г. Хиса-

халык ижады. – Өфө: БДУ, 1981. – 232 б.; *Кирәй Мәргән*. Мәңгелек шишмә. – Өфө, 1978. – 189 б.

¹⁵ *Киреев А.Н.* Наблюдения по башкирскому обрядовому фольклору // Литература, фольклор, литературное наследие. – Уфа, 1976. – С. 31–76.

¹⁶ *Нагаева Л.И.* Танцы восточных башкир. – М.: Наука, 1981; *Нагаева Л.И.* Башкирская народная хореография. – Уфа: Китап, 1995.

¹⁷ *Нагаева Л.И.* Весенне-летние празднества и обряды башкир // Исследования по исторической этнографии Башкирии. – Уфа, 1984. – С. 47–64; *Нагаева Л.И.* Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. – Уфа, 1999. – 160 с.

¹⁸ *Галин С.Ә.* Башкорт фольклоры. – Пермь, 1975. – 235 б.; *Галин С.Ә.* Тел асыксы халыкта. – Өфө, 1999. – 327 б.

¹⁹ *Янгузин Р.З.* Хозяйство башкир дореволюционной России. – Уфа: Башкиргоиздат, 1989. – 192 с.

²⁰ *Сөләйманов Ә.М.* Башкорт халкының им-том һәм мәзһәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры. – Өфө, 1995. – II сығ. – 38–80 бб.

²¹ *Назеришина Ф.А.* Халык хәтерә. – Өфө: Китап, 2006. – 320 б.

митдиновой²². Системное научное осмысление природоведческого фольклора в более полной форме представлено в томах «Башкирское народное творчество» на башкирском (БХИ, 1995) и русском (БНТ, 2010) языках. Комплексные описания календарных обрядов в изданиях даны в единстве верований, слов, действий, сопровождаются добротными научными комментариями²³.

Комплексный научный анализ мифосемантических, идейно-функциональных и структурных особенностей календарных обрядов представлен в наших трудах. Глубоко и разносторонне раскрыты идеологические, функциональные, поэтические особенности календарно-обрядового фольклора башкир. Книга Р.А. Султангареевой «Йола – система и нормы жизневедения башкир» знакомит с обрядами (йола) сезонного, семейно-хозяйственно-бытового, целительного назначений. Даются научные комментарии первозамыслов идей и функций обрядовых действий, празднеств, танцевальных эпизодов и т. д., также описания поведенческих, этикетных правил. Описания обрядов, связанных с почитанием природы, ее стихий, времен года, представлены в комплексе архаичных мифов, слов, верований²⁴. Циклы статей, посвященные календарной обрядности, явились значительным продвижением комплексного освещения мифосемантики календарно-обрядового фольклора в единстве с древними воззрениями о времени, пространстве, месте обитания. Прослеживаются сложные процессы фольклоризации культовых, мифологических представлений о живой природе, стихиях и особенности циклизации природных фаз²⁵. В первом томе настоящего издания автор комплексно

²² Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010. – 452 с.; Хисамитдинова Ф.Г. Мифологик лексика – башкорт тарихының сығанағы // Ағизел. – 1995. – № 9. – 169–172 бб.

²³ БНТ. Обрядовый фольклор / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р. А. Султангареева и А.М. Сулейманов. – Уфа: Китап, 2010. – Т. 12. – 556 с.

²⁴ Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир. – Уфа: Китап, 2015. – 215 с.

²⁵ Султангареева Р.А. Великая сила чистого огня // Ватандаш. – 2011. – № 7. – С. 156–163; Ее же. Зимнее солнцестояние – начало нового времени // Ватандаш. – 2012. – №1. – С. 154–164; Ее же. К вопросу о тенгрианстве башкир // Ватандаш. – 2006. – № 2. – С. 156–178; Ее же. Праздник осеннего равноденствия – Сумбуля // Ватандаш. – 2011. – № 9. – С. 175–181; Ее же. Пробуждение природы в обрядах башкир // Ватандаш. – 2012. – № 6. – С. 181–196.

исследует культ Природы и мировоззренческие основы, семантику, тенгрианские, мифоритуальные истоки, особенности трансформаций во времени природоведческого фольклора²⁶. Раздел «Хабантуй» представлен здесь в целях хронологической полноты.

С различных точек зрения раскрываются некоторые особенности башкирских календарных обрядов в трудах А.Ф. Илимбетовой²⁷, Э.В. Миграновой²⁸, М.Н. Сулеймановой²⁹, помещены описания обрядов, связанных с культом птиц, животных (кукушка, ворона, олень и т. д.). Обрядовая пища исследуется как важнейший компонент праздников, в том числе и календарных обрядов. Мифологические особенности, а также семантика первородных идей, место календарно-астральной символики в эпических сказаниях освещены в трудах З.Г. Аминева³⁰. На основе эпоса «Урал-батыр» автор исследует космогонические воззрения древних башкир, об осознании ими Вселенной и месте в ней человека, о мифологических верованиях человеческого сообщества³¹.

Научные труды ученых имеют большую ценность, представляют необходимо важный этап научно-теоретического освещения проблемы с точки зрения исторической этнографии, мифологии, фольклористики.

²⁶ *Султангареева Р.А.* Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2018. – Т. 1. – 520 с.

²⁷ *Илимбетова А.Ф.* Культ животных в башкирской этнографии и фольклористике // *Этнография и антропология в Башкортостане*. – Уфа, 2001. – С. 104–125; Ее же. Культ оленя у башкир // *Ватандаш*. – 2002. – № 8. – С. 144–158; Ее же. Кукушка – птица вещая // *Бельские просторы*. – 2001. – № 4. – С. 144–145; Ее же. Культ вороны в религиозно-мифологической системе башкир // *Бельские просторы*. – 1999. – № 12. – С. 164–169.

²⁸ *Мигранова Э.В.* Башкиры. Традиционная система питания. Историко-этнографическое исследование. – Уфа: Китап, 2016. – 296 с.

²⁹ *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. – Уфа, 2005; Ее же. Кякук сяйе // *Башкирская энциклопедия*. Т. 3. – Уфа, 2007. Ее же. Традиционные демонологические представления башкирского народа и мусульманская религия // *Ватандаш*. – 2002. – № 2. – С. 181–195.

³⁰ *Аминев З.Г.* Мифоритуальные основы башкирского праздника «Сабантуй» // *Ватандаш*. – 2006. – № 6. – С. 164–175.

³¹ *Аминев З.Г.* Космогонические воззрения древних башкир. – Уфа: Башлингвоцентр, 2005. – 140 с.

В 2012 году опубликован сборник, в котором помещены статьи первых башкирских фольклористов, «Халык хәтеренән – халыкка» (сост., авт. вступ. ст., сост. глоссария Р.А. Султангареева). Материалы показывают, что жанровый состав башкирского устного народного творчества в прошлом веке был намного богаче и разнообразнее (при том, что семейно-бытовым обрядам уделялось больше внимания, чем календарным). Исследователями 20–30-х годов XX века Г. Вильдановым, Х. Габитовым, Х. Курбангалеевым, Г. Давлетшиным собран и систематизирован большой фонд, который указывает, что в памяти бытовали мифы о происхождении земли, солнца, луны, звезд, растительного и животного миров, человека, а обрядовый фольклор был активен в жизненной практике народа.

Бытовали древние формы башкирского фольклора: алғыш (благопожелания), карғыш (проклятия), харнау (песня-обращение к сверхъестественным силам), тулғау (поэтическая строфа, состоящая из ряда пословиц, изречений), хармак, такмаза (поэтические строфы, описания явления с разных сторон) и др. Ввиду того что эти труды были опубликованы на арабской графике, долгие годы они были недоступны научному миру и общественности. Выход сборника их статей, транслитерированных (Я.А. Сабанчиной, Р.Ю. Аккубековым) с арабской графики на башкирский язык, значительно восполнил досадный пробел. Во вступительной статье Р.А. Султангареевой отмечается, что «фольклорные произведения, записанные этими авторами по памяти народа, еще не так сильно поддавшегося влиянию технического прогресса и урбанистики, а также соблюдение в текстах диалектно-языковой передачи позволяют представить глубинные пласты духовной культуры, постичь особенности трансформации этнического сознания в динамике времени»³². Ныне некоторые вопросы календарного обряда башкир изучаются лингвистами, этнографами. Комплексное изучение башкирского календарного обряда в единстве мифов, верований, акционального, вербального, отчасти напевного компонентов, с расшифровкой мифосемантики, мифопоэтики и причинно-следственных, функциональных связей и замыслов представляется нами впервые. Новизна этой книги определяется и тем, что впервые глубинная философия,

³² *Султангареева Р.Ә. Халык хәтеренән – халыкка. –* Өфө: РНМЦ, 2012. – 5-се б.

реалии отношений Человек–Природа, также социокультурные, психоментальные контексты, вопросы обрядоведения в сознании современного фольклорноносителя системно исследуются на материале природоведческого (календарного) фольклора. Особую ценность работе придает не умозрительность выводов, а аналитика и конкретность свидетельств, живого материала, собранного автором и коллегами-фольклористами из уст народа. Широкий также диапазон объекта исследования: от изучения архаических пластов обрядов вплоть до современного состояния и проблем пользования их потенциалами сегодня и в будущем.

В течение многих тысячелетий формировалось уникальное достояние духовной и материальной культуры, свод правил жизневедения и норм поведения – башкирский йола. Значение и функции его гораздо шире, чем понятие «обряд».

Йола – это прежде всего подлежащая обязательному исполнению во всех сферах жизни норма, действующая и живущая на практике, правового уровня институт народа. В эпических памятниках «Урал-батыр», «Акбузат», также легендах, хрониках, шэжере йола представлен как закон жизнедеятельности общества. В комплексе верований, мифов, а также жизненно-бытовых, художественно-эстетических, здравоохранительных правил, действий, слов и напевов эта система образует важнейшую основу жизни и истории духовной культуры народа – йола фольклоры – обрядовый фольклор. Слово «обряд» имеет значение традиционных канонов санкционирования событий. Потому перевод «йола» как «обряд» не передает многомерного замысла феномена йола.

Принимаемый нами для удобочтения термин «обрядовый фольклор» предполагает комплекс семейных, хозяйственно-бытовых, природоведческих, здравоохранительных, поведенческих норм в единстве вербальных, акциональных, мелосных компонентов. «Йола» у башкир связан с понятиями «порядок», «право», «норма», «кровь», «душа», «искусство пения», «цикл жизни», «состояние», «переход», «мера слова», «поведение», «этикет» и др. Такая многомерность говорит о древности происхождения слова и содержания этого понятия. Примечательно, что это Слово до сих пор устойчиво

в памяти и практике народа и идентично своему содержанию. Как особый вид народного творчества, природоведческий обрядовый фольклор запечатлел наиболее объективные свидетельства о нравственных принципах и жизненных приоритетах народа-природополонника, эколога.

Первородное значение йола как закона, свода правил восходит к шумерскому языку (конец III века до нашей эры). На основе анализа кипро-минойской надписи, сделанной на круглой глиняной пластинке, Ф.Р. Латыпов расшифровывает содержание древнейшего текста «письма царю или богу»³³. На жестком диске этрусско-минойского письма был выявлен текст «Диск этот как священное благородное наставление для верховного правителя, штампованным методом написанное по кругу»³⁴. Согласно древней логике, предмет указывает на содержание, и в этой связи этимология первого слова «диск» соответствует тюркскому *jula* (юла), то есть название диска в тюркских языках могло быть слово *zulac*³⁵. Так на этрусском (пратюркском) языке конкретизировано происхождение и первородное значение йола как свода правил, подлежащих обязательному исполнению и написанных на круглом диске *jula*. Предмет вбирает понятия постоянства, неизменности и повторяемости в круге. Термин «ритуал», соответствующий обряду, полисемантичен и передает значения «разум», «смысл», «способ», «прием», «метод», «план», «основание», «норма», «система» и заменяется термином «обряд»³⁶. В фольклорно-этнографической науке принято пользоваться термином «обряд», в то же время отмечается, что предпочтение дается «ритуалу» как международному термину³⁷. Понятие «обычай» включает принятые традиционные нормы поведения в практическом их применении и имеет значение системного порядка.

³³ *Латыпов Ф.Р.* Исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частотных методов. — Уфа: Китап, 1999. — С. 158.

³⁴ Там же. — С. 164.

³⁵ Там же. — С. 162.

³⁶ *Топоров В.И.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклоре и раннелитературных памятниках. — М.: Наука, 1988. — С. 25.

³⁷ *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993. — С. 4.

Йола находит семантическое и словесное созвучие на разных языках: алтайском – *jala*, чувашском – *яла-йерке* (йала-йерке), финно-угорском – *juola*, на индогерманском – *йоль*. В эпосе «Урал-батыр» отражено целостное и основное его значение как «закона». Башкирский термин «йола» помимо обрядовой семантики вбирает понятия «способ», «порядок», «норма», «счастье», «кровь», «дыхание», «душа», «огонь», «жизненный цикл»³⁸ и маркирует особенности правосознания башкир. Йола маркирует особые правила и нормы поддержания гармонии общения с Природой и ее силами.

«Закононесущая» суть йола, организующего хаос в миропорядок, имеющего значение системы, создающей событийность и регулирующей жизнью человека³⁹, многомерность функций йола в жизнедеятельности и допустимость поддержания норм поведения во многих сферах – это показатели содержания йола как закона. Исторически, в очень давние времена йола выступал как синкретичная пранорма, на основе которой возникли конкретные нормы⁴⁰.

В природоведческом фольклоре, как ни в какой системе знаний, предстает архаичная космогония предков башкир, пути осознания движений мира и Природы, Вселенной и модели житнетворной философии о прошлом, настоящем и будущем. Изучение этого достояния – наикраткий и гарантийный путь к воспроизводству утерянных духовных и физиологических сил, нравственных приоритетов нации.

Различаются основные виды йола: 1) сезонные, природоведческие (принято называть календарные); 2) семейно-бытовые; 3) хозяйственно-бытовые; а также занимают особое место традиции народного лечения, народного этикета, поведения, норм искусства. Эти компоненты имеют место во всех формах обрядов. Каков был ритуальный комплекс башкир в более раннее время – ныне трудно представить. Если еще иметь в виду первичные до мифов его истоки создания, то они восходят к самым примитивным, но содержательным жестам, символам-действиям. Идейный замысел обряда искони со-

³⁸ *Инан А.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн / пер. с турецк., под ред. Д.Ж. Валеева. – Офё, 1998. – С. 185.

³⁹ *Султангареева Р.А.* Жизнь человека в обряде. – Уфа: Гилем, 2006; Ее же. К вопросу о тенгрианстве башкир // Ватандаш. – 2006. – № 2. – С. 156–178.

⁴⁰ *Валеев Д.Ж.* История башкирской философской и общественно-политической мысли. – Уфа: Китап, 2001. – С. 175.

стоит в установлении гармонии в обществе, природе и взаимоотношениях людей. Этот первозамысел остается всегда главным, вбирая в развитие особенности мировоззрения, духовных потребностей и способы жизневедения народа в той или иной эпохе. Все коррективы, вносимые временем, не меняют основной сути йола-обрядов как инструмента гармонизации жизнедеятельности общества. Суть в том, пользуется ли общество этими потенциалами?! Увы, этот язык Природы утерян нами в скептицизме и пренебрежении к реалиям и силам обрядов. Выпавшие из структуры обряда смысловые эпизоды, отдельные знаковые сюжеты восстанавливаются путем:

1) изучения фрагментарных описаний, запечатленных в сказках, эпосе, легендах, шежере. В нашем исследовании представлены преимущественно материалы календарно-обрядового и сопутствующего фольклора (знания о стихиях, Времени, Пространстве, звездах, Земле-Воде и т. д.) с архаичных времен до современности. Картины исчезнувших обрядов восстанавливаются нами на основе знаний по логике обрядности, интуитивного обнаружения связей между осколками старины. На этом фоне аналитически воспроизводится целостная система природоведения народа. Учитываются соответствия универсалий этой обрядоведческой культуры на мировом фоне почитания Природы;

2) анализа современных описаний, сделанных по целенаправленному опросу во время экспедиций 1980–2000, 2003–2018 годов;

3) использования материалов, собранных нами лично по новой комплексной антропологической методологии (учет места, пространства жизни информанта, широта охвата сфер народного быта, искусства, знахарства, социокультурного фона, родовых особенностей и т. д.) в процессе доверительного опроса-беседы с информантами.

В календарных йола запечатлена культура одной из самых древних, жизненно важных отношений Человек–Природа, также органично входящие в этот макрокосм разумные гаранты устойчивости этноса во Времени, Пространстве и Месте обитания. Термин «календарный» не совсем точно обозначает обряды сезонного характера, так как: 1) обряды возникли гораздо раньше, чем система календарей; 2) семейные, календарные и хозяйственные обряды так или иначе совмещаются друг с другом; 3) идейно-функциональную основу сезонного обряда составляет сам факт санкционирования события, а не подгонка даты к нему. Известно, что во всех культурах действует

порядок обрядов со скользящим графиком проведения. Обрядовые комплексы, относящиеся к природным циклам, целесообразно обозначать терминами «сезонные обряды», «природоведческий фольклор» или «обрядовый календарь».

Верования, мифы и суеверные представления о мире, стихиях природы являют собой идейно-функциональные первоосновы обрядовой практики. В первобытную эпоху, когда человек импульсивно строил свою жизнь, устанавливал контакты с природой, обществом — он принимал правильные функциональные действия, на долговременном опыте становящиеся нормами. Отсюда в древних формах обрядов наличествует наибольшая комплексная связь верований, мифов, слов, действий и нормативного разрешения конфликтов. Это и установление контактов с Природой, обществом, людьми. В этой связи формирование башкирских пранорм в статусе нормированных комплексов (обрядов) занимает периоды зороастризма, дотенгрианского мировосприятия, ибо по записям посла Багдадского халифата Ахмеда ибн-Фадлана X века традиции почитания уже имели статус духовной основы общества. Запечатлев культовое поклонение башкир тринадцати божествам (раббы): зимы, лета, ветра, деревьев, людей (человека), лошадей, воды, ночи, дня, смерти, земли и неба, также и то, что самый главный из них находится на небе⁴¹, Ибн-Фадлан фактически засвидетельствовал четкую структурность и иерархию божеств в мировоззрении башкир. Эти верования как нормы жизне-природоведения отражают статус родовых традиций (обрядов), высокую культуру отношения к живой Природе, уже в ту пору являющих духовно-нравственные основы Башкорт Иле. Тенгри как верховное божество, «бог, живущий на небе, повелитель судеб, счастья», был известен с IV—III тысячелетий до нашей эры, охватывает шумерский пантеон, далее весь тюрко-монгольский мир. Ибн-Фадлан по сути запечатлел существование тенгри-хозяев Природы, также перечисленных сфер, связанных с главным, который «объединял всех и жил с остальными в согласии, и каждый из них одобряет то, что делает его сотоварищ». Арабский посол, будучи исламским миссионером, избегает слова «тенгри» и называет божества арабским словом «раббы», фактически являющихся тенгри — высшими божествами. Так, признание

⁴¹ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. — Харьков, 1956. — С. 131.

«Бога, живущего на небе» согласуется с тем, что политеистическое мировоззрение не исключало в то же время существования верховного божества – Тенгри»⁴². Таким образом, Ибн-Фадлан описал доисламскую мировоззренческую систему башкир, но по сути уже сложившееся монотеистическое миропонимание. Потому башкир был свободен от фанатичности и органично принял постулаты ислама. Пребывающее в почитании Одного и Единого Тенгри монотеистическое сознание башкира восприняло учение исламской религии гораздо раньше, чем IX век, при этом гармонично соединяя ее ценности с народными обрядами. У башкир уже существовали системные природоведческие школы, обряды и ритуалы в их социальном, конструктивном значении. Необходимо учесть, что в первобытном архаическом синкретизме значительные стихии силы Природы сами осознавались как боги, так как «богом в древности чаще всего обозначалось само это явление: богом грома называли гром, богом дождя – дождь»⁴³. Отсюда все перечисленные тринадцать божеств означают одухотворенную живую природу и стихии, а обряды – ритуализацию отношений с ними. Бескрайнее Небо само было божеством Тенгри. Признание главного бога Тенгри, «живущего на небе», согласуется с космологической классификацией, «составляющей основу каждой религиозной системы»⁴⁴. Этот контекст весьма прозорлив в отношении календарного фольклора, так как космологические и космогонические воззрения обусловили основы древнейшего инструмента постижения и приобщения башкир к природе – сезонного обрядования, то есть создания им учения о Природе.

Имя верховенствующего бога этрусского пантеона Tin переводится как «великая гармония, тишина, всеобщий эквивалент»⁴⁵. В таком осмыслении интересны проекции башкирских слов «тын» (тишина), «тенкэ» (глубинная гармония, состояние души), и тин (равный, пара, ровня). Они обнаруживают понимание башкир Бога Тенгре-Тенгри как всеобъемлющее, бесконечно покровительствующее начало и гарант гармонии, духа, движения судеб, жизни. Очевидна

⁴² Юсупов Р.М. Антропологическая характеристика современных башкир. – Уфа, 2008. – С. 297–330.

⁴³ Салмин А. К. Система религии чувашей. – СПб., 2007. – С. 385, 582.

⁴⁴ Там же. – С. 386.

⁴⁵ Латыпов Ф. Р. Указ. соч. – С. 58.

этимологическая связь верховных божеств этрусского и древнетюркского пантеонов Tin и Тенгри с шумерским названием бога Tingir. Человеческие жертвоприношения, совершаемые во имя бога Тенгри, отраженные в эпосе «Урал-батыр», согласуются с идеями умиловости, человекоподобного Бога и снятия тем самым противоречий, конфликтности, имеющихсся между людьми с природой и т. д.

Тенгрианство башкир – чрезвычайно устойчивое, не утратившее свою силу с принятием ислама мировоззрение. Отмечается, что в VIII–IX веках еще учение касалось существовавших в Южном Урале политических государственных образований во главе со своим каганом (ханом), единой религией во главе с богом Тенгри⁴⁶.

В рассказе Ф. Нефедова «Ушкуль» запечатлены ритуальные реалии обращения людей к Тенгри с особыми просьбами. Глава Арало-Табынского рода Хасан-Фатхулла собирает йыйын и перед тем, как принести жертвы, «становится лицом» к полудню (солнцу), подняв руки кверху, громко взывает, обращаясь к Тенгри: «Великий бог, живущий на небесах! Мы, башкиры, пришли на это священное место, чтобы принести тебе от наших чистых благодарных сердец любимые тобою жертвы. Вот непорочные бараны, янтарный мед, жемчужное просо и отборный ячмень. Прими наши жертвы и даруй своему народу благородство, мир и счастье, не отнимай у народа свободы; как свободными по твоей воле люди родились на свет, так свободными бы они всегда и жили!»⁴⁷. Далее люди просят дождей, тепла, корма скоту и благословения. Князь (бей) Фатхулла вновь обращается к Тенгри с заклинаниями, которые громко повторяют все собравшиеся. Бей закладывает трех баранов, высыпает на них ячмень, просо и обливает медом (международные обрядовые нормы жертвоприношений Тенгри). Это описание почти единственное воспроизведение обряда поклонения башкир высшему божеству, также традиций почитания хозяев сфер и стихий: Хасан-Фатхулла обращается к богу стад, богу лошадей, к солнцу, к богине лесов и многим другим, каждому из них посвящая жертвы.

Антропогенное восприятие живой Природы и ее сфер (воды, земли, огня, дня, ночи) под единоначалием главного бога Тенгри ле-

⁴⁶ История Башкортостана. – Т. 1. – 2004. – С. 57.

⁴⁷ Нефедов Д. Ушкуль // Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1991. – С. 134.

жит в основе формирования фольклорных жанров, а также природо-ведческих обрядов. Идейно-функциональные истоки сложения всех архаических эпических сказаний, эпосов, сказок, пословиц, ритуалов и обрядов восходят к тенгрианству. Эти произведения стали художественным воплощением жизненно важных, объединяющих Род в Страну моральных, духовно-нравственных законов. Тенгрианское мировоззрение некогда, как известно по истории, объединяло разрозненные племена в один народ. Этот код единения стал также идеологической основой сложения фольклорных произведений, обрядовой культуры как законов древних государств.

Йола-обряд (в его многомерной природе и сущности) по роду своего происхождения и функционирования был единственным правом свободы творить гармонию, сплавивать родовой коллектив и этим обеспечивать его неимоверную жизненную силу. Формирование обрядовых структур, пранорм как законов, как гарантов консолидации жизнедеятельности родового общества происходит именно в контексте тенгрианского мировоззрения.

Основные идеологические компоненты тенгрианства – культы предков, Природы, человека и его предназначений (добродетель, честь, воспроизводство рода и ответственность за гармонию в мире), обусловили идейно-функциональную суть обрядов. Ислам корректировал некоторые особенности ритуальных практик, изживших себя действ и традиций. Многие обряды, удивительно прочно сохранив зороастрийский, тенгрианский, доисламский элементы, лишь видоизменились, дополнительно приобретя сообразно времени исламскую символику. Семантический и комплексный анализ обрядов и мифов позволяет выявить этот первородный пласт.

Формулы обращения к Тенгри – устойчиво сохраняющиеся в фольклорной памяти свидетельства древнего мировоззрения: «Ты – есть, Ты – один, Ты – един, Ты – велик, нет голоса, нет цвета, нет тебя нигде, Ты везде, О великий Тенгри!» – обращаются поныне к Тенгри, прося благословения и помощи. Эти определения Божества неба совпадают с величанием Аллаха Единого (Аль-Коран, сура 32). Одинаковое восприятие прообразов бога Тенгри и Аллаха Всемогущего проецирует воззрение башкир, признавших задолго до ислама единое Верховное божество, которое повелевает над остальными стихиями, управляет судьбами и милосердствует. Древнейшие знания и реалии осознания «хозяев», покровителей стихий, живого духа

Природы четко и визуально конкретизированы в календарном фольклоре как системе башкирской народной экологии.

* * *

Сезонные обрядовые празднества в изначальных традициях сложены как языки материализации идей тенгрианского поклонения живой Природе. Анализ материалов показывает, что природоведческая культура башкир располагает рядом знаковых эпизодов: 1) жертвоприношение как главный способ умилоствления и задабривания антропоморфной Природы-Матери; 2) обозначение окультуренного, то есть особого места, также времени, пространства и способы проведения обряда; 3) специальная функция и направленность одежды, пищи, действий, слов, напевов; 4) ассоциативная животная, птичья, сезонно-климатическая символика связи обрядов с внешним миром; 5) переходный и санкционирующий замысел обрядов, синхронный с состоянием звезд, светил (Солнца и Луны) и знаменами жизни Природы; 6) особое поведение людей в обряде как в акте первотворения мира.

Традиционно годовой цикл башкиры делили на две половины по 90 дней. В славянской культуре Год также делится на две большие части, а весна воспринимается как пробуждение Природы ото сна к жизни, когда «светлые боги приступают к созиданию своего благодатного царства»⁴⁸. Аналогична структуризация Года у башкир: его делили на «йэй тукһаны» (досл.: 90 дней лета, то есть три месяца лета) и «кыш тукһаны» (досл.: 90 дней зимы). Философская мирозерцательность – отличительная черта творческой памяти и обрядовой практики башкир. Значительные явления, обряды всегда имеют философско-мировоззренческие замыслы. До сих пор в памяти народа бытует осознание весны как начала года, а выход земли из-под снега как «открытие савана» («Ер кәфене асыла») и воскрешение Природы. Надо отметить, что в природоведческих обрядовых комплексах разных народов отмечаются расхождения, отличия в художественном репертуаре и нормах отправлений, но структуризации сезонных циклов, также обязательность ритуализации событий являются схожими и типологичными. Досадно, что эти сходства

⁴⁸ Славянская мифология. – М., 1998. – С. 239.

и параллели обрядовой культуры (как и фольклорного творчества в целом) до сих пор зачастую объясняют взаимовлияниями, взаимодействиями и межкультурными контактами. Надо подчеркнуть, что материнское ядро обряда каждого народа глубоко этнично по своим замыслам и свойственно мировидению только данного народа-творца и его изначальным традициям. При этом обряды универсальны по направленности во имя гармонизации событий и исключения конфликтов. Осознание движений Времени, звезд, ритмов и циклов Природы и соответствующие построения системы обрядности – это исконно этнические коды о кровнородственной близости индивида со своим окружением, местом и временем существования. Этот многовековой опыт как данность Изначальной Традиции принадлежит только коренному народу и меняется согласно его мировосприятию во времени, а не привносится извне. Сходства и параллели в обрядах (и в фольклорном творчестве) связаны с типологически общими закономерностями развития мира, универсалиями осознания Природы и генетической Памятью индивида о единых истоках возникновения событий. Принципы, правила жизневедения как мифосознание и обрядовое верие искони сложились в сознании коренного народа и в течение веков формировали естественные механизмы поддержания его состоятельности на земле его обетования. Природоведческие знания по своему сложению, символике образов, формам и особенностям функций аутентичны мировидению того или иного народа о своей родной Природе. Со временем этот инструмент природоведения обретает выраженное национальное содержание, формы отправления, осваивая элементы мировых универсалий. Эта система экологической культуры нации – природоведение – развивается соответственно общим законам Мировопорядка. Природоведческие законы, народные нормы отношений с Природой формируют систему, которую мы называем календарным фольклором.

Наша задача – открыть календарный фольклор не только как наследие словесно-поэтического, акционального творчества, но и как свод духовно-нравственных, мировоззренческих знаний народа о Природе и взаимоотношениях с ней, раскрыть специфику языка общения Человека с окружающей средой. Помимо этого актуализируется проблема освещения экологических, философских взглядов, запечатленных в форме фольклорной символики. Нам предстоит изучить собственно-национальную особенность

башкирской календарно-обрядовой культуры, ее жизненно важное место в истории развития этноса и выявить способы пользования достижениями природопоклонничества. **Принципиальной новизной** является исследование феномена в комплексе мифологических, поэтических, словесных, акциональных, языковых, также философских, историко-типологических, социологических осмыслений. Вопрос мифотворчества на современном этапе жизни народов особо актуальный, поскольку связан с жизнестойкостью и духовно-нравственной силой народа-творца. Потому в работе раскрываются особенности современного бытования мифов о Природе, стихиях, Земле, Воде, Космосе, явлениях жизни и их народные интерпретации. Миф и ритуал изучаются как искони неразделимые части народного мировоззрения, формы сакрально-творческого обобщения явлений Космоса, Земли и Природы. Миф предстает не как отживший свой век жанр, а как живое древо Духа, состоятельного во Времени и Истории народа, как архетип реалий в его метафорическом выражении и модель отражения неравнодушного к Природе индивида. Величайшей сложности язык передачи астрономических, природных явлений и движения Земли по оси закодирован в мифах. Эта изначальность Традиции особо точно и информативно запечатлена в календарно-обрядовом фольклоре. Раскрытие собственного пласта архаичных знаний фольклорной системы мышления позволяет постигнуть реалии многовековых знаний башкир по культуре природоведения. Этот новый подход в изучении истоков этносознания, чистоты Духа нации дает возможность воссоздать в фольклоре систему полезных знаний, обнаружение потенциалов эволюции общества в XXI веке, кризисом во всех отношениях. Обретение таковых ценностных знаний напрямую связано с выработкой современных норм природо-народоведения на основе вековых традиций.

Понятия «культ», «культовые верования» в контексте современных прочтений замыслов архаических реалий уже изжили себя. Нами они используются в основном для удобочтения и передачи сакрального отношения человека к природным сферам, Времени, Пространству. Термин «культ» – трансформированное от архаичных реалий символично-образное обобщение для передачи сакральности древних значимых явлений. Реально существующие явления в многовековой истории обретают статус культа значительно позже.

В задачи входит реконструкция башкирского календарно-обрядового комплекса, освещение хронологии и особенностей философских замыслов, антропологических основ природоведения, также характеристика локальных, региональных данных, выявление единства и обусловленности мифологических основ, вербальной, акциональной (танцевальной), языковой единиц. Мы утверждаем также, что в календарном фольклоре заложены гарантийные инструменты для пользования в современной экологии и природоохранной системе.

Время проведения обрядов, согласно солнцепоклонничеству башкир, связывается с движением высшего светила по небосклону и сменой фаз времени. Отсюда главные четыре празднично-обрядовых цикла в башкирском календарном фольклоре: весенний, летний, осенний и зимний. Несмотря на различные традиции циклизации Времени, солнечный ориентир в природоведении башкир оказался самым устойчивым. Совпадения у самых разных культур сезонных обрядований, традиций циклизации жизни Природы, Времени не случайны. Они объяснимы типологически общим мирозерцанием народов ритмов и движений бескрайне единого Космоса, Природных, сезонных циклов. Помимо этого сказалось и влияние других культур. «... Башкиры могли пользоваться календарями на фарси и арабском языках, в которых присутствовали названия месяцев хамаль, сяуер, жауза и др.»⁴⁹.

Примечательна в башкирской обрядности традиция называния семейных и календарных обрядов словом «туй». Он соединяет переходные моменты жизни как природы, так и человека. Большие сезонные и семейные обряды обозначаются словом «туй» (Каргатуй, Калымтуй, Хабантуй и т. д.), проходят в форме массовых собраний, увеселений и празднеств. В контексте праиндоевропейского значения «ту» как «новое рождение, появление»⁵⁰ «туй» восходит к очень древним осмыслениям и означает празднование рождения новой

⁴⁹ Салихов Г.Г., Галимов Б.С. Мифы в картине мира башкир. – Уфа: Китап, 2018. – С. 112.

⁵⁰ Сулейманов М.Х. Майкы-бий, учение «Жасау – isi» и истоки чингизизма. История народов Турана в преданиях казахских биев. – Алматы, 2013. – С. 45.

семьи и нового поколения, а также нового периода Природы, то есть первотворения.

Позже «туй» связывается с магией обильной пищи и коллективных трапез («туй» в переводе означает «ешь досыта») – основных компонентов календарных обрядов, первичных по отношению к семейно-бытовым. Потому «туй» маркирует и праздник посева, и поминальные обряды, и колыбельную, и брачную свадьбу, так как «первоначально был общенародным календарным праздником в честь природы»⁵¹.

«Туй» отражает представления о единстве и неразделимости двух различных сфер и миф о первотворении. Башкира отличает в высшей степени почтительное и бережное отношение к живой природе и ее жизни. Это чувство поныне цепко характеризует его национальное лицо. Отсюда стройная систематика обозначения циклических изменений специальными обрядовыми празднествами, соответствующими четырем временам года: Каргатуй посвящается началу весны (нового года), Хабантуй (весенний праздник, устраиваемый после посевных работ, восходит к почитанию земли обетования, ее защиты и позже – зерна (хаба от башк. хаба – посуда для хранения зерна); Бесэнтуй относится к периоду травостоя и сенокоса; Сумбуля (или «Әбейзәр сыуағы») посвящается осеннему равноденствию, Нардуган – зимнему Солнцу. Помимо этого наличествуют праздники и обряды, маркирующие два основных периода Года: летний (йәй селләһе), зимний (кыш селләһе). Непрерывную линию хронологии крупных сезонных праздников соединяет множество обрядов, посвященных состояниям природы, – это межсезонные обряды. Ритуализируются такие циклические изменения Природы, как первый снег, ледоход, травостой, первый дождь, гром и т. д., которые не масштабны, но составляют части целостной хронологии народного природоведения.

Знаковые обрядовые праздники маркирует четкая привязка к сезону, естественным природным явлениям, и отсюда переходное их значение. Праздники именуются по поведению птиц: Кәкүк сәйе (Кукушкин чай) проводится во время бурного цветения трав и первого зова кукушки (с 15 мая по июнь), Карғатуй (Воронья свадьба) или

⁵¹ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX–XX вв. – М.: Наука, 1991. – С. 85.

Карга буткаһы (Воронья каша). Другие по циклу солнца: летний Нардуган (с 25 июня по 30 июня) – время сбора целебных трав и летней жары. Имеются обряды, различающиеся по половой символике. Кысыркалын – летние и осенние мужские собрания и празднества; возрастной символике Ололар аяты – поминовения предков и вознесение молитв во имя благ Земли-Воды (Ер-һыу именлегенә аят). Если в зимних обрядах содержится акцент на привлечение сил для временно умершей Природы, то в предпахотных, послепокосных и весенних празднествах обыгрывается магия призывания плодородных, производительных сил (конные скачки, увеселения, борьба – курэш).

Некоторые обряды называются по естественному состоянию почвы земли. Например, «Баткак сэй» – чаепитие по случаю бездорожья – проводится во время осенних дождей, весеннего бездорожья. Названия исходят также от содержания знаковых действ. Так, катание по земле яиц и поедание дает второе название приветствия предпосевной земли – «Күкэй тәгәрәтеү» («Раскатывание яиц»). Знаменательные события природной среды ритуализируются в обычаях встречи солнца (дня), новой луны, весеннего прилета птиц, сбора первых весенних трав. Все эти обряды обнаруживают аналогии с общетюркскими традициями и сезонными русскими празднествами, например, Святки, Масленица (весеннее равноденствие), Красная горка и Семик, день Ивана Купалы (летнее солнцестояние)⁵² и с обрядами монголоязычных народов⁵³.

В глубоко философской, социокультурной специфике сезонных обрядовых празднеств проецируются реалии первопричинного обожествления живой Природы, ее сил и народных знаний о цикличности; повторяемости круговерти жизни.

Время диктует новые осмысления ценностных качеств народных достояний. Традиционная культура приветствия природных изменений, специальные действия, обряды почитания Природы не возникли на основе «боязни дикого человека перед силами природы» (как ранее характеризовали фольклорные достижения и обряды). Фольклорные тексты созданы на основе глубоко разумного, мирозерцательного и чувственно-эмоционального отношения индивида к Природе, его деликатным (значит, интеллектуальным) умением

⁵² Полная энциклопедия быта русского народа. – М., 1998. – Т. 1. – С. 33–55.

⁵³ Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков. – Элиста, 2007. – С. 309.

включаться в ритм, движение, периоды времени и пространства. Они являются кодами – обобщениями – реального многовекового опыта, знаний и умений жить в Природе. Башкирские природопоклоннические обряды обнаруживают сложный синтез языческих, тенгрианских, исламских мотивов. Однако именно эта многостадийность характеризует сезонный обрядовый фольклор как свод искони выработанных, прошедших многовековой путь служения человеку экологических традиций предков.

В сезонных празднествах изначально доминирует природопоклонническая, нежели земледельческая символика. Это есть свидетельство глубоко архаичных истоков системы знаний о Природе, Земле, стихиях и циклическом осознании ритмов живого Времени.

Календарь – системное проявление порядка в Космосе, обобщает функциональные действия, свидетельствующие о наличии высшей разумности, изначальной гармонии и порядке, связанных с актами творения мира и хода времени. Принципы построения лунных и солнечных календарей по годам, месяцам, дням у народов совпадают. «Годовой круг солнца, месячное обращение луны, двенадцатилетний круг Юпитера стали основными единицами календарного счета»⁵⁴. Движение Солнца в цикле повторяющихся равноденствий и стояний, уход и приход Луны, циклические движения приливов и отливов, космических тел и другие явления стали первопричинами создания календаря и календарных обрядов. Взять за основу исчисления Времени эти ритмы и знаковые проявления среды мог только высокоинтеллектуальный, умеющий созерцать движения и ритмы Природы человек! Исчисление Времени по 12-летнему мусалю у башкир входит в 60-летний цикл, обозначаясь в животных символах (год коровы, льва, зайца и др.)⁵⁵. Есть и общепринятый восточный календарь (год дракона, лошади, обезьяны). Но каждый народ «создает» Год по своему видению, особенностям климата, ландшафта, типам хозяйства и т. д. Специфику башкирского календаря Года отличают внутрикалендарные измерения Времени, связанные с состоянием Земли, Воды, растений, поведения птиц, животных, также бытовых практик. Так, дифференцируются сезонные обряды на основе фенологиче-

⁵⁴ Сучкова Г. Г. Время как проблема гносеологии. – Ростов н/Д, 1988. – С. 53.

⁵⁵ Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р. А. Султангареева, А. М. Сулейманов. – Уфа: Китап, 2010. – Т. 12. – 556 с.

ских (день, ночь, месяц, год), метеорологических, природосозерцательных (прилет птиц, появление черной земли, талой воды) наблюдений. Понятия о времени создавались на основе конкретных хозяйственных забот и инструментариев (солнце поднялось на длину пики); разделение мужского и женского труда определило названия различных месяцев⁵⁶. Например, июнь мужчины называли месяцем ухаживания за пчелами (бал+ай – мед и месяц), а женщины – месяц майай (масло+месяц), подразумевая получение первых молочных продуктов.

Структуризация сезонов по Солнцу известна многим народам. Связная система проведения следующих один за другим обрядов – Каргатуй, Навруз, Кукушкин чай (весенние), Сумбуля (осенний) – вбирает древнейшие познания мира Космоса, Природы и осознание неслучайной повторяемости умирания и нового рождения мира, обновления циклов времени. «Это обновление есть новое сотворение, осуществляемое по модели космогонии»⁵⁷. Код умирания и воскрешения Природы маркирует первородно архаичные пласты космоизации, он лег в основу эпоса «Урал-батыр», традиций первобытной циклизации Времени и всех сезонных обрядов. Потому все переходные моменты жизни живой Природы обозначены дарами-жертвами, совершаемыми во время празднеств. В эпосе батыр жертвует собой, а в календарных празднествах – человек приносит жертвоприношение во имя нового рождения Года с его благами. На фоне смены эпох и сознания меняются содержание и формы жертвы: человек–животное–обрядовая пища–монета–нить и др.

Появление циклизации времени, календарных закономерностей, сроков, обрядовых эпизодов приписываются в мифах культурным героям. В некоторых традициях «органы» времени создаются из самих себя. Так, начало года у эвенков – это голова, счет первого полугодия идет по нисходящей от левого плеча к локтю левой руки; у древних тьямов каждый год 60-летнего цикла исходит из какой-либо части

⁵⁶ Сөләймәнов Ә. М. Башкорт халкының им-том һәм мәзһәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры. – Өфө, 1995. – II сығ. – 38–80 бб.; БХИ. Йола фольклоры. Төз., башһүз, аңлатм. авт.-ры Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 17-се б.

⁵⁷ Элиаде Мирча. Аспекты мифа / пер. с фр. В. Большакова. – М., 1996. – С. 51.

Мухаммеда⁵⁸. Начало года в башкирском мифе связан с появлением солнца, а летоисчисление зависит от того, кто первым его увидит. Мышь стала ведущей двенадцатилетнего цикла (мусаля), так как первой среди всех зверей увидела солнце и рождение Нового дня⁵⁹. Земля осознала себя круглой, вращающейся сковородой (островком), покоящейся на спине огромного быка, стоящего на огромной рыбине, а на рогах быка – мышь. По биохарактеристике животных примечали год: год мыши – дрожащий, год коровы – обильный, лошади – жесткий и т. д.⁶⁰. В Хабантуй обыгрывается оживление тела (земли) и Духа Урал-батыра (борьба, скачки, бега, стрельба из лука и идеализация статуса победителей). Каждый год и стихии имеют «хозяев» – эйэ, то есть своего духа. Обращения к ним, также монологи, песни, благопожелания, пересказы событий составили обширный словесно-поэтический компонент, функционально связанный с событиями.

В календарно-обрядовом фольклоре, как ни в какой другой системе, представлены четкие границы сакрального пространства, места и целевого пользования временем. Пространство обряда – локус первотворения мира. Необрядовое пространство – оно вне культуры, не имеет специальной событийной наполненности и порядка. Только в созданном обрядовом макрокосме обыгрываются первотворение, жизнь, умирание и возрождение. Создавший обрядовый мир человек – демиург, полубог, избранник. Потому поведение (поступки, одежда, слова, передвижения) ведущих обряд специальных чинов (йоласы, алсабыр, эйзэүсе), а также других людей строго нормировано. Все, что вне этого макрокосма происходит – профанно. «Когда возникают различные части мироздания – земля, небо, горы и моря – появляется и пространство или организованный мир, а хаос оказывается на его окраине»⁶¹. Ритуальное пространство (праздника, целительства, свадебных увеселений, хождений в поле и т. д.) становится центром Земли «ер кендеге» («пуповина земли»). Это понятие в календарном фольклоре масштабно тем, что влияет на жизнь не только индивида, но и на весь ход событий Рода, страны и ее безопасности.

⁵⁸ Мифы народов мира. – М.: СЭ, 1980. – Т. 2. – С. 614.

⁵⁹ Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р.А. Султангареева, А.М. Сулейманов. – Уфа: Китап, 2010. – Т. 12. – С. 191.

⁶⁰ БНТ. Т. 2. ПЛ. 1987. – С. 36–37.

⁶¹ Шуклин В. В. Мифы русского народа. – Екатеринбург, 1995. – С. 56.

Абсолютная доминанта этой цели и содержания обеспечивает силу, сохранность бытования древних празднеств (особенно народные обрядовые собрания йыйын, Хабантуй, Воронья каша, инициирования дождя и т. д.) на современном этапе. В этом обрядовом мире идеализируется Человек – он и центральный персонаж, он же и жрец, и исполнитель, и мастер, и творец, и посредник миров. Цели (умилостивление Природы, духов) и решения (брак молодых, победа сильных батыров, выбор лучших коней, певцов, кураистов), достигнутые в этом пространстве и времени, становятся позитивным кодом и ориентирами для благополучной жизнедеятельности общества. Положительные результаты усилий человека и состоятельность его диалога с Природой декларируются в самых лучших прогнозах (полил дождь, взошли семена, родовой конь восславил народ и т. д.). Природоведческий фольклор представляется не столько как художественно-образное воплощение окружающей среды, но и как единственно возможный инструментарий успешного сотворчества Человека и Природы, символический код о реалиях первотворения мира.

Достоверности структурирования и циклизации Времени, которые удалось народу творчески обобщить в календарном фольклоре – это явление особо феноменальное. Создание этой системы могло быть доступно высоким интеллектуальным посылам, поразительно логически выверенным знаниям наших предков об изначальных традициях. В башкирских знаниях «культура времени» охватывает глубоко архаичные дотюркские традиции линейной протяженности. Понятие Времени в обряде мифологизировано и связано с космогонией, ритмом жизни звезд и светил, климатов и сезонов Природы. Их башкир ощущал как жизнь и дыхание собственного организма. Потому он создал эту четкую, грамотную систему как Учение о языке и мыслях Природы. В необрядовой поэзии представление о Времени синхронизируется с понятием Ғүмер (Жизнь): это «быстро проскакавший по степи конь», сильно или порывисто веющий ветер (в народных песнях), это и желанный скорый срок ухода болезни («месяц ушел, день ушел – и ты, болезнь, уйди!»). Быстротечность жизни человека обобщается на осознании мгновений Времени – это «один раз чай выпить», «только раз пройти от порога в почетное место дома», «открыть глаза и закрыть», «рост и падение листка от дерева» и т. д. В мифологии и календарно-обрядовом фольклоре эти понятия получают конкретное проявление в их единстве и взаимосвязи.

Потому Место, Время, Пространство концентрированы в обряде природоведения так, что обозначены границы, меры, протяженность и нормы поведения участников.

Закономерности становления и тенденции развития календарных представлений башкир ориентированы на движение Солнца. «Все чисто мусульманские праздники, будучи связанными с фазами луны, зависят от перемещения этого светила во время вращения Земли вокруг Солнца»⁶². Отсюда обряды делятся в соответствии с временами года на весенние, летние, осенние и зимние. Культура природопочитания и циклизации Времени непосредственно связана с отношением к основным сферам – Земле, Воде, Огню и Воздуху. Мифооснова обрядов строится на почитании этих обожествленных сфер. В связи с этим разделы, посвященные этим мифам и верованиям о стихиях, даны отдельной главой книги.

Хронология сезонных (календарных) обрядов структурируется на основе многовековых хозяйственно-бытовых знаний и опыта народа. Потому иногда сливаются понятия календарный и хозяйственный, так как некоторые обряды связаны с временами года. Например, заготовка сена и праздник Сенокосная свадьба – в летний сезон, изготовление сукна Тула баһыу проводят осенью. Отсюда тесная связь предметного и временного, качественного и образного обозначений в фольклоре. Все эти особенности циклов времени освещаются в работе в целостной системе и функциональной соотнесенности. Календарный фольклор отражается в конкретных текстах, в различных культурных кодах, внетекстовых комментариях, песнях, благопожеланиях, в обрядовых комплексах. Они, в свою очередь, имеют соответствующие слова и нормы их предназначения. В обряде слово всегда функционально, имеет место, роль, меру. Обрядовые «роли» и участники – это символы иерархических отношений создателей мира: есть основное лицо – символ демиурга (ведущий обряда) – и исполнители его воли (борьба, состязания, игры, танцы) и обыгрывания динамики жизни, примирений (побед, радостей). Все это празднество представляет мифологический Театр о творении мира на открытом воздухе. Все подчинено временным, людским, историческим связям. Календарный фольклор, как никакая другая система знаний, отражает механизмы организации, циклизации времени, разграничение са-

⁶² Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М., 1998. – С. 660.

крального и бытового пространств, в котором обыгрывается динамика жизни и дается импульс к будущему. Эти знания – достижение высокой разумности и глубоко интеллектуальной работы мудрых и талантливых представителей народа. Умение исчислять, структурировать время, санкционировать циклы природы и укреплять духовными посылками места обитания искони представляет собой творчество прозорливых практиков, то есть это результат достижений высокоразвитой цивилизации. Постигание замыслов и предназначений этого золотого наследия предоставит новые запасы знаний и управленческие инструментари в решении проблем экологии и народоведения. Этногенетические замыслы празднеств, обрядов как механизмов благополучия составлялись из множества атрибутов народного бытия и культуры: от почитания стихий (земли, воды, огня), отдельных сфер (рек, камней, гор, природных циклов и т. д.) до масштабных идей всенародной защиты освоенного пространства (Йыйын, Хабантуй, Кукушкин чай, Грачиный праздник). Обряды или праздники в течение многих веков формируются в системный организм и превращаются в устойчивый духовный, консолидирующий центр народа, потому как первичные идеи их восходят к творениям Времени, Жизни и т. д. Этот феномен этнической культуры зиждется на основных задачах: коллективное сопереживание природным явлениям, обновление чувственных и интеллектуальных сил, психофизиологическое очищение Духа, а также консолидация масс во имя привлечения благотворных сил Космоса (небесных сил). Со сменой времен добавляются новые элементы в структуру обрядов, но они действуют в рамках традиций и функций конкретного празднества. Так, Кукушкин чай некогда возник как культовый праздник умилоствления времени возрождения Природы. Со временем человеческие жертвоприношения сменяет обрядовая каша, а компоненты почитания птиц, растений обретают игровой характер, доминируют увеселительно-развлекательные действия и т. д. В архаичном сознании поведение птиц (кукушки, ворон, грачей, журавлей) воспринималось как знак о довольстве богов. В течение веков праздники сильно трансформируются, но основные объекты и «живые» знаки, звуки – первое кукование кукушки, также появившаяся из-под снега черная земля, крик ворон и т. д. – являют обрядообразующие начала. Объективная и детальная научно-теоретическая, семиотическая расшифровка обрядовой атрибутики позволяет выявить их нормы и потенциалы пользования во времени.

Глава I

КУЛЬТОВО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА

1.1. Земля. Землепочитание: место, функции, роль в календарном фольклоре

Календарная обрядность – тот феномен этнической культуры, в котором запечатлелась самая большая часть мифов о первотворении, мироздании и природопочитании башкир. Прочтение с точки зрения современной науки этого наследия значительно расширяет представления об архаичных истоках, функциях и национальной специфике обрядов, так же и о реалиях этих знаний. Ныне календарный обряд представляет тип народной культуры, утративший исконно сакральные, магико-функциональные значения. Многие древние эпизоды природоведческой культуры выпали из структуры, оставив осколочные следы в игровых формах, танцах, мифах, словах-закличках и т. д. Круговые танцы на природе, ритуалы «кормлений» огня и воды, трехразовые коленопреклонения земле, подворные хождения, коллективные пожелания уже почти не практикуются в обрядовых празднествах. Все эти и многие другие ритуальные формы составляли целостный институт народного природоведения, как важнейшей части управления обществом. Глубинная семантика и микросмыслы календарной обрядности расшифровываются при многоаспектном, комплексном анализе. Поклоннические воззрения, связанные с природопочитанием, также культы небожителей, Солнца, звезд, стихий Земли, Воды, Неба, Огня составляют первоосновы башкирского календарного фольклора.

Высшей степени культовое отношение к Земле-Матери – одно из главных и определяющих концептов в мировоззренческой сфере башкир. Сакрализация земной почвы с первоначально связана с осознанием ее неразделимой кровнородственной близости к человеку, ее жизненно важной роли и доступности. Во взглядах органично со-

единение глобального и бытового. До сих пор в фольклорной памяти священо понятие материнской сути Земли: «Ер-Анабыз, Ер-тамагыбыз, Ер-барымыбыз» (Земля-Мать, Земля-кормилица, Земля-обитель, куда после смерти идти нам!)»⁶³.

Многовековые традиции почитания обобщены в сводах народной мудрости – в пословицах и поговорках. Любовь к Земле – это условие безопасности жизни: «Ерен һөйгән – көн күргән» («Кто любит землю свою – тот и жизнь будет вести») [БХИ, 2006, 87-се б.]; наличие прочной государственности: «Ере барзың – иле бар» («Кто земли имеет, тот и страну имеет»), обеспеченности и здоровья: «Ере барзың еме бар, еме барзың име бар» («У кого есть земля – у того и пища есть, у кого есть пища – у того и исцеление есть») [Там же, с. 87]. Возникнув в глубокой древности, осознание священности земли связывается с наличием живого ее хозяина – «тенгри» земли. Это знание еще в наши дни корректирует поступки и нормы почтительного поведения людей старшего поколения. Живы запреты плевать на землю, копать ее без надобности, кричать и ругаться возле посевного поля, оставлять пустую выкопанную яму, лежать мужчинам лицом вниз на земле и т. д. В последнем случае аксакалы жестко стегали прутиками незадачливых молодых людей, говоря, что это равно прелюбодеянию с Землей-Матерью: «Ер-Ана менән зина кылаһыңмы, айлот!?» (ПМА*, 1992 г., Кугарчинский р-н РБ). Землепочитание башкир имеет несколько основных проявлений. Это издревле возникшие и передаваемые из поколения в поколение знания о Земле. Священная земля: 1) часть мироздания, планета (мифы о возникновении, происхождении Земли из-под Мирового океана); 2) кровнородственная человеку стихия «ер-тупрак» (верования о священности чадородной, неразделимой от пространства, места обитания личности субстанции). Почитание ее определяет духовно-социальную, гражданскую состоятельность индивида; 3) материальная субстанция, необходимо важная в бытии, овладении опытом жизневедения; 4) священная территория, обязывающая личность защищать пространство и место обитания (трудовые и сезонные празднества, посвященные обряды, клятвоприношения и др.). Обоожествление земли и первородные традиции ее почитания запечатлены в мифах,

⁶³ Записано в 2003 г. от М. Д. Буранбаевой в д. Идрисово Альшеевского р-на РБ.

* ПМА – полевые материалы автора.

поверьях, обрядах. В мифах о земле передаются представления о возникновении Земли из Мирового океана, процветание на фоне великих деяний демиургов или тотемов-птиц и т. д. Так, мифологическое объяснение происхождения земли «из горсти ила, песка, добытой уткой со дна моря» [БХИ, 1978, 178 б.] известно культуре многих народов. Тексты содержат первородные этногенетические стремления человека познать и осмыслить историю возникновения Земли. Высшая форма почитания земной почвы – тупрак (вторая группа) – отражает главную духовно-нравственную суть и непоколебимую преданность, жертвенную Любовь башкира к родной земле. Фольклоризация культа земли обеспечила непререкаемую ценность содержания, яркое художественное своеобразие народных произведений. Обожествление земной почвы-тупрак, готовность защищать ее ценою жизни и ответственность за ее благо получили отражение в обрядах, ритуалах, народных песнях, преданиях, поговорках и т. д. Приговоры, активные в речи народа, ярко обобщают культовое к земной почве отношение: «Тупрактан яралғанбыз – тупракка кайтабыз» («От почвы земной родились – в землю-почву возвращаемся»); «Туған тупрак балдан татлы» («Родная почва слаще меда»). Так, во всех посевных, предпосевных обрядах, ритуалах проводов в армию, в играх, танцах, архитектонике празднеств, клятвоприношениях, проводах невесты с родной землей («ялан ташлап сеңләү») главной является не идея почитания планеты Земля, а земли-почвы. В системе обрядов наиболее явственно отражаются реалии отношений Человек–Земля и Земля–Человек. С точки зрения обрядовой логики земля – символ родной территории обитания, освоенная материальная субстанция, которая и рождает, и кормит, и защищает, и возьмет в свои объятия после смерти. От благополучия этой земли зависело благо личности – «Ер булһа – ир була» («Есть земля – есть мужчина-хозяин»). Обрядность, ритуалы и понятия, связанные с защитой земли, непосредственно относятся ко второму направлению.

Высшей степени поклонническое отношение к Земле-Матери – один из главных, определяющих концептов в духовной, мировоззренческой сфере башкир. Почитание и сакрализация земной почвы восходят к осознанию кровнородственной, неразделимой связи ее с человеком. В главном эпосе «Урал-батыр» отражены знания о вторичном возникновении из суши земли-жизненного места (урын). Кровнородственная связь человека и живой плоти земной почвы по-

лучила наиболее масштабное и убедительное отображение в имени и образе Урал-батыра: тело-фетиш демиурга, батыра превращается в горы Уралтау – места обитания древних башкир [БХИ, 1998, 58-се б.]. В мировой архаической мифологии этот мотив один из универсальных, но случай башкирского эпоса уникален, когда место проживания народа и имя демиурга совпадают. Равное Принципу жизни этноса это осознание могло состояться только на фоне древнейшего из мировых – мифа о рождении из тела человека гор Урала.

Фетиш-тело Урала обретает неприкосновенность для чужака, врага, но значение священной обители для народа, который не разделял проживание, облагораживание и защиту ее ценою жизни. Каждодневная жизненная близость, доступность обусловили устойчивость и непрерывную преемственность знаний об обожествлении Земли. Тысячу лет назад арабский путешественник и исламский миссионер Ахмед ибн-Фадлан в сфере 12 святых божеств (исламский миссионер не применял слово «тенгри», а по религиозным нормам – «раббы») называет и божество – тенгри земли [Ковалевский, 1856, с. 131]. Генное осознание священности земли поныне корректирует поступки и нормы поведения людей старшего поколения. Верования об обожествлении живой земли запечатлены в мифах, поверьях, а практики почитания особо ясно проявляются в обрядах. Замысел кровнородственной связи человека с «живой» почвой-землей фольклоризирован и обобщен в центральном образе Тупрак. «Тупрактан яралганбыз – тупракка кайтабыз» («От почвы земной родились – в почву земную возвращаемся»). Могила до сих пор называется «тупрак», «урын», обнаруживая связи с названиями Ур, Рум (тюркское название Византийской империи) и древнетюркским Урум; казахи понимают Урум как некий дальний, недоступный мир, не локализуя его [Кондыбай, 2005, с. 240]. Тюркская праформа *ıg* (or) – яма, расщелина – на понятийном уровне означает замкнутое пространство, пещеру. Она трансформируется в значения – дом, землянка, семейная ячейка, могила, «дом» умершего, общество, мир предков, страна эпических героических предков; это и обитель блаженных («Ригведа»), а в «Авесте» – сооружение для спасения от оледенения и всеобщего потопа всех живых существ. Квадратное ограждение (урын), внутри которого упорядочен мир против хаоса, характерен и для индийской, китайской философии. Мифическое место «урын» в эпосе «Урал-батыр» изначально маркирует место

обитания исторических предков и центр мироздания. Реализация главных отношений Человек–Земля потому возможна только на месте «порядка, цельности и завершенности находящегося внутри них пространства» [Аминев, 2013, с. 51]. Мифотопоним Урал близок к названиям городов Древнего Шумера – Ур (Урим), Урук, греческого Орхоя, царства Урнамму и т. д., где лексема ур-ор-уру означает «место обитания и жизни». Примечательно, что деревянный станок ткачества (ковроделая) у башкир издревле назывался «урын» или «урындык», «урын-карауат» (ПМА, Зиля Татлыбаева, 1961 г. р., д. Ново-Кыпсак Альшеевского р-на РБ; Гузель Валитова, 1960 г. р., д. Жилдэр Миякинского р-на РБ). По необходимости «урын-нике» (станок) переоборудовали как стол, кровать для сна (ПМА, Р. Алимгулова, 1965 г. р., д. Абзан Архангельского р-на РБ. По воспоминаниям ее бабушки Амины Якшимбетовны). Думается, четырехугольный станок, в котором совершается создание мира – асалы балаҫ – соседствует с мифическим урын – местом гармонии и благ.

Истина о незабвенной жертвенной Любви и многовековой самоотверженной защиты башкир родной земли ценою своей жизни утверждена на генных восприятиях земли-тупрак как живой плоти тела Урала. На фоне того, что «немецкое Welt и английское Word строятся через соотнесение с человеческим возрастом, поколением» [Топоров, 1982, т. 2, с. 9], имя в башкирском кубаире воплощает мировой эпосообразующий код – мифологему «мир, возникший из тела человека» (как и в ведийско-арийской космогонии, германо-скандинавской и древнеиранской мифологии). Неслучайные соответствия мотива рождения времени (башкирское «борон-борон заманда» и английское «born» – рождение) запечатлелись именно в башкирском кубаире, указывая его первичность в формировании культурных текстов о демиургах. Статусное слово «батыр» (борец, герой, сильный человек) эпохально, позже соединяется с именем Урал, социологизируя мифосознание Человек–Земля. Логично, что в первоначале эпос, скорее, назывался «Урал». Эпос утверждает идеи высокой социальной значимости человека и возможностях его реализации в рамках родного пространства: сыновья – четыре реки дают воду, сам он окропляет землю живой водой, земля помогает Уралу очистить себя от злых сил. Так, в эпосе «Урал-батыр» заложен архетип культового почитания тупрак, созданного от тела демиурга. Это место сформировалось в мифологическом сознании башкир как священное, спас-

шее от гибели пространство – Земля, оно стало точкой отсчета землепочитания у башкир. Понятия «место», «страна» и «человек», соединяясь с именем, создают неразделимое единство взаимообязанностей и согласия двух основных начал.

Идея ценностности «земли родной, что жизни дороже» пронизывает все жанры башкирского фольклора. Во всех сказках, эпосах, песнях, преданиях, поговорках и других произведениях образ Урала – Родины (Иль) – главный, и отношение к нему является мерилем духовно-нравственной состоятельности личности и единства проживающего на одной территории народа. Среди множества народов, проживающих на Урале, только башкиры сочинили величественного звучания народную гимническую Песню-Йыр, полную чистой и самоотверженной любви, жертвенной готовности защищать родной Урал. Сила и непререкаемость содержания народной песни «Урал», тайна ее великой одухотворенности, катартического воздействия на слушателя, также содержательной, идейно-нравственной высоты, красоты слога связаны с тем, что в основе этого Йыр лежит первоначально культовое почитание Земли-Матери и тупрак:

*Якшы атка менеп, кулына алып,
Ук-һазаккай тигән коралын,
Йәлләмәгән йәнен, түккән канын,
Тик бирмәгән башкорт Уралын!*

*Вскочив на коня хорошего,
Взяв в руки стрелы и луки свои,
Не жалея жизни, кровь он проливал,
Но не отдавал башкир родной Урал!*
[БХИ, 1972, 12-се б.].

Фольклорная память исторична по самой своей бытности, так как аргументированно, в наиболее полной форме передает причинно-следственные, психоэмоциональные, логические и художественные реалии старины. В этой памяти сосредоточены исконные ценности экологического сознания этноса и древнейшие информации о землепочитании башкир. Еще живы в речи народа поговорки, изречения, лаконично запечатлевшие мифы о кровнородственной близости двух сфер: человеческой и земельной. «Народ и земля

единоутробны», – гласит тюркская поговорка. Башкирское изречение констатирует как единоутробность, так и реалии социализации человека на родной земле: «Кешене ер яһай» («Человека делает земля»). В кратких мыслеформах фольклоризованы знания о материнской сути почвы.

Ер – инә йынысы тизәр,

Һауа – ата йынысы тизәр.

Земля она – материнского пола,

Небо – отцовского пола и сути.⁶⁴

Мифотворчество современности – уникальное явление. Именно эта форма словесного искусства отражает прочность национального склада мышления, устремления к познанию мира и чистоту помыслов этноса. Это творчество наиболее конкретно, чем другие формы, отражает этногенетически глубокие истоки национально-патриотического кода. Если народ перестанет творить мифы, формировать собственные представления о мире – этнос угасает, уходят живительные силы Языка и Мысли. Мысль современного мифотворца (информатора) ясна и глубока потому, что Память народа тысячелетиями прочно удерживает чувство единства и неразделимости человеческого, земельного и природного явлений. Отсюда убедительны и просты его причинно-следственные уточнения, аргументы знаний: «Ямғыр яуа бит. Шул ата өлөшө ул» («Дождь ведь льет. Вот это и есть доля отца»). Философия родства, нерасторжимого единства двух сфер Неба и Земли даются на основе ассоциативной символики супружеских уз.

В другой версии склоны Уралтау возникают во время погребения великого батыра: каждый из множества прощающихся людей бросал горсть земли-тупрак на его могилу. Обычай этот соблюдается в погребальных обрядах поныне, тем самым сохраняя реалии мифа о создании человека из горсти почвы. В народе могила предка до сих пор называется словом «урын», в котором семантически частица «ур».

Урал-батыр умирает, соединив мир живых и мертвых, силы любви, борьбы, победы, жертвенности. После его смерти и окропления

⁶⁴ Записано автором в 2004 г. от Х.С. Муллағалиевой, 1910 г. р., в д. Чураево Альшеевского р-на РБ.

водой расцветает Жизнь. Именно этот смысловой код-архетип лег в основу культа умирания и воскрешения, утверждая философию единства и противоположности Смерти и Жизни. Служение защите, обережению земной, природной среды – единственный гарант благополучной жизни человека в мире. В эпосе «Урал-батыр» заложена наивысшая идея священности Земли, рожденной от тела демиурга, потому как для башкира земля – живая плоть, это священный фетиш-тело Урала, Земли-Матери. В конструкции башкирского мифа обозначены греческое *он* (первоединое бытие) и латинское *ens* (сущее), что находит смысловое тождество с именем Йэн (бирзе, -бикэ) у башкир, также акцентируя имя отца Урал-батыра как первоначало, первосущее (от воды). Имя Урала вбирает понятия «Человек» и «Земля», которые до сих пор в сознании башкира неразделимы и священны. Все пространство Урала в народном осознании – это есть Родина, это название действует как знаковое слово во всех жанрах фольклора, неизбежно идентифицируя прародину протобашкир.

Образ Урал-горы в песнях – символ родной земли, родной страны – Иль. Хель (созвучное и семантическое с Иль) – это имя богини Земли, хозяйки царства мертвых в германо-скандинавской мифологии [Мифы народов мира, 1980, с. 288]. Так, эпос «Урал-батыр» санкционирует кровнородственную связь Человека и Земли и неразделимость понятий Земля-Вода-Страна (Ер-һыу-Ил).

Мифы – метафорические коды осознания человеком мироздания и появления земной суши, окультуривания и социализации на ней людей. В сказках образно обобщены мифоидеи о священности, культовой сути ценностных понятий. Так, волшебная целительная сила тупрак запечатлена в сказке «Родные братья-батыры» («*Бер туған ике батыр*»). Батыр подслушал разговор жен убитых им дэвов о том, как они его собираются уничтожить. Опередив их деяния, два брата выют четыре корзины и набивают их земной почвой. Ударяя этими корзинами с тупрак, братья останавливают насланную коварными женами дэвов змею, убивают злых жен дэвов, огромного дикого кабана, спасают свои жизни, становятся батырами и защищают свой род (БХИ, 1978, 88-се б.). Сказочный фольклор ярко запечатлел могучие магические качества почвы-тупрак, ее целительные, спасительные, социализирующие силы.

Идеи землечелющения отражены в сакрализации последней обители – могил предков (кэберстан, урын-ер, көл-тупрак) как локусов

их нового возрождения из земной почвы. В эпосе «Урал-батыр» рождение природы от тела демиурга действует как архетип культового почитания очеловеченной земной почвы. На наш взгляд, справедливость есть в мнении том, что «культ земли оказался более ранним, чем культ неба, так как люди обращались к погребенным родителям, которые находились в земле и заботились о достатке живых» [Шуклин, 1995, с. 67]. Но при этом четкую временную границу вряд ли возможно установить, так как Небо и звездный небосклон скорее также были священны и «живы» для первобытного человека. Ведь эти сферы «рисовали» смену Дня и Ночи, циклов Года и ритмов Времени. Вопрос здесь о степени осязаемости и восприятия человеком стихий, так как земля – самая близкая и доступная сфера, божество, тогда как небо – далекий, но «сказывающий» о Веселенной загадочный мир вечного видимого Движения.

В лаконичном языке мифа можно прочесть соединение разных символов и традиций, системное сочетание сходных явлений и самых разных представлений. Так, известно, что «Ер-Һыу» (букв. «Земля-Вода») числится в разряде земных тосей (образов) и находит аналогию в культе «хозяев» земли, воды, растительности и т. д. Ер-Хыу также жестокое божество. В жертву ему приносят серую или рыжую лошадь [Гумилев, 1993, с. 79]. «Тос» («төс») у башкир вбирает и цвет, и образ, и духа-идола, замену объекта, также означает память (раздают вещи умершего родным) и символ сторон света (разномастные кони означают разные стороны света). Төтәсләү – популярный вид народного знахарства: когда окуривают больного, приговаривают: «төс-төс!». В приговорах традиционны слова:

Ер анаһы – ерән һакал!

Ошоно эс, ошоно аша!

Мать земли – рыжая борода!

Пей вот это, ешь вот это!

Так приговаривают, отдавая жертву земле во имя здоровья: пищу в виде хлебных крошек, зерен, соли. Цветовое обозначение лошади, указанное Л. Гумилевым (серая – һоро; желтая – һары), указывает на традиции ассоциативных соответствий жертвы и стихии, также магии подобию (обыгрывается и в других заклинаниях). «Борода» здесь метафора старшинства, древности; допустима трансляция образа

женского украшения, надеваемого на шею: «накал» в переводе – «борода».

Идея неразрывности, единства земли и человеческой плоти – основа замыслов эпоса, кубаиров. В эпических сказаниях-кубаирах уникален проникновенный мотив внутренней идентификации жизни человека и жизни родной земли. Глобальные понятия, как Пространство, Место, Время, четко и лаконично даются в строках кубаиров через главный образ Земли, неразделимой с жизнью и плотью человека:

*Эй изге ер,изге ер!
Атам кейәү булган ер,
Әсәм килен булган ер,
Кендегемде кишкән ер...*

*О, священная земля!
Отец женихом стал на этой земле,
Мать невесткой стала на этой земле,
Мне пуповину обрезали на этой земле...*

Ер-земля здесь метафора и родины, и священной почвы, и пережитых жизненных событий, и памяти о родителях, и форма клятвы верности. Такая глубинная целостность содержания, переданная в главных деталях, – один из первоначальных принципов метафоризации в народном творчестве. Фольклорные замыслы образно-эстетического осмысления, поэтико-философского изображения жизни живой Природы восходят к символам, мастерски объемным метафорам-обобщениям о самых близких миру человека явлениях. В тексте нет ни единого слова о красоте, широте земли родной и признаний в любви к ней. Идеи священности родной земли и преданности ей Человека передаются на назывании ее таковой и перечислении знаковых событий из жизни и благодарной памяти. Этот фон просто и лаконично дает идею о неотделимости от родной земли своей жизни и жизни разных поколений.

В отличие от архаико-мифологического эпоса «Урал-батыр» историко-романтическое сказание «Узак и Тузак – последний из рода балабашняков» («Узак-Тузак – балабәшнәк ярысығы») конкретизирует отношения Человек–Земля. Осознание личности частью Земли

дается устами героя в форме глубоко драматичных, психоэмоциональных откровений и признаний. Лаконично и глубоко поэтично обобщены высшие почитания земли и воды, ставшие для башкира вечным нравственно-экологическим ориентиром.

*Ер-Ҡыу – йөрәк тибешем,
Ер-Ҡыу – минең төп ишем,
Атайымдың төсө ул,
Беләгемдең көсө ул,
Йөрәгемдең хисе ул.
Тик шулай за эзләгәнем –
Үзем ише кеше ул.
Ер-Ҡыу менән Өҙәм йәне –
Мин Узактың ише ул.
Ер-Ҡыу тәне – кеше ул,
Ер-Ҡыу – кешенең ише ул.*

*Земля-Вода – сердца моего биение,
Земля-Вода – моя основная пара,
Память отца моего,
Сила рук они моих,
Чувство сердца они моего.
Но ищу я лишь одного –
Человека мне подобного.
Земли-Воды и Адама души –
Меня – Узака подобие и пара.
Тело Земли-Воды – человек,
Земля-Вода – человека пара и суть.*

[Ағизел, 1982, 122–125-се бб.].

В тексте сказания поразительно точно метафоризирована философия кровнородственной общности и единства плоти земли и человека. Божественная суть Ер-Хыу (башк. Ер-Ҡыу) раскрыта в ее непререкаемости, духовно-нравственной, социальной значимости, идентичности земли–воды–человека. Произведение «Узак и Тузак – последний из рода балабашняков» явилось логическим продолжением заявленных в эпосе «Урал-батыр» мифологем «Земля – плоть человека», «человек рожден от земли». Башкирская эпическая

концепция обнаруживает типологическую близость со скандинавской, вавилонской, китайской, индийской мифологией, в которых Земля представляется в облике гигантского человека [Нэзершина, 2006, 178 б.].

Почитание тенгри земли, мест обитания, родства человека и земли по сути есть первородно научное знание по экологии, природоведению башкир. Гора – величественный маркер связи земли с мирозданием, и она ассоциируется с символами прикрепленности, несокрушимой связи сфер: «Ер казыгы – Тау» («Гора – гвоздь земли»). Родственность отношений сфер проявляется в том, что при всей масштабности осознания значимого объекта природы в этикете допустимы обращения на «ты» к великой горе: «Эй, Уралтау, Уралтау! Урал тигән данлы тау! Илгә, көнгә именлек бир, Уралтау!» («О, Уралтау, Уралтау! Славная гора Урал! Дай мира и добра стране, Уралтау!»). Гора предстает как гарант безопасности и защищенности. Международные аналогии почитания гор как сакральных, знаковых частей земли свидетельствуют об изначальных культовых знаниях о силе гор у народов. Алтайцы обращаются к Алтаю, кыргызы – к Ала-Тоо. Гора как важнейший замечательный остов земли вбирает символику облика и мощи родной отчизны.

Фольклоризация почитания священности и неприкосновенности родной земли не перестает быть творческим процессом, который проявляется в разных верованиях, сюжетах, обрядах, запретах. В современной полевой фольклористике знания о земле, также небе, воде – одни из самых активно фиксируемых. Однако вариантов мифов о «телесном» возникновении Земли уже не удастся записывать. В современном мифосознании устойчиво бытуют сюжеты о происхождении, состоянии, образе, отношениях Земля–Человек. Земля осознается как глыба, лежащая на черепахе (Зилаирский, Хайбуллинский р-ны), на быке, который стоит на огромной рыбине (Альшеевский, Янаульский, Давлекановский, Миякинский, Караидельский, Нуримановский р-ны). Землетрясения являются по восприятию народа причиной того, что «черепаха повернулась», «бык потряс рогами», «рыба взмахнула огромным хвостом». Движение земли вокруг оси понимается таким образом: «Ер шары бер бүкән өстөндә тора, әйләнеп тора» («Земля стоит на вращающемся пне») [Экспедиция материалдары, 2006, 127-се б.]. «Ер – кит балыгы өстөндә, тинеләр ололар» («Земля находится на рыбе-кит, говорили

пожилые люди») (ПМА, д. Уткэрле Нуримановского р-на РБ); «Ер – оло балык өстөндә тора» («Земля стоит на рыбине») [Экспедиция материалдары, 2006, 119-сы б.].

Миф – самый достоверный маркер глубины и чистоты генной памяти, потому как не только метафорически передает знания о глобальных понятиях, но и творчески аргументирует их причинно-следственные, пространственно-временные связи. Так, знания о половой символике земли сопровождают объяснения этого признака: «*Ер-Әсә енесенән. Әзәм тупрактан яралғас – Ер ана була. Бала тыугас, Ерҙән алдым, тизәр бит*» («Земля – матери плоть. Коль человек создан из почвы – она и есть материнской плоти. Ведь когда рождается ребенок, о нем говорят, что из земли взятое дитя») [Экспедиция материалдары, 2006, 119-сы б.].

Особенностью современного фольклора является и то, что древние традиции мифологизации ныне наполняются назидательными и экологическими мотивами. Так, покой и жизнь земли неразделимы от водной стихии и зависят от ее чистоты. «*Су пышраса, жир тын ала алмый*» («Земля не может дышать, если загрязняется Вода») [Т. Ятколова, Ғәйнә башкорттары фольклоры, 2012, 63-сө б.]. «Живая земля ведь задыхается – нельзя рубить без меры лес».

Следы тенгрианского учения еще устойчивы в памяти народа. Высшей степени землепочитание связывается с наличием хозяина-«эйә» и тенгри земли. До сих пор в активе речи бытует понятие «ер тәңресе» (тенгри земли) у минских башкир. «Если тенгри земли рассердится, то есть бык потрясет рогами – случается землетрясение»⁶⁵. Астрономическое явление вращения Земли вокруг своей оси также интересно фольклоризируется: «действие это происходит на огромном пне, который крутится, а на нем лежит земля, якобы»⁶⁶. «Земля медленно двигается по оси, потому как она лежит на мельничном камне – тирмән ташы»⁶⁷ и т. д.

Бытование таких наивных сюжетов в век, когда наукой открыты многие тайны мироздания, известны особенности почвы, движения Земли и планет по своей оси, – уникально по сути. Творчество это

⁶⁵ Записано в 2004 г. от З. Т. Гайсиной, 1935 г. р., д. Мендяново Альшеевского р-на РБ.

⁶⁶ Записано от М. Г. Султановой, 1926 г. р., д. Гайна Альшеевского р-на РБ.

⁶⁷ Записано от Р. И. Ильясова, 1929 г. р., д. Кункас Альшеевского р-на РБ.

представляет собой весьма знаковое явление, свидетельствующее о состоянии мифологического сознания нации. В живучести мифотворчества содержится оптимальная форма передачи любви человека к родной земле и неиссякаемости доверия к мифам как первичным знаниям. Помимо этого именно мифологические традиции, бытующие еще в Памяти – это есть свидетельство могучих генно-интеллектуальных запасов творческой и жизненной энергии народа, неравнодушного к своему бытию и среде обитания, также неразрывности духовной связи человека с родной Природой.

Для человека, живущего в согласии с ритмами и особенностями окружающей среды, земная почва – лекарь и покровитель. Так, при лихорадке, болезнях суставов, нервной системы, внутренних органов проводят целительский акт «ергэ һалыу» («укладывание в землю»). Он основан на знаниях предков об оздоровительной, высасывающей всякие болезни из органов силе земной почвы. Копают яму длиной в рост человека, глубиной 60–70 см и в течение часа в ней жгут дрова, поддерживая огонь. После на полупотухшие угли раскладывают до верху ямы разнообразные целебные травы (крапиву, одуванчик, ромашку, душицу, листья смородины, березы, кору дуба и др.) и ошпаривают горячим кипятком. Закрыв яму плотными покрывалами, томят в течение получаса. После в эту траву ложится больной на час-полтора, затем отмывается в бане. Целительная сила таких процедур широко популярна в народе⁶⁸.

Земля-Мать в заговорах представляется в образе женщины с рыжим (желтым) нагрудником или рыжим конем. Часто упоминается имя «һыуыған һакал», сокращаемое в речи как «һуған» («Ер инәһе – һуған һакал!») и переводимое в работах «луковая борода», что не имеет логики. Здесь имеет место метафорическое название имени воды, в связи с ее холодной температурой (һыуыған). В приговорах действует красная (рыжая) почва, из которой, согласно религиозным мифам, был создан человек. В заговорах рыжий конь дает образ Земли.

*Ер анаһы – ерән һакал,
Һыу анаһы – һ(ы)(уы)ған һакал!*

⁶⁸ Записано в 2014 г. – в Ишимбайском, в 2010 г. – в Учалинском и других р-нах РБ.

*Ер кендеге – ерэн ат,
Кайзан килдең – шунда кит!*

*Мать Земли – рыжая борода
(нагрудник),
Мать Воды – холодная борода!
Пуп Земли – рыжий конь,
Откуда пришел – туда иди!*

Наиболее ранние записи целительных заговоров, обращений к Земле принадлежат одному из первых советских исследователей башкирского фольклора Г. Вильданову. Еще в 1925-е годы он собрал материалы по обрядовому, заговорному фольклору. В тексте зафиксированы метафоричные названия высших сил:

*Ер инәһе – ерэн һакал,
Һыу инәһе – көрән һакал,
Күк инәһе – күк һакал,
Ер кендеге бер юл.
Ергә – яулык,
Миңә – һаулык,
Тоткан булһаң, ебәр,
Ергә һалмайым, енгә һалам!
ТЬфу, тьфу, тьфу...!*

*Мать Земли – рыжая борода,
Мать Воды – серая борода,
Мать Неба – синяя борода,
Пуп Земли – одна дорога.
Земле – платок,
Мне – здоровье,
Коль ты поймал меня – отпусти,
Не Земле, а джину кладу.
ТЬфу! ТЬфу! ТЬфу!
[Халык хәтеренән – халыкка, 2012, 69-сы б.].*

Имена стихий являются производными от свойств и сущностных характеристик: цвета, температуры, качества, также дается сим-

волика древности (образ «борода»). В текстах запечатлена первородная архаичность представлений, когда та или иная сфера сама считалась божеством.

Осознание биосоциальной связи между землей и человеческой жизнью нашло отражение в различных приметах. Признаком близкой смерти считается «лицо, принимающее цвет земли» («*йёзәң ер төсө кәргән*»)⁶⁹; предсмертное состояние человека связывается с землей: «Земля тянет того, кому скоро в нее ложиться» («Ер тарта, ти, гүргә ятыр кешене»)⁷⁰. В марийской традиции Арвуй – защитник природы, предсказывает гибель друга: «Лицо твое похоже на землю» [Беляева, 2012, с. 266].

Семантический мир осознания земли в образе Матери широко представлен в родинном фольклоре. Во время родов повитуха констатирует высшую роль и первичную заслугу в рождении дитя Земли-Матери, а не биологической женщины-матери: «*Инәнән алган балам түгел, Ерзән алган балам!*» («Не от матери дитя беру, от Земли беру») – приговаривала повитуха⁷¹; «Коль из земли мы рождены, то и почва земли – святая мать наша», вот и говорим: «Дитя взяли из земли!» («Ерзән бала алдым!») [Экспедиция материалдары, 2006, 119-сы б.].

Более древние верования о чадородной силе Земли-Матери запечатлены в мифологических сказаниях о чудесном рождении героев (сказка «Алпамыша»).

Сакральность земной почвы-тупрак зачастую акцентируется в связях между статусом человека и породой земли. По мифам, благородству и силе могущественных батыров, великанов соответствовали горная или скалистая порода, большие камни. Идея эта прозрачно отражена в мудрых верованиях и приметах: «Яман кеше һаз тупрагынан, затлы кеше тау тупрагынан, тасыл кеше тал тупрагынан ярала» («Дурной человек создается из болотной почвы, а благородный, сильный – из горной, умелый, статный – из прибрежной водной почвы тальника» (ПМА, Ф. Аитбаева, г. Кумертау). В контексте

⁶⁹ Записано от Ф. Салихова, 1910 г. р., д. Ильчигулово Миякинского р-на РБ.

⁷⁰ Записано от Т. Хисамовой (народная артистка РБ, уроженка Ишимбайского р-на РБ).

⁷¹ Записано в 2008 г. от М. М. Мусиной, 1926 г. р., д. Кыдрасово, Абзелиловского р-на РБ.

чадородности дупла, а также земной почвы, ниш, гротов [Сагалаев, 1991, с. 78–79] сосемантичны башкирские обряды выпрашивания дитя у пещер [Султангареева, 1998, с. 28–30]. Каменные расщелины, гроты, скальные ниши, пещеры действуют в представлениях предков как метафоры детородных органов Земли-Матери. На этих центральных энергоинформационных точках проводили специальные ритуалы умиловивления, «кормления» духов пещер (обмазывания маслом, приношения и т. д.).

Вспахивание земли отождествлялось в сознании башкира-землепоклонника с болезненным разрыванием груди Земли-Матери. В этой связи особо архаичны обряды обливания плуга молоком перед вспахиванием. Здесь прочитывается мотив «обезболивания раны», а также в словесных текстах отчетливы оправдательно-умиловивительные цели:

«Ер эсэкэй! Ас куйыныңды!
Казаға түгел, файзаға булһын һөргән ер!»

«О, Земля-Матушка, открой объятия!
Не на беду, а пусть на пользу будет эта пашня!»
(ПМА, И.А. Мигранов, с. Аркаулово Салаватского р-на РБ).

Высокая культура землепользования, основанная на поклоннических знаниях, запечатлена в многочисленных неписанных законах и правилах хозяйствования. Так, чтобы не портить «лицо» Земли-Матери, стада выпускали в поле лишь после полного подсыхания весенней почвы; оберегая «легкие» Земли-Матери, не допускали чрезмерную рубку леса; в леса не пускали стада, пока новая трава не окрепнет и т. д. Аксакалы строго запрещали мужчинам стучать палками по земле, рубить ее топором, плевать на землю. После земляных работ предписывается три раза поклониться земле, прикоснуться ладонями к ней и просить возвращения утраченных сил. «Ер кайтара ул киткән көстө» («Земля возвращает ушедшие силы») (ПМА, Салаватский р-н РБ). Танцоров учили ступать так, чтобы Земля-Мать не стонала (ПМА, 2009 г., Й. Атауллин, Абзелиловский р-н РБ). В народе глубоко чувства сопереживания и участливости к судьбе Земли-Матери. Невозможно без волнения и трепета слушать откровения стариков о том, что они «слышат на заре, как стонет Земля и плачет от того, что ее продают»...

Погребальный обряд – особый ритуал, в котором функционально запечатлено землепочитание. Перед погребением спрашивают у земли разрешение на копку могилы, охраняют чистоту ее почвы, укрыв покрывалом (ПМА, 1992 г., Д. Бикбаев с. Мурадымово РБ). Соблюдаются нормы избегания почвы как части потустороннего мира: встряхивают одежду, чистят лопаты, обувь от земли и т. д. Акцент сакральности могильной почвы содержит обычай укладывания под голову умершего небольшого куска глины, произнося приговор: «Тупрак түшәгең булһын!» («Пусть земля эта тебе подушкой будет!») (ПМА, 2018 г., И. А. Мигранов, Салаватский р-н РБ). Искони особо ценностная и дорогая субстанция для башкир «туған тупрак» вбирает понятия Иль – страна, природа, земля, обычаи. С родной землей в народе связаны покой души, гармония, чистота духа и блага на двух мирах – на этом и том свете. Стремление быть погребенным на родной земле – родной почве («тыуған тупракта башым ятһын ине») – одно из самых главных жизнесмысловых устремлений достойного башкира. Оно отразилось в ритуале проводов (в поход, на войну, дальнейшее путешествие, хадж и т. д.), когда уезжающему дарили кiset с родной землей. При этом произносили приговор, объясняющий значение действия: «Туған тупрак тартып торһон, язуа калһаң – түшәк булһын» («Пусть родная почва-земля тянет тебя домой, а копь суждено умереть – станет в могиле подушкой!») (ПМА, 2018 г., Зануфа Гарифуллина, с. Второе Идельбаево РБ). В этих и других обычаях отчетливо отражаются мифы о кровнородственной почве, только в которой, по верованиям, «возможно второе воскрешение человека».

Земля – сакрально чистая и могучая в своем великодушии стихия, которая принимает все негативное, а возвращает человеку добро. Народные осознания этой сути земли дают идейную основу мудрости назиданий, благопожеланий: *«Ир булһаң ерзәй бул, / Ер ни нәмәләр күтәрмәй, / Катын булһаң Һыуҙай бул, / Һыу ни нәмәләр күтәрмәй»* («Коль мужчина – будь как земля, / Что только не поднимает земля? / Коль женщина – будь как вода, / Что только не поднимает вода?»).

Стихия земли обладает магией прорабатывания и трансформации непредвиденных ситуаций или негативных событий на позитив. Так, при случае спотыкания земле «оставляют недоброе, тревожное», приговаривая: *«Шайтанға – ауырлык, миңә – еңеллек!»* («Черту – тяжесть, мне – облегчение!»); «три раза плюют, чтобы оставить

земле плохое»⁷². Генезис подобного осознания очень глубок: спотыкание льва в эпосе «Урал-батыр» примечается к скорой смерти или беде в судьбе героя. Спотыкания, падения на ровной земле считались кознями злых сил или невидимых сущностей, которые «ждут платы за прегрешения перед землей». Во избежание неприятностей совершали специальные действия нейтрализации беды. Если проливали молоко на землю, снимали тревогу фразой: «Пусть будет к добру!». Считалось особенно опасным падение на землю во время заката солнца: это грозило параличом или тяжелой болезнью. Во избежание тяжелых последствий упавший, не вставая, должен достать монету или нить, что-нибудь из кармана (в крайнем случае свой волос), обвести им левой рукой по всему телу и бросить на землю через голову. Только после этого встать и три раза плюнув (в ритуале допускается плевать на землю) сказать: «Ошоно аша, ошоно эс! Миңә йогоносоң булмаһын!» – «Кушай вот это, пей вот это! Ко мне не прикасайся!») (ПМА, Гульнур Мамлеева, с. Талкускарво Абзелиловского р-на РБ). В сакральном акте подразумевается «кормление» нечистых сил с целью нейтрализации их влияния.

Антропоморфное моделирование отношений к родной горе, земле и Природе по сути предполагает идеализацию, обожествление сакрально чистой земли, аналогичной с «телом священной матери». Отсюда землепочитание получает в обрядовом фольклоре наиболее конкретизированные, понимаемые современным человеком формы.

Разговоры со стихией выстроены в глубоко доверительных и одновременно поклоннических мотивах. В поэтических мольбах, заговорах сохранились следы целостного восприятия, неотделимости собственного «я» от мира глобального:

Эй Изге ер! Һиңә һалам, һинән алам, һиңә кайтам!

Кара кәпәсем – һин! Аҡ көнөм – һин!

(ПМА, 2018 г., д. Ахуново Салаватского р-на РБ).

О, Священная земля! Тебе – кладу, у тебя – беру, к тебе – вернусь!
Черная моя кепка на голове – ты! Белый день впереди – ты!

⁷² Записано Ф. Ф. Гайсиной от Г.А. Кашанова, 1918 г. р., в д. Чебенли Альшеевского р-на РБ.

В лаконичных изречениях прозрачно и точно обобщены реалии посева и сбора урожая, восприятие смерти как возвращения в Землю-Мать. Метафора «черная кепка на голове» передает думы человека о земле и бесконечные заботы труженика, который всю свою будущность и благо связывает с черной землей. «Святая моя Земля! Защити меня! Ты – черная, но ты самая чистая») – произносили башкиры перед важными событиями⁷³.

Поклонническое отношение к земле особо ярко отражается в посевных обрядах. Бросание семян в почву и произнесение специальных слов-заклинаний, прося у Земли-Матери урожая – распространенное явление в культуре народов [Беляева, 2012, с. 128]. В башкирских текстах отображены мотивы тенгрианских обращений к земле – дарительнице хлеба и урожая, просьб помощи, а также цели усиления магии земли:

*Ер! Ер! Ер!
Ябага тайзың көсөн бир!
Етмеш арба бойзай бир!
Алтмыш арба арыш бир!
Етмеш арба етен бир!*

*Земля! Земля! Земля!
Верни силы кляче усталой,
Семьдесят телег пшеницы дай!
Шестьдесят телег ржи дай,
Семьдесят телег льна дай!*

[БНТ, 2010, с. 272].

Земля способствует усилению духа и благоволит только искренним и чистосердечным людям. Прямое обращение к стихиям позволялось человеку, не нарушающему законы природы, чистому душой и помыслами. Параллели таковых предписаний имеются, например, в шаманских традициях саха-якутов, калмыков [Инан, 1998, 141–45-се бб.].

Умение обращаться и «разговаривать» с силами Природы, ее стихиями – неотъемлемая часть поведенческой культуры, одна из

⁷³ Записано в 2010 г. от известного сэсэн-певца М. Казакбаева в с. Буребаево Хайбуллинского р-на РБ.

ключевых характеристик этикета достойного человека. Об этом свидетельствуют: 1) устойчивая сохранность культурных текстов о земле в памяти народа; 2) широта ареального распространения верований, комплексов почитания; 3) типологические параллели и универсалии в фольклорно-этнографическом репертуаре самых различных в языковом, территориальном отношениях народов и регионов. Одни и те же тексты пожеланий, обращений к земле, воде, небу, луне, солнцу, радуге с небольшими расхождениями удается фиксировать в разных местностях. Примечательность фольклорной памяти современности в том, что мифы и ритуалы (в целом передача жанров народного творчества) наполняются элементами назидания. В фольклорных свидетельствах появляются комментарии, интерпретации мифов, назидания для норм поведения благовоспитанного человека. «Наступая на землю утром – стоя лицом к кибле, нужно громко приветствовать словами весь мир: воду, небо, землю... Тогда день твой не будет прожит даром»; «Человек, если пришел в этот мир со своей долей, то не сможет ходить по земле, не поклоняясь ей»⁷⁴.

Особые предписания имеются по нормам землепользования. Так, строго запрещалось без надобности копать землю: это наносило боль «телу» Земли-Матери. Только в определенное время – после 25 июня – дозволялось копать и доставать красную глину: считалось, что только в этот период она прогревается – поспевает («ер бешэ») (ПМА, 2003 г., Зилаирский р-н РБ). Умерших зимой не хоронили: запрещалось беспокоить спящую, «временно умершую» землю. Покойников водружали на верхушки деревьев, а весной с соблюдением почестей кости хоронили в землю. Отсюда идейные истоки праздника Каргатуй (Об этом будет подробнее сказано в следующей части книги).

Концепты землечитания особо ярко запечатлены в земледельческих традициях. В силу культового обожествления земли башкиры медленно осваивали этот тип хозяйствования. Другой причиной было то, что обширные поля, пастбища давали «возможность содержать многочисленные стада, и потому для себя большей нужды в земледелии не имеющие башкиры» [Рычков, 1767, с. 8], «питали такое отвращение к земледелию, что готовы лучше умереть с голоду, чем принудить себя взять соху в руки» [Черемшанский, 1859, с. 148].

⁷⁴ Записано автором в 1999 г. в д. Юлуково Гафурийского р-на РБ.

Переход от полукочевого скотоводства к земледелию и усиление аграрных традиций занимает на этом фоне большой исторический период. Новая обрядовая земледельческая культура соединяла различные в стадийном отношении реалии и традиции, верования по сакрализации земной почвы, также культ плуга, зерна и т. д. Время посева определяли по состоянию и качеству тупрак-почвы. Брели почву и сжимали в ладонях: если готова к приему семян, она была рассыпчата и пушиста, говорили, что «тупрак етешкэн» («почва созрела») (ПМА, 2014 г., М.Д. Хайруллина, 1939 г. р., д. Ахмерово Ишимбайского р-на РБ). Мунира-инэй рассказала о старце по имени Абуталип, который совершал особые ритуалы и действия во имя урожая. «Он всегда ходил в белой рубашке и штанах. Во время посева он долго, страстно молился, прося урожая. За все село он просил, за всех молился:

<i>Ер, еркэй! Уңыш бир!</i>	Земля, землюшка! Дай, урожая!
<i>Киң ризыкка юл бир!</i>	Хлебам обильным дорогу дай!
<i>Ябага тайзың көсөн бир!</i>	Худой кляче силы верни!
<i>Алтмыш арба арыш бир!</i>	Шестьдесят телег ржи дай!

Вот так он просил, и всегда был урожай. О нем говорили: “*Доғаны, теле килеште*” (“Молитвы подошли, и язык благостный его”). Перед тем как пахать или копать землю, вначале садился и гладил, долго ласкал ее, приговаривая слова “*әйтемләп-әйтемләп яратта ине ерзе*”. После окончания посева Абуталип-бабай всех угощал медовухой, поил прямо с половника, приговаривая благопожелания. Мы валялись на земле, целовали ее, ласкали, просили урожая». Записан редкий обряд, посвященный обильному урожаю. «По окончании посева мужчины собирались и проводили в честь урожая увеселения, игры, угощения вскладчину. Варили в котле мясо, а иногда много рыбы. После посевных работ мужчины отдыхали три дня возле реки. На эти увеселения могли выходить только супружеские пары». Обычай сохранил следы умиловивлений Неба-Отца, а также архаичных жертвоприношений. Условия участия в играх супружеских пар связаны с магией производительности и благополучия, а также умиловивления космической пары – Неба и Земли.

Древние традиции первобытной эротической магии обнаруживает обычай возлежания супругов на предпосевной земле. «Они

снимали нижнее белье и садились на землю, затем, обнявшись, покачивались, весело смеясь и восклицая радостные пожелания и слова» (ПМА, А. Бикбулатов, д. Трубный Челябинской области РФ). Действо относится к магии призывания сил плодородия и производительности земной почвы. Согласно логике первобытных, в действе проводится аналогия между отношениями земных супругов и небожителей – Небом-Отцом и Землей-Матерью.

Соблюдались жесткие предписания и табу (башк. тәүбә – отречение от запрещенных поступков) в посевной и послепосевной периоды. С будущим урожаем связывались все блага и здоровье семьи, жизни рода. В этой связи четкая система правил и норм отношений к земле, требующая неукоснительного исполнения, отражает многовековые экологические и жизненно-бытовые практики народа. Так, в течение 21 дня аксакалы соблюдали пост после посева *«игенгә ураза багышлау»*, строгие запреты на рубку леса и др. (ПМА, 1992 г., Кугарчинский р-н РБ; 2018 г., Салаватский р-н РБ). Засеянное поле отождествлялось с беременной женщиной, и потому покой поля защищали так же, как и безопасность будущей роженицы. Отсюда точность, действенность и естественность норм отношения к земле: возле засеянного поля проходили молча, сдержанно молясь; резко осуждали тех, кто кричал и беспокоил вспаханное поле, примечая, что «это к неурожаю». Эти предписания проявляют культовое почитание как один из способов совершенствования силы, характера достойного человека через отношение к земле, природе в целом.

Вспахивание земли допускалось в рамках бережного ритуала, который проводили, если в селе учащались болезни людей, скота. Несколько человек строились в ряды и шли за пахарем. На плуг в древности впрягали вдовствующих женщин (это сведение записано единожды в Челябинской области). Опахивая землю, делали три круга вокруг села. За процессией шли мулла и старики, громко произнося хвалу Аллаху – «тәкбәр әйтеү». Борозда, то есть «очерчивание земли» ставит преграду на пути бед и болезней.

Земля – мерило духовно-нравственной состоятельности и чести человека, судья греховных поступков. Так, вора, нарушившего законы чести рода или выдавшего тайну рода, избивали дубинками, изгоняли из села, устраивали родовое отчуждение (забвение имени, недопущение на празднества, свадьбы) от земли, объявив изгоем, которым брезгует земля. Если он выполнял условия и требования народа – он

мог обратно вернуться в родную деревню. В этом случае проводили обряд покаяния «*тәүбә айттереү йолаһы*». Виновник должен был поцеловать и съесть землю, искренне покаяться в совершенном проступке: «*Ер ашатып тәүбә айттергәндәр, ер үнтергәндәр*» (ПМА, 1999 г., Ханнан Байбулдин, д. Саитбатталово Гафурийского р-на РБ).

В контексте исследуемой темы показательны традиции усиления производительной силы Земли-Матери. В посевной практике поныне устойчивы ритуальные действия раскатывания по первой борозде яиц, произнесения просительного-умиловительных молений сакрально чистой земле. В конце апреля – начале мая, с появлением первой зелени проводили (и ныне имеют место) обряды раскатывания крашенных яиц. Соблюдалась магия подобия – в знак усиления земли зачастую красили в красно-коричневый, а в честь умиловления небесных сил – синий цвет. «Предварительно яйца красили в красно-коричневый (кипятили в воде с луковой шелухой, дубовой корой), зеленый (варили в воде с крапивой) цвета. Этот день был в старину вполне конкретен: обычно приходился на 25–26 апреля (ПМА, Учалинский р-н РБ), на 29 апреля – 1 мая (ПМА, Зилаирский р-н РБ). Утром все с собранными яйцами поднимались на холмистую местность, аксакал с высоты с благопожеланиями катал яйца во все стороны, приговаривая:

*Ил имен булһын,
Уңыш мул булһын!*

*Пусть страна благоденствует,
Пусть урожай будет!*

Мальчики бежали за ними и съедали собранные яйца. Эти действия почти исчезли из обрядовой практики, но возрождаются в современный период. Кидая яйца, примечали: чье яйцо покатится дальше, у того и удача будет скорая, большая; девочки примечали урожай, исполнение желаний. Так устанавливали код гармонии и желательных перспектив в благополучной жизни.

Со временем целостное обожествление природы, ее стихий разделяется, и в почитании земли появляются «хозяева», «духи», некоторым из них даются и исламские имена. Так, с приходом ислама и трансформацией поклоннических традиций божеству земли дается имя

«Котдос» (Кутдус) – со старого арабского означает «очень дорогой, чистый святой» [Арабско-татарско-русский словарь, 1965, 212-се б.]. До сих пор бытуют целостные действия и нормы приветствия Земли. В текстах примечательна мифологизация, органически сочетающаяся с современными светскими и исламскими представлениями: «Есть мать земли. Куда мы наступаем – все имеет душу, земля тоже. Нельзя без правил ходить по ней. Надо знать хозяев земли и всего сущего». Информанты детально описывают акт приветствия земли: «Ер кендеге Котдуска сэләм! Эссэләмәғәләйкүм! Унан киблаға карап: Ер кендеге эссэләмәғәләйкүм! Котдуска сэләм! Ғул якка карап: Эссэләмәғәләйкүм, Ер кендеге Котдуска сэләм! Шунан азак әйтеп куясың:

*Басқан ерем – ер! Асты – гүр!
Бакый иманымды бир!*

Бына ошоллай әйтсән, ер тәңресе риза була. Был зур сауап. Бар нәмә ерзә үсә бит. Ул бит Әсә безгә!⁷⁵)... («Как встанешь утром, нужно, стоя лицом к Кибле, приветствовать пуп Земли – Кутдуса! Затем нужно повернуться направо и приветствовать: “О, пуп Земли! Ассалемагәлейкум! Кутдус хазрет!”, далее повернуться налево и снова приветствовать: “Ассалемагәлейкум! Кутдус хазрет!”, также с поворотом головы на юго-восток – кибла громко повторить это приветствие. После всего надо сказать так: “Где я стою – земля, Под нею – могила, Пошли веру мне, Аллах!”). Вот тогда тенгри земли доволен будет. Все растет на земле. Она мать наша. По ней ходим, в нее нам лечь...». Целостный акт приветствия вбирает разнопластовые мотивы, в которых соединены народные поклоннические и исламские традиции.

С появлением черной земли из-под снега проводили обряд **«Кара ергә баһыу»** – **«Наступание на черную землю»**. Все село собиралось на возвышенности, мулла или аксакал произносили благопожелания, все делали жест поклона земле: вначале ладонью, затем тыльной стороной ладони гладили землю (повторяя три раза). В исламской традиции этот жест называется «тайяммум» (омовение земель, когда нет поблизости воды). Эпизод акцентирует жест обращения к сакрально чистой земле. Вставая, все, взявшись за руки,

⁷⁵ Записано автором от Р. Х. Каримовой, 1917 г. р., в с. Балгажы Алышеевского р-на РБ.

образовывали круг и начинали танец «тунэрэк» (башк. «түңэрэк» – «хоровод», «круг») по солнечному движению. При этом дружно скандировали: «Ху-ха! Ху-ха! Ху-ха!», взмахивая руками. Танец продолжался долго. После этого снова молились и произносили благопожелания.

Илдәр тыныс булһын!

Мал күп булһын!

Балалар тук булһын!

Уңыш мул булһын!

Пусть мир на свете будет!

Пусть скотина уродится!

Пусть дети сытыми будут!

*Пусть урожай будет обильным!*⁷⁶

Ислам не допускает непосредственно прямого обращения или приветствия природных благ и стихий, потому как это считается за поклонение чему-либо, кроме Аллаха. Природопочитание в Аль-Коране подразумевает высшую благодарность Аллаху Единому за дары и выводит первичным чувство страха перед Ним: «Все на Небесах и Земле – Аллаха владения. Ему нужно только подчиняться. Или же вы боитесь еще чего-то, кроме Аллаха?!» [Көрһән Кәрим, 1993]. В современной природоведческой культуре наблюдается плавное слияние элементов народных традиций и исламских ритуалов. Исконно монотеистическое мировосприятие башкира-тенгрианца способствовало созданию органичной природоведческой культуры, исключающей какие-либо противоречия религиозного значения.

Земля – священное пространство, любовь и признание к которому необходимо обновлять. Бытовавшие в прошлом этические традиции обновления чувств основаны на древних поклонениях земле. По обычаю, по возвращении человека из дальних стран, путешествий на окраине села его встречали аксакалы. Прежде чем войти в деревню, тот должен приветствовать коленопреклонением землю, поваляться на ней и прижаться лбом, губами к земле, приветствовать, выказать свою любовь родной почве. Обычай назывался «Ер таныу»

⁷⁶ Записано автором во время обряда в 2009 г. от группы женщин в д. Староисаево Нуримановского р-на РБ.

(«Узнавание земли») (ПМА, А. Барлыбаев, с. Юмашево Баймакского р-на РБ). В ритуале обозначены мотивы снятия вины за вынужденный отрыв от родной земли и обновления любви к ней. В этих и других обычаях отчетливы отголоски мифов о кровнородственном единстве земли и человека и вытекающих из этого взаимообязательных отношений.

В испрашивании разрешения копать могилу сочетаются элементы народных традиций и ислама. «Копку могилы или уборку урожая мы начинаем с получения разрешения Аллаха и благодарения Земли. Тогда Земля спокойна будет и принимает действия человека. Ведь она чиста, как вода» (ПМА, 2003 г., Зилаирский р-н РБ). Умение обращаться к стихиям, также знание «языка» земли представляются показателями духовно-экологической чуткости и этикета индивида. Интересен рассказ, записанный Г.В. Юлдыбаевой от М.М. Ямангуловой в деревне Искужа Зилаирского района. «В 200 метрах от села Ишбулды есть речка Нугай с очень чистой водой. Одни поля здесь и степи были, деревьев еще не было. Когда они начали расти, нугайцы сказали: “Рога земли начали выходить, нам здесь благ не будет”, – и ушли на восток» (Экспедиция материалдары-2003, 2006, 176-сы б.). Метафоричное название деревьев «ер мөгөз» («рога земли») подразумевает недовольство и сердитость земли на чужаков. В соблюдении правил землечитания проявляется характер и облик благовоспитанного носителя культуры. Отсюда поклонническое и одновременно равноправное со стихиями отношение доступно и позволительно только волевому, благородному и целеустремленному хозяину. Словесные формулы, как «Ер кендеге, шифа бир!» («Пуп Земли, дай исцеление!»), «Ер-Әсә, ас куйының! Рөхсәт ит!» («Земля-мать, открой объятия! Дозволь копать могилу!»)⁷⁷, еще часто употребляемы по соответствующим событиям.

Духовной точкой мифоритуального почитания земли являются так называемые «святые места» – погребения провидцев (әулиә), святых (изгеләр, ғәзиздәр), батыров рода (ырыу батырзары), ханов. Погребения не только святых, но и родственников, родовых предков для башкир – издревле неприкосновенные земли-святыни. Во время путешествия в составе географической экспедиции на южноураль-

⁷⁷ Записано автором в 2006 г. в Бураевском, Учалинском р-нах РБ.

ские степи в 1841 году шотландский ученый Родерик Мерчисон записал, как башкиры почитали могилы своих предков. «Местные башкиры были недовольны изысканиями геологов и говорили им: «Копайте свое золото сколько хотите, но ради бога, оставьте нам наших предков!» (Пол Дьюкс, 2010, с. 56). Подробнее о традициях почитания святых погребений написано в первом томе этой книги [Султангареева, 2018, с. 344–378]. Известно, что на территории Башкортостана погребены 7777 авлий. В каждой местности соблюдаются ритуалы почитания духов предков: совершаются аяты в честь первого исламского миссионера Хусейнбека (Чишминский р-н), ишана Ягафара (Аургазинский р-н), хазрета Туймухамета – Туйыш баба (Караидельский р-н), хазрета Мужавира (Баймакский р-н), хазрета Усмана (Давлекановский р-н) и многих других. Возле могил проводили обряды вызывания дождя, моления во имя урожая и т. д. Правила поведения на этих культовых объектах традиционны и каноничны: за сорок шагов совершают коленопреклонение и снова приветствуют; не доходя до могил снова возносят трехразовое громкое приветствие «Ассаламагалейкум, Хозяин могилы!» («*Әссаламағаләйкем, әһеле көбөр!*»); третий раз приветствуют непосредственно возле могилы и читают аят во имя души усопшего; после этого доносят цель (ниет) прихода, снова возносят молитвы, прося у Аллаха помощи, благословения. Раньше, в доисламский период, могилу три раза обходили по солнечному движению (лечили лошадей от болезней, людей от слабоумия, паралича и др.). Во время паломничества совершались ритуалы жертвоприношений с последующим обильным угощением – аш (ПМА, 1995 г., г. Мелеуз; 1989 г., в д. Ильчигулово Миякинского р-на РБ; 2017 г., с. Чишмы. Записано от Л. Салиховой). В правилах поведения запечатлены знания об особой целебной силе и сакральной чистоте земли – последней обители авлий.

В ритуалах почитания и функциональных действиях (кружные ходы-посолонь возле могилы и касание лбом камней, оставление монет, раздача хаира, посвящение аятов, завязывание лоскутков на ветки деревьев и т. д.) сочетаются доисламские и исламские традиции. Действия паломников основаны на многовековом опыте и знаниях, представляют собой разумно выстроенные нормы и принципы поведения людей, искренне почитающих авлий как посланников Аллаха.

Забвение или разрушение этих мест, неосмотрительные археологические вмешательства чреваты глобальными экологическими

последствиями [Мамыев, 2008, с. 294]. Уникальность, таинства целебных сил этих мест осознаны предками давно, потому из поколения в поколение передавались правила, предписывающие их строгое соблюдение. Следовало приходиться с чистыми мыслями, исполненными намерениями (ниэт), обещанными ранее возле могил, соблюдать чистоту, порядок и покой этих мест, также действуют ныне запреты рубить деревья, рвать траву и цветы, осквернять воздух и воду, набирать камни и т. д. В контексте календарных обрядов эти традиции действуют как механизмы регуляции отношений с Природой: засуху, эпизоотии, частые пожары в народе объясняли тем, что духи авлий ждут молитвы.

Ритуальные места, где установлены курганные сооружения (кэшэнэ), не предназначались для регулярного и произвольного пользования. В современной науке известно, что эти места предполагают особое отношение не только во имя сохранения напряженности физических полей, но и психофизической информационной полноты [Дмитриев, 2009, с. 282]. Называемые нашими предками «хозяева» («кэберхужа», «изгелэр») оказываются невидимыми передатчиками особых знаний и позитивных явлений, которые «присутствуют» в этих местах. Отсюда святые земли – места как особо активные, благодатные духовные точки земли, требующие особой охраны и заботы населения. Погребения как энергоинформационные культурные пространства пережили века, а приобщение к их священности способствовало укреплению воли и веры многих поколений батыров, установлению гармонии и благополучия края. Возле этих мест произносили благопожелания, просили дождь, читали аяты во имя отворачивания бед, болезней, мора, войн и т. д. К великому сожалению, ко всем народным запретам, правилам отношение большинства современных людей резко скептическое и недоверчивое. Допускаются серьезные упущения и со стороны ученых-археологов. Раскопка могил, сооружений или восхождения совершаются без соблюдения и учета тех предупреждений, которые передавали предки потомкам как назидание. В свое время академик И.И. Лепехин записал, как с трудом заставил башкира подняться на священную гору Тратау и какие беды настигают тех, кто пренебрегает этими правилами [Лепехин, 1802, с. 223]. Высокий уровень экологической этики и образованности предков запечатлены в традициях поддержания чистоты мест, недопущения ссор, соблюдения особых ритуалов обращений и норм поведения возле могил.

Ныне активизируется работа по изучению истории святых мест, легализуется пропаганда их замечательных особенностей влияния. Органы сельских администраций, местного самоуправления проявляют инициативы по уходу и облагораживанию могил авлий, мулл и близлежащих им мест (могила Суярбики возле ст. Чишмы, Гатауллы хазрета в Хайбуллинском р-не, Ягафара ишана в Аургазинском р-не и др.). Надо признать однако, что зачастую паломничества принимают характер любительских восторгов и очарований, не подкрепленные знаниями. Наши рекомендации принесут существенную пользу: необходимо доскональное изучение правил поведения возле могил, норм обращений, запретов и дозволений, неукоснительное соблюдение предписаний, доверительное отношение к знаниям предков и контроль поведения через призму национальных, культурных, религиозных ценностей. В противном случае есть огромная опасность пробуждения негативных волн, сигналов земли, сведениями о которых мало кто располагает.

Почитание Ер-Хыу известно в мифологии хакасов, алтайцев, киргизов, казахов, татар и многих других народов. В мифах алтайцев известны семнадцать божеств Йер-Су, которые живут на снежных вершинах и у истоков рек. Хакасы считают, что духи – хозяева местностей – обитают в горах, тайге, реках, озерах и им ежегодно весной посвящали жертвоприношения.

У башкир священность и неделимость Ер-Хыу представляется в целостности мифологического пространства и в восприятии антропоморфности священного божества. Он имеет голову (баш), ноги (аягы; в переносном – даль), печень (бауыр – поверхность), рост (буйы), объятия (куйыны), глаза (күзе), также он «слышит», «ласкает» или «плачет» и т. д. Персонификация Ер-Хыу в облике почитаемых «хозяев» Хызыра и Ильяса – явление более позднее. Поныне эти имена в народной речи бытуют в единстве и неразрывности аналогично Ер-Хыу. Обряды обязательных жертвоприношений, посвящаемых весной Хызыр-ата (Хызыру) и Ильясу, постепенно исчезли из практики. Редуцированные формы культа обнаруживаются в народных традициях специальных приношений. После сбора урожая оставляют сноп пшеницы, стог сена в поле, адресуя Хызыр-Ильясу, назвав это долей земли («ер хақы», «ер өлөшө»), иногда «долей Хызыр-Ильяса». Обряд жертвоприношения вскладчину имел календарную (весной, летом) и событийную символику. Если несколько лет

не было урожая, в лесах учащались пожары, вода уходила под землю, старожилы примечали *«Ер корбан һорай»* («Земля просит жертву») и совершали умиловительное жертвоприношение. Земля проявляет эмоции страдания, боли и «стонет», когда ее продают, копают, оскверняют. «Мы слышим на заре как стонет и плачет земля. Продают ее, вот и плачет, родная наша...» (*«Таңда ер илаганын ишетәбез. Һаткан өсөн шулай илай ул тыуган еркәй»*) (ПМА, 2006 г., Аскинский р-н РБ). Умиловительные духов Природы и земли модифицированы в обычаях приношений «кәтмән хақы» («доля мотыги»), «бакса өлөшө» («доля сада»). В древности обливали плуг молоком, мазали маслом, произнося моления над плугом (ПМА, 2011 г., Белорецкий р-н РБ). Здесь соединены мотивы снятия вины с орудия труда, разрывающего «грудь» земли и умиловительные Земли-Матери. В обычаях название орудия труда («кәтмән» – мотыга, «һабан» – плуг, «һәнәк» – вилы) действует как сигнал для принесения жертвы – «доли». Так, проходя мимо поля, обязательно приветствуют собирателей урожая: «Кәтмән! Кәтмән!» («Мотыга! Мотыга!»), за что те должны выдать «долю земли» во имя урожая. Обычай извинения перед Землей-Матерью трансформируется, обретает характер приветствия и одобрения труда собирателей.

Традиции почитания и празднества в честь Ер-Хыу, уходящие корнями в глубокую древность, продолжают бытовать в Бурзянском районе. На святом месте, искони известном в народе как «Ак мәсет» («Белая мечеть»), ежегодно летом (21–22 июня) собираются жители близлежащих сел и проводят обряд «Оло аят» («Большая молитва»), посвященный Ер-Хыу. Совершив жертвоприношение, садятся большим кругом на землю и читают аяты, произносят пожелания Природе, затем организывают многолюдную коллективную трапезу с песнопениями и благопожеланиями. После устраивают круговые хождения и танцы (ПМА, В.А. Яныбаева, с. Харгая Бурзянского р-на РБ).

В идейной основе всех календарных обрядов лежит стремление установить диалог с Природой-Матерью в следующем витке Времени и умиловить ее дарами, жертвами. Потому и в весенне-летних, и в осенне-зимних обрядах землечитание – основной замысел. В Хабантуй – древнейшем празднике, искони посвященном защите страны (женского божества Иль), поныне традиционно устойчивы демонстрации удали воинов (борьба, скачки, стрельба из лука), муж-

чин, поклонявшихся мужскому божеству Ватану. Удерживаются традиции утверждения высокого статуса талантов, мастеров художественного и исполнительского искусства – йырсы, кураистов, сэсэнов. **Их победы, высокое мастерство подпитывались огромной любовью человека к Земле и ответной радостью Земли.** Показательно, что первым ритуалом подготовки праздника Хабантуй и йыйын является «ер һызыу» – «очерчивание земли». Выделяется сакральное пространство, на котором обыгрываются идеи первотворения после временной смерти Природы и Земли. В центре этого круга водружается высокий столб (багана), возле которого проходит ритуал клятвотприношения родов в верности и вырезаются тамги. Баган он и был «ер кендеге» – «пуповина» Земли, священной меткой места первотворения. Самые простые, но самые емкие в энергоинформационном смысле геометрические формы – круг и точка – олицетворяют философию покоя и движения, гармонии и мира. Этот очень важный по замыслу, но почти выпавший из обрядовой практики эпизод очерчивания земли (круг) и водружения столба (точка) бытовал до недавнего времени во всем Башкортостане. Очерчивание активирует идеи хозяина земли и характерно Принципу жизни и Духу только тех народов, которые издревле проживают на земле обетования, заплатив кровью и битвами за нее. Он прогрессивен по своему мифозамыслу, имеет назначение концентрации и усиления идей всех событий, начинаний, происходящих на празднике. Ибо всякий обряд, как и школа, имеет свое место и систему. Обычай водружения столба маркирует обязанности хозяина земли и актуален для современных празднеств.

Основным знаком в определении наступления Нового года является **появление черной земли** из-под снега как оживание Природы после временной смерти. Все остальные эпизоды этого периода – «наступление на черную землю», проведение «баткак чай» (угощения друг друга в период бездорожья) и другие – ориентированы на различные периодические изменения в жизни живой сферы – Земли-Матери. (Об этом подробнее будет рассмотрено в специальных разделах). Таким образом, в природоведческом фольклоре в целом достоверно отражено реальное «сочетание человеческой жизни с жизнью Природы, единство их ритма, общий язык для явлений Природы и событий человеческой жизни» [Бахтин, 1975, с. 375]. Это единство сложено на изначально экологическом и нравственном

осознании живой сути и связи двух сфер: человеческой и природной. В обрядовом фольклоре эта связь отображена с драматургической точностью учета природопоклоннической бережной идеи и соответствующих действий, манер, функции предметов, целевых слов, мелоса, применения запретов и соблюдения хронологии, структуры эпизодов. В том контексте, что «миф представляет собой технический язык, выработанный для записи и передачи астрономических наблюдений величайшей сложности, связанных с прецессиями (Саакян, 2019, с. 416), в календарном фольклоре сохранены древнейшие коды, знания о реальных движениях Земли по оси и особенностях соответствующего поведения в ней Человека.

Со времен зарождения человечества Земля воспринималась могучей Матерью-кормилицей, хранительницей Рода и защитницей. Обряд о земле – золотой свод механизмов и практических способов регуляции отношений Человек–Природа, Земля–Человек, **это и самый сильный национальный код башкира, для которого будущность и реализация исторической миссии невозможны без проживания на родной земле и защиты родной земли.** Искони ритуал почитания был Законом бытия на земле, и только неукоснительность выполнения его доставляло право аборигену участвовать в движении мира и потреблять блага природы. Человек совершенствовался через почитание земли только потому, что чувствовал себя обладающим такими же свойствами, какими обладали Земля и Природа. Однако отношение к Земле-Матери ныне кардинально изменилось. Землепочитание, почти исчезнув как духовное достояние, ныне зачастую отводится к фольклорным ценностям, устойчиво только в памяти старшего поколения. В своих родных вековых традициях народ уже не узнает себя. Все великие уроки и народные знания о Земле, содержащиеся в фольклорных достояниях, предаются забвению. Ранее эти ценности детям передавали аксакалы, родители как самые необходимо важные знания для того, чтобы считаться членом Рода. Школой природоведения, обучения любви к земле ранее была система знаний по обрядовому фольклору, комплексы почитаний стихий, которые ныне вовсе выпадают из жизненной практики. Отрыв народа от собственных школ природоведения привел к тому, что осознание кровнородственной связи с Землей сменили необузданный инстинкт потребления и расхищения даров Природы. Человек забыл язык Земли. Скудеет и уходит любовь человека к Земле, а значит

к Родному языку, Родине. Без этих ценностей человеческое общество идет к катастрофе. Вернется любовь к Земле – вернутся все родные ценности и вся человеческая Добродетель, на которой стоит Жизнь. Престиж башкирского языка можно возродить, вернув природо-землепочитание! Превалирующее потребительское отношение к природе, гонка за техногенностью деморализуют личность, общество в целом. Ведь злостным выпадом против Гармонии в природе стала гордыня человека. Ему, не сотворившему, не создавшему Землю, стало возможно ее продавать! Серьезное отставание экологической культуры современников от достижений предков воочию проявляется и в том, что в законах земле-водопользования не учитываются народные знания и вековые природоведческие нормы. По причине отсутствия знаний о важнейшей, жизнесмысловой роли землепочитания в духовной жизни башкирского народа принимаются законы, не соответствующие нормам морали и потому обреченные на провал. Потому как эти законы вбивают клин в великое учение человека – учение почитания и обережения Земли. Игнорируются традиции защиты земли («ер хақы»), человека-хозяина земли «кеше хақы, хужа хақы» («правоценность хозяина»).

Системное и углубленное изучение законов природы, внедрение народных правил пользования ее дарами в официальные документы – назревшие модели спасения человечества в век глобализации. Ибо от природы рождается и в природу возвращается человек. Постижение природоведческих законов предков ныне – обязанность не только профессиональной науки, а скорее – актуальное дело чести и миссии всего общества и государственных органов. Все описанные ритуалы и обряды, фольклорные достояния свидетельствуют о сложной, но единственно возможной, многоуровневой системе выдающегося феномена национального природоведческого института башкир. Идеология и принципы грамотного, спасительного проживания на местах обетования издревле выработаны мудрыми и дальновидными предками. Они созданы и поддерживались на многовековом опыте ответственного патриота-башкира, горячо любящего каждую пядь земли и готового ценою жизни защитить ее. Потому эта система знаний может вызывать недоверие к применению только у равнодушного, не любящего и не готового защищать родную природу потребителя. Во имя спасения от грядущих катаклизмов органы власти, общество обязаны выработать кардинально прогрессивные

решения, основанные на традиционных народных знаниях. Культура Природы есть поразительно грамотно сотворенная система поддержания естественного облика земли, окружающей среды и передачи этих ценностей поколениям. Многие лета гонений, забвений и отрицаний пережила школа башкирского народного природоведения. Пришла пора заново использовать знания о природе. Фольклорные свидетельства – одни из самых эффективных школ воспитания Человека земли и воспроизводства бережного отношения к Земле. Интеллектуально осознанная, обоснованная, объективная реконструкция обрядовых реалий и полезное пользование ими возможны только при доверительном учете культовых, мифологических воззрений, знаний предков об окружающей среде и установлении логики причинно-следственных связей почитания Земли.

Салаватский район-Геопарк, ныне входит в процесс глобальных решений по спасению облика Земли и Природного ландшафта. В мифологическом прошлом эта красивейшая земля – сакральная территория проживания драконов, дэвов и огромных змей. Горы Янгантау, дышащие дымом, образованы от останков чудовищ, разрушенных некогда Урал-батыром. Это земля, пережившая в истории множество войн, беспощадных расхищений и массовых казней и пыток, это земля, на которой после Крестьянского восстания 1773–1775 годов остались груды золы и углей от сожженных деревень... Наступая на эту землю, у нас горят ноги, дыхание останавливает память печали... Эти «ер рэньеуе» – горечь земли и скорбь, до сих пор не утихшие. Настороженное отношение ко всему, запрятанная в глубь души тревога, осмотрительность и некоторая творческая пассивность населения – результат генетически сохраняющейся памяти о трагедиях. Однако история разрушения облика Земли и оскорбления Души народа-труженика продолжается в новых формах, и народ скорбит о Земле сегодняшней. Рассказывает Тарханов Илгам Ахтарович, 1954 года рождения, из деревни Чибаркулево Салаватского района. *«Ергэ карата мөнәсәбәт үзгәрзе беззең. Ер кәзере китте... Хәзер Ер нимәзер әйткән кеүек – ә без һаңрау. Илде ауырыу башты. Ер һатабыз бүләбез. Ерзе карамайбыз. Йылына бит 20 кубометр ғына ағасты алырга мөмкин! Тәрбиә юк ергә. Сүп-сар менән башты. Ауыл тирәһен карайбыз, үтәбез. Башка ер бысрамай бит. Ағастар нык корой һәм серей хәзер. 2013 йылда королок булды. Шунан ергә водянка сире килде. Шул намә бит*

уйламаган ерзэн баһып китте. Ер майын алгас, һыу күбәйә. Бик күп нефть алына. Аста шул күбәйгәс, агас корой, ер иңрәй Ер рәһиене-хәзер бит тетрәй башланы! Ғүмерзә Уралда булмаган бит Ер тетрәү!.. Ни булыр алда?» («У нас резко изменилось отношение к Земле. Ценность Земли ушла. Сейчас что-то будто говорит земля, – а мы не слышим, оглохли. Болезней много стало. Продаем и делим землю, не смотрим за ней. Мусором загрязнили кругом. На 1 га земли 20 кубометров деревьев можно только рубить. А мы что делаем? Именно наша земля загрязняется, деревья сохнут. В 2013 году страшная засуха была. И пришла неожиданная болезнь земли – водянка. Заполонила все эта злая штука. Очень много нефти качается. Раз масло земли берут без меры – сохнет, плачет она, Земля. Она так рассержена, что начались тряски! Никогда не было на Урале землетрясений! Что же будет далее?!»). «Кешенең елеген һыуырһаң-үлә. Ер зә шулай...» («Если высушить масло костей – человек умирает – и также земля») (Ф.Х. Ахмадеев, 1932 г. р., д. Шыганай). Подобные тревоги о судьбе Земли – на устах каждого, кто любит Землю и Родину. Запомнились слова учительницы, сказанные на слете учителей географии, ежегодно проводимом РГО в РБ: «Если мы каждый и всегда будем говорить языком таких обрядов и любви с землей – не может же быть, чтобы она нас не услышала?! И она поможет нам спасти ее!». В этих словах – мощный код незыблемой Любви к Природе, высокое гражданское сознание, боль чистого сердца человека, достойного жить на райской земле Башкортостана. Земля слышит тех, кто искренне, не жалея сил и души, заботится о ней. Долг чести назвать имена искренних служителей, смелых борцов за гармонию и блага природы. Директор НИИБЖД, доктор геолого-минералогических наук Л.Н. Белан, директор РГО в РБ В.В. Аброщенко, исполнительный директор РГО, кандидат биологических наук Р.Т. Галеева, директор Башкирского государственного природного заповедника, кандидат биологических наук В.А. Янбаева, директор санатория «Янган-Тау» А.Р. Акбашев, начальник научного отдела ФГБУ «Национальный парк “Башкирия”», кандидат биологических наук Л.А. Султангареева, директор Государственного природного биосферного заповедника «Шульган-Таш» М.Н. Косарев и заместитель директора кандидат биологических наук Н.М. Сайфуллина и многие другие ведут системную прогрессивную работу по экополитике, организуют и проводят множество мероприятий не только по защите

и обережению природы, но и по воспитанию подрастающего поколения в Любви и почитании Земли, Воды, Природы.

Оскверняющие Природу, землю люди наказаны уже тем, что на это способны. Добродетель – Якшылык – могучий житнетворный клич, которым начал Урал-батыр возрождение новой нашей цивилизации после катастрофы – Великого потопа. Он известил о превосходстве Добра над Злом и об обязанностях творения каждым Добра – единственного условия во имя осмысленного служения Вечной Природе. Главная Добродетель современного человека ныне состоит в обережении и служении Природе-Матери, Земле-Матери во имя спасения самого себя и Жизни. На современном этапе мы должны понять, что древнейшие верования, мифы, поклоннические обряды по сути являются сводами экологических знаний, которые в исторических недрах поразительно грамотно и прозорливо разработаны мудрецами – детьми Природы. Только неизбывная любовь, преданность и защита родной Земли-Матери дает право народу оставаться нравственно сильным, пришедшим в мир с высокой миссией созидания и творения.

1.2. Вода. Водопочитание: мифоритуальные реалии и особенности

Вода – могучая культовая среда и неотделимая составляющая жизнесферы, фундаментальная основа мироздания. Весь процесс жизнебытия человека невозможен вне связи с этой вечно движущейся и потому неотделимой от сознания человека-творца стихией. Современная наука делает все более аргументированные открытия о ее живой, воспринимающей и воспроизводящей сути, также хранящей неизмеримо древние и глобальные информации в самом малом объеме. В таком контексте фольклорные достоверности являют собой преднаучные фонды не столько воображений и эмоциональных откровений древних, сколько рациональных знаний, моделей отношений людей с великой стихией.

Ритуалы и обряды дают достоверные своды знаний об основных стихиях и формах общения с ними (поклоны земле, «кормления» огня, воды, прыжки через огонь, заклички неба и т. д.). Все обряды, посвященные воде и связанные с водой, гораздо раньше, чем науч-

ные открытия, со времен глубокой древности донесли в форме кодов свидетельства знаний предков о могучей стихии. В обрядовой культуре, в отличие от эпоса, сказок, легенд, наиболее полно запечатлены самые многообразные формы, нормы и реалии гармоничной жизни между Человеком и Водой. Разумно-прагматическое и поклонническое отношения получают отражение в обряде.

Потому изучение жизни воды, водной стихии в ракурсе обрядов, верований, мифов, ритуалов и традиций представляет возможность обретения конкретных данных о силе Воды, моделях установления отношений Человек–Вода и путях спасения источников Жизни перед грядущим водным дефицитом на Земле.

Мифы – первичные научные постижения мира и система древнейшей культуры почитания Природы, ее стихий, Космоса. Мы называем эти знания системой, поскольку оперируем доступными нам артефактами в форме мифов, ритуалов как самых известных упорядоченных в своих значениях и функциях свидетельств. До мифов, возможно, знания человека обобщались в наиболее кратких, но объемных в своей информационной насыщенности кодах и символах. Например, в форме звуков, наскальных знаков, словоформ, действий, жестов, особых предметов, поз, знаков-петроглифов о событиях и т. д. Свидетельств о том, что в глубокой древности эти формы были носителями особо важных информации, много. Например, башкирские тамги – это родовые знаки о месте, пространстве владений и генеалогии того или иного башкирского Рода. На языке узоров, орнаментов, линий, свойственных национальным украшениям, сохранены информации о воде – это волнистые линии, дугообразные формы. Полоски с монетами или круговые формы, например, означали численность или состояние приплода скота за год (ПМА, 2008 г., Х. Сагадатова, Абзелиловский р-н РБ). Информативна жестовая культура. Некоторые жесты древности расшифровываются как языки-символы почитания или презрения, любви, вызова или обращений к божествам [Султангареева, 2013, с. 23–45]. Если символы, тамги являются самыми короткими информативными «текстами», то мифы представляют собой следующий этап передачи знаний в форме связанных сюжетов. Миф как первичная система научных знаний и творческий опыт образного осознания мира искони сочиняется о самом значительном и насущном для человека и его бытия. Миф – метафора реалий мироздания и Жизни, на символическом языке доносит знания

о жизнесмысловых и ценностных понятиях. Каждый новый век рождает свои представления, которые, пройдя века, превращаются в метафоры-мифы. В природоведческом фольклоре миф представляется художественной объективацией осознания Природы, Космоса, четырех главных стихий мироздания – земли, воды, огня, воздуха в их соотнесенности к жизни человека. Пока живо человечество этой цивилизации, мифы о них будут сочиняться. Потому причины создания, сохранения и передачи поколениям мифов связаны не с фантазиями, а с разумной, рациональной заботой древних о духовно-нравственном благополучии поколений.

Знания человека о воде, живой сути воды рассматриваются в фольклористике зачастую в контексте «мотивов», «помощников», «образов» и т. д. Обрядовый фольклор, праздничные эпизоды, между тем, предстают как культурные комплексы, наиболее полно сохранившие реальные свидетельства о могущественности живой сути воды. Верования, мифы, нормы поведения, функциональные акты, слова и словесные формулы – все они составляют целостную систему народных знаний – фольклора, посвященного Воде (Огню, Земле, Небу). Потому в нашем исследовании все эти вопросы рассматриваются комплексно, в неразрывном единстве. Освещаются замыслы этих явлений не только с филологической, но и с социокультурной, философской, этнографической и других точек зрения. Тем самым это исследование в целом представляет новый подход и новое слово в изучении фольклора как инструмента жизни, свода экологической этики и художественного творчества. Потому как фольклорные достояния в первоначале своем были реальными законами бытия и жизневедения.

Живая суть и энергоинформационное качество воды со времен появления земли запечатлелись в лаконичных изречениях, глубинному смыслу которых мы и не придаем значения. Таковы: «Һыуға төкөрмә, нәжес кылма – инә битенә төкөрөү, ти» («Не оскверняй плевком, извержениями воду – ты плюешь в лицо матери своей»), «Һыу янында эрләшмә – енесен алмашыр!» («Не ругайся возле и в воде – пол твой изменится»), «Һыу янында хәрәм эсмә – ирлеген китер» («Не пей запретное возле воды – мужская сила уйдет!»). Сакральная чистота воды фольклоризована в приговоре «Һыузан пак булып булмай – сирканма» («Нет чище воды ничего – не брезгуй водой!») (ПМА, Клара Хамидуллина, д. Мэкэшево Давлекановского

р-на РБ). В таковых запретах и нормах поведения сохранены перво-родные знания о живой сути воды, «отвечающей» на добро и зло, «наказывающей» непристойное, «покровительствующей» или «карающей». Логика учения о Природе такова, что за нарушение правил приличия, законов гармонии и недостойное поведение могучая стихия выкидывает человека из сферы своего покровительства.

Вода – жизнотворная стихия, с самых глубин истории мира занимавшая в человеческом сознании место наивысшего поклонения и почитания. Она – живая сфера, зеркально отображающая духовный мир и бытовые реалии человеческой жизнедеятельности. До сих пор в быту народа практикуются запреты: «Не бери воду на закате – она спит», «Зоревая вода от тысячи белезней спасет», «Горе Расскажи по течению воды, а пожелания скажи лицом к воде – исполнятся». Насущные способы обретения и пользования водой для сознания и культуры жизневедения кочевника, человека степной цивилизации, – это издревле грамотно выработанные основы гармоничного жизнебытия. Отклонение от норм предписаний или отрицание этих знаний чревато несчастьями и бедами. Потому первопризнак благополучия нового места – Вода: «*Һыуһыз ергә өй корма, утһыз ергә ил корма*» [БХИ, 2006, 101 б.] («Не строй дом там, где нет воды, не поднимай страну там, где нет травы»). Смысл предупреждения означает избегать мест, где ничего не растет (или нет огня).

Обрядность – феноменальное открытие предков, в котором четко и доступно разработаны главные компоненты гармонии: мера (сама), ритм (рэт), механизмы использования времени, циклов, мест и др. Вода – сфера с четкими мерами потребления, средой бытия, где работают нормы поведения и не допускаются вседозволенности. Это разумная система, право жизнебытия в которой требует выполнения строгих мер пользования. Забор воды и применение ее имеют свое время, меры и цели. Целебную «зоревую воду» или «утреннюю воду» («*таң һыуы*») набирали рано утром в целях лечения. Однако право набирания этой воды имеет человек с чистыми намерениями, известный доброй репутацией и благонравным характером. В противном случае «водяная мать» («*һыу инәһе*») не дает нужную долю. Такой пример записан в Хайбуллинском районе, когда «известному дурной репутацией и пренебрежительным отношением к людям одному жителю села Мать воды не пожелала дать его долю» [Маннапова, 2011, с 159].

По народному этикету время после заката солнца – особо сакральное. В это время строго запрещалось набирать воду, так как считалось, что дух воды сердится, «она спит, укрываясь шалью, и не любит, когда разрывают ее». За нарушение запрета грозит немилость духа воды: появляются опасности разных болезней, падеж скота в селе и т. д. Нарушение запрета по уважительной причине (приезд гостя, отсутствие воды) предписывало специальную культуру речи и обращения. Произносили следующие слова:

*Һыу-һыуанай!
Һыу эйәһе!
Аҡбузатлы кунак килгән,
Самауырға һыу кәрәк,
Өлөшөн бир!
Тәһәрәткә һыу кәрәк!
Миңә һыу бир!*

*Вода-водица-сестра!
О, хозяйка воды!
Приехал гость на коне Акбузате,
Вода для самовара нужна,
Отпусти долю его!
Для омовения вода нужна!
Дай мне воды!
(ПМА, 2018 г., Салаватский р-н РБ).*

Доверительный разговор с духом воды смягчает наказание за нарушение запрета, более того, дает право забора воды. Выстраиваются отношения между сферами, равно как человеческие. Согласие воды достигается называнием представительного «гостя на коне». Приход в неурочное время за водой или к незнакомому источнику воды (в степи, лесу, на чужой стороне) обязывает «умилостивление» хозяйки стихии кусочком хлеба, монеткой или щепоткой соли:

*Ошоно ал, хәйер итеп,
Мине тотма, шуны тот,
Хәйерле һыу булһын!*

*Возьми это, угощайся,
Не трогай меня, возьми это,
Пусть благостная будет вода!*
[Султангареева, 2015, с. 10].

Мифоэтикет, восходящий к генному почитанию Воды, настолько устойчив в сознании, что эти нормы до сих пор соблюдаются в практике. «*Кояш байыҫас һыу алырға булһа, без ҫел “һыу хужаһынан” ғәфү үтенеп, рәхсәт алабыз. Бисмилла итеп*» («Если приходится набирать воду после заката, то обязательно просим разрешения у хозяина воды»)⁷⁸ [Экспедиционные материалы, 2006]. В формулах обращений сохранились имена духов сфер. Тексты уникальны тем, что бытовые запросы человека органично соседствуют с мифологическими верованиями глубокой древности:

*Жир анасы – Жирән сакал,
Су анасы – Суы(ғ)ан сакал.
Суы(ғ)ан сакал, сыуга килдем,
Миңә сыу бир!*

*Мать земли – Рыжая борода,
Мать воды – Холодная борода,
Холодная борода, за водой пришла!
Дай мне воды!⁷⁹*

Образ хозяина воды интересно метафоризируется по качествам и свойствам водной стихии. Таковы названия «Сыурый солтан» [Экспедиционные материалы, Янаульский р-н, 2009, с. 77]. «Сыурый» имеет значения «втягивающий», «всасывающий», а «солтан» – означает «повелитель, владыка», то есть в тексте – владыка всасывающей, проглатывающей стихии. Другое имя водной стихии «Суан сакал» (диал.) образовано, скорее всего, от словосочетания «һыуыған һакал», то есть «холодная борода» (от значения температуры воды).

⁷⁸ Записано от Х.Х. Бадретдиновой, 1937 г. р., в д. Старотазларово Бураевского р-на РБ.

⁷⁹ Информатор тот же. Мы сохранили диалектные, языковые особенности северо-западных башкир.

В приговорах эта фраза проговаривается как «һуған һакал» – «луковая борода», что не соответствует логике. В других случаях водяная Мать представляется в образе красивой девушки «Сыу анасы – сылыу кыз» [Экспедиционные материалы, Янаульский р-н, 2009, с. 82]. Хозяин воды персонифицируется в образе животных или больших рыб (ПМА, Давлекановский р-н РБ). До сих пор живы в памяти понятия «һыу үгезе»⁸⁰ – «Водяной бык», «һыу бабайы» – «Дед воды» (ПМА, с. Балыклы Бакалинского р-на РБ).

Обращения к стихиям в архаичное время предусматривали наличие их живых духов. Однако сама стихия (вода, огонь, почва, воздух) или знаменательные места (горы, скалы, большое дерево и т. д.) для первобытного человека изначально были одухотворены в их живой сути и обожествлены. Потому человек обращался к ним напрямую, без посредников. Отсюда понятия «һыу сакыр» («позови воду»), «һыуға ебәр» («отпусти в воду»), еще активны в речи. Понятие духов появляется позже. В этом особенность мировоззрения башкира, воспринимающего в целостности мир Природы и человека.

В народном этикете устойчиво понятие меры воды. Чрезмерное употребление осуждалось, оно воспринимается как причина и следствие несчастий и бед от природы: «Һыузы самаһыз тотоналар, шуға кейәһен күрәбез бит инде; йә баҫа, йә коротоп китә» («Меру воды не знают, потому и видим беды от воды – то наводнение, то засуха...»).

В мифологических представлениях сущностное происхождение и плоть женщины связаны с водной, а мужчины – с огненной стихиями («Һыу – катын сығанағынан, ир – ут сығанағынан»). Гендерная символика стихий сохранила первородные мифы и знания предков о дуальности и половой символике миров. В эпосе «Урал-батыр» запечатлен архетип половой символики воды и огня, которым посвящали соответствующие приношения. В жертву воде приносят молодых девушек, а огню – юношей. Впоследствии миф в единстве и различиях двух начал формируется в этические воззрения. Качественные свойства воды и земли применительно к человеку обретают этикетные, духовно-нравственные значения. Идеи благородного воспитания, укрепления волевой силы и выносливости в текстах пожеланий

⁸⁰ Записано Г.Р. Хусаиновой от З.М. Латыповой, 1929 г. р., в д. Вояды Янаульского р-на РБ.

даются на фоне могучих особенностей воды–земли и в половой сим-волике:

*Ир булһаң – ерзэй бул,
Ер намаләрзе күтәрмэй?!
Катын булһаң – һыузай бул,
Һыу ни намаләрзе күтәрмэй!*

*Коль ты мужчина – будь как земля,
Что только не поднимает земля?!
Коль ты женщина – будь как вода,
Что только не поднимает вода!*

Первоэлементность и связанное с этим неразрывное осознание первопричинности воды в актах жизни: рождения (тыуыу), питания (тэгәм), лечения (имләу), то есть в самых узловых моментах бытия, обусловили весьма устойчивую сохранность и преемственность не только традиционных знаний народа о воде, но и об обязанностях человека перед ней. Культура отношения к воде выстроена в целом ряде предписаний и правил пользования. Таковы запреты брать воду из колодца, расположенного через дорогу от дома [Маннапова, 2011, с. 61]; набирать и выливать воду после заката; оставлять на ночь открытой; пить стоячую воду; пить воду стоя; брать воду в колодце соседа без принесения даров и др. (ПМА, 2003 г., Зилаирский р-н РБ; 2010 г., Учалинский р-н РБ). В этих нормах запечатлена информация о том, что живая вода способна вбирать негативы и позитивы, передавать пожелания, принадлежать и служить владельцу пространства, менять качества, состояние, если ее хранят ненадлежащим образом («ябылмай калған һыуза ен аягын йһуа» – «в незакрытой воде джин ноги моет», или «дитя своего купает», «меняет на смертную» и т. д.). Все эти предписания в обрядовой культуре сформировались на основе реальных знаний об энергоинформационной, воспринимающей явления живой сути воды. Далее предписания древних формируются как предупреждения о гигиене во имя сохранения здоровья, благополучия семьи и общества.

Известная в мифах живая и мертвая сущность воды конкретизируется в обрядовом фольклоре. Полярность стихии особо ясно проявляется в жизненной практике применения банной воды. С одной

стороны, она считалась обновляющей, очищающей. Известно, что в международной культуре купание – это иниционная мера [Байбурин, 1992, с. 21], средство оберега [Сурхаско, 1985, с. 36; Байбурин, 1992, с. 21] и закрепления нового статуса человека [Чистов, 1987, с. 399]. С другой стороны, показательны обычаи избегания: банную воду нельзя пить, использовать на другой день для стирки, полива, мытья полов, поить животных и т. д. Во всех случаях она приносит болезни и неблагополучие (если не произносить специальные извинения). В народной практике еще живы строгие предписания к воде, в которой обмывали покойника: ее закапывали в укромном месте: считали, что того, кто наступит туда, может разбить паралич. По верованиям, тех, кто использовал эту воду для наведения порчи, вреда кому-нибудь, ожидали жестокие наказания судьбы (ПМА, 2018 г., Салаватский р-н РБ). Ритуал в этом случае ограждает человека от его же низменных инстинктов, является предостережением от зла. Вода обретает ядовитые качества, если над ней ругаться, гневаться. «Койо төбөндө эрлөшөп торма – ағыу алып кайтаһын» («Не ругайся возле колодца – не воду, а яд принесешь») (ПМА, Салаватский р-н РБ). Знания о воспринимающей сути воды передаются из поколения в поколение. «Однажды я с сестрой пошел за водой. Она вначале помолилась, потом тихонько, осторожно погрузила ведра и набрала воду.

– Почему так много молишься? – спросил я.

– Потому что Великая вода (Дарья һыу) течет, проговаривая про себя *«Мы всего мира живность питаем, всем даем долю и никогда не будет нам конца!»*. Если торопясь, сердито, без молитвы набираешь воду, та целебная сила, о которой Она – Вода – говорит, уходит... уменьшается. Нам старшие всегда говорили о чистоте, целебности, мощи всей Природы и о том, как себя вести в ней...» (Из письма Мухаммета Нурмухаметова в редакцию «Башкортостан» на наше имя. 1995 г.).

Первичным культурным текстом о мифологизированной воде, как и огне, воздухе, земле, является эпос «Урал-батыр», который доносит знания о возникновении земли в середине бескрайней воды, то есть сакрального пространства – *«Дүрт ягын диңгез ураткан, булган ти, бер урын»* («С четырех сторон окруженное было одно место, оказывается»). Бескрайнее водное пространство не имеет границ, но земное место в нем становится обозначением, ее точкой отсчета. В Центре именно водного (а не лучевого, огненного или

воздушного) мира зарождается новая жизнь, новый мир. В этой связи объяснимы мифы о Воде как Первой силе в создании мира и зеркальное понимание Небесного мира как Водного и Водного как Небесного. Потому животворная суть воды превалирует над смертной символикой.

Вечно развивающаяся материя, движение, создающее что-то конкретное, тысячелетиями воспринималось в образе текучей воды или бурлящего, изменчивого моря [Шахнович, 1971, с. 169]. С одной стороны, вода как маркер хаоса, а с другой – она же созидательная и обусловившая появление земли стихия. Миф о водоплавающих птицах, доставших ил из глубин и создавших землю, имеет международные аналогии [Мелетинский, 1976, с. 207], подтверждающая типологию закономерности осознания народами водной стихии [Акцорин, 1980, с. 20].

Вода в эпосе – организованная мысль; как всеобъемлющее, везде и всюду имеющее силу влияния божество, «созидающее и питающее». Вода – первоэлемент жизнетворения. Возникнув в ней и только по причине наличия воды всякая форма жизни принимает свой путь развития, но и не может жить без нее. Генетически заложенное осознание появления человека из воды ритуализируется в акте родовых потуг роженицы. В произносимых повитухой роженице словах подразумеваются околоплодные воды:

*Үз тәйәнәңдә, үзең сис,
Үз һыуыңды үзең кис!*

*Свои узлы сама развяжи,
Из своих вод сам(а) и выйди.*

Вода – мифологически жизнетворная, единообразна, сосемантична с околоплодными водами. В этой связи остров – «урын», яйцо, беременная женщина, вода – универсальные символические маркеры первотворения и рождения.

Эпос и ритуал – произведения архаичного происхождения, в которых моделированы человеческие умения устанавливать контакты с водой (огнем, землей, воздухом, природой). Мифология дает безошибочные знания по системе представлений человека о мире в целом, не разделяя на значимость, полюса, живое-неживое и т. д.

Существуют взгляды, что в «мифологии вода соотносится с чужой, враждебной человеку средой и очень часто связана со смертью» [Аминев, 2013, с. 19]. При наличии зерна истины в этом утверждении мы склонны признать, что только доминанта живительной символики обеспечила столь неотъемлемо активную роль воды в жизни природы и жизни человека. В мифологии нет стихии, не связанной с обоими мирами – миром жизни и миром смерти. Вода в мифе не столько «враждебная среда», сколько незнакомая, другая и потому чужая, значит, особая, требующая от человека других, чем принято к земле, отношений. Опасения вредоносного значения воды в мифе, скорее всего, следствие генной памяти человека о Потопе как злой стихии, поглотившей мир, уничтожившей все человеческое общество. «... Самый распространенный миф о потопе, известный повсюду» [Элиаде, 1996, с. 62.], универсальным образом закладывает генетический страх в человека, также мотив отчуждения и осознания особого могущества воды. Отсюда «последний потоп, произошедший десять тысяч лет назад» [Салихов, Галимов, 2018, с. 101], проецирует очертания времени начала сложения эпоса. В «Урал-батыре» Потоп представляется как очередной катаклизм перед новой цивилизацией.

Если вода в мифе не имеет четкого знакового поля, «как не имеет его хаос» [Аминев, 2013, с. 19], то в ритуале пространство влияния, функции, мера, качество, время пользования водой и ее границы четко обозначены. Вода в ритуале являет собой живой мир, с которым человек стремится строить отношения, а не прятаться и пугаться ее. На этом фоне формируется высокий интеллект человека, умеющего разговаривать со стихиями (здесь – с водой). Фольклорные тексты являют собой не выдуманные из ничего фантазии, а знания о реалиях, дошедших до нас в метафорических формах. Современная наука располагает новейшими достоверностями о разумности, также воспринимающей и передающей информации сути воды. Самые древние, равные рождению человечества знания и представления, даже эмоции о внешнем мире дошли в форме символов, мотивов, образов – это принцип сложения поэтики фольклорного творчества. До сих пор в мифологических взглядах народа дождь – «небесная вода – это семена для Земли-Матери» («*Күк һыуы – Ерғә орлоқ*»). Хозяин небесной воды оплодотворяет Землю-Мать. Небесная вода – это дождь, от меры проливания которой зависит уровень благ или зла. Вода – чужая среда, для общения с которой человек овладевает особыми умениями контакта (говорить, обращаться,

входить, знать, брать, пользоваться, исцеляться, очищаться и т. д.), уважая, учитывая ее законы. Если он их не знает или пренебрегает умениями, вода становится «враждебной». Логика, которая нигде так четко не обозначена как в обрядности, проявляется в ней и дает достоверные знания. Запрет-табу (тәүбә) переносить покойника через мост, реку или любое водное пространство (ПМА, 2005 г., Бураевский р-н РБ; 2006 г., Янаулский р-н РБ, 2009 г., Альшеевский р-н РБ) ярко передает вбирающую все информации живую суть воды. В противном случае примечают к засухе или обильным дождям, неурожаю. Вода человеку и не чужая, и не родная, она и смертоносна, и животворна, благосклонна и зловредна, то есть разумная стихия – зеркальное отображение сути и поступков человека. Обрядовый фольклор запечатлевает реалии родства Человек–Вода. Вода проявляется в каждом обряде как необходимо важная составляющая в творении всего сущего.

Основные элементы первоначала жизни – Вода, Огонь, Земля, Воздух. Значение их места в мире человека и осознание силы стихий с различными мотивациями воплощены в мифологических, сказочных, легендарных, обрядовых текстах. Миф – первичная система знаний о мире, дошедшая до нашей цивилизации и позволяющая постигать глубинные пласты истории жизни на земле и человечества. Обряд же, в отличие от мифа, неметафоричен, он доносит конкретику отношений человека и Природы, Вселенной в сакрализованных действиях. В этой связи обряд является сводом достоверных норм и правил учения о Природе, тогда как мифы и мифологические верования дают понятия и мыслеобразы о стихиях.

Известно, что первозданная стихия воды отождествляется с первобытным хаосом, бездной, которые предшествовали сотворению мира [Аверинцев, 1980, с. 240; Маховский, 1996, с. 76]. Хаос – уже начало первопорядка по теории вероятности. Башкирский миф о водоплавающих птицах (утки, гуси), доставших со дна бескрайнего моря и создавших остров (землю), представляет принцип осознания появления земли. Еще этот миф содержит сведения о Космосе, чудотворности мировых вод, также жизнотворности и единства Земли-Воды (Ер-Хыу). В том контексте, что утки действуют и как духи, и как хозяева воды – «эйә»,демиурги, сотворенные «живым током, магией, источаемой силой воды» [Элиаде, 1999, с. 197], стихия является метафору первотворения, которую приводит в движение птица, соединяющая небесные силы.

Легенды о мифической утке еще в усеченной форме сохраняются в памяти народа. Утка действует не как демиург (не создает землю из-под воды), а как защитница кут (кот) – благополучия земли-воды, хозяйка. Об этом гласит следующее предание. На вершине Йугамаш тау было красивое озеро, в котором жила чудесная утка. Она была хранительницей, защитницей красот природы, озера. Но как подстрелили утку, озеро высохло. Утку варили несколько дней, так и не сварили [Экспедиционные материалы, Янаульский р-н, 2009, с. 131].

Вода – стихия космических масштабов, которая служит глобальным целям воспроизводства, продолжения жизни не только индивидуума, но и человеческого общества. Архетип меры ее пользования обозначен в мифопоэсе. Нарушение запрета пользования водой из живого родника вечной жизни – Йәншишмә (эпос «Урал-батыр») – запечатлено как следствие великих мучений бессмертного старика, пожелавшего жить вечно.

Вода соединяет жизнь и смерть, тот и этот миры. Обрядовый текст, акты народного лечения как древнейшие артефакты вобрали первичные сведения о воде, в рамках ритуалов сохранили не только особенности сакрализации, но и конкретные знания о воде, ее функциональные замыслы.

Вода нераздельна от земли, в ритуале четко запечатлевается их единство. В памяти народа Ер-Хыу почти всегда упоминается вместе. Земля – вечный сосуд и хранитель воды. Рассекая алмазным мечом землю, сыновья Урал-батыра добывают воду, и появившиеся реки начинают называться Нугуш, Идель, Яик, Хакмар [БХИ, 1998]. Древние первопредки в этом плане представляются как образы первых экологов [Сөләймәнов, 2005, 315-се б.], а мотив единства и неразделимости Ер-Хыу (Земли-Воды) композиционно обрамляет сюжет эпоса [Там же, с. 315].

Целительные акты и календарные обряды, в которых всегда основным компонентом является вода, – наиболее конкретизированные модели магической силы стихии. В том контексте, что целью обряда всегда является «ликвидация неблагополучия» [Новик, 1984, с. 116], все действия, ритуалы, посвященные воде и проводимые с водой, всегда имеют жизнетворные значения. Духовное содержание воды трансформируется, мифологические традиции модифицируются в обрядах как и нормы обращения со священной водой.

Обрядовые тексты, образы, функциональные действия, приметы запечатлели свидетельства о воде как первоэлементе рождения. Утренняя роса (производная воды) считается самым сильным средством от бесплодия. Женщина, желающая ребенка, но страдающая бесплодием, 21 день подряд должна каждое утро на восходе солнца валяться на земле по росе, приговаривая: *«Ысык, ысык, сирем-сором, сык, сык! Өлөшөм кэрэк!»* («Роса, росинка, уйдите, уйдите, болезни! Доля моя нужна!»). Вода – единая неделимая среда, отвечающая лунным циклам и солнцестояниям, движениям Космоса. В дни равноденствий и солнцестояний вода – особо активная среда, локус чудес и первотворений. Так, особо страстные участия проходили в дни летнего солнцестояния 21–23 июня, когда допускались обрядовые купания девушек на полнолунии (ПМА, 1999 г., Иршат Сиражитдинов, уроженец Учалинского р-на РБ, по его передаче рассказа своей бабушки). В эти дни собирали целебные травы, ставили их на сушку, примечая к здоровью (ПМА, с. Ассы Белорецкого р-на РБ). Типологичные сходства и параллели обнаруживают купальские обряды, верования в силу росы, целебность трав в древнеславянских традициях [Жарникова, 2003, с. 177]. Прослеживается связь обрядов культа плодородия (чадородия) с представлениями об оплодотворяющей силе воды и солнца (традиционный мотив в мифах, эпосе, сказках, легендах). Известно, что слово «купала» на санскрите означает «земля + охранитель», «податель дров» и восходит к сущности бога солнца [Там же, с. 118].

Намоленная вода – часто используемая целебная субстанция в народном знахарстве. Вода позволяет выявить причину и источник болезни: в акте призывания кут – жизненной силы (кот сакрыу) – растопленный свинец льют в воду до получения изображения – «фигурки» болезни. По ней определяют причину испуга или порчи. Вода снимает «сглаз» (ею обрызгивают больного), «порчу» (три дня подряд обливают намоленной водой пострадавшую) (ПМА, с. Ахуново Салаватского р-на РБ), дают отпить 40 глотков воды тяжелобольному (ПМА, Г.И. Усманова, 1956 г. р., с. Кулгунино Ишимбайского р-на РБ). При лихорадке стирают белье, рубашку больного в проточной воде и вывешивают, не отжимая; иногда оставляют возле источника воды, у ручья; бросают по течению. Чистая, намоленная или взятая из святых источников вода имеет большую силу влияния. *«Если в три литра воды налить одну ложку воды Зам-Зам, то вся вода обретает такую же силу и чистоту, как воды из самой Мэкки».*

«Вода из колодца Нарыстау такая могучая в своей чистоте, что одной ложкой этой воды можно очистить и сделать целебной целое ведро» (ПМА, 2009 г., с. Нарыстау Мякинського р-на РБ).

В ритуалах санкционирования статуса личности, то есть в семейно-бытовых, родинных, половозрастных обрядах вода обретает благословительную, охраняющую силу, потому маркирует переходные обряды. Новорожденного купают, приговаривая пожелания: «Искупала в святой воде – быть здоровым дитяти!», и пеленают в новые пеленки. Слово, произносимое в ритуале, обычную воду «превращает» в святую. После купания в обрядовой бане «кейэу мунсаһы» невеста надевает одежды, подаренные женихом, жених – одежды, подаренные невестой. Способ набирания воды имеет также свое функциональное значение. Для живого человека ее набирают, ставя ведро против течения, а для покойника – по течению.

Особо устойчиво соблюдается мифологическое содержание умилоствления воды в обряде «Һыу юлы» («Хождение невесты к источнику воды»). В первый день приезда в дом жениха только после совершения дани воде этой земли (бросает в источник монету, хлеб, зерно) невесте позволено набирать воду. Так завоевывается право пользования водой чужого рода [Султангареева, 1998].

Право набирания воды на чужой земле равноценно праву принятия в члены Рода. Так, только после рождения сына невестке позволялось самой вырубить прорубь и набирать воду (ПМА, Р.Г. Шафиков, 1948 г. р., д. Ибраево Альшеевского р-на РБ). В первый раз она в прорубь или возле источника воды могла оставить хлеб, щепотку соли, монету. В архаичном прошлом приношения жертв имели значение платы и умилоствлений божеств. Ныне исконное значение умилоствления воды утеряно, «плату» совершают ради обычая.

Мотивы обменов и умилоствлений – традиционно устойчивые в текстах о воде, они отражают особенности деликатного «разговора» со стихией в регулировании с ней отношений:

*Һыу инәһе – һуган һакал,
Ер инәһе – ерән сәс!
Баланы алма – ошоно ал!*

*Мать воды – холодная борода,
Мать земли – рыжие волосы!
Не бери дитя – бери вот это!*

В генной памяти народа инстинкт умилоствления воды не угасает, скорее наполняется исламскими мотивами. Приношения Земле-Воде сохраняют еще устойчивость «*Азна кистә Ер-Һыу анаһына хәйер бирәләр*» («В четверговые вечера в честь Земли-Воды раздают хаир-приношение») ⁸¹. Мифологизированное название «Һыу Хужаһы» («Хозяин воды») заменяется исламским. Хозяином воды в народе считают пророка Сулеймана, земли – Кутдусхужа ⁸².

В сознании человечества с самых его ранних времен возникновения вода была живой, с которой общались, отпускали с ней тоску, просили помочь, избавлялись от печалей, исцелялись. Вода, как земная, так и небесная – основа питания, жизни, с ней связывали все блага, урожай и здоровье. Небесная влага, то есть дождь, – наиболее могучая и сильная стихия воды. Могущество ее, несущее блага не одному отдельному человеку, а целому родовому макрокосму, ритуализуется в обряде «Ямғыр сакырыу» («Призывания дождя»). В обращениях, присказках, закличках, произносимых во время инициирования дождя, запечатлены следы специальных ритуалов умилоствлений, жертвоприношений, умений налаживания контактов человека с высшими силами. Перед началом обряда проводили коллективные чтения молитвы дождя – «ямғыр намазы», устраивали угощение жертвенным мясом. Повсеместно центральным эпизодом является приготовление в котле обрядовой каши – «ямғыр буткаһы». Инициирования дождя сопровождали различные магические манипуляции – убивали лягушек, жаб, змей и бросали на дорогу, вывешивали на кол убитую птичку. Сакральная связь с ползучими – универсальный код в мифологии воды – уходит в глубокую древность. В башкирских традициях поныне сохраняются такие «жертвы». На вопрос о том, почему так делают (мы видели на дороге убитых ужей), ответили, что «после этого пойдет дождь» (ПМА, 1999 г., Гафурийский р-н РБ). Обычай обнаруживает международные аналогии. «Тесная связь лягушек и жаб повсеместно создала им репутацию хранительниц дождя. Они часто фигурируют в чарах, цель которых вызвать дождь» (Фрэзер, 1998, с. 82). В реку бросали череп коня с глазами вверх (ПМА,

⁸¹ Записано в 2005 г. Г.Р. Хусанновой от С.М. Минигалиевой в д. Кисеккайын Янаульского р-на РБ.

⁸² Записано в 2005 г. Р.А. Султангареевой от К.К. Мусиной, 1926 г. р., в д. Ташбулатово Саратовской области РФ.

Салаватский р-н РБ). Этот обычай также представляется как рудимент жертвоприношения коня водяному владыке. В чувашском обряде инициирования дождя в воду втыкают крепкий прут, на него закрепляют воробышка в знак усиления просьбы [Салмин, 2007, с. 490]. В действиях проецируются мотивы усиления просьб и умиловления духа хозяина дождя жертвой.

Самарские башкиры приносят в жертву воде петуха. Смысл объясняют с верованиями о том, что птица «не любит и не хочет дождя», потому ее кукареканье гонит тучи. Поэтому резали ночью петуха и тушку бросали во двор [Намар, Нарытау... 2008, 207-се б.]. Как утверждают информанты, в старину приносили в жертву коня. До сих пор сохраняется обычай собирания мелких камешков с вершин гор и укладывания возле воды. По окончании дождя их уносили обратно. Так обыгрывается магия камней, сильно согретых солнечными лучами и потому особо «желающих» дождя. Переворачивали кверху дном чугунок и бросали в воду (Экспедиция материалдары, 2006, 128-се б.). Если дождя долго не было, то возле источника воды бросали старые кости, а по окончании – их убирали (Там же, с. 131). Камень «яда-таш», «ямгыр ташы» («камень дождя») – один из самых древних культовых атрибутов в инициировании дождя и имеет различные локальные традиции. Известно множество фольклорных сюжетов и сведений. По камню «колокай» («камень жеребенок») били камчой, прося дождь, а по окончании дождя, благодаря Всевышнего, мазали его маслом, оставляли еду (ПМА, 2011 г., Белорецкий р-н РБ), проводили моления и ходили вкруговую возле камня «Әбей таш, бабай таш» («Женский и мужской камни») (ПМА, Гафурийский р-н РБ). Такие же действия проводили возле дождевого камня в Зианчуринском районе. «Если коснуться камня – начинается дождь. Если долго лил дождь, то мулла запрягал синюю лошадь для проведения обряда пожеланий «аяз» («ясная погода») (ПМА, Р.И. Галимуллина, 1928 г. р., д. Габдуково Белорецкого р-на РБ). Во всех манипуляциях наив действий соединяет архаичные мифы, связанные с магизмом камня, котла – метафоры черной земли, черепа коня – покровителя водной стихии.

Обряд «Ямгыр сакрыу» имеет универсальные формы и нормы проведения: подворные сборы пшена, приготовление в поле обрядовой каши, коллективная трапеза, моления, массовые обливания водой друг друга. В традициях было совершение особого специального намаза дождя *«Намаз менән булырга тейеш теләк – шунда кабул*

була» (Экспедиция материалдары Йылайыр районы, 2006, 121-се б.). Основную идею обряда инициирования дождя составляет умоливание стихии Воды и усиление просьб коллективным обращением к покровителям природы. Отсюда в фольклорных текстах, «дождевых закличках» особая устойчивость словесных формул, зазываний, повторов слов. Фактически перешедшие в репертуар детских заклинаний призывания дождя некогда принадлежали творчеству шаманов или мулл, которые сами совершали заклинания жертв и произносили магические слова. Небесная вода в закличках проводит идеи источника начала и будущего, главного принципа бытия, от соблюдения которого зависит благополучие и продолжение жизни. Тексты запечатали особенности обряда дождя.

*Ямгыр, яу, яу, яу,
Иген үсчен тау, тау!
Ямгыр яуһын, яу, яу,яу,
Кара тәкә һуйырмын,
Башын һиңә куйырмын,
Әгәр башын алмаһаң –
Тояғын һиңә куйырмын,
Һөйәген һыуға һалырмын,
Тиреһен үзем алырмын
Ямгыр, яу, яу, яу!*

*Дождь, лей, лей, лей,
Пусть хлеба растут быстрей!
Дождик, лей, лей, лей,
Черного барана зарежу,
Голову тебе положу,
Коли голову не возьмешь –
Ножки тебе положу,
Кости в воду положу,
Шкуру я себе возьму
Дождик, лей, лей, лей!*

(ПМА, 2011 г., с. Ассы Белорецкого р-на РБ).

В заклинательных текстах традиционно воспроизводятся основные обрядовые предписания; в целях привлечения черной дождевой

тучи резали черного барана, надевали черные зияяны, голову и кости жертвы укладывали в воду, шкуру отдавали на хаир мулле.

Благоприятным для проведения обряда призывания дождя считалось начало месяца по лунному календарю. Особый интерес представляют в этой связи фольклорные тексты, сохранившие древние реалии и особенности обращений к покровителям-божествам водной стихии.

*Эй Айым! Эй, Айым!
Балага – һаулык,
Кызыма – бала,
Королокка – ямгыр(бир!)
Яйык олатайга эйт,
Нөгөш олатайга эйт,
Һакмар олатайга эйт,
Шүлгән олатайга эйт,
Ямгыр ебәрһен!*

*О, Луна! О, Луна моя!
Детям – здоровье,
Дочери моей – дитя,
В засуху – дождей (дай!)!
Скажи деду Яику,
Скажи деду Нугушу,
Скажи деду Хакмару,
Скажи деду Шүльгану,
Пусть пошлют дождей!⁸³*

Текст является уникальным в силу свидетельств мифологизированных имен и культовых языческих божеств Яика, Хакмара, Шүльгана, Нугуша. Наряду со всеми величественными хозяевами Яик здесь действует как покровитель и владыка вод, что соответствует древнему архетипу этого божества. В тексте зафиксировано время проведения обряда – начало лунного цикла. Известно, что лунные циклы влияют на водную сферу. Начало лунной фазы символизирует

⁸³ Записано Р.А. Султангареевой в 2010 г. от И.Ф. Баязитовой в д. Илче Учалинского р-на РБ.

начало обновления, достижения целей. Угощение обрядовой кашей – ямгыр буткаһы – основной момент обряда. **Приобщение к еде – символ приобщения к телу космического владыки вод** и способ умиловивления водных стихий. По окончании трапезы переворачивают котел и бросают в воду, а после дождей его вытаскивают. Перевернутый кверху дном котел в инициированиях дождя – это прообраз черной дождевой тучи, а каша в ней – доля для угощения водяного духа. Представляет интерес обычай кражи дырявого котла и бросания в воду. Он действует как предмет особой силы в призывании дождя. **Бросания в воду, переворачивания котла черным от сажи дном кверху, а после дождя наоборот – это наивы, появившиеся на фоне десакрализации мифа о котле как прообразе половины Земли. Котел в воде действует как архетип земли в Мировом океане.** Непонятные современному человеку значения действ и ритуалов всегда восходят к замыслам мифов и позитивному жизнеутверждающему пафосу мифов.

Вода – невидимая, но четкая граница «чужого» (враждебного) и «своего» (родного), судья и вершитель судьбы. При случае, если кого ужалил змея, пострадавший должен быстро бежать и переплыть (пересечь, перебежать) через водное пространство (ПМА, Учалинский, Баймакский р-ны РБ). Только если это сделает раньше змеи, больной может спастись. Переход через реку «аша сыгыу» здесь означает преодоление знаковых границ. Вода, обрамленная землей, является сакральным пространством (в мифопоэсе – мир водяных лошадей, чудесных коней, владык и вод, водяных красавиц), в ней Космос противостоит Хаосу. Обновляющую и переходную семантику пересечения водной границы объясняет миф о божестве Аша, который соответствует авестийскому понятию «Аша – порядок, истина, справедливость (правящая всем миром)» [Стеблин-Каменский, 2003, с. 334]. Ритуализация «аша сыгыу» – перехода водного пространства (также мостов, рек и т. д.) и особое отношение к этому пространству восходит, таким образом, к взаимоотношениям с божеством Аша. Словоформа «аша сыгыу» – переходить, перейти – означает преодоление, показать усилия воли, значит, умиловивить божество Аша.

Мифологическая основа перехода в народном быту забыта, но особое поведение во время переходов сохраняется на генном уровне. Спешное пересечение водного источника для спасения от змеиного укуса означает проявить желание во имя получения прощения духа

за неразумный проступок, тем самым заслужить исцеление от Аша – божества переходов. Логика поступка в том, что, если человек получил укус змеи, значит, он повинен в неосторожном поведении и нарушении границ. Имя священного божества переходит в значение сакрализации пространства и профанируется. Имя божества Аша исчезло из сознания народа, сохранив традиции почитания и особого отношения. Архетип сакральной чистоты божества сохранен в мифопоэсах. В «Авесте» подчеркивается, что перед божеством Аша могут молиться люди без физических и моральных изъянов [Салмин, 2007, с. 448]. В башкирских сказках, эпосах герой, перешедший много рек, вод, различные пространства, обретает особый статус героя, повелителя, родоначальника (-цы). В таковых сюжетах проецируются мотивы инициаций и умиловлений божества Аша. Сакрализация переходов, пройденных дорог с течением времени формирует нормы поведения. Этикетное изречение «Юл аша һүз бирмә» («Не давай слово через дорогу») означает «Не давай обещания или не делай планы, пока не приедешь с путешествия, с дороги». Это также осколок поклонения божеству Аша. В обрядовых предписаниях, правилах поведения благополучный переход реки (моря, озера) зависит от почитания духов воды и Всевышнего. Так, переходя, переезжая мост, переплывая реку, приговаривают: «*Хозайым! Аша сыкканда ярлыка, ярзам ит! Балалар хақына!*» («Во время переправы покровительствуй, прости, помоги! Во имя детей!») (ПМА, 2005 г., Бураевский р-н РБ). Значение мифологической сути перехода мостов утеряно, но сохраняющиеся в поступках правила поведения говорят о прочности в генной памяти божества Аша. Живы еще строгие запреты на разговор во время перехода рек, переплываний, переезда мостов. Особую силу имеют произнесенные про себя молитвы во время перехода мостов. У башкир Караидельского, Аскинского районов до сих пор существует верование: «каждый большой или малый мост нужно переходить, произнося молитвы и пожелания» (ПМА, 2007, 2005 гг.). Процесс преодоления опасности через пустоту сакрален: жених переносит невесту через мост на руках [Экспедиционные материалы, Янаульский р-н, 2009, с. 118].

Перенос покойника через воду «*мәйетте һыу аша сыгарыу*» – запретное действие в погребальной культуре башкир. Мифосемантика его связана с представлениями об оживляющей силе воды (в данном случае покойник может «ожить»). Семиотика переноса

покойника в норманских представлениях также связана с живительной силой воды. «Ворота через реку закрыты и открываются, когда мертвец хочет вернуться на землю» [Кондыбай, 2008, ч. 4, с. 394]. Так, вода покровительствует покойнику в его стремлении жить. Башкирский запрет переносить покойника через реку (мост) восходит, видимо, к этим представлениям и делается из опасения «оживить» покойника. Если был нарушен этот запрет, на мост наливали 40 ведер воды⁸⁴ [Экспедиция материалдары, 2004, 69-сы б.].

Непонятный с точки зрения современной этики **обычай обливания водой погребений авлий** во время инициирования дождя связан с верованиями о живой воспринимающей силе Воды. Обливания погребений согласуются с получением помощи от могучих предков, «умилостивленных» оживляющей их водой. Обливание водой погребений пьяниц, самоубийц, беглецов объясняется в народе с религиозной точки зрения: «они погребены без омовения – потому жаждут воды».

В народном этикете мотив воскрешения покойника вытеснен религиозными представлениями, ныне традиционны примечания о том, что перенос покойника через реку или водное пространство «чреват засухой, увеличением смертности в селе» и т. д. Запрет действует поныне (ПМА, 2007 г., Баймакский р-н РБ).

Сакральность перехода через водное пространство особо семантически в обычаях **барымты и карымты**. Вода здесь – судья, прозрачная среда для определения чести и бесчестия. Если угоняли скот и за ним бросались вдогонку (карымта), то вернуть скотину можно было только в случае, если преследуемое стадо не успело перейти воду (реку, озеро). Если угонщики успевали перейти воду, погоня прекращалась, скотина оставалась с ними. Водное пространство в этом обычае сохранило мотивы почитания божества Аша как высшего судьи, фиксируя границы «чужого», «своего», того и этого миров. Скотина в этом случае представляет собственность, принадлежащую божеству Аша.

В силу своей постоянной текучести вода является символом бесконечного движения и развития. Отсюда особенности направления и течения воды как точки отсчета прихода или ухода (прибыли, благ,

⁸⁴ Записано от Г. М. Кашаповой, 1930 г. р., в с. Идрисово Альшеевского р-на РБ.

удачи и т. д.) Во избежание «утекания» благодати старались не про-
давать скотину хозяевам, живущим от себя вниз по течению реки
[Намар..., 2008, 225 б.].

Вода в представлениях связывает время и пространство, поня-
тия будущего и прошлого. Время, прошедшая жизнь традиционно
передаются в образе текущей воды. В башкирской народной песне
«Шафик»: «Үткән ғүмеремде окшатамын сылтырап аккан
шишмәнең тауышына» («Жизнь свою уподобляю я звуку журчащего
родника»).

Вода – необходимый атрибут во всех обрядах, связанных с социо-
логизацией человека. С первых дней жизни до погребения в могилу
все события, половозрастные периоды санкционируются при учас-
тии воды.

Во время уже первого купания в бане дитя привлекают к культу-
ре, родовым, общественным ценностям, прививают знания, понятия
о статусе людей (членов рода).

Һан–һан! Һан–һан!
Мунса ташы, бұрәнә башы
Атаң кишкән утын түгел,
Инәң яккан мунса түгел!
Әбейзе «әбей» тип әйт,
Бабайзы «бабай» тип әйт,
Аталы-инәле,
Алтын канатлы бул!
Минең кулым түгел,
Ғәйшә, Фатима кулы!

Хоп–хоп! Хоп–хоп!
Камень бани, головка бревна,
Не отец твой наколол дрова,
Не мать твоя затопила баню!
Бабушку «бабушкой» зови,
Дедушку «дедушкой» зови,
С отцом и матерью расти!

Не мои это руки, а руки
Гайши и Фатимы!

Обливая дитя водой, приговаривают:

*Тәнеңде һыу паклаһын,
Йәнеңде иман паклаһын,
Теләгең кабул булһын!*

*Тело пусть вода очищает,
Душу пусть вера очищает,
Желания сбудутся пусть!*

[Султангареева, 2015, с. 244–246].

Во многих процедурах, связанных с обретением дитя, подразумевается чадородная магия воды. Обряды в этих случаях материализуют мифы о возникновении жизни из воды, бесконечного водного пространства. Мифология народов о том, что «души детей» пребывают в родниках, источниках, озерах, «проточной воде» [Геннеп, 1999, с. 53], проецируется в башкирских присказках «дитя взяли из колодца», «из реки». Чадородная сила воды модифицируется в самых различных народных целительных способах и обычаях. Существовала практика по исключению бесплодия, когда с началом растущей луны женщина в течение месяца должна была приносить домой зоревую воду и готовить пищу. Наблюдается ассоциативная связь разных по природе явлений и магическое единство движения ночного небожителя (растущей луны), плодородной среды (вода) и времени (30 дней, цикл месяца). Примечали: «как постепенно луна растёт, так и округлится живот» (ПМА, 2003 г., Зилаирский р-н РБ). На такой ассоциативной связи мифологических знаний строятся действия глотания ледяных горошков во время дождя, града (метафора оплодотворения от семени Неба-Отца), обливания талой водой, покатывания беременной на утренней росе, «дарующей» дитя и здоровье и т. д.

В календарных, целительных и социализирующих обрядах вода неизменно проводит идеи живительной, созидательной и спасительной силы.

Мифообрядовое прочтение воды многообразно настолько, что классифицировать по применению к магии или различать только по календарным циклам, функциям не представляется возможным. Применимы принципы функционального назначения, по символике и значению и т. д. Водная сфера представляет собой основной

принцип и точку отсчета постижения мышления человека, жизнедеятельности, движений мироздания и Природы. Вода в целительных актах, посвященных, свадебных, календарных обрядах, а также в жизнебытии – особо знаковая сфера.

Философия и мифология Воды у башкир еще не изучены системно. В нормах человековедения и экологическом этикете Вода – самая важная и значительная среда, соединяющая мифологическое и бытовое, сакральное и профанное, прагматическое и художественное. Этногенетическое осознание могучей живительной силы воды – особо устойчивое духовное достояние башкир. Оно до сих пор структурирует жизненную идеологию народа о природе, нормы поведения, целительские традиции и кардинальные решения в осмыслении бытия.

1.3. Огонь. Огнечитание: функции и мифоритуальные реалии

Раскрытие ключевых первозамыслов, семантических основ обряда дает возможность призвать глубинные позитивные идеи в целях возрождения ментальных, духовных сил народа. Потому как в обрядах содержится могучий национальный код, нарушенный за годы безверия в традиции и ныне особо актуальный в духовном возрождении.

Первородно составляющими праздничные сезонные обряды, как выяснили, являются земля, вода, огонь, небо (изучается нами отдельно). Культ Неба и воздуха – особая тема исследования. Учитывая объем издания, этот вопрос мы оставили на будущее. При этом почитание Неба так или иначе рассматривается в разделе, посвященном обрядам пробуждения Природы. Могучие стихии, также природные явления – объекты высшей степени поклоннического отношения к ним человека. В праздниках человек заново открывает для себя мир, и потому все имеет особую цель и значение: обильная пища – во имя изобилия, много гостей – для умножения сил благопожеланий, одевания в красивые костюмы с тамгами и орнаментами – право нахождения возле Древа жизни и т. д. Мир создается, организуется древним человеком вокруг этих понятий, появляется четкая система с центральными опорными образами, защищающими его самого. Эти стихии в силу их могущества превращаются в духовные

образы, материализованные модели жизневедения. Обряды и празднества как визуальные элементы этих мифообразов обретают функции способов структуризации мира. Потому обрядовый фольклор – прежде всего инструмент жизневедения. Непререкаемая сила и системность этого наследия, таинство уникальной устойчивости в жизни общества таятся в том, что корни его питаются глубоко чистыми водами мифологического осознания мира. Гуманитарный и прикладной анализ многообразного явления социокультурного бытия праздника возможен с самых различных точек зрения. Изучая башкирские календарные праздники, мы опираемся на начальные традиции почитания природы и воззрения: мифологические, сакральные, магические, идейно-функциональные и другие их составляющие. Обряд и праздник есть локусы, в которых проецируется исконное значение мифов, мифозамыслов и сосредоточивается большая часть обычаев, поверий календарного значения. Самое главное – в этом макрокосме ярко проявляется истинный облик и Дух народотворца. Системность, функциональная соотнесенность сезонных обрядов маркируются строгим регламентом и мерами пользования дарами Природы. Праздники как формы включения в определенные циклы Природы четко материализуют такие категории, как Время, Пространство и Место. Обрядовый фольклор дает услышать язык и голоса основных составляющих мироздания стихий – Земли, Воды и Огня. Изучению почитания Огня и мифам об этой стихии посвящена данная часть работы. Этот феномен древней традиционной культуры наиболее ясно обозначен в цикле летних празднеств.

Храмовая культура огня, специальные ритуалы, празднества, многие действия, посвященные могучей стихии, у башкир затеряны в спирали времени. В храмах огня зороастрийцы поклонялись божеству Атар, а к Огню – сыну бога и «искре бесконечности» – обращались с просьбами, покаяниями [Бойс, 1994, с. 13]. Традиции огнепочитания так или иначе широко изучены в башкирской исторической этнографии, археологии, этнологии, фольклористике. Однако комплексное изучение феномена с привлечением различных дисциплин остается проблемой открытой. Зачастую в фольклористике огнепочитание освещалось с филологической точки зрения, то есть в контексте образов, мотивов, культовых воззрений и т. д. Между тем Огонь как живое средоточие разных миров (верхнего, среднего и нижнего), связующий центр времен (прошлого, настоящего и будущего), а также

особенности реалий Человек–Огонь не достаточно рассмотрены. В обрядах закодированы архетипы Огня – начала всего сущего и конца всего сущего во имя нового рождения. Огонь – главная реалья гармонии жизневедения, основная компонента переходных обрядов и конкретный способ материализации очищения от скверны, маркер исцеления, инициаций. Огонь соединяет жизнь и смерть. В календарном фольклоре огонь участвует во всех своих первозамыслах и тем являет особый интерес.

В древнем башкирском обществе почитание огня имело жизненно важное значение. Осколочные формы огнепочитания до сих пор устойчивы в верованиях, запретах, обрядовой практике. Пренебрежительное отношение к огню угрожает здоровью: «*Утка төкөрмә, ауызың кутырлар*» («Не плюй в огонь, рот болячками покроется»); благополучию: «*Ут янында әрләшмә – ризыгың кәмер*» («Не ругайся возле огня – оскудеет доля пищи твоей»).

Огонь соединяет начало и конец, прошлое и будущее, жизнь и смерть. Эти значения могучей стихии сохранены в мифах, верованиях. В сознании башкир вода и огонь сосуществуют в неразделимой связи и динамике противоположностей. «*Ут – ир сыганагы, һыу – катын сыганагы*» («Огонь – мужчины плоть, вода – женщины плоть»). Обе стихии участвуют в возрождении и воскрешении: «*Утта янған – кәлдән, һыуға аккан һыузан кайтыр*» («То, что сгорело – золой, то, что утекло – от воды вернется»). Обожествление огня «восходит к индоевропейскому времени, когда почитание огня соединяется с почитанием воды» [Литвинский, Пичикян, 2000, с. 322] и тем самым проецируя исконную неразделимость высших сил в архаичном сознании. В «Ригведе» Агни выступает как «царь среди вод», авестийское божество огня живет в озере, находится под водами и начинает светиться во время принесения ему жертвы, испускает небесный свет [Там же, с. 325]. Огнепоклонничество как основной мировоззренческий код зороастрийцев оставило прочные следы в практике быта, нормах поведения и предписаниях башкир. Обряд в этом случае является как мировоззренческим корпусом, так же собранием экологической этики, которые проникнуты духом почитания всех замечательных явлений – воды, растений, воздуха, огня и т. д. Обрядовый материал дает осмысление древности в ее жизне-творном пафосе. Почитание основано на древних знаниях об особой энергетике и могучей воле стихий, а не на стихийном страхе и чувст-

ве подчинения. Обожествление живого огня запечатлено в названиях: Ут анаһы (мать огня), Ут-усак тәңреһе (божество огня-очага), Ут эйәһе (дух огня) [Хисамитдинова, 2011, с. 352]. Отголоски сакрализации огня, несмотря на отрицания последующих религий, обнаруживают следы в верованиях, предписаниях, обрядах башкир. Молодая невестка, впервые заходя в дом отца жениха, три раза лбом прикасается к печке, бросает в очаг (огонь) жир или куски мяса (кормление огня) [Султангареева, 2018, с. 198]. Примечали – если невестка прислоняется к печи или на стенку дома – то она благопристойная, надежная [Экспедиция материалдары-2004, 2006, 82-се б.]. Прислонение к печке еще бытует в обрядах северо-восточных башкир (ПМА, 2018 г., Салаватский р-н РБ). Производя трехразовое коленопреклонение, невестка бросает жир, масло в огонь [Халык хәтеренән – халыкка, 2011]. Во всех обрядах прослеживается идея приобщения и умиловливания огня чужой земли во имя получения благословения. Рудиментом зороастрийского огнепочитания является «кормление» огня первой оладьей, испеченной в первый день выхода в аласык (летний домик) после зимы. Аласык образован от «алас» (священный огонь)+частица «ык» (освоенное пространство, место). Отсюда пищевое приношение здесь представляется как умиловливание жертвой огненного божества. Угощение детворы «оладьями огня» («ут коймағы») приобрело значение веселых трапез и благопожеланий (ПМА, 2009 г., д. Новосеяшево Альшеевского р-на РБ). Древнейшие знания о родственности воды и огня отражены в поведенческих нормах: нельзя тушить огонь водой; огонь от молнии тушить следовало молоком черной коровы (умиловительные действия). В случае разжигания в поле костра делали круг и произносили моления, запрещалось перешагивать огонь, сквернословить возле огня. Особые правила обращения с огнем соблюдались перед приготовлением в большом котле пищи для участников масштабных празднеств и йыйынов. Зажигая огонь под котлом, приговаривают:

*Бисмиллаһир-рахманир-рахим!
Котло аш итеп бешер,
Хәйерле ут бул,
Бәрәкәт башы булһын,
Ил хақына, балалар
хақына!*

*Во имя милостивого и милосердного Аллаха!
Помоги сварить благодатную пищу,
Будь благодатным огнем,
Начало обилия пусть будет,
Во имя доли Страны,
во имя доли детей!*⁸⁵

Если в печи огонь долго не разгорался, произносят волевые обращения к нему: «Ут! Ут! Һиңә әйтәм!» («Огонь! Огонь! Тебе говорю!») [Хисамитдинова, 2011, с. 352].

Огонь в мировой мифологии известен как божественный очиститель [Мейтарчян, 2004, с. 306]. У башкир издревле бытовали обряды очищения огнем хлева, домов, летнего домика после зимы, окуливания скота, людей, занемогших от сглаза (ПМА, 2014 г., Иглинский р-н; 2013 г., Зианчуринский р-н РБ). Перед первым выгоном скота или перекочевкой стадо, скотину и весь хозяйственный скарб пропускали между кострами [Нагаева, 1981; ПМА, 2010 г., Белорецкий, Учалинский р-ны РБ]. Здесь соединяются функции огня как очистительной меры и средства борьбы с демонами, злыми силами.

Издревле существовал обычай поддерживания неугасимого огня в доме покойника. Магия огня вбирает очистительные, обережные и благословительные замыслы. Зороастрийская символика чистого огня (труп считался нечистым, его не предавали земле, сжигали, окуливали) трансформируется в этикетные нормы. В современных погребальных предписаниях поддерживание огня действует как ориентир для покойного «Үлек сыгкан өйзә 40 көн ут һүндәрмәйзәр. Юғиһә, мәрхүмдең рухы азаша, ти» («В доме покойника в течение 40 дней не тушат огонь. Иначе дух покойника заблудится»)⁸⁶.

В целом самые различные проявления могучего культа запечатлены в обрядах, правилах поведения, запретах и дозволениях как элементы огнепочитания. В наиболее полном виде башкирский культ огня получил отражение в праздниках летнего солнцестояния и обряде «Сығыр уты».

⁸⁵ Записано в 2003 г. во время празднества «Ишмулла йыйыны» в Зилаирском р-не РБ.

⁸⁶ Записано в 2010 г. от Г. Кудрявой (Учалинский р-н), в 2014 г. от М.А. Баймуратова, 1956 г. р., в с. Ялтыран Ишимбайского р-на РБ.

Главная составляющая праздника летнего солнцестояния – это стихия огня. Дающее жизнь всему живому Солнце издревле входит в пантеон божеств башкир, а огонь является земным его воплощением.

Очаг – усак (ут сак) – хранилище огня. Очаг является главной святыней, центральным местом, откуда идут линии жизни в жилище башкира, здесь связываются идеи благополучия, сытости, света, тепла. «Кормление» в очаге огня происходит и в свадебных и в целительных обрядах. «Угощая» маслом огонь, бегая вокруг больного с зажженной промасленной тряпкой, произносят заклинания:

*Алас! Алас! Алас!
Яман – беззән кас,
Зәңке – беззән кас!
Каста безгә килмәһен!
Алас! Алас! Алас!*

*Алас! Алас! Алас!
Плохое – уходи от нас,
Болезнь – уходи от нас!
Пусть недуг нас не тронет!
Алас! Алас! Алас!*

Алас у древних башкир означал священный огонь. Отсюда летний домик, где в основном готовили пищу (особое пространство магии огня!) называют «аласык» или «утлык». «Алас!» – боевой клич (оран) суби-минцев (башкир Нижней Демы). «Алазлама», означающая у тюрков Анталии «очищение» раскаленным железом, применялась в якутской, алтайской, казахской целительной практиках и олицетворяла изгнание злых духов. У древних тюрков, в том числе башкир, огонь использовался для предсказаний, гаданий о будущем. Приносили жертву огню и по цвету, высоте пламени определяли судьбу, погоду: светлое пламя прочили к благополучию, желтый цвет предвещал болезни, красный – войну, пламя с черным дымом – смерть [Инан, 1998, с. 87]. Примечательно, что окуривание (больных животных, людей) дымом зажженного трута называлось также «аласлау».

Обряд получения Нового огня – Сыгыр уты. Время, связанное с особым состоянием природы, – это время очищения огнем

и обновления, которые реализовывались с помощью огня. Так, в ночь накануне летнего солнцестояния 22 июня проводили обряд получения Нового огня – «Сығыр уты» (или «Алас») – с возложением больших костров. Обряд проводили также тогда, когда в селе учащались болезни, падеж скота. Старики говорили: «Ут картайзы, яңыртырға кәрәк!» («Огонь этот постарел, надо обновить!»).

В целостном виде праздник солнцестояния включал несколько функциональных эпизодов. Подворное хождение и сбор угощений, сожжение старых колес, обряд получения Нового огня – Сығыр уты, приобщение к огню и раздача его по домам, приготовление на Новом огне пищи и угощение соседей, прыжки молодежи через огонь, «кормление» стихии, то есть бросание в огонь кусков жира, мяса. Прыжки через огонь устраивали непосредственно в день солнцестояния. Ритуальные прыжки – способы санкционирования перехода в новый виток времени. Вход в новый виток солнца возможен был только через очищение сакральным огнем, каким был костер в этот вечер.

Огонь, полученный специальным способом, обладал особой силой и магией. В научной литературе широко освещена тема использования огня со времен палеолита. Когда были освоены способы получения огня высеканием искр кресалом или трением дерева о дерево, огонь стал постоянным спутником человека. Традиции получения сакрального огня путем трения имеют международные аналоги и бытовали еще в Древнем Китае. Китайцы в это время полностью меняли породы деревьев, которые использовались для зажигания огня путем трения. Они выбирались в строгом соответствии с календарем [Конфуций, 2004, с. 439]. Обновление цикла времени, породы дерева маркируется особым ритуалом, в котором основная роль принадлежит огню, полученному специальным способом. Семантика полученного трением дерева о дерево сакрально чистого огня обнаруживает аналогии в традициях многих народов, и обновление его знаменовало начало нового года [Поршнеv, 1995, с. 8–9].

Добывание трением огня было распространено по всей Евразии. Повсеместно огонь этот – объект высшего почитания – используется в целительных, очистительных целях и переходного значения обрядах. Различия касаются сроков проведения обряда и особенностей, связанных с народными обычаями. В культовом обряде, довольно долго сохранявшемся в традициях народов, принимали участие религиозные лица. «Еще в XIX веке в немецких и австрийских землях

добывание огня трением совершали служители религии в сочельник на новый год и накануне Иванова дня, дня святого Мартина» [Иванова, 1983, с. 117]. Главная книга мусульман – Аль-Коран – между тем, содержит предупреждение от превышения роли человека в получении огня. «Вы видели огонь, полученный кресалом? Дерево придумано вами или Мы сотворили его?!» [сура «Аль-вакига», аят 71–73]. Получение огня трением дерева о дерево осознается как дар и великое знание, данное человеку по велению Всевышнего.

Огонь, полученный трением дерева о дерево, у башкир назывался «Сыгыр уты» и считался сакрально чистым, обладающим магической целительной и очищающей силой. Что же означает «Сыгыр уты»? В «Словаре башкирского языка» слово «сыгыр» переводится следующим образом. Сооружение для получения огня. В дырочки из твердой породы дерева втыкают мягкое, точеное, как веретено, дерево и очень быстро вертят [Башкорт теле һүзлегә, 1993]. Кроме того, у некоторых башкир «сыгыр» – это ворот (например, колодца). «Койонан һыу алғанда сыгыр эйләндереп алалар» (ПИМА, Белорецкий р-н РБ). Во всех значениях «сыгыр» акцентируется крестовидная или колесовидная форма деревянного сооружения. Оно и обусловило идейно-семантическую, понятийную основу названия особого огня. «Сыгыр» – «чыгыр» у западных башкир и татар – означает «крестец». В этом смысле семантическая суть слова восходит к физиологическому термину, обозначающему крестец – кость в форме креста – сыгыр. Отсюда крестец иносказательно обозначает не только часть тела, но и рамки, меру поведения. Про человека, вышедшего из терпения, говорят: «сыгырынан сыкты» – дословно: «вышел из крестца», то есть из рамок, иносказательно: из принятых норм поведения. О стариках, согнувшихся под тяжестью лет, говорят: «сыгыры төшкән» – прямой перевод означает: опущены крестовидные плечи-опоры. Крестец, таким образом, обнаруживает идейную матрицу возникновения другого смысла слова «сыгыр» – свастики. Олицетворяя движение солнца, «сыгыр» – крестообразный знак – дает свастику – символ вечного движения в природе. Многообразные трансформации свастики – это традиционно устойчивая геометрическая орнаментика древнейших культур Евразии, представляющая визитную карточку зороастрийской древности [Жарникова, 2003, с. 38]. В строении колеса свастика вмещает образ колесницы Светила. Магия свастики отображена в разнообразных конфигурациях узора «кускар»,

в целом в орнаментальной культуре башкир. Идеи благополучия, непрерывного движения и плодородия, вмещаемые в этот знак, обнаруживают поразительные аналогии в самых разнообразных географических ареалах: в индийском свадебном обряде лепешки украшают свастикой – янтр, славяне пекут витушки, на которых лепят свастику – коловрат, эти знаки индусы наносят на пол перед новобрачными и т. д. Функциональную параллель обнаруживает башкирский обряд наступания молодых на войлок. На войлоке или ковриках этих изображаются трансформации «сыгыр»: кускар (рожок) с рожками по солнечному движению (посолонь), также свечения, крестики и т. д. Изображают растущую свастику: в отличие от убывающей свастики; а шесть растущих и шесть убывающих свастик на башкирском ковре или войлоке олицетворяют ход времени, а также двенадцать месяцев или годовой цикл (ПМА, 2008 г., д. Амангильды Абзелиловского р-на РБ).

У нижедемских башкир в древности существовал обряд сжигания старых колес в ночь летнего солнцестояния. По обычаю, старые колеса не выбрасывают, а вешают на солнечной стороне сарая, кладовки и т. п.⁸⁷. Колесо – это опредмеченный образ масштабных понятий Дороги, Солнца, круговерти Времени. Сжигание старого колеса символизирует прощание со старым, отжившим свой век годом. Действо сжигания относится к культу подражания солнцу, проводит идею отрыва от старого времени пространств, обобщенных в пройденных дорогах – юл. Отсюда – горящий диск символизирует и Солнце, и Время, а в культуре многих европейских народов составляет часть обрядов, направленных на плодородие полей, бракосочетания [Календарные обычаи, 1973, с. 152]. Сжигание старых колес обнаруживает параллели с таковыми традициями многих народов-солнцепоклонников [Иванов, 1983, с. 117].

В быту башкир зафиксированы отдельные особенности подготовки костра и складывания поленьев. «Дрова для обрядового костра алас (сыгыр уты) складывали сначала в виде растущей, затем, после полуночи, перекладывали в виде убывающей свастики». Смысл таковых действий согласуется с древнейшими реалиями умиловления бога Агни в ведийской религии. «Огонь для разжигания новогод-

⁸⁷ Записано от известного журналиста и писателя Закира Зинатуллина, уроженца д. Хэжэт Чишминского р-на РБ.

него костра добывают трением, угощают вином и едой, в пламя льют масло и сало. Пламя поднимается ввысь» [Ярославский, 1959, с. 152]. Смысл закладывания дров заключается в том, что колесообразный знак, символизирующий вечное движение, сгорая в ночь накануне солнцестояния, проводит идею рождения нового солнца (Нового Года – Ёыл, Юл). Колесо или свастика, вмещающие идею пройденных дорог – Юл – и прожитого года – Ёыл, перед наступлением нового цикла времени ритуально сжигались во имя обновления, перехода в новый цикл времени.

Огонь соединяет прошлое и настоящее, очищает от скверны, открывая путь новому времени с его благами. Поклонение огню, берущее свое начало по сути в духовной природе света, имеет много обрядовых форм. Потому солнечный свет (көн), огонь (ут), обрядовый огонь (Сығыр уты, Алас), домашний очаг (усак), радуга, молния – эти все производные Огня – в обрядовом фольклоре получили свои реалии отражения. Обряд конкретно проецирует значения и функции могучих мифологизированных стихий. У древних башкир огонь – ут – означал душу, дух, берущие начало от дыхания богов. Ут созвучен с кот, который питает в человеке силу жизни. Сакральность огня, получаемого в ритуале «Сығыр уты» рукотворно, восходит к зороастризму. По истечении веков обряд довольно долго бытовал в практике башкир. Еще в начале XX века «в горах Южного Урала и по западному его склону огонь трением добывается поныне», – писал С. Руденко. Он отметил применение магии «Сығыр уты» против болезней. Фиксация им обряда приходится на 1905 год, когда у горных башкир-бурзян в тот год на восточном склоне Урала свирепствовала сибирская язва. Ученый подробно описал технику получения огня. «К бревенчатому срубу (бурама) была прибита сухая сосновая доска, дюймов около трех толщиной, и на расстоянии 50–60 см от нее был вкопан в землю столб из сухого лиственничного дерева. Между столбом и доской в незначительных углублениях последних была укреплен сухая дубовая палка (урғалак), около 6 см в диаметре, хорошо заостренная на концах. Когда вершина столба была туго притянута веревкой к срубу и ургалак был зажат таким образом между доской и столбом, ее дважды обернули веревкой восемь человек, по четыре с каждой стороны, начали ее вращать. Сверление дерева этим дубовым веретеном продолжалось непрерывно, дым показался скоро, но огня долго не могли добыть. Только после часа работы, когда

в третий раз принялись за добывание, показался огонь, который приняли на трут» [Руденко, 1955, с. 86]. К описанному С. Руденко следует добавить, что в данном случае башкиры получают огонь с помощью приспособления, применяемого для вытачивания ступиц тележных колес и называемого «сығыр». У финнов Прикамья также получали огонь трением, но не таким сложным образом. Высекание огня при помощи кресала (сакма) и кремня (сакматаш) и трута до появления спичек было распространено у башкир повсеместно, а к началу XX века встречалось редко, лишь у охотников и пастухов. Полученный таким образом огонь считался магически сильным (чистым), им окуривали скотину, людей, хлев, охраняя от болезней.

У демских башкир и у их соседей русских староверов огонь, зажженный спичками, долгое время считался «нечистым».

По фольклорным записям, сделанным А.М. Сулеймановым, получение священного огня предписывало соблюдение ряда правил. «Соблюдалось основное правило: перед тем как получить священный огонь, в домах тушат огонь, затем устраивают приспособление для получения «Сығыр уты». Специально приставленные люди ходят по домам и проверяют, тушат везде свет, огонь. Если хоть в одном доме остается свет – «йола» (обряд) не достигнет цели. Если появившаяся от трения искра падала на подставленную паклю, но огонь все же не разгорался – тут же бросали клич: «У кого огонь не потушен!» [БХИ, 1995, 106-сы б.]. Получение огня происходило на особых местах. Отсюда название поля «Сығыр яланы» в Зилаирском районе.

Особенности отношения к сакральному огню зафиксированы нами в 1986 году в Учалинском районе. Того, кто вопреки запретам оставлял не потушенным огонь и нарушал «йола», наказывали: вводили скотину и забивали, жертвуя на праздник для всего села. В происхождении йола связываются идеи умилоствления Юл (дорога), Йыл (год) – духов движения в пространстве и Времени (год).

Полученный огонь вызывал у всех восторг и веселье, как доброе знамение, спасение от болезней и бед. Каждый с молитвами брал святой огонь, то есть зажигал от огня костра завернутую на шест промасленную тряпку и уносил домой. Новым магическим огнем окуривали жилища, применяли в целительных актах. Правильно проведенный обряд получения огня – условие благосклонности хозяина огня (ут эйәһе).

Култ родового очага (усак), связанный с культом матерей-родоначальниц, маркируется в названиях духа огня – «ут эйәһе», или «ут инәһе». Пантеон духов стихий, представленный в основном в женском образе: «мать» или «бабушка» огня (воды, земли, неба), обнаруживает отголоски культа материнского начала. Устойчивая номинация духа огня «эйә», «хужа» (хозяин) олицетворяет соединение культа стихии огня и домашнего очага. Култ родового очага органично перерастает в култ семейного очага, его хранительниц и хозяек, почитаемых на уровне божеств. Таковы – ут (уют), ут, од (душа) у тюркоязычных народов.

По рассказам населения села Бердигулово, Ассы Белорецкого района еще в военные годы сыгыр уты получали трением бревен, им окуривали скот, дома. Прыжки через огонь в эти дни были обязательными. Информаторы сообщают, что бабушки, не объясняя зачем, повелевали детям прыгать через огонь (ПМА, Д.Р. Муслимов, 1953 г. р., с. Бакалы Бакалинского р-на РБ). Интересные детали обряда рассказал великолепный знаток старины, танцор, талантливый исполнитель народных мелодий – Ханнан Байбулдин «Обычай разжигания костров издревле остался он. Там и бабушки были. Прыгаем, ничего не говоря. В руки берем круглые, гладкие камни-майташ и прыгаем с ними. После эти камушки укладывали на основание дома» (ПМА, 1999 г.). Прыжки через огонь совершали и в Каргатуй (ПМА, Белорецкий р-н РБ). В действиях отличительны бережные значения камней. Прошедшие через сакральный огонь, они, видимо, считались особо магическими, сильными оберегами.

Отрицаемые в современном народном и исламском этикете перешагивания или прыжки через огонь утратили магические значения и обрели игровые функции.

В процессе целенаправленного опроса удалось записать особые правила и предписания прыжков через огонь. Прыгающий зажимает в ладонях щепотку соли или крошки хлеба. Молча прыгает через огонь три раза, а на третий бросает в огонь содержимое в руках (так «сжигаются» болезни, печали, неудачи). Запрещалось кричать во время прыжков, это допускалось только после действия. В противном случае считалось, что «огонь не помогает, а все прошлые печали остаются у больного». Строго следили за тем, чтобы огонь не касался одежды (ПМА, 2010 г., с. Ассы, Зуяково Белорецкого р-на РБ). Ночные увеселения возле костров завершали летний праздник.

Глава II

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР: СТРУКТУРА, МИФОРИТУАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И МИФОПОЭТИКА

2.1. Фольклор весеннего пробуждения природы

Крупные сезонные празднества Каргатуй, Нардуган, Навруз, Сумбуля являют собой духовную и материальную основу масштабной единицы летоисчисления Года – Йыл. Выстроенные в четкой временной хронологии и естественно-жизненной последовательности, эти праздничные обряды относятся к культуре периодизации и материализации Времени, паспортизации обитаемого пространства и места проживания. Между тем, если бы не было органичных связующих звеньев – малых форм обрядов, праздничная циклизация Года как таковая не сохранялась бы столь много веков в памяти и традиционной практике народа. Эти межсезонные обряды, связанные с видимыми проявлениями пробуждения Природы, наиболее ясно фиксируют мировоззренческие, бытовые, также досуговые модели жизни башкира. Особый интерес представляют проводимые внутри крупных сезонных праздников обряды, по своему замыслу вбирающие идеи, функции созидания и укрепления макрокосмоса, также входа в новый цикл Природы.

Обряды межсезонья не имеют переходного значения, не связаны с солнцестояниями или равноденствиями, по масштабности организации, структуре уступают большим празднествам. Однако именно в этих малых праздниках заложена идея санкционирования значительных, видимых движений жизни живой Природы-Матери, обозначены многовековые духовные ценности взаимосвязанности жизни человеческой с жизнью внешней среды. Особенно насыщен связующими большие празднества эпизодами весенний период – время, в котором происходит большинство событий, визуально демонстрирующих «оживление» Природы после зимней временной смерти. Это обряды

«Хождения за талой водой» («Кар һыуына барыу»), «Проводы ледохода» («Боз озатыу»), «Наступание на черную землю» («Кара ергә баһыу»), «Выход на первую зелень» («Йәшелгә сыһыу»), «Приход неба» («Күк килеү»), «Первый гром» («Беренсе күк күкрәү») и т. д.

Основной ритуалообразующей идеей малых обрядов являются видимые человеческому глазу перемены, замечательные явления весенней Природы. Появление талой воды, черной земли из-под снега, ледоход, первая зелень, первый гром, первый зов птиц (ворон, грачей, кукушек, скворцов) воспринимались как сакральные знаки пробуждения Природы-Матери. Праздники, посвященные этим обновлениям, представляются как способы социализации и получения человеком прав входа в новый молодой Год, очередной виток Жизни.

Обряд **«Хождение за талой водой»** устраивался обычно 19–28 марта, перед или в период весеннего равноденствия. Считалось, что вода в этот момент особо целебная и сильная. Эти сроки набирания талой воды отмечены и в культурах других народов. Взяв с собой еду, белые напитки, ведра на коромыслах, женщины направлялись за талой водой. Обычно это было место, где раньше всех открывалась земля от снега, а в снежной яме собиралась чистая талая вода. В других случаях место с осени намечали кольями. Туда запрещалось ходить, водить скотину и т. д. (ПМА, Салаватский р-н РБ). Самыми энергонесущими считались места возле начала родника (ПМА, Белорецкий р-н РБ). Первой воду брала самая старшая или многодетная женщина. Вначале приветствовала воду, вливая в нее молоко или бросая пшеничные зерна:

*Без кар һыуына килдек,
Өләш ала килдек!*

*За талой водой пришли,
За долей пришли!*

Зачерпнув воду в ладони, женщина прикасалась к воде лбом, подбородком, затем мыла руки, лицо, произнося благопожелания.

*Исәнлеккә, һаулыкка!
Һәр ағзама шифа бул!
Именлеккә кил!*

*На здоровье и благополучие!
Каждому органу – целебной стань!
На благо приди, вода!*

Все повторяли за ней эти действия, произносили благопожелания. Закончив омовение и приветствие талой воды, чистили, мыли ведра, коромысла, стирали принесенную с собой одежду. Традиции целевого использования воды восходят к вере в целебную ее силу. «Во время таяния снега все выходили за талой водой к озеру, что возле деревни Сафарово. Все крупные вещи – паласы, войлочные покрывала, занавеси стирали талой водой, клали туда золу. Здесь на снегу разводили огонь, в большом котле грели талую воду, все стирки проводили возле озера. Топили баню, этой водой мылись, кипятили чай, белили печки, лечили больных. О, было весело и чудно!» (ПМА, 1986 г., Учалинский р-н РБ). После всех хлопот устраивали увеселения, игры. Уходя, под деревья и в лунку, откуда брали воду, вновь сливали белый напиток (айран, катык) или клали кусочки хлеба, благодаря духа, хозяина места. С приходом ислама в ритуал внедряются религиозные молитвословия, благословительные слова (фатиха). Совершаются религиозные омовения. Возглавляют действия абыстай (женщины, читающие намаз).

Принесенной талой водой мыли, чистили все в хозяйстве: дом, посуду, выстирывали паласы, одежду; обрызгивали этой водой скотный двор, хлев, примечая к плодородию, достатку, белили стены, печку, баню. В словах содержится акцент об особом значении талой воды: «*Кар һыуынан сэй! Кар һыуынан мунса!*» («Из талой воды чай! Из талой воды баня!»). Баня имела магическое значение: все должны были помыться этой водой, чтобы «быть здоровыми, сильными».

Целители произносили заговоры воде и лечили детей, больных лихорадкой, кожными заболеваниями, поили коней. Из этой воды кипятили чай, пекли блины, варили кашу «кар һыуы буткаһы» и созывали друг друга в гости, пели песни, произносили благопожелания, поздравляли друг друга с наступлением весны (ПМА, 2009 г., Н.М. Харисов, 1934 г. р., Д.И. Харисова, 1939 г. р., д. Староисаево Нуримановского р-на РБ).

Сакрализация талой воды имела широкие ареалы, праздник отмечали почти все этнические группы башкир. Поныне соблюдаются

традиции хождений за талой водой в Абзелиловском, Татышлинском, Аскинском, Зианчуринском районах РБ.

Таким образом, вода, связывающая смерть (производная от снега вода) и жизнь (оживленная под лучами солнца вода) обретала ценностные магические свойства и функционально использовалась в бытии башкира [Дугаров, 2005, с. 53].

Знаковому моменту весны – появлению черной земли из-под снега – посвящен обряд **«Кара ергэ басыу»** («Наступание на черную землю»). С первыми лучами весеннего солнца освободившиеся от снега черные вершины холмов являлись знаками пробуждения Земли-Матери. Этот знаменательный момент в жизни землепоклонника-башкира имел особое значение. Во главе с аксакалами люди шли благодарить и приветствовать Землю. Почитание почвы (тупрак) – один из самых устойчивых и древних достояний в мировоззренческой сфере башкира. Земля для него – создатель человека, родина, страна (Иль), обитель предков, кормилица, защитница, неразрывно связывающая этот и тот миры. «Из земли рождены – в землю возвращаемся», – этот приговор часто произносится старожилками, как память мифа о рождающей Земле-Матери. «Из горсти Земли и капли Воды Создатель нас сотворил», – гласит религиозный миф.

Землепочитание (исследовано в предыдущем разделе) составляет идейную основу обрядов пробуждения природы. обстоятельное постижение замысла обряда «Кара ергэ басыу» дает глубинные знания о культе земли. Обряд занимает важное место в хронологизации периода весеннего пробуждения. Заранее определив день, празднично одетые люди шли на холм, поле. Перед шествием произносили «ниэт» – обет и цель своих действий. Мулла или аксакал произносили молитву, громко проговаривая «ниэт», который каждый вторит словом «Аминь!» Мулла дает благословение: «Слава Всевышнему, зима прошла, на черную землю наступили. Пусть достаток и урожай будут, пусть Мать-Земля благосклонна будет к нам и радуется нас! Мира и благополучия нашей жизни!» После слов, наклонившись к земле, совершали приветственный жест «тайямум», произнося «Во имя Аллаха Всемилостивейшего!» Сакральный жест совершался таким образом: вначале лицевой, затем тыльной стороной ладони касались земли, повторяли это три раза, затем произносили «Аминь!» Поклоннический этот жест приветствия земли восходит к глубокой древности. С принятием ислама он наполняется религиозными мотивами

и деталями исполнения. После этого все вставали в круг и начинали ритуальный танец. По рассказам информантов Нуримановского, Абзелиловского, Зианчуринского районов удалось реконструировать древнюю форму коллективного обрядового танца (ПМА, 2008, 2010, 2011 гг.). Взявшись за руки, совершали несколько кругов по солнечно-му движению. В такт ритмичным шагам (правую ногу переставляли перед левой) сцепленные руки поднимали вверх и опускали вниз, громко скандировали: «Ху-ха! Ху-ха! Ху-ха!». Этот возглас восходит к первоначальному имени Аллаха. Таким образом, в лексике танца передаются идеи помощи человека пробуждению, оживлению земли, приобретая при этом и силы собственные. Коллективно произносили благопожелания. Ведущий обряд громко проговаривал слова, а все остальные вторили ему в такт ритуального танца:

*Донъя имен булһын!
Балалар тук булһын!
Батырзар күп булһын!
Илебез нык булһын!
Ауырыу, кашта юк булһын!
Ер-әсә йомарт булһын!*

*Мир пусть живет в благе!
Дети пусть будут сыты!
Батыров будет много!
Страна крепка будет!
Пусть болезни, недуги уйдут!
Пусть Земля-Мать даст много урожая!*

Танец совершался на особом эмоциональном подъеме, он длился довольно долго, до тех пор, пока каждый мог чувствовать особый прилив сил, бодрости и духа. Совершив несколько кругов, участники приседают и, не сбавляя темпа, проделывают несколько шагов; снова поднимаются, снова опускаются, сгибая колени. Так «имитируется» будущий рост благополучия, урожая, достатка. Танец заканчивался всеми вместе. Круг должен постоянно увеличиваться (ПМА, Нуримановский, Абзелиловский р-ны РБ). Как и в других круговых танцах, исполняемых во время «Девичьих игр», Каргатуй, летнего солнцестояния, осеннего Харысатуй, действует строгий запрет: нельзя расце-

платье руки. Тех, кто уходил, разорвав круг, резко осуждали, считая, что они разорвали благо рода (ырыу бәхетен өзә). Им прочили самые неблагоприятные прогнозы: «Корова не отелится, овцы затеряются!» В этих примечаниях сохранился магический замысел культового в прошлом танца. Реконструкция танца-поклона земле велась нами методично, долгие годы. Нам представляется, что этот круговой танец тунэрэк в архаичном прошлом имел функции обращения к тенгри неба, земли и умилоствления стихий. Лексический замысел его очень выразителен, прочитываются мотивы поклонения, волевых действий во имя привлечения удачи, силы, а также мотивы «указаний» природным явлениям, Земле-Матери путей роста, движения и возможностей покровительства человеку.

По окончании танцев, произнесения благопожеланий («алгыш») земле оставляли кусочки хлеба, масла и уходили домой. Сливая в лунку талой воды катык или молоко, говорили: «Счастьем, урожаем, здоровьем вернись!» («һаулык, тазалык, иген менән кайтар») [БНТ, 2010, с. 212].

Гостевой обряд «**Баш итенә сакыруу**» («Созывание на мясо головы») проводится в самом начале Весны. Голову забитого зимой крупного животного (һуғым малы) не едят, а оставляют до весны «для охраны достатка, благ и плодородия скота». Так образуется невидимая магическая связь циклов Года, обыгрывается миф умирания (зимы – смерти) и воскрешения (весны – жизни) Природы. Голова животного – центральный орган кут (башк. кот – жизненная сила), силы, мощи, потому наделяется особой животворной магией. Сохранение ее до весны символизирует неразрывность Годового цикла, проводит идеи культа плодородия и благополучия. Строгие запреты на пренебрежительное обращение с головой животного связаны с представлениями о «мал кото» («благополучие скота»), которое в этих случаях покидает хозяина. Быть званым гостем угощения «мясом головы» (башк. баш ите) считалось большой честью. Обряд до недавнего времени проводили в Хайбуллинском, Зианчуринском, Баймакском районах РБ. Из многочисленных описаний мы даем одно, в котором отразились все главные особенности обряда. На весенние меджлисы* «баш ите», которые проводили почти в каждой семье, раньше приглашали только мужчин. Рога, зубы обламывали;

* Большое торжество и пиршество.

варили в котле только одну голову (барана, лошади, коровы), добавляя порции мяса. В бульон кладут халму и немного пшена для сытности и густоты. На «баш ите» мулла вначале читает аят (молитву) и разделявает мясо по назначению. Уши дают детям – «чтобы слышали хорошо и слушали старших», пожилым, взрослым мужчинам – тонко отрезали кусочек мяса от щеки (янак ите), сердце делили всем (если варили в этот день), приезжему издалека гостю давали жирную часть; язык – молодым людям, «чтобы быть сэсэнэм и слово говорить нужное, верное»; глазной жир (күз майы) давали, желая лучистых глаз («Күзең нурлы булһын!»). У гостя спрашивают: «Сколько голов съел?» («Нисэ баш ашаның?»). Если тот отвечал – «7, 9 голов!», это означает, что он – достойный, значит, был гостем на 7 или 9 меджлисах «баш ите». Потому его хвалят и по «благополучному» человеку примечают начало плодородного и счастливого Года (ПМА. По рассказу своей бабушки Магузы Янбаевой передала Хажира Янбаева, д. Ибраево Зианчуринского р-на РБ). По окончании обрядовой трапезы «баш ите» снова совершали моление и произносили благопожелания – бата эйтеү (ПМА, А.М. Усманова, 1930 г. р., с. Акъяр Хайбуллинского р-на РБ). Таким образом, в обряде поедания головного мяса отмечаются приобщение к силе и магии тотема плодородия, соблюдение неразрывности годового цикла и «воскрешение» Земли-Матери, которое санкционировалось мужчинами.

Ледоход (боз китеү) – знаковый период весеннего пробуждения Природы. Освобождение земли от снега, воды ото льда воспринимались как символы воскрешения Природы-Матери, духа Земли-Воды (Ер-һыу) после временной смерти. Активное участие человека в этом событии Природы основано на восприятии магии смены одного времени другим, старого новым. Разрушение льда ассоциировалось с уходом зимы как формы смерти, после которого приходила новая вода – наступала новая жизнь.

Приближение ледохода опытные старожилы обычно предсказывали за несколько суток. Вслушиваясь, примечали, что лед трещит, а вода «просится наверх», «к্লюется, как цыпленок» (ПМА, 2010 г., д. Инзер Белорецкого р-н РБ). Узнав об этом, вся деревня выходила на берег реки провожать лед. «Он уходит с шумом, с особой яростью только один день. Лыдина на лыдину идет, гул, шум стоит кругом. Вот этот момент и нельзя пропускать, надо увидеть. В остальные дни лед “течет”, “уходит”. Ледоход воспринимался в народе как победа стихии жизни (воды)

над смертью (лед, снег). Узнав о ледоходе, соседи предупреждали друг друга о событии: “Слышали, завтра уходит лед. Выходим к Хакмару!”. Зажигали бересту на льду, в огонь бросали старые одежды, тряпки, “сжигая” болезни, печали» (Экспедиция материалдары. Ыйлайыр р-ны, 2003, 133-се б.). Отсюда обязательность участия в моменте житнетворения согласуется с идеями увеличения благополучия всего рода и каждого в отдельности. На уходящий лед бросали старую одежду, ломаные пуговицы, зажженные соломенные куклы; укладывали солому и с ней сжигали старые вещи, одежду, приговаривая: «Пусть все болезни уйдут!» [Экспедиция материалдары, 2018, 47-се б.]. Так же:

*Сир-сырхау, кит,
Яман каста, кит!
Яңы һыуга сәләм!
Һаулык, байлык менән кил!*

*Болезни-хвори, уйдите,
Злостные недуги, уйдите!
Новая вода, привет тебе!
Здоровье, богатство принеси!*

На праздник ледохода приходили в ярких костюмах, взяв с собой яйца, угощения, на берегу заводили игры, пляски. Дети, молодежь бегали по берегу реки, примечая скорость льда к скорой удаче, успеху, богатству и т. д. Егеты показывали свою удаль, прыгая по льдинам [Экспедиция материалдары, Стәрлебаш р-ны, 2018, 47-се б.]. Поедание яиц на берегу во время ледохода – традиционный обычай, связанный с магией плодородия и благополучия. Символ старого, отжившего – скорлупки – бросали в текущую воду, на лед, приговаривая:

*Иске мал –
Яңы тыуымға (булһын)!*

*Старая скотина (добро) уходит –
К новому плодородию (пусть будет)!*

Все действия возле воды связаны с магией отторжения, также с очистительными и обережными действиями: бросая на лед нитки

с одежды, просили спасения от сглаза⁸⁸. Обряд проводов льда соединяет прощание с прошлым и встречу с будущим, направляя эмоции на гарантирование будущих благ.

Кусочки льда, выброшенные на берег, считались «долей Тенгри воды» или Ходая. Потому их собирали и применяли в особых целях. Обязательно кипятили чай, растопив их, пили воду, веря в их целительные качества (Экспедиция материалдары. Йылайыр районы..., 133-сө б.). В памяти народа живы традиции умиловления водной стихии в лице Воды-Матери – Хылыубики. Уходящий лед связывали с уходом печалей, болезней и потому просили помощи у Хылыубики, приговаривая: «Пусть с ними уходят болезни-недуги!». Уход льда и течение внешних вод сосемантичны по своей событийности: это разрушение отжившего, старого и приход нового времени. Особая магия связана с реалиями целительной силы вод весеннего прилива. *«Яз көннө ташкында йа сук, йа яулык менән сырхау-сиреңне ағызып ебәрәсең. Су күтарә ул»* («Весной в половодье в воду бросаем кисти, платки, чтобы с ними утекли болезни, хвори. Вода все поднимает»)⁸⁹. Как и все явления природы, уход льда и внешних вод – это знаковые события – «языки» для примечаний о предстоящем Годе. *«Ташлыкул шаулап кита ул. Сыу бик күпне сөйләй ул. Ике йыл буйы шаулап килсә, ййлап озак китсә – йыл щирле була, бәндәгә ауыр була, ди. Тулып, шәп, тиз ағырға тейеш сыу»* («Вода Ташлыкуля с шумом уходит. Вода очень многое рассказывает. Если два года подряд вода уходит с шумом, но медленно, то значит, что год будет тяжелый, болезней будет много. Вода должна быстро уходить»)⁹⁰.

Обряд «**Плаушинья кич**», проводимый в начале апреля, перед первотравьем, связан со входом в новый цикл и получением права использования в еду нового урожая Природы. Распространен у пермских башкир. Включает «тын тыңлау» (игровые эпизоды и гадания), «көл һибеу» (сыпать золу возле дома), «һарык тотоу» (схватывать овцу). Ходили вечером возле домов и слушали. Если в доме слышался смех, веселье, считали – год хороший будет (тын тынлау); если

⁸⁸ Записано автором в 2009 г. от М.Г. Габитовой, 1939 г. р., в д. Бурангулово Абзелиловского р-на РБ.

⁸⁹ Записано от М.А. Шайхитдиновой, 1924 г. р., в д. Карагушево Янаульского р-на РБ.

⁹⁰ Информатор тот же.

оставались на земле следы от сапог, считали, что муж будет богатый и т. д. (ПМА, Пермская область, Барда; также: Гәйнә башкорттары фольклоры, 2012). Название обряда восходит к празднику Благовещение. По верованиям, в это время божества посылали благие вести на землю. Потому во всех гаданиях обыгрывается получение благих вестей. Маркер умилоствления нечистых сил в этот период сохранен в обряде пермских башкир: оставляли на ночь кашу во дворе. Утром остатки каши выливали в воду или закапывали в землю. Тулвинские татары варили «убыр ботка» («каша духов») для убаживания злых духов (Галимова, 2012, с. 127).

Появление первой зелени – знаменательное явление весны. Истоки обряда «Йәшелгә сығыу» («Выход на первую зелень») восходят к культу растения, распространенного в традициях многих народов. У хакасов, алтайцев культ растений, берез сохраняется до сих пор [Кичиков, 1967, с. 45]. Почитание берез связано с погребальными традициями у башкир Челябинской, Курганской областей. «В честь светлого духа предка на могиле (над его головой) всегда сажали березу» (ПМА, 2000 г., Сосновский район Челябинской области).

Культ дерева (байтирэк), леса у тюрков – древнейший мировоззренческий реликт – запечатлен в народной игре «Ак тирэк – күк тирэк!» («Белый тополь, синий тополь!»), в водружении столба (Баған) в центре йыйын, также в прикладном (узоры Древа жизни – аса) и словесно-поэтическом искусстве.

Для скотоводческих народов зелень обозначала нечто большее, чем трава: «она была залогом жизни, природным знаком нравственно-экологического императива» [Дугаров, 2005, с. 53]. Зеленая трава (үлән) у башкир называлась в древности «ут» («огонь»), указывая на будущее тепло, сытость, приносимые домашним скотом, питающимся травой. В мирозерцании башкира зелень (башк. йәшел ут – зеленый огонь) – вечный знак жизни, роста, возрождения. Отсюда ритуализация сбора весенних трав – «Выход на дикий лук» («Йыуаға сығыу»), «Праздник щавеля» («Кузғалак байрамы») под общим названием «Йәшелгә сығыу». Праздник ликования в связи с пробуждением Природы и появлением первой зелени обретал магический смысл, так как благо кочевого народа связывалось с множеством скота.

На «Празднике щавеля», который проводился, как только подсыхала земля и проросли целебные травы, участвовал весь род; вскладчину забивалось животное, устраивались игры, пляски

и прочие увеселения. Слово, произносимое во время первой пробы щавеля, объясняет цель прихода и значение растения:

*Мин киләмен, зәңке, кас,
Мин киләмен, карыным ас!*

*Я иду – убегай, цинга,
Я иду – я голоден!*

[БНТ, 2010, с. 212].

Древние корни растительного культа и посвященных ему масштабных праздников обнаруживают жертвоприношения, свойственные традициям скотоводческих народов [Кичиков, 1967, с. 45]; калмыки, кыргызы, казахи, горные народы устраивали веселые скачки, игры [Борджанова, 2007, с. 333]. Согласно имитативной магии эти состязания способствовали быстрому подъему растительности [Булатова, 1980, с. 95]. Коллективное празднество предполагало всеобщее благо и достаток.

К XX веку обряд «Выход на первую зелень» почти исчезает из быта народа. Нами реконструирована наиболее полная картина праздника трав, целебных растений. После того как ведущий обряда накануне оповещает всех о празднике зелени, взяв с собой катык, айран и немного еды, женщины выходят в поле. Присев на землю, произносят молитву прославления Аллаха, возвеличивая его творения, приветствуя «сәхрә» («поле»). Сбор дикого лука (йыуа), борщевика (балтырған) или щавеля (кузгалак) начинают с закличек:

*Иске емеш, яңы аш!
Сирем-сором, сығып кас!
И-и-Һа-Һа-Һа!!!*

*Старая еда, новая пища!
Болезни-недуги, убегайте!
И-и-Го-Го-Го!!!*

Или:
*Иске корһак, яңы сак!
Сирем-сором, минән кас!*

*Старый желудок, новая пора!
Болезни-недуги, от меня убегайте!*

Формулы акцентируют магическое значение зелени и их целебные свойства. Заклички обязательно заканчивали имитацией ржания коня: «Иго-го-го-го!». Звукоподражание связано с культом коня и верованиями, что «ржание» отпугивает злые силы, укрепляет дух, здоровье. Сбор летних целебных трав проводился в дни наибольшей активности солнца – 21–22 июня. Собирая травы, произносили благопожелания, в которых традиционно перечисляются самые насущные потребности. Примечателен мотив заботы о мире, благополучии Года и Рода, превалирующий над личными нуждами:

*Йыл тук булһын,
Тереклек тулы булһын!
Балалар хаһынан,
Бабалар хаһынан!
Дарыу булмаған үлән юк,
Үлән дауаһы булмай
Торған ауырыу юк.*

*Живность всякая сытой будет,
Во имя доли детей!
Во имя доли стариков,
Год пусть сытым будет!
Нет травы нецелебной,
Нет болезни,
Чтобы не вылечила трава!⁹¹*

По окончании сбора все рассаживаются в круг на игру-трапезу «Катык тэмләшеү» («Проба катыка»). В чаши наливают катык, бросают туда крошенную зелень и, произнося прибаутки, такмаки, восхваляют пищу.

В народе бытуют различные баиты, сочиненные в честь трав, корней «эттек»* («осока»). В голодные годы из осоки (эттек) готовили особый хлеб: толкли в ступе до образования мелкого порошка

⁹¹ Записано автором в 2009 г. от М.Г. Габитовой, 1939 г. р., в д. Бурангулово Абзелиловского р-на РБ.

* Эттек (диал.) – эттек.

и пекли лепешки, сырыми ели его корни. Байт «Эттек» поэтически отображает эти события. Особый стиль и звучание тексту придают подражания перестуков, ритмичных ударов по ступе:

*Иртэн тороп тышка сыкхам,
Эттек төйә «тук та тук!»
Җинән – эттек,
Минән – катык,
Риттәтүк, риттәтүк!
Ана килә ике катын
Төйгәндәре эттек.
Риттәтүк, риттәтүк!
Җинән – эттек,
Минән – катык!
Риттәтүк, риттәтүк!
Мәсет манаралары,
Манара аралары...
Риттәтүк, риттәтүк!
Җинән – эттек,
Минән – катык,
Риттәтүк, риттәтүк!
Беззең заманга килде шул,
Эттек заманалары.
Җинән – эттек,
Минән – катык,
Риттәтүк, риттәтүк!*

*Как утром вышла, посмотрела
Осоку толкут «тук и тук!».
С тебя – осока
С меня – катык,
Ритта-тук, ритта-тук!
Вон идут две женичины,
Везут они осоку.
Ритта-тук, ритта-тук!
С тебя – осока,
С меня – катык,
Ритта-тук, ритта-тук!*

*Минареты мечетей видны,
Минареты видны...
Ритта-тук, ритта-тук!
С тебя – осока.
С меня – катык,
Ритта-тук, ритта-тук!
Нашему времени досталось
Есть осоку, только осоку!
С тебя – осока,
С меня – катык,
Ритта-тук, ритта-тук!*⁹²

Каждый хвалил свою еду, стуча по чашам. В соединении белого (катык, айран) с зеленым (травы, щавель, лук) обыгрывается цветовая символика жизни и достатка. Примечателен «Кузгалак байрамы» («Праздник щавеля»). «Как только поспевали кислица, щавель, бабушки собирали детей и выходили в поле. Готовили суп «кымызлык хурпаһы» («бульон кислицы») из вяленого мяса и в бульон клали щавель, кислицу (ПМА, 1999 г., Ханнан Байбулдин, Гафурийский р-н РБ). В поле устраивали игры, бега, танцы «түңәрэк бейеу» (хороводы).

Первый гром называли «Күк килеу» («Приход неба»). В названии отражается восприятие древними состояния неба и небесного Тенгри, который зимой «уходил», а весной «возвращался», «проснувшись» от зимнего сна. С первым громом родовой коллектив связывал начало нового этапа жизни, потому оповещение всех о знаменитом явлении природы – это было и как залог умножения всеобщего счастья. В солидарном коллективе родовое и личностное благо не разделялось, потому предписывалось своевременное приобщение всех к знаменательным событиям Космоса и Природы.

– Ты слышала приход неба?

– А ты слышала, Небо пришло, пусть на благо будет! – сообщали друг другу соседи. После делали примечания по тому, с какой стороны света приходит Небо – первый гром:

– Если с полей придет (небо) – хлеба уродятся! (Кырзан килһә – иген уңа!)

⁹² Записано народной артисткой, певицей РБ Т.Х. Узянбаевой от Фирузы Сафиной в д. Казмаш Абзелиловского р-на РБ.

– Если с лесов придет – корова будет молочной! (Урмандан килһә – һыйыр һөтлө була!)

– Если со степей придет – кобыла будет молочной! (Яландан-даланан килһә – бейә һөтлө була!)⁹³ В традициях друг друга о новой луне, об уходе льда, прилете скворцов, первом громе, выгоне скота отражены родовой этикет, правила солидарности и идеи санкционирования входа родового коллектива в новый виток времени.

Образные примечания строятся на реалиях и опыте жизневедения, наблюдениях хозяйственника: лесная трава – хороша для коров, степной ковыль – для молока кобыл. Первый гром – переходный знак Времени в народном понимании, граница двух сезонов: лета и зимы: «Беренсе йәшен кыш менән йәйзе айыра ул» («Первый гром отделяет зиму от лета»). Традиционно воспринимали гром так, как будто Аллах на своей колеснице подвозит воду: «Йәшен йәшнәсә “Алла бабай арба белән дөбөрләп тәгәрәтәп су алып килә”, диләр изе»⁹⁴. Гром и молния в сознании народа – высшие судьи: «Йәшен – Тәңрекамсыһы ул!» («Молния – кнут Тенгри»); «Беренсе йәшен – Бөйөк Аллаһ бүләге, яңы дәүер билгесе, тинеләр» («Первый гром – это дар Всевышнего и священный знак о наступлении нового времени»). Используется магизм исцеляющей силы небесного огня и земли в пограничный момент времени: падают, хохочут и покатываются по земле, гадают. «Что попадет в руку – гадаем: если солома – рожь уродится, если трава зеленая – сена будет много» (ПМА, Ш.А. Тансыккужина, 1927 г. р., д. Верхний Муйнак Зианчуринского р-на РБ). В комментариях старожилов отмечается сексуальное начало: «в это время Небо-Отец приходит к Земле-Матери» (ПМА, З.Х. Нигматуллин, 1939 г. р., г. Стерлитамак); магизм момента – «В грозу обязательно нужно долго читать молитвы величания Аллаха – благо придет»⁹⁵.

Все благопожелания, покатывания на земле связывались с благотворным влиянием первого грома:

⁹³ Записано автором в 2003 г. от участников ансамбля «Тунгаур» в с. Матрай Зилаирского района // Экспедиционные материалы. – Уфа, 2006. – С. 133.

⁹⁴ Записано автором от А.В. Шаяхметовой, 1929 г. р., в д. Вояды Бураевского р-на РБ.

⁹⁵ Записано автором в 2005 г. от М.С. Газитдиновой, 1928 г. р., в д. Акылбай Янаульского р-на РБ.

*Хәйерле тазалык,
Хәйерле гүмер бир! (Аллаһ)*

*Благостное здоровье дай!
Благостную жизнь дай! (Аллах)⁹⁶*

Покатывание по земле проводит идеи участия человека в перво-творении мира и действует как обыгрывание нисхождения небесного коня. В мировой мифологии «Небо и Земля разговаривали языком грома» [Фомина, 2004, с. 156]. Отсюда возгласы приветствия, подражания ржанию коня, как сакральные способы общения со стихиями. Словесный компонент в архаичном прошлом возможно имел магические формулы языка Неба Тенгри. На период фиксации и записи в них доминируют мотивы бытовых пожеланий благ, здоровья. Могущность первой грозы – космического масштаба действия – используется как магический способ очищения, освобождения от скверны, обретения сил и здоровья. «Каждый должен во время первого грома успеть поваляться на земле – тогда весь год будет здоровым» (ПМА, 2-е Идельбаево Салаватского р-на РБ).

Бега по двору с кнутом, женщина «хлестает» невидимые силы, громко скандируя слова-возгласы: «Корайт! Корайт! Корайт!», активируя волю высших сил. Бабушки взмахивали вожжами, призывая коня, брэнча уздечками, колокольчиками, смотрели на небо и, снова взмахивая, ударяли ими о землю. Делали это несколько раз [БНТ, 1995, 129–130-се б.]. В обращении к могучей стихии небес визуализируется воссоединение магии звука (гром, раскат), цвета (яркая вспышка), времени (начало весны). Заклички отличает восторженные яркие эмоции, добрые примечания о небесном явлении:

*Күк килә! Күк килә!
Якшы билге менән килһен!
Безгә именлек килтерһен!
Йәшен ялтлай – ут килә,
Шайтан-каста қасып китһен!
Ямғыр килһә, мал үрсер,*

⁹⁶ Записано автором в 2005 г. от А.Ю. Даутовой в д. Югамаш Янаульского р-на РБ.

*Елак, икмэк етешер,
Ямгыр яу, яу, яу!*

*Небо идет! Небо идет!
С добрым знамением пусть придет!
Пусть нам благо принесет!
Молния сверкнет – огонь придет,
Сила нечистая уйдет!
Дождь придет – скотине плодиться,
Ягоды и хлеб уродятся,
Дождик, лей, лей, лей!*

Ярко воспроизводится картина обновления мира, в четкой ритмике слога, скандирования передается динамика жизнетворной атмосферы первого весеннего грома. Фольклорное слово здесь – первоисточник для изучения первобытной философии и кодов поведения человека в решающие моменты времени, его отношения к экстремальным явлениям Природы. Знаменательнейшее явление природы – первый гром – воспринимается в метафорическом образе разбуженного от зимнего сна Тенгри, который «скачет по небосводу на чудесном коне». Эта идея обыгрывается в действиях зазывания небесного «коня». Звуковое приобщение к сакральному моменту первого грома отражается в действиях молодых женщин и девушек: они стучали по дну пустого ведра и произносили такмаки-заклички:

*Күк һыйырыма һәт бир!
Мөгөзәнә ут бир!*

*Синей корове молока дай!
Рогам ее огня дай!*

(ПМА, Т.Г. Юмадилова, 1949 г. р., д. Бирдегулово Белорецкого р-на РБ). Обряд встречи первой грозы распространен в быту многих народов и обнаруживает параллели. При первой весенней грозе якуты «трижды огибая юрту снаружи по ходу солнца и стегая красной талинкой, произносили магическое заклинание: «Всякая нечисть, отойди! Абаасы, отправляйтесь! Божественным огнем очищаю!» [Попов, 1949, с. 22]. У башкир участвовали и дети: «встречая небо, бабушки махали вожжами, бегали вокруг дома, во всем дворе, а мы ржали, подражая коню, кликали небо, падали на землю. Со свистом ударяли кнутом об землю, повторяя это несколько раз» (ПМА, 2011 г.,

Ф. Гарипова, 1954 г. р., с. Ассы Белорецкого р-на РБ). Семантика действий восходит к зазыванию и приручению небесного коня, с которым связываются идеалы природных, небесных благ:

*Ерзэн күк айгыр бир!
Күктән ала айгыр бир,
Ерзэн ерән айгыр бир,
Корайт, Күгем, кил, Күгем!
Ерзэн ерән айгыр бир,
Күктән күк айгыр бир!*

*Серого коня дай из земли!
Белого коня – с небес,
Гнедого (рыжего) коня из земли*,
Корайт, Небо, приди, Небо мое!
Из земли – гнедого коня,
С неба – серого коня!*

[БНТ, 2010, с. 161].

Текст запечатлел древнейшие верования о соответствиях масти коней и сторон света. Утерянные в мифологии небесных коней знания фольклоризируются в заклинании: это повторы лексем «конь» («айгыр»), перечисление разномастности коней, возгласы «дай» («бир»), «корайт!». Запечатлены далекие отголоски мифов о земных, небесных конях-божествах разных сфер. Утратив сакральные замыслы, обыгрывания повадок коней передают способы обращения к Небу. Скандирующие заклички соответствуют динамичным действиям, они лаконичны, сродни с шаманскими призываниями, актируя соответствие слов и действий: так, заклички сопровождают удары по земле, ритмичные бега и шаги. В «Күк килеү» имеет место миф, сохранивший эквивалентность ритуалу. Наблюдается это тогда, «когда человек не только реально синхронизировал свою деятельность с природными ритмами, но и подкреплял это согласование ритуально» [Традиционное мировоззрение..., 1998, с. 50]. В ритуале обыгрывается «приручение» стихии, регулирование отношений, «направляя» силу небес на добрые деяния (просят урожая,

*Во второй строчке текста перевод неточен (нужно «Полосатого коня – с небес – Күктән ала айгыр бир!»).

дождей, здоровья, жалеть вдов, сирот, калек), корректируется воля небес во имя разрешения коллективных проблем, ставя общественные интересы выше личных (Корайт, Небо! Корайт, Небо! Земле дай, стране добра дай! И мне добра дай! Больше добра миру дай!).

Обряд приручения небесного коня, подобный шаманской пляске, соединял функциональный ритуал и психофизиологический акт обновления, приветствия «голоса Тенгри». Этим самым он «восходит к состоянию мистического прозрения» [Захарова, 2004, с. 151] и тесно связан с магией слов. На основе учета, что «тринадцатым богом у башкир был бог боевого коня» [Юсупов, 2006, с. 99–100], авторами считается, что «возгласы “Корайт!” действуют как ритуальные сигналы представителю иного мира – божественному коню» [Сальманова, 2005, с. 337]. Однако имеются другие истоки слова. Ритуал воспроизводит миф о живой и всеобъемлющей сути Верховного божества – Тенгри. Полагаем, что в основе образа быстрого коня лежат генные природоведческие навыки и опыт человека, обращающегося к небу, творящему жизнь. Небо – это «начало всего, Небо – как Единый Бог, активная сила, источник благ и жизни» [Аюпов, 2007, с. 28]. Возглас «Корайт!» имел конкретные функции активации благостных сил (курэйт – имя ветра) специальными обращениями Тенгри – властелина судеб, миропорядка и удачи. Звук грома дает ощущение близости Тенгри, потому повелительно-волевые заклички содержат просьбы у него всех основных жизненных благ:

*Ярзамыңдан калдырма,
Бәлә-казанан һакла!
Үсемлектәр, кош, бала хакынан,
Өлөштән калдырма!
Барын туган ит!*

*Помощи своей не лишай,
От бед, болезней защищай!
Растений, птиц и детей –
Доли своей их не лишай!
Всех, как родных, сплавивай!*

[БНТ, 1995, 130-сы б.].

Представляет интерес мотив просьбы для усиления жалости – аргументации необходимости помощи высших сил. Так, в «громо-

вых» заличках просматривается острая нужда (зар) человека в дожде: это пустая посуда, которую надо наполнить бы кумысом, или отсутствие жеребенка, меда и т. д.

*Корайт, Күгем!
Корайт, Күгем!
Корогом бар за –
Колоном юк!
Батманым бар за –
Балым юк!
Тәпәнем бар за –
Майым юк!
Корайт, Күгем!
Корайт, Күгем!
Кил, Күгем!
Кил, Күгем!*⁹⁷

*Корайт, Небо мое!
Корайт, Небо мое!
Лассо есть –
Но жеребенка нет!
Бочонок есть –
Но меда нет!
Бочонок есть –
Но масла нет!
Корайт, Небо!
Корайт, Небо!
Приди, Небо!
Приди, Небо!*

Мотив «нужды» комментируется фольклорноносителями как определяющий в заличках дождя, просьбах исцеления и т. д.: «Во время просьб должна быть жалоба, вымаливание. Тогда просьба исполнится» (*Һорағанда зар булырға тейеш. Шунда кабул була*)⁹⁸.

⁹⁷ Записано Р.А. Султангареевой в 2011 г. от Ф.И. Гариповой, 1954 г. р., в с. Ассы Белорецкого р-на РБ. Аналогичные тексты записаны в Зианчуринском р-не РБ.

⁹⁸ Записано в 2018 г. Г.В. Юлдыбаевой в Стерлибашевском р-не РБ.

В современных закличках характерны мотивы усиления просьб-обращений к Ходай, Раббы на фоне первого грома: «Корайт! Не оставляй людей без пищи! /Всех сделай родными, /Людей от пути неверного огради, /На тебя, Ходай, уповаю!» [БХИ, 1995, 130-сы б.]. Возглас «Корайт!» универсален, применяется в целительном акте «зова благополучия» кут («кот сакырыу») – души испугавшегося человека, в обряде закличек счастья, благополучия дома (ПМА, Пермская область), в масштабных празднествах во имя кут земли, кут жизни (ПМА, 2014 г., Ишимбайский р-н РБ; 2018 г., Давлекановский р-н РБ). Широкий ареал созвучных слов «курайт» – «курэйт» – «корайт», несущих универсально сакральный смысл в традициях многих народов, свидетельствует о его древнейших дотюркских истоках. У тунгусов, якутов «курэть» означает «северный ветер» [Сирина, 2008, с. 124]. Примечательно, что деревня Корьятмас (Курьятмасово Давлекановского р-на) в народе имела правильное название «Корайтмас». «Старожилы до сих пор называют деревню так, говоря, что это и есть самое верное название деревни. Ветренный край у нас, а «мас», видимо, означает место, лес...». (ПМА, К.М. Хамидулина, 1946 г. р., с. Мэкешево Давлекановского р-на РБ). В обрядовом фольклоре этот ориентир на север, как на благодатный край, не случаен. Аргументированны выводы исследователя о том, что «Родина предков индоиранцев (или, как они себя называли, – арьев) находилась на севере Европы, где-то около Полярного круга» [Жарникова, 2003, с. 16, 24, 68]. Бытовали предания о том, что на севере находится «чистый, прекрасный, кроткий, желанный мир» [Елачич, 1910, с. 280]. В этом плане сакральный клич «Корайт!» этимологизируется как «зов ветра благополучия» и имеет функциональные реалии. Символично, что арктические реалии красивейшего зрелища – полярного сияния – также читаются как пробуждение Неба [Махабхарата, 1983, с. 28; Захарова, 2004, с. 11]. Первозамысел возгласа «корайт» относился, видимо, к призыванию благополучного ветра курэть с севера и зову Тенгри. Со временем название ветра обретает форму сакральных возгласов призывания благ, счастья, души. Хлестания по земле кнутом читаются как жесты – приручения небесного коня, а в покатываниях по земле имитируется союз Небесного Отца и Земли-Матери. Думается, что отмечаются отголоски архаичных эротических танцев. В подражаниях ржанию коня – символа солнца (пробораз тепла, счастья) – заключены первородные формы театрализации

движений мира и явлений природы. Мотив слияния человека с природным явлением (характерный в календарном фольклоре) проводит идею превращения небесного коня в человека. Символичны обряды обливания водой мужчин, которые проводились после первого грома. Как отмечает исследователь, обряд вполне может означать, что «Урал-батыр овладел алмазным мечом богов и получил доступ к живой воде богини Хомай, дочери Самрау» [Галлямов, 2007, с. 278]. Хозяин – божество грома – представляется и как «человекоподобное мифическое существо, щелкающее небесным кнутом» [Хисамитдинова, 2011, с. 209]. Отсюда человек на земле «повторяет» действия божества. Живое Небо персонифицируется в образах Акбузата, коня или мужчины, но общение с этими силами материализуется в действиях: человек «приручал» время «обузданием коня», обыгрывая приход нового цикла жизни, Природы и появление духа Йэшен тэнре. Потому в скандированиях – словах – присутствуют мотивы как волевого направления высших сил, так и приношений для умиловивления:

*Йэшен, йэшен, кешнэмэ,
Бер кемде лэ тештэмэ.
Яманлыктар эштэмэ,
Бына һиңэ бишинэмэ!*

*Молния, молния, не надо «ржать» (греметь),
Никого не кусай!
Не делай ничего худого,
Вот тебе пять вещей!*

[Хисамитдинова, 2011, с. 208].

Желание обезопасить себя от «худого» актируется в осторожных действиях: «бросают вокруг волосы, ветку можжевельника или рябины, иголку, нитку, соль» [Там же, с. 210].

Появление радуги (йэйгор) примечали к счастью и плодородию, хорошим дождям, если один конец падал на реку (озеро). По народным воззрениям «божество молнии является божественной парой грома – Күк. Они живут на небе. Могут иметь облик человека, коня или быка» [Хисамитдинова, 2011, с. 209]. Образ радуги ассоциируется как любовное «воссоединение Отца-Неба и Земли-Матери»

(«Күк-Ата Ер-Ана менэн кауыша» (ПМА, 2018 г., И.А. Мигранов, д. Аркаулово Салаватского р-на РБ). Небесная радуга – символ космической черты, проводящей магические границы того и этого миров. «Пересечение» ее, как гласит народное верование, может обеспечить магическое превращение (мальчика в девочку и наоборот) или омоложение (старика, старухи).

Раскатывания яиц занимают особое место в весеннем цикле обрядов. Яйцо (күкэй) – самая популярная пища в обрядах в силу вложенных в него мифозамыслов, связанных с плодородием, будущей жизнью. Оно активно в традициях, обрядах, космогонии многих народов мира. С древнейших времен в него вкладывались особая магия, сила влияния, жизнесмысловые символы и потенциалы будущности. Название «күкэй» ассоциативно и созвучно с небом и небесным «Күк тэнре» («Небесным тенгри») и вбирает замыслы первотворения. В мифе утки достают со дна моря землю-ил, откладывают яйца и, выводя потомство, создают мир, в сказках оно – хранилище души бессмертных злодеев или дэвов, в игровых эпизодах – символ определения принадлежности к этому или тому миру (в считалках действует мотив доставания яйца), в заговорных актах материализует «возвращение» кут (дают в руки больному). В силовых состязаниях курэш яйцо имеет функцию возвращения утраченных сил. Особая осторожность требуется в обращениях с яйцом во время состязаний. Яйцо кладут в ложку, ручку которой держат во рту, и бегут. Того, кто уронит яйцо на землю, наказывали, так как это было равносильно дурной примете о будущности плодородия рода. *«Током төшөрә, ти инек. Шуға күкэй төшөргәнде беишләр ине элек, уйнап инде»* («Если роняли на землю яйцо, считали, что таким образом наносили урон плодородию Рода» (ПМА, И.А. Мигранов, д. Аркаулово Салаватского р-на РБ). Все эти взгляды и предписания восходят к мифологии яйца – модели мира, так как «оно было известно как наиболее удачно изображающее начало и тайну Бытия» [Блаватская, 1998, т. 1, с. 413]. В мифе о водоплавающих птицах возникновение земли связано с яйцом, потому объяснима активность яйца в календарных праздниках. Крашение яиц и раскатывание их по молодой траве обычно проводили в первой половине мая или приурочивали к посевным. В начале подворно собирали яйца, или по объявлению ведущего каждый приносил с собой яйца на место обряда, который обычно проводили на горке в пятницу. Крашение яиц издревле

в среднеазиатских традициях имело значение «весеннего возрождения природы» [Сухарева, 1986, с. 36–38], а на празднике «красного цветка» («кизил гул») юноши раздавали девушкам крашеные яйца [Снесарев, 1969, с. 205–206]. В истоках обряда заложены культовые идеи будущего зарождения жизни и плодородия.

В крашении в разные цвета яиц обыгрывается многомерность, многогранность мира. У башкир превалировал красный цвет яиц. Темно-зеленый вбирает цвет травы (кипятили с листьями крапивы), красно-желтый – цвет глины, земной почвы (варили с луковой шелухой, с дубовой корой), в чайной заварке получались ярко-желтые, в цвет солнца, яйца. В традициях раскатывания яиц символика плодородия является главной: *«Беишкән күкәй буайбыз, уны ашайбыз. Йәй көнө лә күкәй тәгәрәттек, бала сакта. Якшылыкка, тәбиғәттең уңдырышлы килеүенә юранык. Кара төс юк, ярамай, һары төскә була буйра. Асык бер төс була ине ул. Үсәмлектәр менән бергә күкәй кайнатабыз»* («Красили вареные яйца и ели. Яйца раскатывали и летом, в детстве так было. К добру, урожаю и благам Природы примечали. В черный нельзя было красить, а в ярко-желтый можно. Яйца варили вместе с растениями»)⁹⁹. Обряд еще в 50-е годы был популярен в народной среде. Аксакал или женщина старшего возраста садились на холмистую местность в окружении детей и в разные стороны раскатывали яйца, приговаривая: «Для урожая!», «Во имя здоровья!», «Во имя благ и большой доли детей!». Дети бежали, ловили и съедали яйца. **В архитектонике обряда читаются символика щедрого, раздающего свои лучи Солнца, также магия плодородия и возбуждения сил Природы и призывания производительных сил.** Органичное соединение древних народных верований и исламских мотивов не нарушает замыслы обряда. «Обряд проводили бабушки. Яйца варили, красили в красный цвет, называли “праздник яйца” и выходили в поле. Перед началом читают молитву-аят, только после этого катали яйца. Каждый съедает принесенное с собой яйцо. Раскатывают сверху вниз, далее догоняют с криком “Күкәй!” (“Яйцо!”), вылавливают и съедают. Один мог поймать и съесть несколько яиц»)¹⁰⁰.

⁹⁹ Записано от Г.М. Сиражитдинова, 1937 г. р., д. Ишмекеево Учалинского р-на РБ.

¹⁰⁰ Записано от М.Г. Гайфуллиной, 1941 г. р., в Учалинском р-не РБ.

Обычай раскатывания по земле яиц до последнего времени активен и популярен среди башкир тияльцев, куваканцев, которые его приурочивали к майским праздникам «Был йола электән була ине. Май байрамы тип, “күкәй байрамына”, “беренсе йәшеллек”кә тәгәрәтеүгә балалар менән тауға сығабыз. Бала үзе тәгәрләтә, барып ала ла, тағы йүгереп барып, изә баҫа. Ул күкәйзе ашамайзар. Имен калғанын ашайһың, кайһыһын үзем ашайым, кайһыһын картка бирәбез. Сәй заваркаһына Һалып буяй инек – һары ғына була, кызылға ла буяй инек. Бәләкәйзән әбейзәр шулай өйрәтте». «Обычно его приурочивали к “первой зелени” (“беренсе йәшеллек”) или к первомайским праздникам и выходили на горы с детьми. Мальчики догоняли яйца и давили ногами. Эти яйца не ели, угощались неразбитыми. (Так велели бабушки)»¹⁰¹.

Раскатывание яиц с высоты вниз – архетипическая модель мифа о Небе-Отце, спускающем семена на Землю-Мать. Раскатывания яиц в весенне-летний период проводили на горах Торатау (Ишимбайский р-н), Куназытау (Альшеевский р-н), Балкантау (Давлекановский р-н), а также на холмах близ деревень (Бураевский, Янаульский, Белорецкий и другие р-ны). Таким образом, обряд раскатывания яиц является органически связным, семантическим в цепи эпизодов производительного и плодородного значения.

Пространство возле святых могил также использовали в целях активации исполнения желаний. Перед посевными совершали паломничество к святым могилам. «Рамазан әүлиә кәбере Өүеш тауында ул. Кәберзе ете урап, кояшка йөз менән каршы йөрөйһең, өс бәләкәй ташты алып, күлгә ташлайһың. “Салауат” әйтәм, кәберзе урап» («Есть могила Рамазана авлии на горе Ауештау. По солнечному ходу делали 7 раз круговой ход возле нее, бросали три маленьких камня в озеро с благопожеланиями, читали молитву “Салават”»). Во всех обрядах пробуждения Природы доминируют идеи плодородной, производительной магии и умилоствления духов предков, высших сил. Период обновления Природы был сакральным, священным для древнего человека. Он предвещал в его сознании начало первотворения, нового рождения.

¹⁰¹ Записано от В.Х. Шарипова, 1939 г. р., в д. Сураман Учалинского р-на РБ.

Традиция сохраняется, когда сберегается сакральность ее составляющих. В противном случае все достояния предков подвергаются профанации и утрачиваются. С исчезновением традиции скудеет и сходит с исторической арены носитель традиции – народ. Эта логика соотносима со всеми формами традиционной культуры: обрядовой, песенной, эпической, танцевальной и др. Эта истина вновь остро настораживает умы тех, кто ценит первичность и жизненно важную значимость национальных традиций.

2.2. Сезонные обрядовые празднества

2.2.1. Каргатуй

Циклические изменения природы (зима, весна, лето, осень) маркируются большими обрядовыми празднествами, соответствующими временам года, некоторые из них называются словом «туй». Семантика «туй» восходит к праиндоевропейскому «ту»-(«тыу»-«той») и относится к понятиям «род, жизнь, начало», «новое рождение», «первоначало», «появление». В мифологическом осмыслении весны как союза Неба-Тенгри (Отца) и Земли-Тенгри (Матери), «открывшей объятия после временной смерти», слово «туй» маркирует брачный союз космических сил и стихий. В бытовом переводе «туй» как «ешь досыта» согласуется с главным атрибутом празднеств – обильным угощением. Но это вторичное значение, а первичное связано с понятием «рождения» нового времени. Весенний праздник Каргатуй («Воронья свадьба», у северо-восточных башкир – Карга буткаһы «Воронья каша»), праздники посева (Хабантуй – в архаичном прошлом военизированные игры, посвященные защите родной земли и обитаемого пространства), летний праздник Бесэнтуй, посвященный сенокосу, летнему травостою, Нарысатуй (досл.: «Свадьба желтого цвета») или Сумбуля – праздник осеннего равноденствия – это торжества, связанные с особыми циклами жизни природы и с идеями первотворения мира. Обрядовая пища – ритуальный способ умиловления, приобщения к внешнему миру, средство общения с высшими божествами и силами. Как невеста и жених, вкушая из одной чаши обрядовый напиток «ак» (белый), воссоединяются в согласии жить

в новом периоде жизни, так и обрядовая еда в календарных празднествах проводит идеи союза и перехода. Обильное угощение предусматривает положительную магию обрядовой пищи, относится и к календарным празднествам, и к семейно-бытовым. Коллективные трапезы – основные компоненты природоведческих торжеств, первичных по отношению к семейно-бытовым. Потому «туй» маркирует и праздник посева, и поминальные обряды, и брачную свадьбу, но «первоначально был общенародным календарным праздником в честь природы» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 85]. По логике обряда обильная трапеза в коллективе и на лоне природы давала физическое принятие всех благ, успехов и закрепляла мир, счастье. Обряды межсезонья (первый гром, первая зелень-травостой, бездорожье, ледоход и т. д.) имели свои особенности проведения, по масштабности уступая циклическим.

Постижение замыслов обрядового праздника Каргатуй связано с архаичными традициями культа предков, священной птицы и погребальными обрядами. Освобождение земли от снега (по верованиям народа – от савана) и громкий крик вороньей стаи воспринимались как знаки пробуждения Природы и начала Нового года (Йыл башы). Отсюда название, порядок празднования, ритуальная пища имеют конкретные связи со священной птицей.

Праздник проводили с наступлением первых оттепелей и появлением стаи ворон. Громкое карканье вороны, как и кукушки, считалось сигналом. «Иногда снег еще не до конца растаял, а мы уже собираемся и проводим его» (ПМА, Ишимбайский р-н РБ). «*Кар кузе тишелде иһә – уйынға сыгабыз. “Өйөрмә”, “Круг” уйнайбыз, Каргатуйға сыгабыз, “Кыуып ет!”*» («С началом таяния снега выходим в поле. На Каргатуй водим игры «Вихрь», «Круг», «Догони!»») ¹⁰². Время проведения праздника в памяти курганских башкир также связано с первыми оттепелями, появлением черной земли из-под снега (ПМА, 2003 г., Курганская область). Этот период связан с пробуждением, обновлением Природы и Земли. В таких свидетельствах народа наиболее верно запечатлены архаичные реалии культового в прошлом праздника, в котором, несмотря на многовековую давность, символы Вороны и возрождающейся от снега Земли в их связи остаются глав-

¹⁰² Записано Г.В. Юлдыбаевой, Стерлибашевский р-н, 2018 // Экспедиция материалдары. Стәрлебаш районы. – Өфө, 2018.

ными. С течением времени сакральные функции обряда ослабевают, на первый план выходит подгонка к климатическим, погодным удобствам, превалируют интересы праздничных увеселений. В результате сроки проведения переходят на раннюю летнюю пору. *«Майза, июнда үткәрәбез был байрамды. Өйзән-өйгә йөрөп бүләк йыйлар. Таштамалга йыйлар. Агаска элаләр уны. Тик әбейзәр, малайзәр, кыззәр сыга. Тары ярмаһынан бутка бешерәбез. Бергә йыйылып ашайзәр. Сәй эсәләр, уйын уйнайзәр, һыу төшәләр ине. Йүгерешеу була парлашып»* («В мае или июне проводим праздник. Подворно собираем подарки, на шест завязываем полотенца. Только женщины, девушки и мальчики могут участвовать. Варили пшеничную кашу, вместе трапезничали, чай пили, игры водили, купались. Устраивали парные бега» (ПМА, Учалинский р-н. 2010 // Учалы башкорттары фольклоры, 2014).

Идейно-функциональные истоки обряда, не исчезнувшего вплоть до XIX века, согласуются с зороастрийскими погребальными традициями наземного оставления трупов и древней сако-массагетской средой на Южном Урале, когда проводили «Каргас той» – праздник грифов (иранское «каргас» означает «гриф») [Юсупов, 2008, с. 324]. Наземное захоронение трупов, то есть оставление их на земле имело место и в древнем быту башкир. Потому как на копку земли зимой существовало строгое табу. С наступлением весны освободившиеся из-под снега трупы расклевывали хищные птицы, после этого очищенные от мягких тканей останки, кости хоронили в землю. Отсюда в народе есть выражение «һөйәккә төшкәндәр» («спустившиеся к костям»), применяемые и в погребальных обрядах. Им полагалось особое приношение – хаир. В быту башкир-тенгрианцев считалось благом, когда вороны расклевывали останки («Усопшего взял Тенгри»). Обряд связывается с кровавыми традициями жертвоприношений, умиловляющих обожествленного ворона. Вспомним, что на знамени злого царя Катила (эпос «Урал-батыр») был изображен ворон – могущественная птица. Исследователем определяется время, когда в честь Катила ежегодно в дни зимнего солнцестояния совершались человеческие жертвоприношения [Аминев, 2005, с. 66]. Известно, что в древности приносили жертвы знамени, означающие приношения и самому духу – покровителю племени [Гуревич, 1990, с. 76–79]. Обычаи человеческих жертв, некогда посвященных и самому ворону, в дальнейшем исчезают, трансформируются и заменяются другими приношениями. **Мифообрядовый**

этот пласт Каргатуй очень древний, но на наш взгляд, непервородный. Истоки культового праздника связываются с реалиями первотворения мира после Всемирного потопа, если обнаружим аналогии с «Эпосом о Гильгамеше», где ворона, улетев от ковчега, обнаруживает сушу и клюет землю. Пророк Нух узнает о земле от вороны-карға. На башкирском имя Карға этимологизируется как от «короға бастырыусы», то есть «нашедшая сушу, помогавшая наступить на сушу» [Солтанов, 2002, 197-се б.]. Ежегодная синхронность появления черной земли и ворон способствует сложению в мифосознании культа птицы и обряда.

Периодичность появления хищных птиц связана с весенним появлением черной земли. С формированием погребальных традиций наземных захоронений образ вороны связывается с расклеиванием освободившихся весной из-под снега трупов и почитанием предков. В последствии это обуславливает порядок проведения обряда, символизирующего начало весны и Нового года. Память о выставлении трупов на возвышенности, погребениях на дереве запечатлена в верованиях («Бүре олой – үлемгә» – «Волк воет – к смерти», «Карға каркылдай – кеше алыр» – «Ворон каркает – смерть кого-то возьмет»). В приговорах проецируются традиции заворачивания трупов зимой в войлок и вознесения их на вершины деревьев. В благопожеланиях, произносимых во время раздачи каши «Бүренеке – уртақ, карғанькы – ағас башында» («Воронья доля еды на дереве, а волчье – общее»), запечатлены далекие отголоски обряда наземных захоронений и поедания трупов птицами, хищниками.

Позднее праздник вбирает и символику целебной травы «карға буткаһы», всходящей ранней весной из-под снега. Перед проведением обрядового праздника женщины проводили большой совет, обсуждали все вопросы, назначали ведущих (называли алсабыр), кашеварку (бутка оҫтаһы), сторожиху, заводил мальчиков и т. д.

Перед началом обряда дети ходили по домам, собирая подарки, яйца и, подражая птицам, взмахивали руками, громко скандировали: «Кар! Кар! Кар!». «Карға буткасы үткәрә изек. Бер төркөм бала ярма, йомортка, май, кәнфит йыя ауылдан» («Проводили “Воронью кашу”. Группа детей собирает по деревне пшено, яйца, масло, конфеты»)¹⁰³.

¹⁰³ Записано от С.А. Аглямова, 1935 г. р., в д. Старобикметово Бураевского р-на РБ.

Дети – активаторы высших сил, потому зачастую взрослые заставляли их произносить пожелания. «Изге теләк теләтәбез балаларзан. Карға булып кыскыра инек. Калған бутканы бүлөп хала инек. Тастамалдар ботакка бәйләйбез. Гел ямғыр яуа ине ошо йоланан һуң» («Поручали детям произносить пожелания. Сами также каркали, подражая воронам. Кашу оставляли птицам, на ветки привязывали полотенца. Всегда после того обряда были дожди»). Записано в Учалинском районе от М.Г. Гайфуллиной, 1941 года рождения [Учалы башкорттары фольклоры, 2014]. В описаниях зафиксированы умиловительные обыгрывания-подражания ворон. Эти способы обретения сил вещей птиц (зверей, животных) восходят к первобытным традициям. Дети здесь персонифицируют воронят, которым следует дать угощение. Обряд обычно проводили на возвышенном, чистом месте. Нарядно одетые женщины, девушки выходили с утварью, необходимой для праздника.

Многоплановость и каноничность правил обряда свидетельствует о его многовековом происхождении и бытовании: это участие только женщин, подворное собирание зерна, яиц, специальная одежда ведущей, приготовление ритуальной каши, обязательное исполнение кругового танца [Руденко, 1955, с. 114]. Сакральность ворона была отмечена в свое время И. И. Лепехиным, который писал, что во время праздника «башкиры обращались к ворону с просьбой даровать им дождь» [Лепехин, 1802, с. 116]. Культ ворона, представителя хтонического мира, вестника судьбы или смерти, известный и сибирским, и тюрко-монгольским народам [Алексеев, 1980, с. 99–100], в наиболее яркой форме отразился в обряде «Каргатуй». В среде тюрко-монголов этот праздник в наиболее полной форме сохранен у башкир.

Во время подворного хождения по селу женщины весело припевают, возле каждого дома произносят благопожелания и заклички. Подразумевается, будто на праздник людей созывает сама Ворона:

*Карға әйтә: «Кар-Кар!»
Каргатуйға бар, бар!
Каргатуйға бармагандың –
Күңеле булыр тар, тар,
Күңеле булыр тар, тар!
Каргатуйға бар, бар!*

*Ворон кричит: «Кар-Кар!»
На Каргатуй иди, иди!
Кто не придет на Каргатуй –
У того скудна душа, скудна,
У того скудна душа, скудна!
На Каргатуй иди, иди!*

[БХИ, 1995, 200-се б.].

Словесно-поэтический фольклор обряда не отличает образность или художественность. В основном характерны описания, комментарии действ, смысловые диалоги. Собственно-календарному фольклору свойственны магические, заклинательные речитации. В этот текст закличек вошли воспитательные мотивы как явление более позднего характера.

У северо-восточных башкир праздник называется также Каргатуй. В структурно-композиционном, идейно-функциональном плане вороньи праздники у всех этнических групп однотипны, за исключением некоторых локальных различий. На празднике запрещаются какие-либо ссоры, раздоры.

В начале делают метку пространства: поле украшают лоскутками, разноцветными лентами. Девушки также развешивают на деревьях бусы, яркие ткани и загадывают желания. Во всех приговорах, действах основное место уделяется вороне. В речитациях-хамаках, обращениях устойчивы мотивы мифологизации ворона, «приносящего» удачу:

*Каркылдашып килегез,
Илгә уңыш бирегез!*

[БХИ, 1995, 201-се б.].

*Каркайте, прилетайте,
Стране урожай принесите!*

Или: «Изгелеккә килегез, Хәйерлегә килегез!» («К добру прилетайте, К добру!»).

Приготовление ритуальной пищи – ответственный момент праздника. Оно вмещает идеи жертвоприношения и умилоствления птицы. Кашеварка представляет культовое лицо, участвующее

в первотворении мира: она непрерывно помешивает кашу, произносит моления.

Традиционное обрядовое блюдо – пшенная каша. Она известна в мировом фольклоре как маркер сытой жизни, благополучия. Во всех праздниках каша из подворно собранных зерен является основной едой. Эта пища многофункциональна – питает, солидаризирует, укрепляет позитивы, умиляет птиц. До сих пор соблюдаются правила приготовления праздничного угощения. Котел ставят в чистом месте, произносят моление, разводя огонь, зерна в кипятке выкладывают руками, произнося пожелания и поминая духов предков: «Өлшэй Мэргэн рухына! Күсембэт рухына!» («Во имя духа Альшеев Мэргэна! Во имя духа Кусембета!») (ПМА, 2018 г., Альшеевский р-н РБ). Называют обычно имена предков своего региона. Место приготовления каши тщательно оберегают, близко не подпускают чужих. Только назначенная заранее женщина имеет право ее готовить. Она не должна покидать это место, быть внимательной. Предупреждения о бдительности запечатлены в такмаках:

*Бутыр-бутыр бутка беишкэн,
Уртаһына сыскан төишкэн.
Уны алайым тигәнсе,
Биш бармагы ла беишкэн!*

*Варится каша-кашка,
В нее попала мышка.
Хотела поймать ее,
Все пять пальцев обожгла!*

Обругивания обрядовой пищи – традиционное явление в свадебной и праздничной культуре. Оно восходит к магии эсхатологии, отпугивания злых сил и увеличения благ. Обругивание заменяет восхваление, как только сочинители получают вознаграждение.

*Бутка, бутыр-бутыр ул!
Казан тулы бутка ул!
Ауызга ла алып булмай –
Кем беишкэн бутка был?*

*Каша-малаша она!
Полный котел каши!
В рот не возьмешь ее –
Кто варил ту кашу?*

Кашеварка за это обругивание дает монеты, кисеты, подарки. Импровизаторы начинают восхваления:

*Камләмәгез кортканы,
Тамле бешкән буткаһы.
Бутка бешкән дан булып,
Барыбызга нан булып!*

*Не ругайте бабушку,
Очень вкусна каша.
Сварилась каша на славу
Всем на угощение!*

[БХИ, 1995, 201-се б.].

После коллективной трапезы оставляли долю каши воронам, проговаривая пожелания, заклички:

*Бутка һиңә түгел – каргага,
Кара карга ашаһын,
Ала карга ашаһын!*

*Каша не тебе – вороне,
Черный ворон пусть кушает,
Серая ворона пусть кушает!*

[БХИ, 1995, 202-се б.].

Двойственное отношение к птице: с одной стороны, настороженное, отчужденное, навеянное страхом, с другой – почтительное, поклонническое – свойственно вообще древней культуре обожествления. Отношение к культовым животным, зверям изначально учитывает двойственный замысел (змея, с одной стороны, святое, мудрое, с другой – несущее беду, болезнь существо; журавль кличет беду, болезни, войну и в то же время предвещает счастье, многодетность и т. д.). Таковая полярность не связана с мусульманскими религиозны-

ми запретами или нормами. Благосклонность или ненависть богов, мифических, тотемных существ регламентируется исконно сакральным восприятием людьми божественного. Генетическое чувство сакрализации вороны поныне сохраняется в сознании народа (ворон каркает или ворон во сне – к беде, смерти, ворон на дереве – к пожару в деревне и т. д.). С другой стороны, известны позитивные приметы. Найти перышко вороны на дороге – к добру, его применяют от сглаза, злословия (проводят по телу); если прокаркает ворона над головой – жди добрые вести от старших родственников. В генетической памяти почитание ворона еще сохраняется, имеет позитивные мотивы. Благо или наказание от божественного зависит от поведения человека. Умение умиловать божество – искони способ предотвращения беды. Потому карканье направляют птице или оставляют на волю Бога дурные предзнаменования: «Үз башыңа каркылда! Муллаға – зекерең, Аллаға – фекерең!» («Каркай на голову свою! Мулле – моление, Аллаху – помыслы твои!»). Приговор означает, что мулле следует чаще молиться во имя мира, а «накарканное» вороной оставляют воле Аллаха. В этой связи категоричность некоторых религиозных лиц, представителей интеллигенции – «весной необходимо общими усилиями гнать ворон с деревьев» – выглядит крайне односторонне.

Култ ворона, относящегося к семейству вороновых, имеет широкое распространение в мифологии тюрко-монгольских, сибирских народов и также устойчив поныне в праздничных традициях [Алексеев, 1980, с. 54]. Калмыцкие заговоры ворона обнаруживают идейно-семантические параллели с башкирскими:

*Говори о хорошем,
Говори о хорошем!
Если будешь говорить о хорошем –
Угощу тебя полным сычугом сала.
Если принесешь плохие вести, –
Убью тебя деревянным колом!*
[Борджанова, 2007, с. 82].

Башкирские заклички, например:

*Якшыға кысқыр!
Якшыға кысқыр!*

*Май бирәм!
Яманга кыскырһаң,
Яманга кыскырһаң,
Артыңа – тимер ук!*

*К добру кричи!
К добру кричи!
Масла дам!
Если не к добру,
Если не к добру,
Выстрелю железной стрелой!*

(ПМА, 2010 г., А.М. Усманова, 1930 г. р., с. Акъяр Хайбуллинского р-на РБ).

Могущественное влияние и сила вещей птицы призываются в закличках обряда вызывания дождя, который проводили после угощения кашей.

Обряды инициирования дождя вошли в сценарий Каргатуй значительно позже в связи со смещением времени проведения праздника на начало июня. Во второй половине XX века обряды обливания водой, заклички дождя становятся неотъемлемой частью Каргатуй. Ворона становится посредником исполнения пожеланий:

*Кар-кар, каргалар,
Ямгыр яу, туп, теләгез!*

*Кар-кар, вороны,
Дождя пожелайте!*

«Карға боткасы була. Яңгыр яумаса, ауылдан ярма йыйып бешереп ашаталар халыкка. Шул була. Ботканы яланда бешерәләр, теләк телиләр» («Каргатуй праздновали. Если долго не было дождя, подворно собирали пшено. Кашу варили в поле, произносили пожелания»).

*Ямгыр яу, яу, яу!
Кояш чык, чык, чык!
Тәтәй кашык бирермен.*

*Безгә киң ризык бир,
Безнең теләкләр бер,
Майлы бутка бирермен!*

*Дождик лей, лей, лей!
Солнце, выйди, выйди, выйди!
Красивую ложку дам.
Дай нам обильной пищи,
Пожелания наши общие,
Масляную кашу дам!*

(ПМА, С.С. Мухаярова, 1925 г. р., д. Новотазларово Бураевского р-на РБ).

Примечательна сохранность в сознании синкретной связи магии пищи, действий и слов, что активизирует исполнение пожеланий. Информанты говорят: «Бутканы кашык белән күтәрәп йөрөп теләйләр изе» – «Ходили и произносили желания, подняв ложку с кашей» (Информатор тот же).

Наиболее удобный локус для обрядов, пожеланий, молитвословий – чистое поле, холмистая местность или гора. Инициирования дождя охватывали пространство деревни (подворное собрание пищи, обливания всех водой) и лоно природы. В архитектуру действий органично входит религиозная исламская символика, конкретизируются эмоциональные, этикетные и поведенческие нормы. «Ямғыр яуһын өсөн яланға сығып тәкбир әйтер инек. “Аллаһу әкбәр!”зе өс тапкыр, “Лә иләһа иллалла!” өс тапкыр әйтелә. Шунаң әйтәбез». «Вызывая дождь, в поле три раза произносили такбир. “Аллах велик!” и “Во имя аллаха!” – по 3 раза»:

*Күктән Ергә бир,
Ерзән кулга бир!
Аллам-Тәңрем бир! –
тип әйтелә.*

*С Небу Земле дай,
Из Земли на руки!
О, Аллах, Тенгри, дай! –
говорили.*

«Ямгырға корбан салыу булған. Шундай (йоланы) ике-өс рәт үткәргәндәр. Шулай тип әйтөп сакырыу хәзер юк бит» («Жертвоприношение дождю посвящали. Раза два-три так проводили обряд. Сейчас нет таких приглашений (и жертвоприношений)»). Далее информант дает емкую и краткую оценку современному нигилизму к обрядам, народным знаниям: «Олоно эзләү юк бит хәзер» («Сейчас ведь нет поисков или изучения главных мыслей»). Котел с остатками каши опрокидывали в озеро кверху дном, а через некоторое время забирали обратно. Символика черного дна работает в магии призвания черного облака.

Обливание могил водой широко распространено в обычаях вызывания дождя. Странный на первый взгляд обряд имеет установленные правила и предписания проведения: соблюдается учет меры воды, особенностей могил (пьяниц, воров, также святых). В народной практике этот древний обряд был еще устойчив до недавнего времени. В некоторых районах его проводят поныне. Информанты сообщают, что обливали водой кладбища умерших насильственной смертью, наложивших на себя руки, ведших разгульный образ жизни женщин и т. д. Объяснение этих действ всегда сводилось к тому, что усопшие, мол, «погребены без омовения, потому жаждут воды, хотели сильно пить перед смертью, но никто не подал им воды» и т. д. Обычно проливали на могилы 40 ведер воды (сакральное число, означающее целостный период), произнося заклички. «Зыяратта, асылынып үлгән кеше кәберенә 40 бизрә һыу һибәбез – яуа ине ямгыр!» («На могилы повесивших себя наливали 40 ведер воды – и начинался дождь!») (ПМА, 2014 г., Учалинский р-н РБ). В других случаях мера воды минимизирована до 41 капель. Эта модель усиления пожеланий, так как за время счета капель удлиняется время искренних молитв и чистоты намерений, что является главной эмоциональной составляющей обряда. «Бер бизрәнән 41 тамсы һыузы нык миһнәтле кәбергә һалабыз, үз үлеме менән үлмәгән кеше кәбере. Янып, эсеп үлгән кеше кәберенә һалабыз» («С одного ведра 41 каплю воды наливаем на “мученическую” могилу. Это могила того, кто не своей смертью умер»). [Экспедиция материалдары. Стәрлебаш р-ны, 2018, 44-се б.]. Строжайший запрет переносить через мост покойника – распространенное явление (подр.: в разделе данной книги «Вода. Водопочитание: мифоритуальные реалии и особенности»), но уже редко соблюдаемое в обрядовой практике. В контексте инициирования дождя нарушение этого табу

обрело встречные меры ритуального уровня. Ценные сведения об этом обычае с редкими подробностями и знаковыми эпизодами скрупулезно, путем детального опроса записаны Г.В. Юлдыбаевой. «Мәйетте күпер аша сығарырға ярамай. Ике күпер сығһа – 41 тамсынан 82-зе иҫәпләп һанайбыз... Доға укыйбыз; йылға буйынса китеп, 41 азымдан тағы тәһәрәт алабыз; кире йылға буйына барып, уңға каратып, йылға ағышының өстөнә каратып алабыз; һыуға тәңкә һалабыз» («Покойника нельзя пронести через мост. Если проходят два моста, то насчитываем 82 капли. Отойдя к реке, посвящаем молитву; снова обновляем омовение; возвращаемся к реке и против течения, с правой стороны, набираем эту воду; бросаем в воду монету») ¹⁰⁴. Так сакрализуется вода для обливания моста. Символика этих действий подразумевает снятие вины за нарушение табу и мотивы возвращения животворных сил воды. В других случаях льют 41 стакан воды [Экспедиция материалдары, Стәрлебаш р-ны, 116-се б.]. Выливают воду на могилу так же, как набирают воду для обмывания покойника – поворачивая ладонь тыльной стороной. Воды должно быть нечетное количество – 3–5 ковшей ¹⁰⁵. В некоторых действиях отчетливо запечатлены верования в результативный эффект «кормления» – умилоствления усопших. «Зыяратка 41 калак һыу һалабыз, кош алып китерлек икмәк һалабыз кәберенә... Кисен ямғыр була» ¹⁰⁶. «Льем 41 ложку воды на могилу, оставляем для птиц крошки хлеба». Если вызванный дождь лил долго, относили на гору мелкие камушки (их собирали и относили к речке, водоему для вызывания дождя), вынимали из воды котел и ставили к солнцу, положив туда круглую шаньгу и др. В закличках «отзывания» дождя рифмуются взаимосогласительные, демократические отношения с высшими силами:

*Эй, Аллам, бир ярзам!
Үзеңдән килгән үзеңә китһен,
Еремә килгәнә – еремә китһен,
Хәзер ял ит инде!*

¹⁰⁴ Записано Г. В. Юлдыбаевой от Р. Ф. Мавлеткуловой, 1960 г. р., в д. Нижне-Аллагуатово Стерлибашевского р-на РБ.

¹⁰⁵ Записано Г.В. Юлдыбаевой от М.Й. Гайсаровой, 1931 г. р., в д. Табылды Стерлибашевского р-на РБ.

¹⁰⁶ Записано в 2018 г. А.М. Хакимьяновой в Стерлибашевском р-не РБ.

*О, Аллах, дай помощи!
От тебя пришло – к тебе пусть уйдет,
Теперь отдохни!*¹⁰⁷

Или:

*Яу, яу, бир, Аллах!
Яуганыңды кире алма!*

*Лей, лей, дай, Аллах!
Дождя благо не забирай!*¹⁰⁸

В действиях обыгрывается мотив «нужды», необходимой для получения помощи и благ: так, для приготовления обрядовой каши забирают котел плаксивой женщины («Илак кешенең казанын һыуға ташлайзар»), так как по логике «она вызывает жалость стихии». Функционально действо кражи котла. Обрядовая кража действует и во время коллективной трапезы Каргатуй (крадут друг у друга кашу), и перед вызываниями дождя. Комментарии информанта «Урланмаһа – яумай. Зар ишетелергә тейеш» («Если не украсть – не льет. Нужда, нытье должны быть услышаны»)¹⁰⁹ отражают понятие необходимо сильной мотивированности нужды «зар» («нытье»).

В обливании могил как умерших не своей смертью, так же святых работает логика «зар» – ожидание страждущих. До сих пор живы традиции обливания могил святых (Абзелиловский, Учалинский, Белорецкий, Альшеевский и другие районы). Обычаи связаны с магией энергетически сильных мест (могилы святых) и получением благословения от самих посланников Аллаха. Контакт с водой не столько оскорбляет дух авлий, сколько проводит идею «обновления омовения – тэхэрэт», в котором нуждаются святые. Обливания водой могил святых – искони распространенный обычай в тюркском, среднеазиатском мире. Вызывания дождя проводили возле зыярат святого

¹⁰⁷ Записано в 2018 г. Г.В. Юлдыбаевой от Р.М. Мавлеткуловой в Стерлибашевском р-не РБ.

¹⁰⁸ Записано в 2018 г. ею же от М.Й. Гайсаровой.

¹⁰⁹ Записано в 2018 г. Г.В. Юлдыбаевой от М.Й. Гайсаровой в д. Табылды Стерлибашевского р-на РБ.

Султан-Шей-Мирбобо, готовили мясные блюда из продуктов, собранных по селу, и раздавали присутствующим, пустой котел несли к реке и запачканной копотью частью касались воды. После этого должен пойти дождь [Булатов, 2003, с. 108]. Аналогии в обрядах народов, территориально и этнически совершенно далеких, разных, указывают на некие изначальные традиции, истоки которых восходят к мифам о владыках вод и потусторонних миров. Святые выступают посредниками стихий во имя благополучия в целом.

Целенаправленный и детальный опрос показывает, что в народных традициях еще жива целостность обряда и правил, по которым соблюдаются: магия собранной детьми пищи «Бер төркөм бала ярма, йомортка, май, кәнфит йыя ауылдан» («Группа детей собирает по домам пшено, яйца, конфеты, масло»); магия подобия по логике «вода притягивает воду» («Һәр кешегә су сибәбез яңғыр сорап. Капкаларға ла хәтта су сибә изек. Күзгә күренгән кеше бары ла шыланғанда ғына ямғыр килә тигәннәр» («Каждого обливали, прося дождь. Даже на ворота лили воду. Говорили, что если все только будут облиты водой – тогда только будет дождь»); обязательность специальной мастерицы-кашеварки и большого котла «Пешекчеләр була, зур казан бирәләр изе» («Были мастера и давали большой котел»). Соблюдались обряды паломничеств на могилы предков, святых авлий, посещений кладбищ, священных мест, родников и направления Кибла. «Возле села Бураево есть “Священный родник” Там читали молитвы, сидя лицом к Кибле» («Ололар ауыл башына сығып доға әйтәләр. Һәр якта изгеләр урыны, зыяратлар бар безнең. Изге “Салкын шишмә” Борай ауылы янында бар. Теләк теләйләр шунда, доға укыйлар изге киблага карап утырып»); обязательность целевого кормления птиц «Йомортканың калғанын карғаға бирә инек, ямғыр теләсен дип» («Остатки яиц отдавали воронам, чтобы они желали дождя» (ПМА, С.А. Аглямов, 1935 г. р., д. Старобикметово Бураевского р-на РБ*). Осознание силы коллективных обрядов и неразделимости счастья общества и личности формирует мудрость народной философии «Теләк илгә – бәхете бергә була бит» («Пожелание стране произносим – а счастье всем приходит» (Информант тот же).

*Ямғыркайым яу, яу,
Ерләр көтә, яу, яу!*

*Дождичек мой, дай дождя,
Земля ждет, лей, лей!*

* Особенности говора северо-западных башкир.

*Хозайкайым, шуны күр,
Безнең теләкләр бер
Киң ризыклар бир!
Хозайкайым, шуны күр!*

*Ходай мой, ты увидь это,
Наши пожелания одни –
Обильные хлеба дай!
О, Ходай, увидь это!*

Тема адресного жертвоприношения дается на фоне волевых, страстных испрашиваний дождя:

*Бу мосолман корбанын
Хозайкайым кабул итсен,
Йортка бәрәкәт керсен,
Тәннәргә сихәт бирсен,
Балаларга тәүфик бирсен,
Исәнлек бирсен!
Бала балаларына
Миһырбанлык, тәүфик бирсен!
Яннарга тыныщлык бирсен!*

*Эту жертву мусульманина
Ходай мой, пусть примет,
В дом пусть войдет благо,
Телу – исцеление,
Детям – благочестия (дай),
Жизни, здоровья!
Детям детей –
Человечности, веру дай!
Душе покоя дай!¹¹⁰*

Жизненно-бытовые нужды, пожелания благ рифмуются зачастую заключительными словами «булһын, булсын» («пусть будет»), «бирһен» («пусть даст»), которые подразумевают «дай, Аллах» или «дай, Ходай!». В просьбах, пожеланиях фольклоризируются насущные заботы, мир эмоций и нужды человека. Рифма и ритм в текстах благопожеланий обычно строятся на повторях слов «булһын» («пусть будет»), «керһен» («пусть войдет»), «килһен» («пусть придет»),

¹¹⁰ Записано автором от С.С. Мухояровой, 1925 г. р., в д. Новотазларово Бураевского р-на РБ.

«бирһен» («пусть даст»), загадывая благополучное исполнение всех перечисленных запросов. Изучение этих текстов с точки зрения психофольклористики, социофольклористики предоставит новые возможности открытия особенностей духогенеза, психоментальности и реалий жизнебытия этноса.

Привнесенные в Каргатуй обряды закличек дождя, обливания водой стали знаковыми элементами в современном празднике. Сращение двух сосемантических в своих основных элементах обрядов, как считают исследователи, результат изменений в хозяйственно-экономической жизни и «активного» процесса исламизации, упрочившейся раньше на западе Башкирии, чем на востоке» [Нагаева, 1981, с. 15].

В традиционной композиционной структуре праздника Каргатуй имелся ряд функционально значимых эпизодов, которые бытовали ранее, составляя единое историко-этнографическое целое. **Проводили раскачивания на больших качелях – «атылмак уйнау».** Обычно раскачивали парами девушек и юношей (егетов), а те, кто стоял внизу, подбадривали возгласами, восхваляли смелых. Иногда, пугая всех, сильно раскачивали с условием, чтобы те назвали имя возлюбленных, день свадьбы, число баранов в своем дворе и т. д. В других случаях заставляли кричать петухом, изображать ржание коня (ПМА, 2010 г., Учалинский р-н РБ). Традиционное развлечение связано с обыгрыванием связи Неба и Земли, а по ассоциации ритмической структуры здесь прослеживаются видимые проявления первобытной эротической и производительной магии. Раскачивания на качелях (атылмак), устраиваемые традиционно в Каргатуй, ассоциируют установление связи земных и небесных начал, «регулируемых» женщинами. Высота качелей достигала 10 метров: к двум деревьям привязывалась веревка, к ней крепили деревянное сиденье (тәпәлдерек). Раскачивая качели, женщины произносили хамаки-речитации, благопожелания [Нагаева, 1984, с. 59]. «Чем выше раскачивают – тем выше будут расти хлеба; чем выше и веселее будет раскачиваться девушка – тем и проворней, рачительней будет муж невесты», – примечали во время игр.

Особую часть обрядового праздника составляет хореографический компонент. Нами зафиксирован редкий образец традиционной культуры – обрядовый танец «Карғылдап бейеу». Культовый в прошлом подражательный танец исполнялся женщинами

на празднике Каргатуй. В лексике танца присутствуют подражания ворону взмахами крыльев, голосов. Отсюда карканье – основной звуковой символ в танце и определяющее его название «Карғылдап бейеу» («Танец с карканьем») (ПМА, 2014 г., с. Макарово Ишимбайского р-на РБ). Круговые танцы сосемантичны в замыслах культа солнцепоклонничества и природопочитания.

Обрядовый фольклор вороньего празднества, таким образом, в течение многих веков сохраняет единство и взаимосвязь различных мировоззренческих единиц: культ духов предков, ворона, деревьев, земли, обрядовой пищи. Первозамыслы восходят к умилоствлению духов предков и небесного мира, проводятся идеи культа умирающей и воскресающей Природы.

Вороний обрядовый праздник претерпел сложные трансформации и сообразные времени изменения. Выпали обряды и эпизоды, несоответствующие духовным, эстетическим, досуговым потребностям. Так, со временем человеческое жертвоприношение ворону заменяет конь или другая скотина [Нагаева, 1981, с. 58]. В XVII–XVIII веках жертвоприношение коня ворону еще сохраняется, также акцентируется адресованность каши птицам: «Бутка һиңә түгел, карғаға!» («Не тебе каша, а ворону каша!») [БХИ, 1995]. С укреплением исламских традиций ворона «умиловывается» собранной подворно пищей, зерном и приготовлением ритуальной каши, прочно вошедшей в атрибутику праздника с традиционным названием «Карға буткаһы». Каша (бутка) действует как собирательное название жертвоприношения во имя священного ворона. Семантическая связь обожествленного Ворона с культом предков согласуется с верованиями тюрков о том, что «ворон может носить в клюве души людей» [Потапов, 1983, с. 105]. В этой связи карканье ворона ранней весной над останками умерших ассоциировалось в первобытном сознании с их воскрешением. Таким образом, коллективные празднества, увеселения в Каргатуй возникли как умилоствления духов родовых предков и тотемной птицы. В том контексте, что «ритуальное почитание ворона как персонифицированного вестника пробуждения Природы и прихода Нового времени соблюдается на протяжении веков» [Руденко, 1925, с. 277], обрядность не потеряла поныне главные символы. Они обрели формы игр и отправлений «ради традиции».

За время эволюции идеи умирающей и воскресающей Природы меняют культовое содержание и обретают акценты праздничных

увеселений в честь нового периода Года, цветения растений: «*Байрамда без йәшеллекте котлап, кыш уткәнде билдәләп, күңел асып алабыз*». Таким образом, архаические реалии, связанные с наземными погребальными традициями, культом живой Природы, со временем теряют это содержание, трансформируются как праздничные приветствия весны. Образ культовой птицы – ворона – заменяет прилетающий весной грач, а то и обычная ворона, что и сохраняется в названии праздника. Мифоритуал о весте могучем Вороне продолжает жить в праздничных увеселениях, отражается в приговорах, благопожеланиях, произносимых во время кормления и восхваления птицы. Динамичные игры, бега, танцы восходят к магии усиления духа Природы. Примечательно, что в традициях минцев (Давлекановский, Альшеевский р-ны), а также курганских, челябинских башкир до сих пор сохраняются обычаи женских силовых состязаний (ПМА, 2000 г., д. Трубный Челябинской области. Записано во время праздника Каргатуй). Курэш женщин, восходящий к глубокой древности, имеет магию возбуждения производительных сил Природы и плодородия. Неписанные правила гласят, что «чем больше будешь активен на празднике, тем тебе сильнее будут благоволить и птица, и дух года». Хороводные танцы тунэрэк, обязательные в Каргатуй (о них упоминал и С. Руденко), – символы солнцепоклонничества. В круговых танцах Каргатуй актируются смена и движение времени, годового цикла, также идеи единения, солидаризации людей в одном из ярких периодов Жизни пробуждающейся Природы. Почитание вороны сохраняется в обряде как дань традиции. Формируется позитивное отношение к птице: чем обильнее и искреннее угощаешь их, тем лучше, благополучнее будет Год. Отголоски древних верований, мотивы слияния с тотемом (вороном) и тем самым усиления **действ сохранили обычаи ряжений в ворона**. Информанты свидетельствуют, что в старину имелись специальные накидки с перьями ворона. Ежегодно во время празднеств исполнители надевали их и развлекали собравшихся (Учалинский район, 1986 г.). Во время праздника Каргатуй, проводимого ранней весной в Курганской области в 2003 году (нам довелось участвовать в нем), мальчики в черных накидках с перьями водили хоровод, затем взбирались на деревья и каркали: «Кар! Кар! Кар!» Старожилы поддакивают: «Громче, громче, веселее каркайте – Год будет хороший!» Подражание ворону, ряжение в данном случае согласуются с тотемистическими верованиями башкир.

По закону сопричастия [Леви Брюль, 1983, с. 192]; перевоплощение в тотем обеспечивает его благосклонность, реальные блага. Тотем «умиловливается»: мальчикам за хорошее искусство перевоплощения дарят подарки, угощают их. Перевплощение в тотем как способ умиловливания духа со временем исчезает, и ряжение в ворон, грачей обретает развлекательные функции.

Интересно трансформируется половая семантика обряда. В этнографических и фольклорных источниках подчеркивается сугубо женский состав участников праздника [БХИ, 1995, 197-се б.], допускающая иногда участие несовершеннолетних мальчиков в возрасте 10–12 лет¹¹¹. Сакральный замысел таких ограничений, видимо, связан с созидательной, плодотворной силой женщины. Она считалась подобной Земле-Матери, великой почитаемой стихией. По логике обряда подобное усиливает подобное, и обнаруживается идея особой «половой силы женщины (девушки), воздействующей на плодородие земли» [Токарев, 1983, с. 104]. Аналогичные запреты участия мужчин в весенних играх, посевных обрядах существовали и у славян, и у тюркских народов (чувашей в частности) [Салмин, 2007, с. 112]. На празднествах ныне участвуют и мужчины, и юноши (по приглашению и позволению старших женщин), но доминанта женского начала сохраняется. Имеет место и сексуальная магия. Согласно тюркской мифологии, забеременевшая от солнечных лучей женщина рождает великанов – Алыпов. Женщина, идущая на этот праздник, понимает особое значение и сакральность Времени обряда: пробуждение Природы должно сопутствовать усилению ее плоти.

Функционален обрядово-праздничный костюм женщин. Ведущая обряда – алсабыр – одевается по-особому: на ней пестрое платье, красный бешмет-безрукавка [БХИ, 1995, 198-се б.]. Она должна быть и мастером слова, и умелой плясуньей, певицей, отличаться веселым характером, пользоваться уважением и почетом среди односельчан. В рамках обряда она персонифицирует Дух самой возрождающейся Природы, которая и благоволит, и может наказать, и дает дозволения. В руках у нее украшенная резьбой, тамгами и лентами **палка (рудимент, сопутствующий творению мира в мировой мифологии)**. Остальные участницы также одеваются в яркие празднич-

¹¹¹Записано в 1986 г. от С. Зариповой в Учалинском р-не РБ, в 2011 г. от Т. Юмадиловой в Белорецком р-не РБ.

ные одежды. Особую функцию женщины-ведущей подчеркивает красный цвет – цвет крови, возрождения и неумирающей души в мифологии. На спину алсабыр, или юлбарсы (ведущая обряд), накидывается красный, украшенный нашитыми монетами платок; на голову женщина надевает остроконечный башлык. Иногда женщин-ведущих бывает четыре, и все они одеваются таким образом¹¹². Особое одевание с узорами, как известно, имеет и защитные, и плодородные функции.

На празднике строго запрещаются какие-либо ссоры, раздоры. Если таковое возникает, зачинщиков не допускают к праздникам. В других случаях дают наказания (собрать дров, принести воду из деревни и т. д. (ПМА, 2014 г., Зианчуринский р-н РБ). Во время прохождения по селу женщины весело припевают, возле каждого дома произносят благопожелания и заклички. Подыгрывается мотив созывания на праздник не людей, а самого Ворона (примечательно, что праздник Кукушкин чай также устраивают, когда услышат первый зов кукушки).

В обращениях, скандированиях сохранились следы обожествления птицы, «приносящей» удачу:

*Каргылдашып яз килә
Яз менән иген килә!*

*Каркая, идет весна,
Стране урожай идет!*
(ПМА, Зианчуринский р-н РБ).

Таким образом, миф о Вороне своеобразно продолжает жить в праздничных приговорах, благопожеланиях.

Проводимый ранней весной обряд с течением времени, несколько изменив период отправления (начало марта или первотравостой), обнаруживает идею оплодотворения Земли, освободившейся после зимней спячки (временной смерти). В мифоритуальных истоках Каргатуй прочитывается древнейший культ умирающей и воскресающей Природы. Новый год как астральная и календарная фаза связывается в сознании народа именно с ранней весной, временем

¹¹² Записано в 1920 г. А. Муртаевой от Ф.Ф. Муртаевой в д. Бикьян Зилаирского р-на РБ.

освобождения от снега (савана) Земли-Матери и празднуется в весенних обрядах. Отсюда пробуждение Земли, цветение, тепло – основные маркеры рождения Года – Йыл, тогда как в обрядности зимнего солнцестояния (см. в следующем разделе) акцентируется переход к новому времени.

Обрядовая практика, в которой устойчива идея единения и высшего культового поклонения Природе-Матери, ее циклам и сферам, органично отразила мировоззрение, духовную культуру и ментальность башкир. В современности народный праздник принимает новое осмысление, появляются торжества на традиционной основе [Шарапова, 2010, с. 46]. Феномен национальной праздничной культуры особо ценен и уникален тем, что в ней «наглядно фиксируется возраст, характер, уровень, онтологическая сущность той или иной цивилизации» [Земсков, 2002, с. 7]. Обрядовый праздник представляет один из самых полновесных хранителей архаичных моделей мировидения и жизненных реалий, традиций структуризации Времени, циклов Года. Модификации, вносимые в его природу, представляют не только очередной пласт развития обряда в сфере традиционной культуры, но следующий этап безошибочной работы первозамыслов мифов, символов согласно духовным потребностям народа. Духовное ядро Каргатуй – мифы почитания птиц, Земли, предков, Природы – сохраняется еще в идейной основе, также эпизоды (ритуальные танцы каргылдау, «кормления» птиц, обрядовая каша, ведущие – алсабыр, заклички птиц и др.) – это отличительные знаковые атрибуты, наглядно отражающие этничность, уникальность и национальную символику празднования.

2.2.2. Навруз

Весенний обряд нового года – Навруз (башк. Нәүрөз) – обнаруживает идейно-функциональные параллели с Каргатуй. Однако ареалы его распространения охватывали в основном юго-восточные части Башкирии (Учалинский, Белорецкий, Абзелиловский районы). Утверждение Навруза в башкирской среде относится к периоду зороастризма, также в нем прослеживаются индоиранские, среднеазиатские традиции, по которым со времени весеннего равноденствия начинался солярный Новый год – Ноуруз (означает «Новое солнце») [Кузьмина, 1976, с. 68–69]. Известно, что ираноязычные племена,

че влияние очевидно, обитали в долинах реки Яик (Урал) в VII веке до нашей эры [Краткая энциклопедия, 1996, с. 427]. Кроме того, до зарождения религии тюрков – тенгрианства – башкиры в течение многих веков находились под влиянием зороастризма – религии, возникшей в среде иранских народов. Бытование Навруза еще при дворе сасанидских царей известно по трудам Кисрави и Масуди [Иностранцев, 1936; Лобачева, 1986, с. 15]. Зороастрийская мифология легла в основу башкирского эпоса «Урал-батыр». Название «Науруз» в литературе относят к периоду трехтысячелетней давности, в котором персидский термин «нау» понимают как слово «новый», а «руз» означает «день» [Салихов, Галимов, 2018, с. 112]. По солнечному календарю праздник продолжался с 22 марта по 22–21 апреля. Праздник этот по сути не дает начало исчислению, календарю или циклу, он в сознании связан с состоянием Солнца и его почитанием, особо эмоционально-чувственным восприятием и обновлением народа. В архитектонике знаковыми являются эпизоды огнепоклонничества, величания еды и культа предков. Справедливо, что Навруз не относится ни к исламу, ни к христианству, берет он свое начало от зороастризма народов иранско-ассирийско-персидской группы [Там же, с. 113]. Башкиры Зауралья этот праздник так и называют «Новый год» и временем, когда «солнце близко и слышит человека».

Науруз под этим названием малоизвестен в народе и зачастую считается, что он привнесенный. Очевидно то, что время весеннего равноденствия, пробуждения Природы имело собственно название Каргатуй и совпадало с периодом Навруз. Потому эти празднества различаются лишь компонентами и структурой обрядности, а по времени – так или иначе они родственны, связаны с состоянием Солнца. Башкирский Навруз имеет свои знаковые ритуалы и регионы наибольшего распространения (юго-восток, восток республики). Описания празднеств воспроизводятся на материале информантов Белорецкого, Учалинского, Кармаскалинского, Кугарчинского районов [БХИ, 1995, 191–192-се бб.], а также на основе собранных нами. В современный период Навруз проводится по всей территории Башкортостана. Этому способствовали активность межэтнических процессов, а также подвижническая работа Центров национальной культуры при Доме Дружбы народов РБ по возрождению и пропаганде традиций народов. Различаются два типа праздника – традиционно-народные и праздники с современными нововведениями, привнесенными

в 1990–2000-е годы. По целенаправленному опросу нами восстановлены основные эпизоды собственно-башкирского Навруза. Мы рассматриваем традиционно народный праздник. Посвященный весеннему равноденствию (21 марта долгота дня становится равной долготе ночи) обрядовый праздник продолжался месяц. Выделяются основные эпизоды Навруза: посещение могил предков; хождение молодежи по домам за получением благословения (фатиха) стариков; чтение шакирдами своих баитов, в которых поэтически описывались события, случившиеся в деревне за год; организация обильных угощений из мучных и мясных блюд; приготовление бузы, напитков (айран, катык и т. д.). Главным обрядовым блюдом было отварное мясо (ит), а также суп, каша, сваренная из размолотой в ступе пшеницы.

Специальная пища (йола ашы) всегда занимает центральное место в обрядах. Каша считалась культовой едой, в мировой мифологии она являлась символом изобилия и сытости. Каше произносили хвалебные слова, угощение сопровождалось восхвалениями, песнопениями и произнесениями благопожеланий духу Года:

*Нәүрез – йылға баш булыр,
Бойзай ашка баш булыр.
Бойзай уңһа, аш булыр,
Уңмаһа, таи аш булыр!*

*Навруз – году голова,
Пшеница – еды голова.
Коль пшеница уродится – будет и еда,
Коль не уродится – камень будет едой!*
[БХИ, 1995, 191-се б.].

К Наврузу готовили проросшую пшеницу. За неделю или 10 дней до весеннего равноденствия пшеницу заливали водой и ставили в тепло. К началу праздника пшеница прорастает зелеными стебельками, из которых готовят блюдо – сумаяк. Выставляемое обрядовое угощение все пробовали, произнося благопожелания. Обычай проводит идеи культа плодородия, вечной жизни, которые воплощает первая зелень.

В прошлом на Наврузе устраивались скачки, силовые (борьба курэш, бег, стрельба из лука) и поэтические состязания (сэсэнов, ку-

раистов, певцов и т. д.) [БХИ, 1995, 191-се б.], конные состязания «кыз кыуу» («догони девушку»). Егет мог поцеловать девушку, если догонял ее на скачках. В эпизодах обыгрываются эротические, а также производительные и продуцирующие природные силы, магические цели. Особо популярна была конная игра «козлодрание», восходящее к мифологическим представлениям об астральной борьбе фаз природы (весны и зимы) в переходные периоды.

Оба праздника, по сути посвященные весне и весеннему равноденствию, маркирует жертвоприношение коня. По мифологии известно, что конь на земле заменяет солнце – и «самое быстрое светило умилоstellялось самым быстрым животным белой масти» [Георги, 1776, с. 201]. Древние тюрки приносили белого коня в жертву Небесному Тенгри, Солнцу. В башкирском Наврузе жертвоприношение коня с течением времени заменяет обильная мясная трапеза. «Конская» символика Солнца масштабна, на мировом фоне проявляются ее обрядовые, мифологические универсалии. Эти представления о живом Солнце маркируют древнюю культуру Шумера, Египта, Индии, аборигенов Америки, также мифологию Сибири, Австралии, Средней и Центральной Азии, Урала и Поволжья [Хисамитдинова, 2002, с. 86]. На этом фоне обнаруживаются астрально-мифологические первозамыслы и солнцепоклонническая символика праздника.

По верованиям булгар, хазаров, небесные великаны на солнечных конях когда-то помогли им победить врагов [Путешествия Абу-Хамида ал-Гарнати, 1971, с. 31]. Активное место на празднествах конных скачек, приоритет белого и красного цветов, динамичные состязания в целях заполучения тушки белого барана (козла), бега, прыжки, увеселения и хороводы имеют семантику обыгрывания смены природных циклов и стимулирования возрождения, активизации жизненных сил Природы. **В приветствиях, ликованиях, состязаниях в честь возвращения тепла в Наврузе обыгрывается миф об «освобождении» Солнца от мифических черных сил (зимних холодов, стужи).** В одноименной легенде братья Гайна и Айна освобождают из пещеры спрятанное ведьмой (зимнее время, ледниковый период) Солнце. Этот миф по содержанию и функциональности мог обыгрываться на празднике Навруз. В состязаниях «козлодрание» всадник на скаку хватает лежащую на земле тушку барана (козы) и скачет далее. За ним вдогонку бросаются другие. Популярны во

всей Средней Азии, тюрко-монгольском мире состязания восходят к мифу о борьбе циклов и климата – зимы и весны, холода и тепла.

Праздник и праздничное пространство всегда наполнены энергией позитива и магией будущего благополучия. Отсюда приурочение никак к Навруз-байрам [БХИ, 1995, 101-се б.], наречения имен Наврузбай, Наврузбика детям, родившимся в эти дни, имеют цели приобщения к воспроизводящим силам Природы.

В обрядовании Навруза довольно устойчиво сохранены традиции персонификации духа весны. Выбирая самую красивую, умную и рачительную в хозяйстве девушку, дают ей имя Наврузбика и спрашивают о будущем:

– *Нәүрезбикә, әйт әле,*

Сәскәме, үләнме?

– *Сәскә! – ти кыз.*

– *Нәүрезбикә, әйт әле,*

Балмы, ялмы?

– *Бал! – ти кыз.*

– *Наврузбика, скажи,*

Цветы или трава?

– *Цветы! – отвечает девушка.*

– *Наврузбика, скажи,*

Мед или отдых?

– *Мед! – отвечает девушка*¹¹³.

Примечали: если скажет «цветы», – значит, лето будет цветочное, дожди будут теплые и своевременные, если скажет «мед», предпочитая «отдыху», значит, нужно трудиться, как пчелка, весь год. Задавали самые разные вопросы, касающиеся мира, урожая, замужества и т. д. Получая положительные ответы, радовались. Примечания по текстам – одна из древних форм испытаний и связаны с магией утверждения благополучия. Гадания традиционно маркируют пограничные, переходные периоды, когда наиболее вероятны ответы о будущем. Традиции персонификации Весны,

¹¹³ Записано в 2011 г. от Т. Юмадиловой, 1948 г. р., в д. Бирдегулово Белорецкого р-на РБ.

Нового года в облике красивой девушки зафиксированы и татарскими учеными:

- *Нәүрезбикә, жил каян исә?*
- *Болыт белән Кояш арасыннан!*
- *Нәүрезбикә, алмы, гөлме?*

- *Наврузбика, ветер откуда дует?*
- *Между облаками и Солнцем!*
- *Наврузбика, алое или цветок?*

[Татар мифлары, 1996, с. 85].

Диалог-разговор с самим Духом Весны материализовывал желаемое. Таким образом предки моделировали, строили взаимоотношения с высшими светилами, Тенгри Лета (Весны), умиловивляли их во имя благодного будущего.

Очистительный обряд перехода в новый период времени достигался сжиганием соломенной куклы, персонифицирующей худое, отжившее, беду, болезни. Куклу украшали лентами, кистями, затем, сжигая, произносили пожелания¹¹⁴.

В день праздника Навруз с раннего утра молодежь, дети шли по селу получать благословение (фатиха) у старожиллов. Обычай вбирает отголоски культа предков. Молодые шакирды здоровались со стариками рукопожатием, затем читали свои байты. Обычно это были произведения, в которых в стихотворной форме описывались все события, произошедшие за год в селе. Таким образом создавалась своеобразная летопись села. В народе говорили: «Чтение байта равно чтению аята». Сочиненные и произносимые специально в дни Навруза тексты получили в народе названия «Нәүрез бәйттәре» («Байты Навруза»). В содержании повествуются картины весеннего обновления, пробуждения Природы, восхваляются обильные трапезы, увеселения как благодати Навруза:

*Һауала осор мең қаз,
Меңенең башы – қоба қаз,*

¹¹⁴ Записано в 1990 г. А.М. Сулеймановым от Б.Я. Хасановой-Бирниязовой, 1926 г. р., д. Тупчень Кугарчинского р-на РБ.

*Асылыр мөхәррәм яз –
Нәүрез мөбәрәге бар!*

*По небу пролетят тысячи гусей,
Вожак тысячной стаи – большой гусь,
Откроется благодатная пора – Весна,
Есть Навруза благодать!*

[БХИ, 1995, 211-се б.].

Образ тысячи гусей в байте олицетворяет созвездие Млечного Пути. У башкир оно называется Кош юлы (Путь птиц). Вожак стаи – головной гусь – мифологизирован, символизирует приход Нового теплого времени.

В древнетюркской мифологии птицы (лебедь, гусь, утка) известны как посланники солнца, посредники между сферами земли и неба. Представитель пантеона священных вестников Неба – гусь – эквивалент лебедя, соотносится с тенгрианскими воззрениями обоожествления птиц и маркирует приход Нового времени, тепла. Потому образ гуся в куплетах баитов Навруза олицетворяет силы, противостоящие Зиме, и выступает как сакральный вестник наступления Нового времени.

Образец байта из рукописной тетради, обнаруженной Г.Б. Хусаиновым во время экспедиции в деревню Муллакаево Учалинского района, представляет наиболее полную поэтическую передачу одного из забытых эпизодов Навруза. Так, во время подворного хождения молодых хозяева дают угощения или деньги тем, кто произносит благопожелания. Байтсы (сочинитель – бәйет) при этом могут иронизировать над теми, кто уклоняется от одариваний:

*Нәүрез хақы – бер алтын,
Карама алтан-йолтан.
Караһаң – бир ике алтын,
Нәүрез мөбәрәге бар!*

*Цена Навруза – золотая монета,
Не гляди по сторонам.
А если уклонишься – две золотых дай,
Есть Навруза благодать!*

[БХИ, 1995, 192-се б.].

За понравившиеся байты старики одаривают молодых, кладут им в ладони серебряную монету. Получение благословения у старожилов прочитывается как отголосок инициационных (переходных) традиций. По логике обряда переход юношей в новый виток времени возможен только через «разрешение» мира предков, к коим наполовину относятся старшие по возрасту люди.

Перечисление картин пробуждающейся Природы дается в приподнято-эмоциональном тоне, отражая настроение не только исполняющих, но и окружающих, всю атмосферу весеннего равноденствия. Метафоричность картины в этих случаях создается путем выбора и перечисления приметных, символических картин природы, бытия:

*Былбыл, һандугас һайрар,
Тутыйгош шәкәр сәйнәр.
Кәжүк, карға эзе кайнар,
Нәүрөз мөбәрәге бар!*

*Соловей поет и заливается,
Попугай сахар грызет.
Следы кукушки и вороны горячи,
Есть Навруза благодать!*

[Там же, с. 193].

Обрядовый праздник Навруз формировался в глубокой древности, в ираноязычной сфере, на идеях солнцепоклонничества и культа оживания умершей природы, далее вобрал земледельческие и скотоводческие традиции. На Урале он приобрел своеобразный вариант с национальными чертами, атрибутами, свойственными башкирам. В архитектонике башкирского Навруза нет культа тюльпанов, роз, разжигания костров, выставления 7 ветвей деревьев на стол и обязательности пищи из 7 злаков [Лобачева, 1986, с. 15–29], также слабо сохранены традиции приготовления сумалаяк и т. д. Отсюда объяснимо привнесение некоторых образов в байты (попугаи, светлый лик «котлоямал» Навруза и др.).

Таким образом, основные эпизоды башкирского Навруза следующие: подворное хождение по домам для получения благословения старцев, произнесение благопожеланий, чтение байтов в домах, обильное угощение, приготовление обрядовых мясных блюд,

угощение проросшей пшеницей, конные скачки, силовые состязания, игры, хороводы, танцы, инсценировки-разговоры с «богиней» Весны – Наврузбикой – и гадания о благополучии Года. Хождение по домам с благопожеланиями схоже с русским колядованием. Силовые состязания, скачки – модели усиления Природы и плодородных сил.

Традиции огне- и солнцепоклонничества, всадничества, соединяясь с более поздними земледельческими обычаями, обусловили устойчивую модель весенних праздников. Ныне обряд бытует как всенародный праздник начала весны, начала солнечного года при отсчете со времени весеннего равноденствия.

Генная память и биогенетические инстинкты в форме кодовых информаций об этносе, Человеке в целом запечатлеваются в праздничной среде. Башкирский Навруз – универсальная модель отражения межэтнических связей и миграций племен. Он аккумулировал архаичные традиции сасанидской среды, зороастрийские традиции народов Средней Азии, прототюрков и представляет своеобразную форму входа в новый виток пробуждающейся Природы и времени года. Обновление инстинктов почитания Природы, очищения сознания и солидаризации на фоне масштабных ценностей становится возможным в среде праздника, в данном случае – Навруза. Отсюда праздник – могучий механизм экологической природоведческой культуры, в которой к XXI веку стираются национальные границы. Он – гибкий, живой организм для восприятия и распространения логически соответствующих этнической культуре той или иной местности компонентов. При этом привнесённый праздник становится функциональным, обретает этнические знаки региона. Великие предки создали эти феномены, зная их жизнотворную силу, и передали для дальнейшего пользования во имя того, чтобы заручиться благословением старших и не прерывать цепь учения у Природы добру и гармонии. Благодарение Солнца, Природы, Воды, Земли – внерелигиозные и вневременные устои жизни Человека, и потому они изначально сложены на идеях исключения зла, агрессии, конфликтности. А это – воспроизводящие духовно-нравственные силы общества идеи.

Архетип праздника Навруз восходит к солнцепоклонничеству и мифу об оживающей весной Природе. В XXI веке он прививает ценностные качества обновления благопожеланий, солидаризации разных народов, языков, наглядного общения культур. Происходит обновление, приобщение масс и масштабное воспроизводство сил

Духа, новорождение в момент пробуждения Природы. Потому это соответствие мифозамыслов древних обрядов, позитивных устремлений Человека и периода обновления Природы создает одну из гарантийных инструментов в жизнебытии сообществ. Человек только с чистым сознанием может быть в своем обрядоверии гармоничен с Природой, Землей, Солнцем, которые также переживают обновление и, как представляли древние предки, рождаются заново.

2.2.3. Кукушкин чай

Первые кукования птицы воспринимались как звуковой сигнал для проведения праздника Кукушкин чай (башк. Кәкүк сәйе). «Яланға кәкүк сақырғас сығабыз, Кәкүк сәйе тип байрам итәбез» («В поле идем праздновать, когда кукушка позовет, прокукует в первый раз»). Умилоствление сильной тотемной птицы нераздельно связано с тотемистическими, мифологическими взглядами и искони мирозерцательным мышлением башкира. Прерывистый, исчисляемый и звонкий голос одинокой птицы вызывал особые меры поведения. В архитектонике устраиваемых специальных праздников Кукушкин чай до сих пор устойчиво едины мотивы и почитания, и избегания вещей птицы. Ареалы праздника очень широки, они бытуют среди всех родов башкир, обнаруживаются аналогии с традициями славянских, сибирских народов, народов Дальнего Востока [Лаврентьева, 2005, с. 200]. Сохраненный в памяти и практике башкир обряд Кәкүк сәйе представляет многонапластовый сценарий самых различных верований, мифов, культовых компонентов.

Истоки праздника глубоко архаичны и восходят к тотемистическим воззрениям и почитанию птицы. Кукушка – вещая птица с особым голосом, образом жизни и поведения. В религиозно-мистических, мифологических представлениях многих народов ее образ соединяет мир света и тьмы, птица знает способы оживления героя [Шаракшинова, 1987, с. 85] (буряты, как и башкиры), «вещает о сроках судьбы и жизни» [Алексеев, 2000, с. 102] (ханты-манси, якуты, нанайцы, эвенки), птица имеет человеческое происхождение [Валиханов, 1961, с. 114; Булатова, 1961, с. 244], у белорусов кукушка – знак растущей жизни, плодородия, у германцев – вестник благ.

Сакральная птица вызывает и страх, и отчуждение, но в некоторых случаях имеет и доброе знамение [Сем, 2003, с. 68]. У башкир

бытуют приметы: проведенный в это время никах – прочный и счастливый; коровы дадут обильное молоко, если во время доения в ведро класть ветку; многоразовое кукование – к приезду дорогих гостей. До сих пор у башкир сохраняются обычаи примечания срока жизни по кукованию птицы.

Все исследователи отмечают тотемистическую основу праздника [Киреев, 1978, с. 161], акцентируют мотивы антропоморфизации, превращаемость кукушки в человека [Надршина, 1986, с. 21–24]. В памяти живы верования: «кукушка в прошлом была горемычной женщиной» (ПМА, 2011 г., Белорецкий р-н РБ); «Она была девушкой когда-то, потеряв любимого, ищет его всю жизнь» (ПМА, А. Усмано-ва, с. Акъяр Хайбуллинского р-на РБ). «Кукушка раньше была девушкой. Случилось великое горе, она превратилась в птицу»¹¹⁵. Сакрализация кукушки отражена во многих запретах: нельзя убивать кукушку – род заболеет неизлечимой болезнью; неминуемая кара постигнет тех, кто разбивает кукушкины яйца, кукушку нельзя гнать, обругивать, когда кукует на дереве, а нужно налить «белое», то есть молоко, катык под дерево. Таким образом действует магия преграждения пути беды и умиловливания вещей птицы.

Праздник проводили в строго определенные сроки. Первое кукование было сигналом к началу празднеств, и опаздывать ни в коем случае было нельзя. «Кәүкүк кырк көн генә сакыра. Шунда үткәрә һалабыз» («Кукушка только 40 дней кукует. В это время и стараемся провести») [Экспедиция материалдары, Стерлибашевский р-н, 2018 г., 44-сы б.]. Запоздывание и проведение праздника тогда, когда кукушка начинает «картавить», категорически запрещалось: чревато тем, что целый год женщины могли не беременеть, а дети родиться заиками (ПМА, 2014 г., Зианчуринский р-н РБ). Тех, кто шел проводить Кәүкүк сәйе в неурочное время, бабушки даже возвращали назад (ПМА, 2014 г., Зианчуринский р-н РБ).

Традиционно Кукушкин чай считался женским, и руководила обрядовым праздником взрослая женщина. Собрав подворно гостинцы, все выходили в поле. Вначале совершали магическое действо: сливали молоко, катык под дерево, на котором сидела и куковала кукушка, затем произносили благопожелания: «Стране и миру

¹¹⁵ Записано от Н.Х. Махиянова, 1940 г. р., в д. Кирдасово Абзелиловского р-на РБ.

благ, здоровья! Скотине – плодородия, в полях урожая пусть будет много и т. д.». По кукованию вещей птицы девушки гадали о суженых (если непрерывно и долго кукует – замуж выйдет в этом году, если мало – придется подождать); пожилые женщины по количеству кукований гадали, сколько лет жизни им осталось. Снова сливали под дерево молоко или катык. Заводили игры, хороводы, танцевали, подражая птицам. Устраивалось чаепитие, угощали друг друга гостинцами, а остатки пищи клали на пенечки, под дерево [БНТ, 1995, 204 с.].

Примечали: если услышать зов птицы с правой стороны, то год будет хороший, если с левой – не очень; «если гром прогремит раньше зова кукушки – год будет хороший, если первый зов кукушки случится над селом, то как можно скорее вскладчину забивали животное и читали молитвы, просили у Всевышнего уберечения и милости». Примечательно, что в архитектонике праздника наличествуют некоторые элементы, обнаруживающие сходства с большими празднествами йыйын: так, мальчики обходили пешком или объезжали на конях дома селения и собирали гостинцы: молоко, масло, хлеб.

Кукушкин чай в архаичном прошлом представлял собой сложный обрядово-магический комплекс с песнопениями, культово-ритуальными танцами. Свидетельств тому много. Отголосками комплекса являются обязательные песенно-хореографические эпизоды, умилоствления и др. Представляет большой интерес то, что **ни один праздник не сохранил песенно-танцевальный фольклор в его тематико-функциональной соотнесенности и относительно содержательной полноте, как Кукушкин чай**. В большом объеме песен, записанных А.И. Киреевым, Ф.А. Надршиной, А.М. Сулеймановым, А.Ф. Илимбетовой, Л.И. Нагаевой, обнаруживается основной образ кукушки и общая мотивация песен, в которых превалируют тоска, печаль, также идеи избегания беды, опасения предзнаменований. Формульные обращения, в которых сохранились верования в волшебную силу вещей птицы и просьбы родового и личного благополучия, представляют собой древние образцы закличек птицы:

*Агас башында,
Илем кашында,
Бэрэкэт бир башыма!*

*На дереве (кукушка),
Перед страной (родом моим),
Дай благополучия мне (моей голове)!
[Киреев, 1978, 51-се б.].*

Ритуальность и магизм исполнения специальных песен связаны с умилоствлением. До сих пор говорят: «нужно спеть о птице все песни». Претерпев многовековые изменения, они приобрели характер примечаний-гаданий, лирических обобщений:

*Ике лә генә кәкүк тиң сакыра,
Кыу карагай башын шаңгыратып.
Азаматтар язун кайтырмикән,
Киткән юлкайзарын яңыртып?*

*Две кукушки кукуют одновременно,
Сосен сухих звенят вершины.
Вернутся ли с войны азаматы,
Обновив дороги, по которым ушли?
[Илимбетова, 2012, с. 52].*

В прошлом куплетов ритуальных песен, содержащих приметы, умилоствления, также восхваления птицы, было, видимо, значительно больше. Песни утратили ритуальное содержание, также слова, функции задабривания духа птицы и «отваживания» беды, горя, болезней, многие перешли в репертуар лирических, протяжных и стали исполняться вне ритуала. Однако настороженное отношение к «кукушкиным» песням сохраняется. Так, перед исполнением их, как и песен о Сыңрау торна («Звнящий журавль»), следует сказать ният (обет) и помолиться во имя духов предков.

Функциональное значение песен и танцев, как неотъемлемых частей обрядового праздника, запечатлено в примечаниях: «танец продолжался до тех пор, пока танцор не споет всех куплетов песни [Нагаева, 1981, с. 61–62]. Это существенная деталь в осознании культово-магической направленности ритуального комплекса, имеющего связь с культом умирающей и воскресающей Природы.

Психологические стрессы от горя и состояния одиночества отрабатывались на фоне почитания птицы. Так, танцы, песни и обраще-

ния к вещей птице исполнялись в некоторых случаях только вдовами¹¹⁶. В народе существовал специальный ритуал излечения от тоски, депрессии, в которые человек впадал от пережитого горя. В этот момент женщину выводили в поле, распускали ей волосы и, заставляя кричать, били по щекам, рукам до тех пор, пока та не заплачет (ПМА, 1991 г., М. Буракаева, 1948 г. р., Зианчуринский р-н РБ). Редкостные аналогии обряда записаны Ф.А. Надршиной от К. Диярова: «Солдатки распускали волосы, кричали «Кэкүк! Кэкүк!», танцевали и, валяясь на земле, громко рыдали» [Надршина, 2006, с. 136]. Это поведение относилось к магии исцеления от одиночества по принципу подобное излечивается подобным. Отсюда объяснимы запреты замужним женщинам петь песни о кукушке (ПМА, М.Г. Биканова, 1952 г. р., д. Мазитово Зианчуринского р-на РБ).

Танцы подражания кукушке, в первоначале исполнявшиеся только в обрядовых празднествах, утратив магизм, обрели зрелищно-развлекательные характеристики, стали частью Хабантуев, народных собраний (Г. Мамлеева, Х. Габитов, Абзелиловский р-н РБ). Мастеров-исполнителей «кукушкиных танцев» особо ценили, их одаривали ценными подарками. В танцах М. Кусимовой, Х. Абубакировой, Ш. Муфаззаловой (Абзелиловский р-н) подражание повадкам птиц имеет увеселительный характер. Множество интересных вариантов танцев записаны Л.И. Нагаевой (1980, с. 60–68), Ф.А. Надршиной (2006, с. 134–136). Танцы Н.Т. Хасанова, Б.С. Искадарова (Зианчуринский р-н) сохранили подражательные элементы; в свидетельствах У.А. Абызова о кукушкином танце Ш.И. Идрисова отмечена неразрывность связи песен и танцев [Надршина, 2006, с. 135].

Культовый танец был центральным эпизодом обрядового праздника Кукушкин чай и имел в прошлом магические цели предотвращения беды, защиты рода и родового пространства. Умилостивление давало покровительство вещей птицы. На празднике Кукушкин чай совершались жертвоприношения, скачки, проводились силовые состязания между женщинами (Курганская область), устраивались бега, прыжки с мешками (Зилаирский район, д. Искужа), перетягивания каната между женщинами. Это свидетельства масштабности архаичного сезонного празднества, посвященного культу умирания

¹¹⁶ Записано Ф.А. Надршиной (ИИЯЛ УФИЦ РАН) по рассказу Г.Р. Хусаиновой.

и воскрешения Природы. Жертвоприношение с течением времени заменяют угощения обрядовой кашей, подворные собрания пищи и культовые танцы, лексика которых отчетливо сохранила мотивы человеческих жертвоприношений.

Имеются важные компоненты архитектоники праздника, позволяющие рассмотреть его масштабность и глубокую архаику. Кукушкин чай имел закрепленные места проведения, отличающиеся особой привлекательностью, красотой (возле реки, на вершине горы, на поляне, возле рощы и т. д.) [Илимбетова, 2012, с. 48]. Обряды человеческих, конных жертвоприношений, восходящие к древности, в ведийской культуре – это способы перехода через смерть зимой, в воскресение весной [Галлямов, 2007, с. 283]. Сохранение в лексике «кукушкиных танцев» раздачи человеческого тела – одно из свидетельств того, что этот весенний праздник обыгрывался как умирание Вселенной и воскрешение Природы весной. Сложный мифоритуальный комплекс Кукушкин чай был в ряду больших празднеств, посвященных поддержанию Гармонии, безопасности страны (Иль) и целостности пространства, живой Природы.

Праздник Кукушкин чай подробно описан и проанализирован в статье А.Ф. Илимбетовой [Илимбетова, 2012, с. 37–58], потому мы остановили внимание на некоторых моментах, еще не освещенных в науке. Тотемизм – только один из способов, моделей осознания, постижения тенгрианства как могучей системы и феномена мировоззрения народов. В этой связи название «кукушкин чай» могло появиться позже, когда в сознании человека жизнь Вселенной, Природы конкретизируется в облике птиц, животных, голосов, звуков, поведения («воронья каша», «кукушкин чай»), также на опыте по циклизации Года. Праздник трансформируется с язычески-культового на социальные, развлекательные, солидаризирующие родовые обряды.

Жертвоприношение – основной атрибут тенгрианских обрядов, и свидетельства о его главном месте в Кукушкином чае запечатлели именно танцы. В свое время они записаны и исследованы Л.И. Нагаевой, Ф.А. Надршиной, А.Ф. Илимбетовой. Редкий образец культуры, доносящий архаичные реалии ритуальных, посвященных птице действ, устойчив в народной памяти. Танцы в наших записях обнаруживают новые свидетельства.

Сложный комплекс, посвященный кукушке, был довольно устойчив в быту вплоть до XX века как свидетельство глубинных

этногенетических мифозамыслов отправления обряда. Танец согласовывался с традициями человеческих жертвоприношений ворону (эпос «Урал-батыр»). Первоначально архаичную кинетику и основное функциональное предназначение лексики «кукушкиных танцев» обусловили идеи возрождения Вселенной, природы, причащения к тотему во имя безопасности своей жизни умилованием культовой птицы. Уникальные свидетельства, касающиеся хореографической проекции обрядовых жертвоприношений кукушке, обнаружены нами в 2008 году в архиве М.Ш. Мирхайдарова в деревне Аскарново Абзелиловского района. В случае появления кукушки в селе собирается в поле народ. Сильно уваривается жертвенное мясо нескольких баранов. В начале танцор долго изображает птицу, танцуя в кругу, делает движения «самозарезания» и раздает участникам «куски от себя», «разрывая» руки, голову, ноги: «Вот тебе моя голова, вот тебе моя рука!». В других свидетельствах – после долгого танца исполнитель «отрезал» половой орган и бросал людям («Иң азак ботон айыра ла, “токсайын” кыркып ебәрә, “мәгез”, тип ташлай әле ул!») (ПМА, Зианчуринский р-н РБ). Самое интересное было в этом, все смеялись, а те, кто не видел это – сожалел, свидетельствует информант. Этот элемент в танце имеет символику жертвы во имя плодородных сил, предотвращения беды, также магию обрядового смеха перед переходом к новому времени [Султангареева, 2011, с. 366]. Мотив испрашивания жизни (примечания по кукованию птицы) органично входит в сюжет танцев. Наиболее полный вариант этого танца записан Л.И. Нагаевой в 1976 году в Абзелиловском и Баймакском районах РБ [Нагаева, 1981, с. 180]. Это описание – наиболее полное, посвященное танцу кукушки, в котором превалируют идеи перевоплощения, приобщения к птице, но нет символики жертвоприношения. Записи, сделанные нами, содержат следующие основные моменты. Исполнитель, раскинув руки, словно крылья, танцует, останавливается, кричит три раза с наклоном корпуса: «Кэ-кук! Кэ-кук! Кэ-кук!», поворачивая голову по-птичьи то в одну, то в другую сторону, ладонями делает короткие взмахи вправо, влево, изображая движения хвоста птицы (женщины – шалью), на протяжную мелодию изображает горе, плач, качая головой. Затем принимал веселый, бодрый вид и снова энергично дробил ногами и, откидывая полы зияяна, звал: «Кэ-кук! Кэ-кук! Кэ-кук!». После показывает отрезания частей тела (ПМА, Зианчуринский, Абзелиловский р-ны РБ).

Танцоры смешили разными движениями. Информативна передача исполнителем своих горестных переживаний. Драматический замысел заложен в двухчастной форме танца: медленной и быстрой, тем самым донося соединение прошлого и будущего, печали и радости, страха и надежды. Подражательная лексика реализует идеи единения с Природой. В основной части, обыгрывающей смену настроения, прочитываются: 1) состояние человека, удрученного недобрыми знаменами; 2) страдания кукушки, выводящей птенцов в чужих гнездах; 3) превращение в «кукушку» как способ отвращения беды. В многократном повторении двухчастности, ускорений и замедлений темпа танца, на наш взгляд, передается динамика жизни и смерти, воскрешения и умирания, истоки которых восходят к мифам о кукушке – вестнике судьбы и рока. Элементы подражаний, превращений, растворений в облике кукушки характерны для лексики многих танцев и восходят к реалиям архаичного культа. Имитации кукушки в песнопениях имелись у эвенкийских шаманок. Символичны шаманские кукушкины костюмы тувинцев, хакасов, алтайцев [Прокофьева, 1997, с. 62–64], связанные с идеей превращения в обожествленную птицу, что по логике древних имело особую силу в достижении целей.

В записанных нами танцах кукушки традиционны приложения рук ко лбу тыльной стороной ладони и ритмичные, согласно мелодии, наклоны корпуса вперед, приставляя левую руку на пояс, потряхивания подолом – «хвостом», движения бедер, громкие кукования, кружения на месте. Семантика приставления ко лбу правой, затем левой руки связана со страданиями, оплакиваниями несчастной судьбы, согласуется с образом кукушки-горемычницы. Бытует верование, что судьба каждого человека написана на лбу. В песне поется: «Манлайыңа язған хак язмышты Һыпырып ташлап булмай кул менән» («Судьбу, написанную на лбу, невозможно стереть рукой»). Отсюда в лексике танца (приставление ко лбу рук) обыгрывается мотив желания изменить судьбу. Танцор, прикасаясь ко лбу, смахивает «рукой предначертанную печальную судьбу». Известно, что в основе магических превращений и жертвоприношений, отраженных в различных жанрах мирового фольклора (эпосе, мифах, сказках), лежит обряд инициации [Захарова, 2004, с. 154]. В лексике танца действия жертвоприношения – условия обновления, умиловливания кукушки и перехода к новому циклу Года, проводит идеи культа умирания и воскрешения Природы. Обрядовый праздник включал игры «Же-

них зовет на мед!» – «Кейәүең балға сакыра!» (Хайбуллинский район), «Ак тирәк – күк тирәк!» – «Белый тополь, синий тополь» (Белорецкий, Учалинский, Абзелиловский районы), «Әбәк!» – «Абак!», состязательные замыслы которых были связаны с магическими воздействиями и идеями активации благ, плодородных сил земли, Природы. Динамичные увеселения, состязания сохраняются поныне в развлекательных целях.

Таким образом, идейно-функциональные истоки праздника Кукушкин чай восходят к глубокой древности, согласуются с тенгристическими воззрениями, проводят идеи культа умирания и воскрешения Природы, что было актуально в период ее цветения и пробуждения. Праздник связывается с шаманскими традициями. Основной эмоционально-напряженный тон связан с вещью кукушкой, настороженное отношение к которой наблюдается поныне. Культовые танцы, потеряв функциональное содержание, обретают развлекательный характер. Архаичные реалии человеческих жертвоприношений кукушке, отмеченные и ранее [Надршина, 2006, с. 134], в реликтовой форме сохранились в пластике современных танцев. Они проливают свет на цели, функциональное содержание архаичного по происхождению коллективного праздника, с течением времени обретшего развлекательные элементы и мотивы приветствия весны, вещи птицы. Изучение истоков обрядового праздника Кукушкин чай показывает, что неверно считать его «местом знакомства молодых и увеселительным, игровым праздником после долгой зимы». Эти особенности вошли в структуру обряда гораздо позже. Функциональная основа, система знаний, содержащаяся в обряде, структура и сценарий празднеств прорабатывались и совершенствовались в течение многих лет талантливыми знатоками истории, духа, психологии, мифов и нужд народа. Это был коллективный ритуал почитания высших сил, духов предков, поклона воскрешающейся Вселенной, инициация обновления через умиловительное жертвоприношение во имя рождения нового Времени.

В период, когда подсыхали поля от вешних вод и появлялись первые зеленые листья берез, проводили завязывания кистей на зеленые ветви – **обряд завязывания кистей «Сук бәйләү»**. В обряде могли участвовать женщины, девушки и подростки-мальчики до 12 лет. В быту башкир он сохранялся до недавнего времени. В поле заводили игры, увеселения, танцы. Завязывая кисти (сук) на

зеленые ветви, желали здоровья, счастья, долголетия. Обряд запечатлел следы растительного культа. В памяти народа сохраняется история возникновения обряда.

Очень давно жила падчерица, которую замучила ее мачеха. Мечта всех девушек – выйти замуж, завести семью. Падчерица придумала для себя способ спасения от невыносимой жизни с мачехой и сшила себе тюбетейку. Девичья такая с кистями на макушке – это достояние усерганских башкир. Вот, когда с подругами ходила за диким луком (йыуа), девушка повесила такую на ветку березы, растущей на видном месте, примечая, «кто увидит ее – за того и выйду замуж». Был парень, который давно полюбил красивую и работающую девушку и следил за ней. Как только увидел, прискакал на коне и надел на себя тюбетейку девушки, а затем и женился на ней. С тех пор пошло завязывание кистей на березу с пожеланиями счастливого замужества. Эту березу называли «Сук кайын». Поляну возле березы русские называют «Саккаин», наверное, в память об этой березе.

«На берегу Сакмары, возле моей деревни Утарбаево и Явын карьяново (“Яуын кәрйән тигән ауыл”) есть летовка-йэйләү, где помнят “суклы кайын”. Но ее уже нет. Как только растает снег и появлялась черная земля, мы ходили на Сусактау (возле деревни Большое Арсланово) и завязывали на одинокую березу разноцветные лоскутки. Когда в первый раз шли по ягоды – тоже завязывали» (ПМА, А.М. Усманова, 1930 г. р., с. Акъяр Хайбуллинского р-на РБ). В описании запечатлены традиции завязывания кистей (сук) на деревья. Это популярные маркеры почитания замечательных мест, деревьев и т. д., распространенные в мировой традиции. В прошлом этот обычай был связан с древесным культом и духом предков (деревья – пути перемещения и посредники духов с небесными силами). В указанном сюжете отмечается напластование бытовой ситуации на культово-магический ритуал.

Упрощение или искажение замыслов обрядового наследия в целом наносит серьезный урон функциональности, содержанию достояний и целостности духовной культуры, национального природоведения. Ибо за время многих тысячелетий развития **обрядовый код** **вобрал великий опыт и программу отношений Человек–Природа**, что является единственным инструментом выживания в этом, новом веке. Только в обрядовой культуре заложены могучие потенциалы солидаризации, коллективного прорабатывания негатива, очищения и духовного усиления, обновления масс. С каждой новой

практикой проведения в каждом новом витке Времени эта система вырабатывает прогрессивные перспективы и возможности сохранения духовно-нравственного облика своего творца. **Природоведческая культура есть искони созданная Программа экологического сознания и выживания человека в мире.** Реализация ее не допускает нарушений. Поверхностное применение вековых достояний без знаний истинных их замыслов сродни разрушению национальных кодов. Искажение любой формы традиционной культуры (песенной, обрядовой, танцевальной, сказительской и др.) есть выпад против безопасности своей, родовой, общественной жизни. Только при умелом, правильном возрождении сообразно времени замыслов обрядовой культуры она располагает возможностью позитивного воздействия, обновления, усиления психоментальных, нравственных, физиологических данных народа.

Ныне весенние празднества имеют все возможности вернуться в активы традиций народа как нравственно-экологические приоритеты, коллективные собрания во имя приветствия обновленной живой Природы и увеличения волевых, духовных сил единения.

Входя в новый виток Времени, индивид выполнял долг перед Природой, обновлял духовные обязательства: произносил специальное слово, исполнял действо (танец, поклон, игра), возносил благодарение, совершал приношение.

Время – не хаотичное явление в сознании древних. Наш высокоинтеллектуальный предок строил его ритмы сообразно своему миросозерцанию, обязывающей большой любви к живому миру, был внимателен и чуток к дыханию, становлению и каждому новому движению пробуждающейся Природы-Матери. Это видимые проявления живой жизни Природы – первая зелень, появление черной земли из-под снега, уход льда, первый гром, прилет птиц. Маркеры высшей степени природопочитания запечатлены в этом виде творчества, традиции которого поныне сохраняются в генной памяти, реализуются в обрядовой практике. Древнейшая система единственно разумного проживания в Природе непосредственно сопричастна становлению, жизнебытию и сохранению нации на исторической арене. В современной обрядности, естественно, превалируют развлекательные моменты, праздники проводятся в дань традиции. Однако эти характеристики не касаются корневого замысла природоведческого творчества,

который по сути является сводом экологических знаний и высокой культуры бережного отношения к среде обитания. Неразрывную часть этих знаний составляют песни, речитации, диалоги, такмаки, также исполнение эпоса, легенд, произнесение благопожеланий, соблюдение запретов, правил поведения и многое другое. Этот неисчерпаемо богатый фонд достояний духовного, жизневедческого опыта, сотворенный мудрыми, высокоинтеллектуальными предками-экологами и доверительно переданный нам, располагает огромным потенциалом для воспроизводства сил этноса. В традициях мы с удивлением узнаем себя самих, находим чистую, усиливающую Дух жизнотворную энергию. Природа учит человека, дает ему уроки иным языком и особыми сигналами. Вместо того, чтобы научиться понимать, осознавать смысл этих действий, символов, слышать в ритуальных закличках голос Природы-Матери, волю Воды и язык Огня, предупреждения гор, мы в гордыне отрезаемся от них, мы исключили их из нашей жизни, памяти и забыли. Так на какой же стадии развития мы находимся? Просто и гениально человек, провожая уходящий лед, прощается со старыми печалью, страхами, омываясь талой целебной водой, обретает силы, а с раскатами грома, как с первым звонком Времени, заходит в новый период учения и служения Природе, произнося благопожелания. Уроки Природы ценны для тех, кто к ним готов.

2.2.4. Хабантуй – древний праздник защиты земли

Весеннее празднество Хабантуй (башк. Хабантуй) традиционно считается земледельческим. Однако компонентный анализ мифозамыслов эпизодов, философии, семантики обрядовой атрибутики, причинно-следственных, пространственно-временных кодов, восходящих к мифам, а также привлечение знаний из различных дисциплин предоставили открытие исконных основ и функций обрядового праздника. Принято считать, что пахотная символика Хабантуй (Сабантуй у татар) маркируется весенним посевным периодом и связывается с «праздником яровых, весеннего сева» [Татары Среднего Поволжья, 1967, с. 293]. Идея поклонения зерну («хаба» – зерно), с посевом которого связан новый цикл жизни, восходит к эпохе неолита и энеолита, «соединяет также идеи диалектической триады «жизнь–смерть–жизнь» [Покровская, 1983, с. 69]. Однако обрядовый праздник основан на реалиях, связанных с обожествлением Зем-

ли-Матери, военизированной подготовкой к силовой защите мест обитания, коллективными обращениями к Тенгри. Ссылаясь на предыдущие наши подробные исследования феномена Хабантуй [Султангареева, 2018, с. 473–511], мы здесь ограничимся кратким описанием главных его составляющих. Известно, что плуг не был только пахотным, а означал вообще орудие (Краснов, 1981, с. 131), Махмуд Кашгари зафиксировал, что «сабан» означал «поле», «пашня», «земельный участок», имеются производные «сабан темир» – наконецник пахотного орудия и др. (см: Там же, с. 131). Семантически значение «сабан» как единица обложения, мера земли (Срезневский, 1903, т. 3, с. 977). На фоне этих знаний проецируется искомое значение Хабантуй как праздника, первоначально посвященного защите завоеванной воинами-всадниками земли обетования. Центральная идея его – усиление Духа Победы обыгрывается в демонстрации физической и духовной силы, отваги мужчин, устраивающих конные ристалища, стрельбу из лука, борьбу и т. д.

Известно, что на территории Южного Урала в V–VI веках нашей эры среди дахо-массагетских племен появляется новая социальная группа – воины-всадники – хыбай [Мажитов, Султанова, 2009, с. 66]. Название Хабантуй связывается с семантикой «конника», а также с осознанием «неимоверной силы во имя единения» (**Хаубан** в эпосе «Акбузат» объединяет рода башкир. Созвучны «Хабан» и «хыбай» – всадник). Праздник Хабантуй искони развивался в форме больших конных ристалищ, боевых игрищ при многолюдном собрании народа. Для аргументации версии следует отметить следующее. Основные устойчивые компоненты ритуальных состязаний Хабантуй обнаруживают прямые параллели с традициями ведийских ариев, где конные скачки были связаны с основной формой жертвоприношений богам [Елизаренкова, 1989, с. 456–457]. В этой связи Хабантуй по времени (активное солнце), месту (вдали от поселения) и способу проведения, насыщенности праздника силовыми играми, состязаниями боевого характера обнаруживает общность с ведическими скачками, имеющими мотив обыгрывания побед бога войны (Ригведа, VIII, 80, IV–VI). Напомним, что в самоназвании «башкорт» как «главный волк» семантически то, что иранцы волками (псами) войны называли тюркских воинов [Акишев, 1984, с. 48]. В структуре обряда Хабантуй прозрачны мотивы, связанные с играми военно-инициационного значения, развитыми в эллинскую, греческую эпоху. В день праздника совершались

жертвоприношения (конь, бараны), устраивалось подворное собрание гостинцев, подарков. Обязательность жертвоприношения коня [Лепехин, 1772, с. 25], подворное собрание пищи, установление в середине майдана высокого столба, наличие судейства, участие представителей различных родов, системность вручения подарков – это основные знаковые компоненты древнего праздника Хабантуй, имеющего цели консолидации родов и обеспечения безопасности страны. «Этот праздник, по словам мулл, остался со времен язычества. Праздник этот справляется по деревням так: сегодня здесь, завтра в другой, ближней деревне, послезавтра – в третьей и т. д., пока народ не возьмется за пашню» [Катанов, 1898, с. 19]. В контексте конных скачек, много веков устойчивых в структуре обряда, знаменательны и не случайны названия состязаний «рыцарством» [Лепехин, 1772, с. 26; Руденко, 1955, с. 274], акценты на сохраняющуюся функциональную роль всадников в собирании подарков [Лепехин, 1772, с. 25]. У башкир Нижней Демы в деревнях молодые парни на полном скаку собирали наиболее ценные подарки – вышитые полотенца, которые выносили на улицы девушки. Затем эти полотенца привязывали к длинной пике, втыкаемой в землю. В ходе состязаний их дарили победителям¹¹⁷.

В том контексте, что в индоиранской мифологии Иль-Хелль – богиня матриархата [Мифы народов мира, 1980, т. 2], а в Хабантуй прослеживаются все обряды умилоствления Духа родной земли, страны и ее защиты, показательны конные ристалища хыбайтуй (скачки в Хабантуй). Думается, праздник первоначально формировался в целях демонстрации боевой подготовки мужчин к защите страны – Иль – и в ее лице женщин, семей, Земли. У башкир Иль (страна) – олицетворение мирного женского начала, а Ватан (отечество) – воинственного мужского начала.

Обряд Хабантуй (Хыбайтуй) первоначально был посвящен покровителям земли и обитаемого пространства в целях усиления сил этноса и лишь после появления земледелия стал праздником пахаря. Символична «устойчиво сохранявшаяся в течение многих лет доминанта мужского начала» [Фатыхова, 2009, с. 99]. Хабантуй формируется как средство выявления самых сильных, ловких и мужественных мужчин, инициационное поле действ, где определяется зрелость юно-

¹¹⁷ Записано от Г.Г. Садыкова, 1923 г. р., с. Чишмы Чишминского р-на РБ.

ши, ловкость и сила батыров, мудрость сэсэнов. Мужчины начинают сбор подарков, зовут на майдан, участвуют в силовых состязаниях, конных скачках, посвящают жертву празднику и т. д. По всем основным смысловесущим эпизодам Хабантуй выделяет социально-общественную культурную роль мужчины [Фатыхова, 2009, с. 99]. Хабантуй у башкир формировался как праздник мужчин, демонстрирующих свою удачу, силу, мастерство перед священной страной – Иль – и готовящих себя к защите своего пространства. Земледельческая семантика вошла в праздник Хабантуй значительно позже.

По всем основным смысловесущим эпизодам Хабантуй выделяет культурную роль мужчины-воина (в прошлом). В этой связи праздник обнаруживает идейные и функциональные аналогии с древнегреческими традициями олимпийских игр и т. д. Функциональная роль всадников (һыбай) выделяется в описаниях И.И. Лепехина. «Повечеру собираются из всей деревни молодые ребята на отборных верховых лошадях и, проехав всю деревню из конца в конец, возвращаются, перед каждым домом делают великий крик и стук до тех пор, пока хозяин дома такую отборную артель чем-нибудь не наградит. По большей части их наделяют куриными яйцами. Собрав подворную пошлину, молодежь разъезжается по своим дворам» [Лепехин, 1772, с. 25]. Примечательно, что в земледельческих обрядах многих народов мира конные скачки и жертвоприношение коня вообще не присутствуют, а более всего выражена аграрная символика [Покровская, 1983, с. 83–88]. Это весьма существенный показатель, проливающий свет на истинные истоки и функции башкирского праздника.

В празднестве Хабантуй иногда проводится идея обеспечения животворной водой страны, живущей под покровительством демиурга, батыра (сыновья эпического Урала рассекают скалы, и появляется вода) [Галлямов, 2007]. «После посевных работы мужчины проводили обряд вызывания дождя в специальном месте» [Попов, 1813, с. 18]. Нам представляется, что в непосредственном после посевных работ отправлении обряда Хабан Хыуы – Вода Зерна (обливали водой траву, дома, скот [Нагаева, 1990, с. 40–45] – проводится замысел «оплодотворения» Земли Небом. В дальнейшей модификации обряда происходит слияние пахотных празднеств с Йыйын (собраниями родов), по своей идеологической сути софункциональных празднику Хабантуй. При этом йыйын – собирательное слово, относится ко всем значительным праздникам народа.

Необходимо здесь уточнить истоки, связи различных праздников. Башкир, природопоклонник по своей ментальности, медленно осваивал новый тип хозяйствования – земледелие. Башкиры-воины считали земледелие занятием не столь достойным их статуса. Обширные земли, благодатные пастбища давали «возможность содержать многочисленные стада и потому для себя большей нужды в земледелии не имели» [Рычков, 1767, с. 8], «питали такое отвращение к земледелию, что готовы лучше умереть с голоду, чем принудить себя взять соху в руки» [Черемшанский, 1859, с. 148]. Свидетельство это ярко запечатлело очеловечивание Земли-Матери в сознании башкира. На этом фоне медленно формировалась обрядовая земледельческая культура, соединяющая различные в стадияльном отношении реалии и традиции. В посевной практике в течение многих веков были устойчивы элементы тенгрианского почитания живой Земли-Матери (Ер-Әсә): это раскатывание по первой борозде яиц, произнесение умиловительных молитв сакрально чистой, неприкосновенной земле и плугу и т. д.

Возникает синкретичная форма сезонной обрядности Хабантуй, соединяющей различные по времени символики, верования и функции. Земледельческая посевная практика вбирает этногенетические, мифологические реалии, также традиции народных собраний и формируется в целостный ритуальный комплекс, связываемый с посевными обрядами.

В процессе исторической эволюции в праздничный обряд приносятся и характерные религиозные компоненты: «По окончании рыцарства вся деревня идет в мечеть, «на молитву» и просят у бога урожая, хлеба» [Лепехин, 1772, с. 26]. И. Георги сравнивает башкирский Хабантуй с марийскими праздниками плуга, в то же время отмечает, что вся деревня съезжается на свои пашни, слушают произносимое муллою моление о плодородной земле и изобилии в траве [Георги, 1776, с. 103].

Ареальными различиями в стиле хозяйствования корректируются способы и сроки проведения, а основной сценарий остается неизменным. Таким образом, возникший в глубокой древности Хабантуй санкционирует статус мужчины-защитника Иль и главенствующую женскую роль в сохранении и продолжении Рода.

Функциональную атрибутику празднично-обрядового комплекса характеризует глубокая культово-мифологическая основа. Известно, что смех и веселье играют ритуальную производительную роль

[Серов, 1983, с. 146, 224]; **ййцо** активно применялось в обрядовой практике многих народов, проводя идею увеличения жизненной силы [Там же, с. 25, 26, 42]. Эти компоненты активны в Хабантуй как эмоциональные маркеры жизнотворения. Глубоко семантическое функциональное содержание имеет высокий **столб** на Хабантуй. Издревле повелось так, что посреди майдана башкиры всегда водружали высокий столб – символ Древа жизни (Ырыу ағасы). Проставляя свои тамги на этом Древе-столбе, башкирские рода приносили клятву верности земле, родной стране – Иль. Взбирание на высокий шест, столб (бағанаға менеу) выявляло истинного батыра, повелителя. Столб этот как рудимент фаллического культа закрепляет семантику мужского плодородного начала [Путилов, 1980, с. 337–338]. На башкирском Хабантуй проецируется его значение символа брачного соития Земли-Матери и Неба-Отца.

В контексте этих воззрений мотивы сохранения мирного материнского начала Иль – страны, будущности рода (природы, земли) согласуются с брачными ритуалами: часто свадебные обряды, проводы невесты приурочивались к празднику Хабантуй, на котором обыгрывались состязательность (бег, скачки, борьба), культ мужской силы (курэш) как элементы поклонения воинственному мужскому началу Ватану – Отечеству.

Выделяется в Хабантуй мотив культового почитания не только мужского батырства, удали, но и красоты и молодости, женской силы как возбудителей Новой жизни. «Вопрос о праве владения платком из рук женщины решают борьбой или стрельбой из лука. Шест с платком в руке держит женщина или девушка, славящаяся красотой, щегольством и искусством в рукоделии» [Черемшанский, 1859, с. 157]. Победителя основного состязания – конных скачек – также одаривает красивая женщина, которая держит на древке привязанный белый платок, вышитый по углам разноцветным шелком, который и достается в награду тому, кто всех на своей лошади перегонит и сорвет с шеста [Лепехин, 1772, с. 26]. В таковой обрядовой роли акцентируется особая функция, значимость женщины: «Абсолютную победу решает борьба курэш и сабанное рыцарство отмечает женщина, моложе всех замужем» [Руденко, 1955, с. 274]. В этих действиях ясно видна роль и согласительное взаимодействие матриархальной богини Иль – Духа страны – и патриархального бога Отечества у башкир – Ватана. Особое внимание к изготовленным женщинами дарам («один

из уполномоченных собирает от молодых женщин полотенца, платки» [Руденко, 1925, с. 274]) соотносится с идеей привлечения животворных стихий Природы и защиты прав материнитета. Мужество и Красота выделяются как материальные субстанции, необходимые для призывания новых жизненных сил в момент входа человека в новый виток времени. Таким образом, обрядовые празднества Хабантуй проецируют архаичные артефакты поклонения Иль, покровительницей и прародительницей в лице которой стала Женщина, и Ватану, к службе и защите которого готовились мужчины. Этим объясняются очень древние корни и идентификация масштабного праздника с глубоко патриотической ментальностью и высоким духовным обликом башкира, живущего на Урале издревле и системно выработавшего механизмы его защиты. Все главные атрибуты – жертвоприношение коня, котел, коллективная трапеза, обязательность ритуальной символики женщины и мужчины, активная роль яйца, столб – метафора мужского начала, пространство очерченной земли – Круга – метафора материнского лона, также не выпадающие из сценария Хабантуй многовековые традиции силовых состязаний – это архетипические коды военизированного праздника, обыгрывающего эпос о демиургах и победах над темными силами, о смене умирания и воскрешения Природы. В архитектонике празднества считываются, не исчезая во временах, центральные идеи обыгрывания первотворения мира и умилоствления Духа родной страны – Иль. С течением времени на структуру архаичного праздника органически накладывается земледельческая символика, определив его новый пласт. Хабантуй – исконно протобашкирского происхождения мифоритуальный комплекс, потому как главными этническими знаками его поныне являются идеалы батырства, доминанты землечитания, конепочитания, межродового единства, также устремления обновлений клятвы перед страной – Иль на высоких принципах отчизнолюбия.

2.3. Фольклор летнего цикла и солнцестояния

Летний период – время активного солнца, расцвета Природы и умиротворенного ее состояния после бурных циклов весеннего воскрешения. В архитектонике летних событий органично сочетаются обряды закрепления личных благ (сборы трав, набирание поспевшей глины, сенокос, приветствие Солнца и др.), также масштаб-

ных забот о стране, Природе (народные собрания – йыйын, праздники наступления солнцестояния).

Учитывались сроки собирания трав. С поспеванием ягод снова устраивались коллективные хождения в поле. Процессию возглавляла старшая по возрасту женщина, опытная и знающая местность и плодородные луга. Собрав ягоды в лукошки, ведерки, туюсочки, устраивали угощения с принесенными из дома яствами. Праздник этот называли Елак алыу («собрать ягоды», «алыу» – досл. «брать»), а в других местах – «Бизрэле» – «С ведрами»¹¹⁸. По возвращению в село раздавали долю немощным, кто не мог ходить в поле, угощали стариков. Обычай назывался «өлөш сығару» («выделить долю»). Женщины созывали друг друга в гости на пироги.

Летнее солнцестояние имеет еще одно название – Нардуган – основной праздник цикла, который проводился с 21 июня по 5 июля. Эти дни обозначены особым обережением, защитой даров Природы и в народе назывались – *аяу көндәре* (дни обережания) (БХИ, 1995). Строго запрещалось рубить лес, косить траву, охотиться, резать скотину, копать землю, забивать крупных животных и т. д. Дозволялось собирать лечебные и полезные травы, которые к этому времени наливались полезными соками. В поле на священных местах проводили «Оло аят» – совершали коллективное моление во имя благ Земли и мира, приносили жертву Ер-Хыу (Земли-Воды). Устраивали трапезу с обильными угощениями, в старину проводили скачки, борьбу – курэш.

Летнее солнцестояние – время середины Года и перехода к зимнему циклу. С 21 по 27 июня во время хождения за ягодами на вершинах гор или холмах устраивали чаепития, называя их «ялан сәйе» (ПМА, 2018 г., Салаватский р-н РБ). В этот период высшее светило достигало своего зенита, затем начиналось сокращение светового дня. Обращения к Солнцу, Луне, к Духу дня и Духу ночи еще активны в народном быту. Для людей старшего поколения словесные приветствия начала и окончания дня, благодарения – естественный этикет и манеры поведения, соответствующие ситуациям.

Встречая утреннее солнце, совершаются троекратные поклоны с пожеланиями. «Как выхожу из дому, открываю настежь дверь и приветствую солнце. Оно ведь и есть глаз Тенгри. Благодарю

¹¹⁸ Записано в 2006 г. старшим научным сотрудником ИИЯЛ УНЦ РАН Г.В. Юлдыбаевой в Янаульском р-не РБ.

за каждый миг Всевышнего» (ПМА, д. Худайбердино Кугарчинского р-на РБ). Речитации, словесные формулы благодарения до сих пор живы в активе речи пожилых:

*Собханаллаһу!
Ирет беззе,
Йылыт беззе!
Илаһи, йә, Нур!
Якты көн бир!
Йә, Тәңре күзе!
Исән-һау торзом,
Исән-һау Кояш тыуған,
Аман төн булды,
Аман көн дә бир!
Исән-һау көн бир!*

*Во имя Всемилостивейшего Аллаха!
Растопи нас,
Согревай нас!
О Божественный луч!
Светлый день дай!
О, глаз Тенгри!
В здравии я встал,
В благе Солнце родилось,
Ночь спокойна была,
Спокойный день дай!
Благополучный день дай!¹¹⁹*

В прошлом самому быстрому Светилу посвящали в жертву самое быстрое животное – коня. «Башкиры, во время какого не есть праздника, убьют животное, ставят на приборе каштак* уваренное мясо против солнца, творя при том много поклонений и прочее, во всем подобно шаманским язычникам» [Георги, 1779, с. 107].

¹¹⁹ Записано автором в 2005 г. от Г.З. Сайдашевой, 1926 г. р., в с. Елпачиха (Удик) Бардымского р-на Пермского края // Гәйнә башкорттары фольклоры. – Өфө: Гилем, 2012. – 65-се б.

* Большая деревянная посуда.

В день летнего праздника устраивали конные скачки, силовые состязания – курэш, игры, стрельба из лука. До вечера продолжались состязания сэсэнов, певцов, кураистов, танцоров. Ночью зажигались ритуальные костры, возле которых устраивались тунэрэк – хороводные пляски, бега и прыжки через огонь, увеселения молодежи. (Правила прыжков через огонь рассмотрены в разделе о почитании огня).

Традиционные обрядовые блины и круглые лепешки – шэңкэ, обмазанные яичным желтком (иногда с картофельным пюре) – основное угощение, которое в этот день должны были попробовать все. Лепешки, называемые кэлсэ («кэл» – зола + «сэ» – частица), пекли в золе, произнося пожелания счастливого года. Производная от огня пища считалась особо знаковой, ценностной. Ею угощали и дорогих гостей, и путников¹²⁰. При этом обязательно делили лепешки – кэлсэ – руками, что считалось за оказание большого почета и уважения гостю. «Камырашка, кэлсэгэ бысак тейзермэйбез, бэрэкэте китэ» (ПМА, Салаватский р-н РБ). Запрещалось трогать ножом обрядовую пищу, так как она ассоциировалась с сакральным телом жертвенного животного (пища заменяет жертву или духа предка), также символикой Солнца. В раздаче частей от целого читаются мотивы причащения и приобщения к величию божества Солнца, великодушно, щедро дающего людям свет, тепло. Особое время летнего солнцестояния отразилось в народных верованиях: «в эти дни Солнце очень высоко, поэтому все видит, и очень близко, поэтому пожелания исполняются»¹²¹...

Круговой танец тунэрэк с участием огромного количества людей – основной эпизод праздника летнего солнцестояния. Он реконструирован нами на основе многочисленных записей в различных районах РБ. По описаниям и характеристике времени, на которое указывали информанты, эти обрядовые эпизоды и танцы приходились на время летнего солнцестояния.

«Этот праздник проводили летом, но дату я не помню. Но танец остался в памяти. Участники встают полукругом, вначале переменным

¹²⁰ Описание праздника представлено нами на основе многочисленных фольклорно-этнографических записей, сделанных в Баймакском, Бакалинском, Зилаирском, Мелеузовском, Белорецком, Туймазинском, Абзелиловском р-нах РБ.

¹²¹ Записано в 2008 г. от И.М. Мирхайдарова, 1936 г. р., в с. Аскарowo Абзелиловского р-на РБ.

шагом идут направо, затем налево. Этот полукруг вначале медленно передвигается, как маятник, направо, затем налево, постепенно люди подходят и включаются в круг – тунэрэк. Полумесяц (ярымай) делает полное круговое хождение, собирая участников. Оказавшись в кругу, все делают приседания, взмахи руками, приветствуя Солнце. В кругу во время движения все повторяли: “Һу-һа! Һу-һа! Аллах! Аллах!”. Вышагивали четко и ритмично, наступали на землю на полную ступню. Я сам был маленьким еще, но участвовал в этом танце. Старики, как рассказывал мой дедушка, давали в жертву белого барана в честь Солнца (*“көн кото тип, ак бэрэн салалар”*). После танцев, игр устраивали коллективную трапезу, молитвословия, произносили благопожелания. Наши отцы и деды говорили, что Солнце – глаз Тенгри, Солнце всегда все видит, нельзя под его взором ничего дурного делать. Слова нужно произносить в эти дни очень осторожно, избирательно. Говорить нужно только добрые пожелания, иначе дурное возвращается к тебе же обратно¹²². Этот рассказ о круговом ритуальном танце уникален по сохранности архаичной символики и смысловой лексики. Он обнаруживает параллели с якутским «осуохай», русскими хороводами, бурятским текерек и калмыцкими традициями.

Ценным для реконструкции кругового обрядового танца тунэрэк оказались сведения, записанные от Й. Атауллина, знатока и собирателя народной старины. «Танец – это особо веселое состояние людей. Потому “телэк эйтеү” было обязательным в этот момент. Обычно самый голосистый из участников громко скандировал (“кыскырып эйтэ”) благопожелания, а все повторяли его слова:

*Донъялар имен булһын!
Игендэр уңһын!
Йорт – кура тыныс булһын!
Балаларға – шатлык!
Илгә – барлык!*

*Мир в благе пусть будет!
Хлеба пусть уродятся!*

¹²² Записано в 2008 г. от И.М. Мирхайдарова, 1936 г. р., в с. Аскаррово Абзелиловского р-на РБ.

*Дети счастливы пусть будут!
Детям – радостей!
Достаток – миру!*

Танец этот продолжался долго. Никто не должен был покидать круг, не соединив руки соседей»¹²³. В этом рассказе запечатлены традиции респонсорного пения, свойственные архаичным традициям народов. Эти правила и функциональные особенности танцев тунэрэк, давно выпали из практики празднований.

Круговое хождение в дни солнцестояния как танец солнцепоклонничества олицетворяло движение Вселенной, динамику событий, единение людей. Правила в обрядовом круговом танце тунэрэк запечатлели древние знания народа о движениях планет, космических явлениях, и гармонизации отношений. Потому во время хороводного танца, в котором участвовали и мужчины, и женщины, и дети, и старики, люди обретали особую энергию и чувства обновления. Соблюдались правила – нужно двигаться, пританцовывая, по движению Солнца, – это к росту благополучия, урожая; против Солнца означало призыв ушедших сил или исцеление от болезней, черной магии, отрыв от невзгод. (см. подр. в 1 томе данной книги. Раздел Палеохореография.) Обычно образовывались несколько кругов в одном большом и двигались в противоположных направлениях. Так обыгрывалась динамика жизни Вселенной, круговорот и многообразие циклов времени. Если человек уставал, то, выходя из круга, обязательно соединял руки двух соседей. В противном случае этого участника танца наказывали. Танец примечали к долголетию: «чем больше танцуешь, тем дольше живешь» (ПМА, Абзелиловский, Учалинский р-ны РБ). Ритуальный танец солнцепоклонничества восходит к глубокой древности, как особый язык вбирает первозамыслы, связанные с установлением гармонии и благополучия. Личность в танце обретает особую силу влияния, а сознание – особое просветление, освобождение от страха, угнетения, суетности. «Танец совмещает в себе возможности визуализации сверхъестественного существа в образе танцующего человека, также образы живой природы...» (Бурыкин, 2010, с. 95). В круговом

¹²³ Записано во время празднования летнего солнцестояния 21 июня 2018 г. в с. Аркаул Салаватского р-на РБ.

танце тунэрэк, простом по технике исполнения и содержанию лексики, таким образом, решались самые актуальные сверхзадачи, касающиеся благополучия жизни Родового макрокосма и отдельного человека. **Танец в прошлом обладал особой магией и силой, подчиняя себе миф о первотворении и переходах.**

В летнем цикле имеют место несколько форм народных собраний – йыйын. У северо-западных башкир он назывался «Оло имэн» («Большой дуб»). На празднике устраивались конные скачки, бега, силовые состязания – курэш. Первому на скачках дарили хомут, сбруи, украшенные кистями¹²⁴.

Название «Большой дуб» отражает глубоко древние традиции, связанные с культом Древа жизни. Дерево в верованиях народов олицетворяет связь трех сфер – нижнего (корни и мир предков, подземный мир), среднего (ветки, листья и наземный мир, живая природа) и верхнего (кроны, верхушка и небесная сфера) миров. В образе Древа воплощены идеи процветания, укрепления родовых корней и обращенности к небесным мирам. Отсюда функциональное место дерева в центре площади йыйына. Высокий столб (бағана), водружали в центре йыйын, Хабантуй. Представители родов совершали возле Древа обряд клятвоприношения. В знак солидарности и верности вырезали родовые тамги.

Приметы, правила поведения, верования, связанные с Солнцем, составляют особенный пласт знаний о взаимоотношениях Человека с высшим светилом. В народе еще бытуют приметы и верования о состоянии Солнца и магических особенностях этих дней. *«Бик һынамышлы ул был кәндө кояш»* («Солнце в этот день испытывает человека»), – так определяют состояние Солнца в дни его самой высокой точки на небосводе.

«Солнце – Кояш – имеет свой язык, много тайн и примет. Осторожно и очень тонко надо осмысливать его знаки и движения. *«Кисен нык кызарһа, илгә яу килгәндәй кур, иртән нык кызарһа, киленең ул тапкандай кур!»* («Если закат сильно алеет, примечай, будто война на страну идет, если утром восход сильно алеет, считай, как будто сноха сына родила!»). Здесь краснота заката примечается как предвестник бед. Бытуют противоречивые по значению приметы:

¹²⁴ Записано в 2006 г. Г.В. Юлдыбаевой от М.С. Газитдиновой, 1925 г. р., в д. Акылбай Янаульского р-на РБ.

«Байызганда нык кызарһа, кызың ул тапкандай кыуан, таң атканда нык кызарһа, киленең ул тапкандай кыуан!» («Если закат сильно красного цвета – радуйся, словно дочь сына родила, если на рассвете сильно алеет – радуйся, будто сноха сына родила!»). Примечания о «рождении» сыновей, видимо, имеют семантику усиления духа воли, отваги. Если закат был густо-красный, дул сильный ветер, то делали тревожные примечания о том, что «где-то случилась беда и так отражается кровь невинных людей – жертв войн или природных бедствий». Несколько женщин собирались и посвящали молитвы во имя Земли-Воды, предков («Ер-Һыу именлегенә, донъя тыныслыгына доға бағышлайбыз»)¹²⁵. В других случаях примечают, что густой багрово-красный закат с тучами – это к дождю.

В манерах поведения удержана древнейшая культура отношений человека с внешней средой. Прощаясь во время заката с солнцем, благодарили и проговаривали: «Бисмилләһир-рахмәнир-рахим! Тьфу! Тьфу! Изгегә, изгегә! Һуғыш булмаһын!» («Во имя Аллаха! Тьфу! Тьфу! К добру, к добру! Пусть войны не будет!»), или: «Матур көн булды, бар хәсрәттәрзе алып кит, иртәгә именлек менән кайт!» («Красивый день был! Унеси все горести, завтра вернись с благом!»), и делали троекратный поклон (ПМА, У. Ульмаскулова, г. Сибай).

Затмение Солнца в народных представлениях связывается с кознями нечистых сил. В поведении людей отмечаются мотивы участия и стремления «помочь» дневному светилу. «Во время затмения Солнца мать собирала ягоды. Увидела Солнце и засуетилась: “Ой, быстрее надо омовение сделать и совершить моление для Солнца!”. Сама идет, сама произносит много пожеланий во имя мира, благ страны, людей, жалеет Солнце». Затмение Солнца воспринимали как борьбу чертей со Светилом, представляли, что огромный дракон проглатывает Солнце. Потому шумели, гремели, стучали железками, махали вилами, чтобы «спасти» Солнце и совершали молитвы (ПМА, Салаватский р-н РБ).

Если долго не было ясных дней, кликали Солнце. В речитациях традиционные мотивы жертвоприношений и задабриваний Солнца. Страстным кликаниям соответствуют повторы слов, словесных выражений, комментарии обряда жертвоприношения:

¹²⁵ Записано в 2010 г. от С.Ф. Бухарбаевой, 1932 г. р., в с. Абубакирово Хайбуллинского р-на РБ.

*Кояш апай, сык, сык!
Тәкә башы бирермен,
Калған-бошкан беренә
Бүтән ханын бирермен!
Кояш апай, сык, сык!
Майлы бутка казанда!
Тәтәй кашык базарза!
Кояш апай¹²⁶, сык, сык!
Ай ағай¹²⁷, кит, кит!*

*Солнце-апай, выйди, выйди!
Голову барана дам,
Всем остальным, другим
Я части другие отдам!
Солнце-апай, выйди, выйди!
Масленая каша в котле!
Ложка красивая на базаре.
Солнце-апай, выйди, выйди!
Луна-агай, уйди, уйди!¹²⁸*

Текст интересен тем, что запечатлел мотивы половой символики небесных светил. В башкирских преданиях, легендах, сказках Луна традиционно представляется в мужском, Солнце – в женском обличе. В этой связи проецируются особенности календарных обрядов жертвоприношений Луне, которые у башкир устраивались, видимо, осенью. Известно, что мужчины вскладчину совершали жертвоприношение и проводили игры, состязания, увеселения. (ПМА, 1982 г., Белокатайский р-н РБ). В памяти народа сохраняются особенности обрядов солнцепоклонничества. «Солнцу раньше посвящали в жертву белого коня или барана. Взрослые, старики сидели вкруговую, читали аяты, молитвы. А нас, детей, отправляли бегать по полю

¹²⁶ Апай – обращение к старшей по возрасту женщине, переводится как «тетя», «старшая сестра».

¹²⁷ Ағай – старший брат, дядя; почтительное обращение к старшему по возрасту мужчине.

¹²⁸ Записано в 2010 г. от М.М. Рашитовой, 1934 г. р., в д. 1-е Мурзино (Туш-Аул) Хайбуллинского р-на РБ.

и кликать Солнце. Мясо варили в больших котлах возле реки, устраивали для всех угощения. Много людей было. Голову варили целиком. Варили долго, чтобы мясо само собой сходило. Затем череп коня (барана) вешали на кол, повернув глазницами к Солнцу. Если в древню волки повадились, скотине вред был, то больше они не появлялись»¹²⁹.

В закличках Солнца традиционные мотивы адресности жертвоприношений («Голову барана дам»), заманивания («Ложка красивая на базаре») и призываний Солнца («Солнце-апай, выйди»), которые восходят к древним шаманским традициям. Обряды, совершаемые некогда сильными баксы (шаманами), выпадают из народной практики, а заклички Солнца со временем переходят в детский фольклор.

Почитанию и умилоствлению духа Природы посвящен летний **обрядовый праздник Оло аят («Большая молитва»)**. По своему характеру, времени проведения он совпадает с древними тюрко-монгольскими традициями жертвоприношений во имя Природы, духов предков. «Жертвоприношения в день летнего солнцеворота китайцы посвящали Земле.» (Конфуций, 1995, с. 289). Башкирские жертвоприношения, которые маркируют все четыре сезона, а также поминовения духов предков, в период солнцестояния могли иметь посвященность Ер-Хыу.

Забытый и выпавший из обрядовой практики религиозный праздник восстановлен нами по рассказам информантов старшего поколения. Нам довелось участвовать на этом празднестве, возрожденном по инициативе и большим стараниям директора «Бурзянский заповедник» Василии Ахатовны Янбаевой. Прежде чем возродить обряд, она собрала и изучила большой достоверный материал по рассказам старожилов и знатоков. По описаниям этот обряд совпадает со временем праздника солнцестояния и традиций «тэбигэtte аяу», в период которых соблюдались особые предписания в обережении Природы. В Бурзянском районе есть место Ак мечеть, где сохранились еще руины древней мечети. На этом месте ежегодно, с 2001 года, проводят праздник Оло аят. «Летом проводили обрядовый праздник в честь природы и Ер-Хыу (Земли-Воды). Он приходился на 15–25 июня. На праздник собирались с самых разных

¹²⁹ Записано в 2013 г. от С.Х. Тайсина, 1941 г. р., в д. Серегулово Зиянчурина-ского р-на РБ.

деревень. Вскладчину закалывали животное белой или черной масти (лошади, барана) и устраивали коллективное угощение. В этот день посвящали особые молитвы духам умерших родовых предков, раздавали хаир-садака. Назывался йола Оло аят – Большая молитва. По окончании трапезы все произносили благопожелания Ер-Хыу, стране, народу. Перед трапезой (аш) совершали коллективный намаз – моление на открытом поле, на возвышенности. За трапезой первый большой кусок аксакал преподносил самому уважаемому мужчине рода. По правилам, сваренное мясо должны были обязательно съесть. Если к этому времени случалась засуха, читали “ямгыр намазы” (“молитва дождя”). За трапезой хвалили лучших, посвящали песни именитым батырам местности, рассказывали предания, легенды. Коллективно просили прощения у Аллаха (Тенгри), все вместе водили круг – тунэрэк, произносили пожелания»¹³⁰.

Праздник, посвященный Природе, у гайнинских башкир называли «Тол жыен» («собрание народа в долине Тол»). «Раньше деды наши, люди старшего поколения, собирались за рекой Тол и проводили обряды поклонения Природе. Если была засуха, выходили за реку, забивали жертвенного барана и там же устраивали коллективное угощение. Древние говорили, что желать дождь или благ Природе-Матери надо на другой стороне реки. Читали много молитв: во имя духов предков рода, батыров и умерших предков-родственников.

Жертва должна быть целой, чистой: без тамги, метки, без увечий, здоровой – без хромоты, слепоты и т. д. После этих обрядов жертвоприношений всегда были дожди. Некоторые читали молитвы в саду. Садились лицом к Солнцу полукругом, когда просили благодать Ер-Хыу. Всегда вначале просили благодати детям и Земле-Воде». (ПМА, Бардымский р-н Пермской области).

Праздник сенокоса – Бесэнтуй. Сенокосная пора – не только личные хлопоты и трудовые будни крестьянина. Начало сенокоса проводили строго по обрядовым нормам коллективных помочей, но называли «Бесэнтуй» («Свадьба сенокосная»). «Мы проводили этот праздник с большой подготовкой. Вначале забивали скотину (барана), созывали в гости родных, устраивали пиршество в поле, где будет проходить сенокос, или на возвышенности, произносили

¹³⁰ Записано в 2004 г. от В. Ямбаевой, 1962 г. р., в д. Саргая Бурзянского р-на РБ.

молитвословия. Проходя по поляне, рассматривая земли, произносили благопожелания:

*Ошо ерзе буйлап кына,
Тэмле һыуын һыулап кына,
Һауаларын һулап кына,
Йыландан сағылмай,
Елдән кағылмай,
Исән-һау бесән алырға язһын!*

*На этой землюшке,
Угощаясь водою вкусной,
Воздухом сладким дыша,
Да чтоб не ужалила змея,
И ветер чтоб не ударил,
Дай нам в здравии сено скосить!*
(ПМА, 2003 г., Альшеевский р-н РБ).

За трапезой обсуждали вопросы о доле каждого, сенокосных землях и способах работы на местах и т. д. Сенокос в этот день не начинали, а только осматривали земли. После того как честно обговоривались все спорные моменты, через неделю (после этого осмотра) начинали косить. Раньше перед сенокосом каждый забивал скотину, созывал помочи (өмә). Жертва, забитая в этот день во имя благополучного сенокоса, называлась “жертва родственников” (“нәсел корбан”) (ПМА, 1999 г., Ханнан Байбулдин).

По окончании сенокоса устраивали праздник, где проходили силовые состязания – курэш, бега наперегонки. Мясо жертвенного животного нужно было обязательно съесть. Хозяева, кому косили сено, заранее вывешивали на столбы двора полотенца, платки, подарки – это был такой знак. Так, раньше и перед сенокосом, и после него устраивались веселые пиршества, угощения родных»¹³¹. Таким образом хозяйственные хлопоты обряд оформляет как особо знаковый эпизод, необходимый для входа в лоно Природы и пользования ее дарами.

¹³¹ Записано в 2004 г. от Р.Т. Мустафина, 1931 г. р., в с. Ташлы Альшеевского р-на РБ // Экспедиция материалдары – 2004: Әлшәй районы. – Өфө: БР ММ РУГМУ, 2006. – 129–130-сы бб.

Час наступления лета – Сэгэт һуккан көн

Этот обряд бытует в основном на западе РБ – Альшеевский, Бижбулякский, Белебеевский районы. «Издrevле 7 июня считался часом (днем) наступления лета – Сэгэт һуккан көн. Из близлежащих деревень собиралось множество народу. Проводили игры, развлечения, коллективные угощения. Старики вначале читают молитвы во имя благ Ер-Хыу, дают благословения. С этого дня можно было купаться, собирать на зиму веники, брать красную глину, так как она считалась поспевшей. Праздник этот и ныне проводим, не забываем. На какой бы день недели он ни попадался – всегда проводим именно 7 июня. Так велели и делали ата-бабалар – наши отцы и деды. За выполнением предписаний ведут контроль женщины постарше. Они строго следили за соблюдением правил проведения»¹³². Название праздника связано, видимо, с мифологическим осознанием границ времени.

Праздник кумыса – Кымыз байрамы

Обрядовый праздник «Кымыз тэмлэтеү» имеет древние традиции и восходит к культу белого напитка. Потребление первого розлива кумыса имело важное плодородное и производительное значение и отсюда – ритуализация событий. Обряд воспроизведен нами по рассказу знатоков старины Г. Мамлеевой, Х. Абубакировой, Мафтухи Мусиной (Абзелиловский р-н). «Первый кумыс разливали в июне и проводили в честь этого события большой праздник. На одной большой поляне каждая родственная группа ставит свою юрту. В этот период жеребят отваживают от кобыл и начинают делать кумыс. У кого первым поспевает кумыс – тот проводит меджлис первого кумыса. К этой юрте подходят гости, спрашивают:

– *Был тирмэгэ керергэме,
Өрөп тора эттаре?*
– *Килгэс керәһегез инде,
Һез кәзерле кунак бит әле!*
– *Был тирмэгэ керергэме,
Йырламай бит самауыр?*
– *Һезгә нимагә самауыр,*

¹³² Записано в 2011 г. от М.Х. Салиховой, 1943 г. р., в с. Гайниямак Альшеевского р-на РБ.

Тәпән тулы кымыз бар!
– Был тирмәгә керергәме,
Теһләр микән бейәһе?
– Бейә безгә бер ни түгел,
Асыуланмаһын хужаһы!

– Зайти ли в эту юрту,
Собаки громко лают?
– Коль пришли в гости,
Вам ли сюда не зайти!
– Зайти ли в эту юрту,
Самовар ведь не поет?
– А зачем вам самовар,
Кумыс в бочонке пенится!
– Уж зайти ли в эту юрту,
Кобыла не укусит ли?
– Кобыла нам не страшна,
Пусть не сердится хозяин!

Хозяйка юрты:

Атым яланда,
Дүнән тышауза,
Тайзар тауза,
Бейәләр тугайза,
Колонсактар кәртәлә,
Айғырзар талда,
Көн-төн карауылда!
Әссәләмәгәләйкүм!
Әйзә, үтегез!

Конь мой в поле,
Четырехлетки стреножены,
Трехлетки на горе,
Кобылы на поляне,
Жеребята за оградой,
Жеребцы в поле,
Днем и ночью стерегут!

*Ассалямагалейкум!
Проходите!*

В таком диалоге обыгрывается право входа в чужое пространство. Ответ хозяев содержит намек на то, что все хозяйство под приглядом, мирские хлопоты решаются, и пока скотина в поле – есть время для отдыха и праздника.

Как только все рассаживаются за стол, хозяин говорит:

*Эй, дустарым, тугандарым,
Түргә үтөп урын алыгыз!
Теге донъяларзан кайтыу юк,
Ашап-эсеп, уйнап калыгыз!*

*Дорогие гости, родные вы мои,
На места почетные проходите!
С того света возвращения нет,
Угощайтесь, пейте, веселитесь!*

Всем раздают маленькие деревянные чаши – кэсэ (кэсэ) – с кумысом. Во время угощений поют песни:

*Эсеп ебәр һалкын кымызын,
Кәсәләрем тулып тора бит.
Ултырайык, күңел асайык,
Был донъялар ике килмәй бит!*

*Выпейте кумыс холодный,
Переполнена чаша моя.
Посидим, повеселимся,
Не дважды приходит эта жизнь!*

Гость:

*Тәһәндәре тулы әсе кымыз,
Нисәү генә икән бейәһе?
Нисәү генә булһын, эй бейәһе,
Исән генә булһын эйәһе!*

*Бочонки полные кумыса,
Сколько же кобыл сдоено?
Сколько бы ни было кобыл сдоено,
Пусть здоровым будет хозяин!*

После распития кумыса произносят благопожелания:

*Кымыз башы – йыл башы,
Йыл башы имен булһын,
Игендәр уңһын,
Иске ауызга яңы аш,
Хозай бирһен 100 йәш!
Килгән ере киң булһын!
Уңдан бир, һулдан бир,
Уйламаған ерзән бир!
Казаның тулы ит булһын,
Кәртәң тулы мал булһын!*

*Кумыса начало – года начало,
Начало года пусть благим будет,
Хлебов пусть будет много,
Старому рту – новый хлеб,
Даст Ходай вам 100 лет!
Пусть будут широки пути прихода благ!
И слева дай, и справа присылай блага,
С неожиданных мест дай, присылай блага!
Котел пусть будет мяса полным,
Двор скотиной полным!*

После благопожеланий, за которыми все повторяют «Аминь!», «Аминь!», начинаются песнопения-посвящения:

*Бейек кенә тауза кояш күрке,
Түбән генә төшһәң – ел һалкын.
Алтын ғына көмөш тамған ерзән,
Тыуып кына үскән ер артык!*

*На горе высокой – солнца краса,
А внизу – холодный веет ветер.
Дороже золота и серебра земля,
Где родились и выросли мы все!*

В песнях, благопожеланиях восхваляют кумыс друг друга. За столом рассуждают о жизни, обговаривают хозяйственные дела, события. Обычно угощение за столом проходит в таком порядке: по солнечному ходу из рук в руки поочередно передают кэсэ. После распития кумыса тот, у кого кэсэ, исполняет песню или произносит благопожелание. Далее он передает посуду, куда дополнительно наливают кумыс следующему. Тот, принимая кэсэ, произносит слово и поет песню. Традиционно соблюдается обычай застольных песнопений «рэт йырзары» (песни, исполняемые по кругу и по очереди). После песнопений, гостеваний устраиваются веселые игрища молодежи, увеселения, борьба курэш, бега и т. д.»¹³³.

Правила распития кумыса. Перед первым распитием кумыса средний (или указательный) палец макают в напиток, первую каплю с палы брызгают на небо, затем по очереди направо, налево и на землю. Выпив кумыс, последние капли обязательно брызгают на землю, приговаривая: «Бэрэкэткэ, киң ризыкка булһын! Аш, кыуаныс булып кайт!» («Во имя благодати, изобилия! Вернись обилием пищи и радостью!»). Остаток кумыса выливают назад через правое плечо¹³⁴.

Эти жесты обрызгивания действуют как благодарения, посвящения небесным (вверх), земным (вниз) сферам и четырем сторонам света. Выливание через плечо назад – жест посвящения жертвы духам-покровителям.

Праздник летнего солнцестояния в памяти народа и современные реалии его возрождения – актуальный вопрос этнокультуры и усиления традиций, необходимых в воспроизводстве живительных и духовных сил народа.

Праздник летнего солнцестояния как обрядовое многолюдное собрание давно уже выпал из жизненной практики. Однако некото-

¹³³ Записано в 2008 г. от Г.Х. Мамлеевой, 1931 г. р., в д. Тал-Кускарово Абзелюловского р-на РБ.

¹³⁴ Записано в 1989 г. от Х. Усмановой, 1923 г. р., в д. Новомрясово Давлекановского р-на РБ.

рые женщины старшего поколения помнят примечательные особенности этих дней. В фольклорном осмыслении они связываются с движениями высшего Светила: «в это время солнце и высоко и близко человеку. Все желания слышит» (ПМА, 2009 г., д. Гайниямак Альшеевского р-на РБ). «Мы выходили на гору. Этот праздник всегда называли «Тау», или «Тауға барыу». Называли этот день, начало Солнца – «Көн башы» («Восхождение на гору»). Информаторы не помнят даты этих особых дней. Они устанавливаются по описаниям и приметам дней. С сожалением надо признать, что люди зачастую боятся называть эти числа праздничными в связи с печально известными днями начала Великой Отечественной войны. «В это время лета ведь началась война. Сколько горя принесла, сколько не вернулись с войны. На моей молодости я больше и не помню потом, чтобы праздновали в эти дни. ...До войны, оо-о как весело выходили в поле, поднималось много людей на гору, старики читали аят, теляк произносили, белого барана забивали. Устраивались скачки, родственники из селений встречались» (ПМА, Магади Юламанов, Зилаирский р-н РБ). Таким образом, один из самых важных празднеств, в котором совершались коллективные моления, увеселения, а люди обретали новые духовно-эмоциональные силы, невольно утратил высокую значимость. Произошла подмена жизненной символики страхами о войне и смерти. С течением времени знаковый и сильный по своему замыслу праздник выпал из практики башкирской обрядности, ибо насильно вытравливался из сознания народа. После войны этот праздник уже строго запрещали. Если собирались мужчины, им грозили наказанием (ПМА, Й. Атауллин, Абзелиловский р-н РБ). Феномен обрядования знаковых дат проявляет такую особую устойчивость в жизни этноса, что в его модификации возрождаются главные эпизоды сообразно времени и потребностям народа. Память почитания Солнца, магия этих дней оказались одними из таких устойчивых традиций. Ныне в эти дни на Аркаиме собираются тысячи людей на моления и празднования летнего солнцестояния.

Символика этих особых дней обозначена и в некоторых действиях и предписаниях. Как отметили выше, сжигали старые деревянные колеса, которые в горящем виде скатывали с горки по течению реки. Молодые девушки лепили из глины чашечки (утлыкса), обжигали их на огне костра, затем в этих чашечках торопливо несли домой угольки, чтобы развести в домашних очагах новый огонь. Если им это

не удавалось (разваливались глиняные плошки, гасли угольки), делали это снова и снова. Огонь можно было нести только в направлении вниз по реке. Символика перемещения огня по течению реки характерна для всех тюрков и восходит к зороастрийским традициям. В старину праздник «Сығыр уты» («Алас») устраивали в ночь накануне летнего солнцестояния 22 июня.

Праздник Нового солнца и Нового года, отмечаемый в ночь накануне летнего солнцестояния, у многих народов сопровождается ритуалами, связанными с поклонением огню. Эвены разжигают ритуальные костры из растений, обладающих бактерицидными свойствами, окуривают чум, где лежал усопший. Якутский обряд Ысыах проводится также в дни солнцестояния с 21 по 23 июня, и обязательными атрибутами являются ритуальные костры. На деревья вешают разноцветные лоскутки, разжигают костры, приносят в жертву оленей (якуты – коней), кусками мяса «кормят огонь». Магия священного огня, имеющая очистительную и переходную семантику, обнаруживает очень широкие ареалы применения по всей Евразии.

Разжигание костров в ночь накануне летнего солнцестояния нераздельно связывает культ огня и солнца. В архитектонике обряда различаются основные эпизоды: очистительный ритуальный костер, прыжки через него, вождение хороводов возле костра, веселые танцы, приобщение к новому огню, приготовление специальных блюд и т. д. Круговой танец тунэрэк, собирающий множество людей, был основным на башкирском празднике солнцестояния. Танец тунэрэк по сути олицетворяет набирающее силу Солнце, принимающее под свое тепло, защиту и покровительство тех, кто ему поклоняется. Движение в танце традиционно делается по движению Солнца, затем внутренний круг двигается в противоположную сторону. Таким образом хореографизируется движение планет, циклов жизни и т. д. Круговой танец некогда имел строго ритуальный характер, проводя идеи усиления воли, прибавления энергетических сил и обновления Духа. Ныне круговой танец потерял обрядовые солнцепоклоннические функции, традиционен во всех игровых эпизодах, молодежных увеселениях.

В современный период возрождение праздника летнего солнцестояния дает перспективы обретения инструмента с огромным потенциалом воспитательного, солидаризирующего массы значения. Всем знакома и близка объединяющая энергетика кругового танца:

как только появляется круг, в него один за другим включаются участники. Так повелось издревле. В танцевальной лексике кругового танца проводится идея движения Солнца, которое вовлекает людей в свой мир и тем самым становится их могучим покровителем. В веселом танце обретается обновление чувств, очищение души живой энергией. Соблюдаются правила сцепленных рук и запреты не разрывать круг Жизни. **Включаясь в правила, индивид обретает забытые знания личной ответственности за мир и благо всей страны и обязанности заботы о других.** Надо признать, что главный принцип жизни предков – брать на себя ответственность за благополучие мира – стремительно скудеет в сознании масс. В круговом танце на генном уровне действует магия неотрывности себя от жизни Рода, родового благополучия и заботы о нем. Этот замысел особо актуален в современной духовной жизни.

Огонь «Сыгыр уты» довершает старое и начинает будущее, соединяет прошлое и настоящее, уничтожает отжившее, дает начало новому. Ныне, в век нового подвижнического отношения к природным стихиям, актуально возрождение башкирского обряда, связанного с Солнцем и почитанием огня. Великое светило учит щедрости, дает код единения и просветления души, возвращает к осознанию «Я – дитя Природы». Сценарий многолюдного обрядового праздника летнего солнцестояния составляют следующие основные эпизоды:

1. Благословение праздника аксакалами.
2. Приготовление обрядовых блюд.
3. Получение огня «Сыгыр уты» – Нового огня.
4. Возрождение и исполнение больших многолюдных хороводных башкирских танцев (тунэрэк) с привлечением участников представителей разных народов. Обрядовый танец в большом кругу всех участников праздника Тунэрэк бейеу – башкирский хоровод.
5. Произнесение благопожеланий в традиционном респонсорном исполнении. Ведущий скандирует, все остальные повторяют добрые пожелания. «Пусть будет мир!» («Донъялар аман булһын!»), «Пусть будет урожай!» («Иген күп булһын!»), «Пусть дружба народов укрепляет мир!» («Халыктар дуслығы донъя тоткаһы булһын!»). Все громко повторяют знаковое, ключевое слово «булһын!» Этот обряд имеет огромную силу обретения сил, очищения души и единения масс в Добродетели. Обряд громкого коллективного повторения благопожеланий со словами «Булһын!» («Пусть будет!») проводится нами лично

уже с 2000 года во время летних встреч с детьми, на многолюдных собраниях, календарных праздниках и имеет невероятно позитивный животворный эффект. Этот обряд солидаризирует, дает энергетическую силу, духовное чувственно-эмоциональное обновление.

6. Прыжки через огонь и увеселения молодежи возле праздничного костра – огня «Сыгыр уты».

Интересны аналогии якутских хороводных танцев, совпадающих с башкирскими. Праздник летнего солнцестояния Ысыах проводится в Якутии поныне. Нам удалось участвовать в этом празднике в 2007 году. Тогда танцевали круговой танец «Осуохай» с участием более 50-ти человек в каждом кругу, которых было не менее 15 на огромной площади! Белый шаман произносил благопожелания в ритме, а тысячи человек громко повторяли эти слова, не останавливая ход танца. Представить и ощутить эту мощную энергию возрождения, полета Духа может только человек, участвовавший в этом танце, который проводили в якутском Ысыах 22 июня 2007 года.

Праздник кумыса, приходящийся на 21–24 июня, празднуется в Якутии на государственном уровне, объединяя огромное количество людей разных наций и культур. Между тем сами саха-якуты признаются, что этот праздник они восстановили с помощью местных башкир, некогда сосланных в Сибирь.

По древнему обычаю и традициям умиловивления духов предков допустимо жертвоприношение коня. Но в современных культурных условиях можно ограничиться «кормлением огня» мясом, жи-
ро, кашей.

Прощание со старым, прошлым в обряде реализуется через сожжение колес – символа пройденных дорог Юл – и раскатывание их вдоль по реке. Сожжение здесь – способ перехода к новому периоду жизни и обновления предначертаний. Известно, что у древних тюрков бытовал Юл тангриси, который является творцом или богом судьбы (Малов, 1951, с. 80). Обряд можно включить в сценарий в целях сохранения древней символики праздника и усиления возрождающей силы очистительного огня. Сожжение колес сочетается с прыжками пары (парень с девушкой) через огонь. В случае отсутствия колес можно ограничиться костром в форме свастики. Необходимы объяснения о том, что крестообразная конфигурация свастики (сыгыр, алас) у башкир – издревле могущественный символ развития, движения Жизни и Солнца.

Произнесение благопожеланий («теләк әйтеү») занимает особо важное место в обряде встречи Нового Солнца. Коллективное респонсорное исполнение благопожеланий в ритуале имеет огромную житнетворную и энергетическую силу. Проводящий обряд произносит слова, а остальные повторяют. Этот тип ответного пения присущ всем тюркским традициям, он олицетворяет разговор космической и человеческой сфер, диалог мира небожителей, Природы и людей. После обновления огня молодые девушки берут в специальные глиняные плошки («утлыкса») угольки из костра и бегом несут домой для разведения новых домашних очагов. Вечер накануне летнего солнцестояния заканчивается молодежными играми.

Реконструкция обрядового празднества предоставляет новые реалии огне-солнцепочитания, роль и место этих знаний в жизнебытии башкир. Постигание культурных достояний прошлого служит будущему. Потому возвращение еще одного инструмента гармонизации жизни – праздника Солнца – актуальная задача. Башкирская традиционная культура располагает одной из сильных моделей духовного возрождения – это обрядовый праздник Солнца. Он направлен во имя возрождения лучших сил народа, его жизненной энергии, укрепления духа и воли, во имя обновления отношений людей, солидаризации разных народов и культур. Возвращение праздника летнего солнцестояния 21–22 июня в его исконно народном значении сыграет важную роль в жизни народов не только республики, но и России, мира. Потому как башкирская земля, Урал – сакрально сильный, живой и мощный Центр – Кендек – поддержания благополучной Жизни всей планеты.

2.4. Осенние обряды и праздник равноденствия Сумбуля

Обрядовый праздник Сумбуля (башк. Сәмбәлә) посвящен очередному циклу жизни космоса и природы – осеннему равноденствию – и имеет очень древние истоки. Формы и нормы проведения его связаны с солнцепоклонничеством. С утверждением земледельческих традиций осенний календарный праздник модифицируется как праздник урожая. В обоих аспектах понимание и возвращение практики праздника, в котором заключены лучшие образцы отношения человека к природе, имеют непреходящую ценность.

Осенний праздник Сумбуля под таким названием не прописан в исследованиях ученых. Такое название сохраняется в памяти

старшего поколения. При этом зачастую также и называют праздник «Әбейзәр сыуағы» («Свет, тепло для бабушек»). Так проецируется привязка праздника к осеннему состоянию солнца, когда стоят последние теплые дни. Женщины готовят мучные угощения, ходят друг к другу в гости. По времени он сосемантичен с «бабьим летом». Сумбуля – первородное название праздника осеннего равноденствия. Порядок, функции его реконструируются по времени, месту, особенностям его проведения. В памяти народа еще устойчивы свидетельства об этом празднике, основу которого составляет обожествление сил Природы и Солнца.

Еще в X веке арабский путешественник Ахмед ибн-Фадлан дал этнографическое описание быта, духовного мира, также записал сведения о тринадцати божествах, которым поклонялись башкиры: это тенгри зимы, лета, дождя, ветра, деревьев, людей (человека), лошадей, воды, ночи, дня, смерти, земли и неба. Среди них главным был бог Неба, который объединял всех и находился с остальными «в согласии, и каждый из них одобрял то, что делает его сотоварищ» [Ковалевский, 1956, с. 131]. Под божествами имеются в виду малые по сфере влияния тенгри – повелители природных сил, а «главный», живущий на Небе – он есть верховный Тенгри, вследствие отрицания исламом не упомянутый своим именем (так как Ахмед ибн Фадлан был религиозным миссионером, послом багдадского халифата). В сведениях Ахмеда ибн-Фадлана о том, как одна группа башкир поклонялась змеям, другая – рыбам, третья – журавлям и т. д., отражены различия родовых тотемов, имевших уже тогда свою специфику и значение. Почитание, культ, миф как первичные разумные способы поддержания отношений с миром составляют первооснову обрядов, молебных обращений к стихиям – «личностям» живой Природы. Обряды являются главной формой общения с силами и покровителями внешней сферы, в кодовой форме поддерживают многовековые знания о культуре отношений Человек–Природа.

Ахмед ибн-Фадлан по сути зафиксировал наличие развитых экокультурных традиций, когда каждая значительная природная сфера имела своего тенгри, которые, в свою очередь, подчинялись верховному Тенгри – тем самым обозначил цельную мировоззренческую систему доисламских башкир. Божество дня, о котором писал Ибн-Фадлан, – Солнце, и поклонение ему формирует обряд осеннего праздника Сумбуля. Устойчивое сохранение ритуального отношения

к стихиям (Огня, Воды, Земли), небесным светилам (Солнцу, Луне, звездам), также специальных увеселений, праздников, игр обусловлено генетической закономерностью разумного осознания и использования сил живой Природы. Эти обряды и творческие откровения древнего человека сложены не на основе примитивного страха перед Природой (Тәбиғәт көстәренән курккан) или низкого уровня мышления (түбән аңлы) варвара (как принято было ранее характеризовать не только обряды, но и сюжеты легенд, преданий, мифов). Без сознательного рационализма поклонническое отношение к Природе не сохранялось бы на протяжении столь долгих времен. Имело место и гуманное, в высшей степени поклонническое отношение к кормилице, спасительнице Природе-Матери. Мифоритуальные тексты календарного фольклора, сохраненные по сей день и содержащие обращения к стихиям Воды, Огня, Земли, Неба, представляют собой первоисточники глубинных знаний об отношениях Человека и Природы, также исконно экологические принципы, мораль древнего человека и общества. В связи с легализацией народных обычаев, традиций, ныне заметно оживилась фольклорная, мифологическая, мифоритуальная память народа. В процессе профессионального опроса нами выявлено много того, что относится к архаичному культу Природы как системе прочных знаний, экологических откровений предков о мире. Обнаруживаются новые знания о праздниках, в том числе календарных обрядах осеннего цикла.

Самыми явными свидетельствами природопоклонничества, сохраняющимися до сих пор в обрядовой практике, являются заклички Солнца, новой Луны, дождя, ветра, речитативные обращения к водной, огненной, небесной стихиям, растительному миру и т. д. По сути, в закличках, исполняющихся во время этих обрядов, в формульном (консервативном ко всем религиозным, идеологическим и другим изменениям) виде запечатлены тентрианские мировоззренческие константы древнейших времен. Заклички, зачастую сохраненные и практикуемые ныне в детском игровом репертуаре [БХИ, 1995, 550 с.], восходят к шаманскому фольклору, к обрядам жертвоприношений Солнцу (как сказано выше).

Совершение жертвоприношения – первое условие для отправления обрядов, обращений к дождю, Солнцу, Земле и т. д. В свое время И. Георги описал обряд [Георги, 1779, с. 107]. Жертвоприношение – акт (обряд) умиловливания высших сил и установления гармонии,

маркирует праздник Каргатуй, обряды вызывания дождя (ямғыр сакрыу), целительные действия, заговоры «улетевшей» души (кот койоу), закладывание фундамента дома (нигез корбаны), трудовые помочи (өмә), целительные практики, также осенние празднества. Приношение белого коня в жертву самому высшему светилу – Солнцу – совершалось в период летних празднеств, также оно совершалось во время больших йыйынов, связанных с судьбой страны, Рода. Исполнения самого сокровенного желания человека было связано с намерением принести в жертву белого коня. В башкирской народной песне поется: «Ак корбандар салыр инем эгәр, Башкынайым кайта илемә» («Белого цвета жертву принес бы, /Если бы вернулся в страну родную я»).

При обращении с просьбами к Природе с совершением жертвы действует мотив нейтрализации насилия, также обозначается различие между «законным» и «незаконным» насилием [Гришанов, 2006, с. 85]. Так, на фоне подавления гнева, агрессии, присутствующих в среде, формируются модели откупа. Эти приношения как гарантии здоровья, урожая, благополучия, мотивы жертвы и обмена на блага присутствуют во всех формах закличек дождя, солнца, первого грома и жизненной силы и т. д.

Жертвоприношения осеннему Солнцу давно выпали из обрядовой практики. Однако трансформации солнцепоклонничества отчетливо отражены в эпизодах праздника. Это приготовление круглых лепешек, восхождения на гору и исполнение круговых хороводов, благодарение Солнца, коллективная трапеза из собранных подворно гостинцев, веселые игры и т. д.

Осеннее празднество Сумбуля под этим названием не зафиксировано в работах исследователей XVIII–XIX веков. В народе оно называется «Әбейзәр сыуағы» (досл. «Ясные дни бабушек»), обозначает осеннее равноденствие и приурочено ко времени окончания сбора урожая. Как праздник он также не прописан в исторических источниках, но его функциональные особенности проявляются в элементах, имевших место в древних обрядовых традициях, маркирующих культ осенней Природы. Женщины накануне Сумбули с вечера собирают угощения, пекут блины, наполняют сосуды бузой, медовухой (Учалинский район). Во многих местах устраивают чаепитие у одной из подруг, потчуют друг друга выпечкой из первой муки – беренсе он ашы (Зилаирский район).

Катайцы, проживающие в Челябинской области, устраивали в дни осеннего равноденствия хождение по домам пожилых женщин – повивальных бабушек. Молодые люди одаривали своих повивальных бабушек (кендек инәһе), получали у них благословение (фатиха). «Я до своей старости продолжала одаривать свою “кендекэй”». Обычно мы это делали в осенние теплые дни», – рассказывала Р. Самигуллина, 1925 года рождения, уроженка села Трубный Сосновского района Челябинской области. Почитание повивальных бабушек имело место в культуре башкир издревле. Верили, что принявшие роды у более чем семи женщин повитухи попадали в рай. Семантически этимология слова «кендек» (пуповина), в основе которого «көн» (кен) – день, свет, солнце, то есть буквально: связь с днем, светом, жизнью, солнцем (окружающим миром).

Почитание повивальных бабушек соединяет идеи культа умирания и воскрешения Природы. Осень как время подготовки природы к циклической смерти (зиме) ассоциируется в облике этих бабушек, принявших в жизнь многих детей. По роду своей деятельности повивальные бабушки олицетворяют переходное время единения жизни и смерти, как и осеннее солнце. Видимо, в этом и заключен замысел особых актов почитания бабушек. Единение природопоклоннической, земледельческой и жизнесмысловой символики обеспечило устойчивое место обряда Сумбуля (Әбейзәр сыуағы) в духовной жизни башкир.

Функцию и значение обряда (йола) всегда проясняет и маркирует специальный предмет. В осенних и родовых йола одним из таких предметов является серп (урак). У башкир Нижней Демы (суби-минцев) повитуха шла к роженице и уходила от нее после принятия родов, держа на плечах серп, которым срезала пуповину новорожденного. По окончании жатвы женщины шли на Урактуй, также повесив серпы на шею. Несли последний сноп в дом самой молодой жницы, вешали его на стену в сенях, где он хранился до следующего урожая. Затем все угощались блинами, приготовленными из первой муки¹³⁵. В облике жниц действует архетип ангела смерти с серпом (косой), в действиях обнаруживается охранительная магия. Обнаруживаются параллели с персонажем античной мифологии Кроносом, который

¹³⁵ Записано писателем Г. Садыковым в 1960-х годах у повивальной бабки Гульсум Баязитовой в д. Средне-Хазятово Чишминского р-на РБ.

якобы жил на одноименном острове и представлялся в образе старика в темной накидке и с косой в руках. Кронос косит, как траву, одно поколение людей за другим, также определяет ход времени (его имя переводится с греческого как «время») [Большой энциклопедический словарь, 1990, с. 280]. У иранцев аналогичный персонаж зовется старик Заман [Мифы народов мира, 1980]. На современном башкирском языке его имя означает «время». Примечательна широкая символично-функциональная параллель: в русской мифологии смерть также персонифицируется в образе костлявой старушки с косой в руках и в темной накидке. Таким образом, осень как переходный к смерти период и серп как символический предмет, соединяющий начало (жизнь) и конец (смерть), органичны и едины в идее материализации переходов Времени.

Сумбуля – название месяца августа на арабском языке, но по своей природе это слово иранского происхождения. Оно связано с шумерским «шумбул, шуббул» (желтый, зрелый колос), олицетворяющим восьмой месяц календаря и время созревания хлебов. В Древнем Иране седьмой месяц назывался Мехр (Солнце), и время это начиналось с 23 сентября. Считалось, что в этот день над землей появилось Солнце – Мехр, покровительствующее любви и теплу [Негмати, 1989, с. 78–79]. У таджиков мехрбан (мехрган) – начало уборочных работ, для персов – это праздник урожая [Календарные обычаи и обряды, 1998, с. 285]. Солярный культ, таким образом соединенный с земледельческой тематикой, проводит идею мифа об умирающей и возрождающейся Природе, идею, составившую первооснову обряда. Первоначальный замысел обряда наполняется идеей почитания нового урожая, созревающего ближе к осени – времени циклического умирания природы. Раньше у башкир девочкам, родившимся в это время, давали имя Сумбуль (Сумбуля, Сюмбель, Сюмбеля).

Связь башкирского праздника с культом повитух указывает на поклонение умирающему и воскрешенному солнцу; праздник осеннего равноденствия маркирует также культ умирания природы, персонифицированной в облике повитух.

Сумбуля модифицируется, имеет разные названия, связанные с родовыми традициями, но, приуроченный к определенному времени, обнаруживает общность идей и функций. В XX веке этот праздник проводится в большинстве случаев как праздник урожая «Башак байрамы» (Праздник колоса), «Урактуй» (Праздник серпа).

У западных башкир рода гирей обрядовый праздник зафиксирован под названием «Төннөк байрамы» («Ночной праздник»). «Осенью проводили «Төннөк байрамы». Он приурочивался к окончанию уборки хлебов, к последним сентябрьским урожаям. В это время из колосьев делали снопы, поджигали его и несли на вилах по улице, произнося благопожелания: «Пусть будет урожай, изобилие! Пусть хлебов будет много!» («Бәрәкәт, муллыҡ булһын! Әпәкәйләр мул булһын!»)¹³⁶. Сжигание снопа здесь, соединяя начало и конец, вновь маркирует жертвоприношение Солнцу.

Осенний праздник имел также название «Оло кор», устраиваемый в честь урожая, осенней Природы¹³⁷. Архетип осенних ночных празднеств восходит к «кормлению» духов предков с целью получения их благословления. Зажженный ночью сноп заменяет солнце, дым умиливает, «питает», как принято считать в народе, духов умерших. Обряды существенно дополняют комплекс осенних празднеств, бытовавших в культуре самых различных народов [Календарные обычаи, с. 110–111]. Таким образом, во всех вариантах празднеств маркируется магия плодородия, благ и жизни, связываемых с Солнцем.

Бабье лето отмечается у многих народов, в том числе у славян. Не случайна семантика связи осенней поры с обликом женщины. Она прочитывается в мифологическом контексте, так как этот период, с одной стороны, приходится на созвездие Девы (у иранцев – Сумбуль), с другой – подразумевается особо активная в этот период трудовая жизнь женщин: «они мочили конопель, лен, сушили, трепали, ткали, сучили нитки, веревки и прочее» [Полная энциклопедия быта русского народа, 1998, с. 164].

Элементы праздника осеннего равноденствия обнаруживают международные аналогии и тем очень интересны. У башкир это время имеет особые приметы. Праздники бабьего лета проводили, когда в воздухе начинали летать паутины. Паутину называли «нитьями ангелов», накручивали на пальцы, гадали на судьбу, имена женихов, клали под подушку для того, чтобы снились вещие сны¹³⁸. Это были

¹³⁶ Записано в 2005 г. Ф.Ф. Гайсиной от З.Н. Гарифуллиной, 1931 г. р., в д. Ахтиял Янаульского р-на РБ.

¹³⁷ Записано в 2005 г. Г.В. Юлдыбаевой от М.С. Газетдиновой, 1925 г. р., в д. Акилбай Янаульского р-на РБ.

¹³⁸ Записано автором в 1996 г. от М. Бузыкаевой в Учалинском р-не РБ.

теплые, безветренные дни, потому паутина и «висела» в воздухе. Кто ее соберет и сохранит до следующей осени – у того получатся красивые рукоделия и мастерство прибавится, примечали в старину¹³⁹. Согласно башкирскому верованию, паук научил женщину вязать («Үрмәксенән күрмәксе быуазый бисә» – «Глядячи на паука научилась женщина вязать»). Идейная параллель и сосемантичность в восприятии осеннего равноденствия обнаруживается у древних германцев. Период этот у них был известен как «время марининской пряди, марининских нитей» [Полная энциклопедия быта русского народа, 1998, с. 164].

Обряд, посвященный осеннему равноденствию, проводит идеи собирания итогового клубка Времени перед наступлением временной смерти Природы. По величине, плотности, гармоничности линий паутин примечают состояние солнца, земли, также благодарят высшие силы за достигнутые успехи. Все знаковые предметы, моменты (лучи солнца, серп, сноп, огонь, паутина, урожай), также благословления, коллективные угощения блинами и т. д. этого периода отражаются в специальных формах обрядов.

В благопожеланиях доминируют мотивы благодарения Природы, Высших сил за результаты и урожай.

*Собханалла, көз етте,
Колонсакты тай итте,
Сәселгәнде иген итте,
Тук башаклы әпәк итте.
Түбә туклыктың бир,
Эй Хозайым, үзең күр!
Айга бир, көнгә бир,
Етем-еңергә бир,
Балалар, бабалар хакынан,
Ике катлылар хакынан,
Бир, Хозайым, бир!
Мин һорайым, һин бир!*¹⁴⁰

¹³⁹ Записано автором в 1992 г. от Р.Р. Сырлыбаевой, 1943 г. р., в г. Кумертау.

¹⁴⁰ Записано автором в 1996 г. во время праздника Әбейзәр сыуағы в Учалинском р-не РБ.

*Хвала Аллаху, осень наступила!
Жеребенок жеребцом стал,
Посеянное стало урожаем,
Колосья хлебов выросли.
Полные амбары хлебов дай!
О Ходай, увидь сам!
На весь месяц дай, на день дай!
Сиротам дай!
Во имя доли детей, стариков дай,
Во имя доли беременных
Дай, Ходай, дай!
Я прошу, ты дай!*

Произнесенные единым людским потоком в коллективе слова имеют могучую силу воздействия и благодарения высших покровителей. Картина прошедшего Времени от посева до жатвы, от рождения до взросления лаконично отображается в словесных формулах «посеянное урожаем стало» и др. Обязательным обрядовым блюдом на праздниках были «көлсә» (лепешки, выпеченные в золе), шанежки, блины, оладушки, просяная каша. Последняя во всех культурах символизирует магию плодородия и изобилия. Интересна семантика обрядовой лепешки – «шәнкә». Круглые лепешки обмазывают яичным желтком, смешанным со сливками или сметаной. Угощаясь, лепешки нельзя резать ножом (как и блины). Считалось, что «солнышко может обидеться». Запрет относится и к поминальным блинам. Подавая на стол, их делят руками на четыре части. Так происходит приобщение к Солнцу и силам творения.

Обязательность разделявания обрядовых шанежек, блинов руками имеет более древний астральный смысл. Посвященные осеннему равноденствию круглые лепешки повторяли изображение Солнца. Подобно тому, как щедро Высшее светило дает людям лучи свои, так и люди при разделявании блинов должны быть великодушными, раздающими добро. Этот способ угощения блинами до сих пор устойчив в быту. Перед тем как начать чаепитие, хозяйки обязательно делят руками первые несколько блинов на четыре части (четыре стороны света, четыре времени года и т. д.) и с пожеланиями преподносят гостям. Так происходит приобщение к бескровной жертве.

Таким образом, осеннее празднество Сумбуля, имея в своей основе традиции солнцепоклонничества, по мере исторического развития наполняется праздничными земледельческими мотивами. В осенних коллективных празднествах акцентируются идеи почитания духов предков, повивальных бабушек, магия обильной пищи.

Осенний праздник маркирует переход к зиме – к мифологической смерти Года – и соответствующим образом характеризуется в своей эмоциональной, функциональной направленности. Время смерти мифологического Урал-батыра исследователь связывает с умирающим осенним Солнцем [Аминев, 2005, с. 94].

Основной замысел осеннего праздника Сумбуля в XX веке согласуется с хозяйственно-бытовой жизнью башкира, протекавшей в определенном циклическом временном пространстве. Сжигание снопов, другие обряды с огнем нашли отголоски в осеннем празднике «Төннөк байрамы», проецируя синкретическую связь огня и солнца, урожая и благополучия, умиловствования духов предков, потустороннего мира (символ ночи и печной заслонки в названии праздника).

Обобщив известные об осеннем празднике Сумбуля реалии, можем заключить, что он сформировался как сакральный акт (Йола), маркирующий переход к временной смерти солнечного года Йыл. Земледельческие традиции усиливают мотивы плодородия и собирания сил для долгой зимы. В этом контексте интересны сведения о том, что в некоторых местах башкирский осенний праздник отмечался примерно 25 сентября только мужчинами. Они выходили в поле, проводя там целый день, угощались, веселились, соревновались в борьбе, беге и т. д. [Так же: БХИ, 1995. 94-се б.]. Таким образом духу Солнца демонстрировались физическая и духовная сила человека, готового к долгой и суровой уральской зиме. Усиление женской символики и название «бабье лето» («эбейзәр сыуағы») – результат функционального наслоения, связанного с трудовой и эмоциональной жизнью народа.

После дня Сумбуля (примерно 25–27 сентября) долгота дня становится короче продолжительности ночи. Солнце вступает в стадию Черного Солнца, Черного Дня – Кара Көн, Кара Кояш. К празднику Сумбуля уборка урожая, обмолоты зерна завершаются. Начинается подготовка к откормке скотины и птицы (гусей, уток), забой которых должен быть завершён до Черного Солнца или зимнего солнцестоя-

ния – 22 декабря. Демские башкиры говорят: «Нельзя тянуть забой скота до Черного Солнца!» («Һуғым Кара Көнгә калмаһын!»). К этому дню также должны быть привезены из леса все заготовленные дрова и сено. После Сумбули главное светило Солнце начинает угасать, ослабевать, и набирает силу Черное Солнце – невидимое человеческому глазу, посылающее на землю холод и тьму. В связи с этим у башкир существуют строгие запреты ругать жару (то есть Солнце) или мороз (Черное Солнце). Считается, что таким образом они оскорбляют дух высшего светила и Творца.

Праздник Природы и урожая, Солнца и изобилия Сумбуля в своем синкретном единстве и могучей производительной, солидаризирующей идее имеет потенциалы возрождения во имя воспроизводства духовных сил народа. Благодарение Земли, Солнца, Хлеба – непреходящие духовно-нравственные ценности и принципы экологической этики творцов этих обрядов. Восходящие к астральным мифам обряды осени ныне маркируют результаты неустанного заботливого труда земледельца, организуют массы в единой позитивной идее трудолюбия и отчизнолюбия. Мифологическое культовое почитание осеннего времени совмещается с культом хлеба, Природы, Вселенной и величанием работы Человека, что и являет содержательную силу современной обрядности. Праздник «Быкрау» проводили поздней осенью. Он обнаруживает параллели с русским православным праздником Покров день. Считалось, что по первому снегу, покрывающему землю, Дух природы проверяет хлеба, дворы, обходит село. Созвучие связано с заимствованием русского названия. Надо отметить, что молодежные собрания, игрища «аулак өй», «урынаш», проводимые в этот период, обнаруживают исконно башкирские традиции санкционирования циклов Природы. Подворно собранная пища и угощения молодежи ночью проводят идеи жертвоприношения духу зимы и умиловствования духов предков.

Календарь структурирует Время, циклы Года и соответствующее по климату поведение. Искони древние природоведческие отношения, правила поведения накладывают духовно-нравственную программу жизнебытию человека. Развиваясь по этой Программе и выполняя ее, индивид совершенствуется и отдает долг высшим силам, Природе и месту обитания.

Программа, возложенная всем родом на Человека, то есть геноскоп башкир, в своей цельности и органичности отражена в обрядовом

фольклоре, обусловив его как систему согласительной, разумной жизни с Природой.

2.5. Зимнее солнцестояние – начало нового времени

Зима в представлениях башкир – период временной смерти Природы. Снег символизировал белый саван, которым укрывалась живая Земля зимой. Мифологизированное небесное светило представляется и в женском («Кояш апай») и мужском обликах. Мотив зачатия от солнечных лучей и появление нового рода распространен в фольклоре многих народов, а также в легендах гуннских и уйгурских тюрок» [Хисамитдинова, 2011, с. 265]. В наивной картине мира мифологизированное живое Солнце переживает все присущие человеку характеристики: «встает», «уходит», «тонет в воде», «плывет», «видит и смотрит», «имеет» лицо, уши, глаза и т. д. Помимо этого в народе распространено понятие «эт кояшы» («собачье солнце»), олицетворяющее холодное, облачное солнце. Холодные северные ветры воспринимались как дуновение злых духов, которых необходимо было остерегаться. Холодный ветер с севера башкиры называют еще «тискәре як еле», то есть ветер с обратной, холодной и темной стороны Земли, где господствует Черное Солнце, источающее тьму и холод, и где обитают злые силы. Название «собачье солнце» («эт кояшы»), возможно, подразумевает обычай кормления собак досыта отходами мяса, заготавливаемого на зиму. Именно это название сохранилось в закличках солнца:

*Эт кояшы, ары кит!
Беззең кояш – бире кил!*

*Собачье солнце, уйди прочь!
Наше солнце – к нам приди!*

«Наше солнце» в фольклоре означает «теплое солнце». В противопоставлении двух солнц «наше» означает «светило мира живых», а «собачье» – это «светило того, потустороннего мира». Известное в мировой мифологии культовое животное собака как персонаж потустороннего мира действует в эпосе «Идукай и Мурадым».

Башкиры все хлопоты по забою скота и дичи старались завершить до зимнего солнцестояния, то есть 20–25 декабря. Этот срок закрепился в астральном сознании людей как сакральный, а в обычной жизни обозначался особыми предписаниями. До этих дней, называемых «Кара Көн», перевозили во дворы сено, оставшееся на лугах в стогах, заготовленные в лесу дрова, забивали скот. Все праздничные помочи по забою скота и дичи (гусей, уток) заканчивали до наступления зимнего солнцестояния, называемого в народе Кара Көн – Черный День. Существовал строгий запрет, регламентирующий своевременное выполнение этих работ: «Кара Көнгә калмаһын» («Нельзя оставлять работу на Черный День»). После этих дней птица, скотина уже не может набирать жира, начинает худеть. Наступают трескучие морозы, которые также назывались в связи с лексемой кара – «Кара һыуык» («Черные холода»).

Что же означали понятия «Кара Көн» («Черный День») или «Кара Кояш» («Черное Солнце») в мифоритуальном контексте? Высшее светило «Кояш» («Солнце») и «Көн» («День») у башкир синонимичны, подразумевая единство света и дня. Понятие «Черного Солнца» связывается с «черными холодами», которые наступали 25 декабря по 5 февраля [БХИ, 1995, 189-сы б.]. Празднования солнцестояния проводились обычно с 25 декабря в течение недели [Там же, с. 189]. Они известны как дни зимнего солнцестояния и праздники Зимнего Нардугана. День зимнего солнцестояния башкир «Кара Көн» созвучен с названием «Карачун», известным у балкарцев и карачаевцев. По времени проведения он соответствует зимним обрядам многих народов; у поляков этим словом обозначали обрядовый хлеб, приготавливаемый накануне Рождества, в восточно-романских языках слово означает аналогичный зимний праздник, также обрядовый хлеб [Иванова, 1983, с. 109].

Время с 25 декабря по 6 января у болгар называется Карачун, Крачунец. Ареал распространения расширяется, если укажем, что у венгров Karacsony, у русских Корочун – Зимний Солнцеворот, также означает смерть по причине замерзания, у белорусов – быструю смерть в молодом возрасте, то есть косвенно – переход в другой мир [Токарев, 1957, с. 108–109]. Германцы, румыны (Крэчун, Кроки) праздновали зимнее солнцестояние с 25 декабря по 6 января. Названия различны, идея одна: новый период жизни маркируется великим «холодным» Солнцем в зимний период круговорота. Семантика

смерти старого и перехода на новый период знаковая и обнаруживает типологические сходства, несмотря на самые разные этнические традиции.

«Кара Көн» в переносном значении у башкир означает также «тяжелый, черный день». Сравнительный материал показывает, что неверно утверждение, что слово «Карачун» древнеславянское, заимствованное затем восточно-романскими народами и венграми [Попович, 1976, с. 22–25], при этом не давая этимологических объяснений. Происхождение Карачун (см. созвучие – Каракөн) – исконно тюркское, означает в прямом смысле «Черный День», «Черное Солнце».

Разделение годового цикла на две фазы свойственно фенологическим традициям многих народов и согласуется с представлениями о дуальной организации мира, жизни (белое – черное, холодное – теплое, этот и тот миры и т. д.). В эпическом, сказочном, паремическом, песенном творчестве башкир это деление отражено очень четко.

Установление официальных новогодних празднеств, а также переход на арабский лунный календарь способствовали тому, что празднование дней зимнего солнцестояния под названием «Кара Көн» («Кара Кояш») полностью выпало из обрядовой практики. Возымали место запреты ислама поклоняться чему-либо (в данном случае Солнцу), кроме Аллаха, и использовать древне-тюркский солнечный календарь. Однако как сакральный период он закрепился в сознании народа и проявляется в форме запретов, правил поведения, также фразеологических выражений: «Оло эшенде кара көнгә калдырма» («Не оставляй большую работу на черный день») и др.

Понятийное разделение Солнца на светлое и черное по календарным и астрономическим показателям легло в основу многих мифологических представлений и обрядовых реалий башкир. Например, солнечные и лунные затмения объясняли тем, что Черное Солнце иногда накрывало Солнце или Луну. Считая, что дракон (Аждаха) проглатывает Солнце, устраивали обряд спасения его: стучали железом, кричали, прогоняя злой дух (ПМА, Караидельский р-н РБ).

Седобородый старик – покровитель зимы, холода и снега, столь часто встречаемый в эпическом, сказочном, легендарном фольклоре, нашел функциональное отражение и в обрядовом творчестве. «Кар

бабай» у башкир ассоциируется с седоволосым строгим дедушкой. Он не любит тех, кто пренебрегает холодом, выходит зимой на дорогу на ночь глядя. Мифологический персонаж, распорядитель снега [Хисамитдинова, 2010, с. 174] Кар бабай (кар – снег, бабай – дедушка, старик) властвует в холодное время года: укрывает снегом землю, по-своему заботится о ней.

Мотив предостережения отражается в славянской мифологии, когда Карачун означает дух болезни и смерти, навлекает гибель на людей. Такое же название имеет и день зимнего солнцестояния. Считалось, что в это время зима встречается с летом, светлое время суток начинает увеличиваться и отмечался на Руси веселыми праздничными гуляньями [Мифология, 2002, с. 134].

Созвучный мифоним Кронос (Хронос – Время) маркируется особым состоянием планеты Сатурн – символа неумолимого времени. В Древнем Риме ему посвящали празднества – сатурналии, во время которых богатые менялись со своими слугами обязанностями и веселились [Там же, с. 147].

Чувашский праздник Сурхури, знаменующий начало нового года и зимнее солнцестояние [Салмин, 2007, с. 128], в основных эпизодах софункционален с башкирским. Готовили обильную пищу, устраивали подворные хождения по домам с целью сбора подарков и произносили благопожелания, ночные посиделки, увеселения в уединенных домах (у башк. аулак өй). В древности этот праздник приходился на 21–28 декабря, но с установлением Нового года с 1 января празднование вовсе выпало из структуры обряда и обрело другие временные рамки. Праздники именовались Раштыуа (от Рашкы – снег), Нардуган. Нардуган (нар – луч, солнце, дуга – граница, ограда) означает время, когда солнце подходит к своей верхней границе (Летний Нардуган) или к нижней границе (Зимний Нардуган).

Праздник Зимний Нардуган под этим названием вошел в башкирскую среду, отражая древние индоиранские этнические связи. Зимнее солнцестояние Нардуган традиционно проводили минские, табынские башкиры. Г.Б. Хусаиновым записан обрядовый праздник Зимний Нардуган, который проводился накануне самого короткого дня – 22 декабря. Молодежь собирается в уединенном доме, каждый с собой приносит мясо, масло, пшено и готовит урынаш (досл.: пища, приготовленная «на месте» или «для этого места»). Поздравляют друг друга с праздником, произносят благопожелания:

*Нар, Нар, Нардуган!
Бары бәхетле булһын,
Яңы йыл котло булһын,
Теләге кабул булһын,
Нардуганым, нар булһын.
Эсе тулы нур булһын!
Нардуган көйөн көйләгәнә,
Бәхет, ырыс теләгәнә –
Йорт хужаһы бай булһын,
Дәүләт – ырыслы булһын!*
[БХИ, 1995, 190-сы б.].

*Нар, Нар, Нардуган!
Все будьте счастливы,
Пусть будет новый год счастливый,
Пожелания исполнятся,
Нардуган пусть будет,
Лучами пусть наполнится!
К тем, кто поет песню Нардугану,
Желает добра, счастья всем –
Хозяин им щедрым будет пусть,
Страна богатой будет пусть!*

В благопожелании отражен обычай подворного хождения и собирания подарков. В текстах обычно комментируются обычаи и перечисляются пожелания, связанные с самыми насущными заботами труженика и хозяина. Доминанты слов «нур» (луч), «булһын» («пусть будет») дают акценты на солнцепоклонничество и переходное время (Яңы йыл). Примечательно то, что зафиксирован мотив особой силы обрядового пения: «К тем, кто поет песню Нардугану... Хозяин щедрым будет пусть!». Это акцент на магическую в прошлом силу обрядового пения, имевшего производительное и возбуждающее природные силы значения. Песни умилоствления Земли-Матери, долговременные исполнения их на посевных и других празднествах были распространенным явлением в мировой культуре [Бутенева, 2002, с. 220]. Песни (Йыр) у башкир, как застольные, так и трудовые, календарные в прошлом имели функции производительной магии и конкретные акциональные привязки. Многие ритуальные песни,

как и эпические, затерялись во времени. Однако ритуальность и особая функциональность их не вызывает сомнений. Отсюда башкирские календарные благопожелания, такмаки, напевные речитации-хамаки представляются как осколочные формы некогда целостных обрядовых песнопений магического значения.

Заходя в дома, приглашали на праздник, благодарили за гостинцы и желали всех благ хозяевам. Обычай имеет параллели с русскими, украинскими новогодними, рождественскими колядованиями, проводит идеи родового приобщения к силам Природы и умножения благ. В истоках обряд мог быть связан с жертвоприношением в складчину. Идейно-функциональные, хронологические особенности праздника зимнего солнцестояния обнаруживают универсалии.

Заслуживает внимания тот факт, что Зимний Нардуган более устойчиво и полно в своей обрядовой атрибутике, акциональной и художественной целостности сохранился в памяти минских башкир. Этногенетические корни их тесно связаны с ираноязычными племенами. С. Аюповым еще в 1971 году со слов столетнего Илгаметдина Базарова записаны сведения о празднике Зимний Нардуган, который проводился в конце старого солнечного года, когда стояли самые короткие дни. В просторном доме собирали йыйын – так называли собрание молодежи. Приносили мясо, масло, пшено, лапшу и т. д. Дети ходили по домам, приглашали на праздник и во дворах произносили благопожелания:

*Нар, Нар, Нарына,
Нар, Нар, Нарына,
Бәхет бирһен барына.
Мал-тыуарың түл йәйһен.
Бала-сағаң ит ейһен!
Малың ашһын куранан.
Ашың ашһын буранан!
Илең, йортоң һил булһын,
Күңелегез киң булһын!*

*Нар, Нар, Нарына,
Нар, Нар, Нарына,
Счастья пусть всем даст (Ходай).
Скотина пусть плодится.*

*Детвора пусть мяса наестся!
Скот во дворе пусть не уместается.
Хлеба в амбарах не уместаются!
Страна и дом пусть в мире живут,
А душа широкой будет пусть!*

Если во время прихода гонцов-благопожелателей (теләксе) хозяйева сидели за обеденным столом, то обязательно угощали гостей, выделяя их долю (өлөш). Выходя из дома, гости вновь произносили пожелания. Согласно магии слова сказанное означает достижение и результат. Потому в благопожеланиях поэтически перечисляются все жизненные, желаемые людьми блага:

*Нар, Нар, Нарына,
Рәхмәт һезгә, барына!
Малдарығыз түл йәйһен,
Барсағызга ит ейһен.
Һөтлө булһын бейәгез,
Уклы булһын йәйәгез.
Мәргән булһын уғығыз,
Барға сыкһын юғығыз.
Малығыз ашһын куранан,
Ашығыз ашһын буранан.
Ил-йортоғоз һил булһын.
Йәннәттәргә тиң булһын,
Әйзә, Амин тотайык,
Йортоғоззо котлайык!*

[БХИ, 1995, 190-сы б.].

*Нар, Нар, Нарына,
Всем вам благодарны мы!
Скотина пусть плодится,
Все ешьте мяса досыта.
Кобыла пусть молочной будет,
Стрелами полны колчаны будут,
Меткие будут стрелы пусть,
Станет «есть» то, чего нет,
Скотина во дворе пусть не уместается,*

*Хлеба в амбарах пусть не умещаются.
Страна в мире пусть живет,
Подобной раю пусть будет.
Давайте «Аминь» скажем,
Дом ваш поздравим!*

В тексте Нар – Солнце, а под именем Нарына, видимо, подразумевается мифологизированная Матушка-Солнце (Нар-Инэ). Это имя обретает игровое звучание для соблюдения рифмы.

Возле дома, где собираются на Нардуган, устраиваются увеселения, игры. Старики проходят по улице, произнося молитвы. В домах девушки гадают по звездочету, кидая фал о судьбе, замужестве и суженых. На следующий день начинаются хождения по гостям. Этот праздник длится неделю [БХИ, 1995, 189–191-се бб.].

Во всех свидетельствах о Зимнем Нардугане указывается конкретный период – время наиболее коротких световых дней. Примечательна общая схема действ: подворное хождение, произнесение благопожеланий, угощение и одаривание хозяевами гонцов, гадания, увеселения, игры, приготовление из собранных продуктов коллективной трапезы, произнесение молитвословий. Необходимо отметить, что в празднествах зимнего солнцестояния действует идея начала нового времени, нового исчисления года. Отсюда все обрядовые действия праздника ориентированы и подчинены магии первого дня Нового года.

Праздник этот кардинально отличается от других календарных праздников тем, что не связан ни с урожаем и окончанием полевых работ (все уже убрано), ни с необходимостью отдыха и развлечений (зимой и без того много свободного времени). Он маркирует деление и переход от периода наступающего Черного Солнца к периоду Солнца светлого и теплого. Праздники солнцестояния очень древние, потому как связаны с культом Высшего светила. Солнцепоклонничество башкир обозначено еще в эпосе «Урал-батыр»: Хумай, мифическая прародительница башкир, является дочерью Самрау – бога Солнца.

Характерное для доземледельческих стадий деление года на зимний и летний периоды [Серов, 1983, с. 46] сохранялось у башкир, как и у многих народов Европы и Азии, почти до XX века.

В эпическом сказании «Мэргэн и Маянхылу» («Мэргэн менэн Маянһылыу») отмечено деление Года (Йыл) на две части –

зимнюю и летнюю. Год представляется повелителем двенадцати месяцев.

*Ғүмер һанап, йылың да
Алты айын кыш итте,
Алты айын йәй итә.*

[БХИ, 1982, 53-се б.].

*Считая жизнь, год
Шесть месяцев зиму творит,
Шесть месяцев лето творит.*

Год для башкира – целостная связь двух сезонных периодов – летнего и зимнего. Наступление того или иного календарного цикла определялось башкирами довольно точно, устанавливалось по движению Солнца, звезд. Башкиры использовали понятие високосного года (високосный – от среднегреческого «bissextile» – «дважды шестой»), то есть знали, что год длится 365 дней и четверть суток, и каждый четвертый год продлевали на одни сутки (високосный у башкир – созвучен «кэбисә йыл»). Отождествление зимы со смертью, холодом и снегом, воспринимаемое как временная смерть Природы, в отличие от весенне-летних празднеств, отразилось в особом восприятии человеком Нардугана и дней Черного Солнца. Подчеркиваем, что обряды, словесно-песенные обращения в весенних, летних и осенних празднествах имели цели приветствия первотворения мира после временной смерти (Карғатуй), укрепления достижений и солидаризации масс (Йыйын, Хабантуй), благословения урожая (Урактуй, Сумбуля и др.).

Благопожелания, зимние гадания, увеселения в период зимнего солнцестояния, между тем, нацелены на усиление Солнца и Природы, «ослабленных» в период временной смерти зимой. К этому времени приходится башкирский обычай «сакырышыу» («звать друг друга в гости»). Закончив хозяйственные заботы по подготовке к зиме, хлопоты по заготовке мяса, все родственники ходили в гости, хозяева угощали, устраивались обильные застолья, пели песни, играли мелодии на курае. У оренбургских башкир бытовал обычай установления очереди по приему гостей, «прикрепление дней домам». По характеру дней, погоды примечали характер, дела хозяев домов.

Поэтому заранее зная о своей «очереди» приглашения гостей, люди трепетно молились из опасения прослыть «неудачным человеком» и во имя благополучных дней за хороший день и погоду¹⁴¹. Думается, это рудимент архаичных обрядов жертвоприношений, некогда совершаемых во имя умилоствления духов и божеств.

Обрядовая пища, собранная по домам, имеет магическую силу: она символизирует единство людей, охраняет от болезней, изгоняет злых духов. В коллективной трапезе усиливалась жизнестойкость общества. Как и у многих народов Европы (в Испании, Италии, во Франции) [Листова, 1985, с. 168], обрядовая трапеза имела функциональное значение. Она скрепляла заключение брака, связи брачующихся сторон (в башкирской свадьбе собирали еду в ночных подворных хождениях – *хаба йыйыу*). На Каргатуй, Хабантуй, Кукушкин чай собранная пища поедалась на лоне Природы. Ею умилоствляли сферы, духов предков, лоно природы. В Зимнем Нардугане место угощения – дом, мир ограниченного круга людей, цели – «кормление» предков рода, усиление духа Года.

Обильная еда в этнографии маркирует плодородие и изобилие, благополучие, жизненную силу и здоровье. Преимущественно мясная пища, приобретая ритуальную функцию, подтверждает идею глубокой древности ее праздничного применения. Производная от зерновых культур – каша, появилась в качестве обрядовой пищи, видимо, позже. До сих пор в народе живет поверье «Каким в первый день года будет стол – таким и будет год», отражая верования о магии пищи. Это верование находит параллели в праздничных традициях многих народов [Там же, с. 169].

Еще одна неотъемлемая часть зимних празднеств – **гадания**. Почему они занимают столь важное место в новогодних (периода Зимнего Солнцеворота) праздниках почти всех народов мира? Во-первых, в переходный период ухода старого солнца и прихода нового, когда наиболее близка сакральная точка пересечения прошлого и будущего, появляются лучшие условия для познания, гадания на судьбу. Во-вторых, это наиболее свободное от хозяйственной суеты время, удобное для сосредоточения мыслей, размышлений. В-третьих, это время господства холода и близости тьмы, темных сил. Действует

¹⁴¹ Записано от народного поэта РБ Р.Т. Бикбаева (1939–2019).

и магия первого дня: самая изначальная информация кодирует и конечный результат, то есть благо Года. Гадания на судьбу в новогодних девичьих играх имели самые разнообразные формы: игровые, обрядовые, плясовые и т. д. «Колечко» («Балдак уйыны»), «Три песни» («Өс йыр»), «Звездочет» («Йондоз ханау»), «Слепой баран» («Һукур тәкә»), «Колечко» («Балдак») и т. д. – излюбленные игры на молодежных собраниях.

Одна из интереснейших форм гаданий, которыми владели лишь посвященные в специальные знания люди – это «открытие “Книги сторон света”» («Кыбалама китабы асыу»). У саратовских башкир – «Йондозлама» («Книга гадания по звездам») (Һамар..., 2008, 134-се б.). Прежде чем приступить к гаданиям, аксакал (мулла, сведущий) совершал ритуальное омовение, читал молитву, прося разрешения и благословения Аллаха на гадание. Некоторые гадалышки совершали процедуру в уединении, другие усаживали вокруг себя шахитов-свидетелей, то есть слушателей, требуя от них полного молчания до окончания гадания. Как рассказывает информант, «после чтения молитвы аксакал, сидя лицом к кибле (на юг), укладывал «Книгу сторон света» перед собой. Она была очень большая, объемная, в кожаном переплете. Перед началом чтения двери, окна закрывали, чтобы нечистые силы или случайно вошедшие не помешали правильно прочесть предвестия и знаки судьбы. В книге имелось множество названий звезд, созвездий, сведений о движениях солнца и луны, предсказаний, запретов, правил поведения. К сожалению, книга «Кыбалама китабы» в годы репрессий была изъята и утеряна¹⁴². Выражаем большую надежду, что ценнейшее достояние башкир, возможно, найдется.

Большое сходство обнаруживает болгарская игра «Гадание суженого» с башкирской «Кейәүең кем була?» («Кто будет твоим женихом?»). Зачерпнув ведро воды из проруби (башкиры), из колодца, источника (болгары) [Календарные..., 1973, с. 275–276], девушки молча бросают туда украшения, монеты, зерна и т. д. Стоя ко всем спиной, одна из маленьких девочек перемешивает предметы под пение обрядовых песен. Слова песни иносказательно относились к будущему мужу девушки, которой колечко из воды вынимается в этот момент:

¹⁴² Записано автором в 2005 г. в Саратовской области.

*Барзым кырга, алдым кейек,
Йәнекайга булакка.
Мин торамын теләктә,
Кан һаузырма йөрәккә!*

*Пошел в лес, выловил зверя
Для подарка суженой.
Я весь в пожеланиях стою,
Не рань ты мое сердце!*

Услышав этот текст, все хором устанавливают личность будущего жениха: «О, твой жених будет охотником!»¹⁴³. Традиционными на игрищах «аулак» (от «ау» – «сети», «ловля» + лак – «место») были другие гадания. Девушка заходила в хлев, в темноте хватала овечку и приносила клочок шерсти: если она была белая, примечали, что муж будет светловолосый; если ловила старого барана – муж будет старый и т. д. «Ловля» здесь и в других состязаниях (бега, гонки, прятания и др.), эпизодах сосемантична с выбором судьбы, суженого и удачи.

Зимние посиделки – издревле особые события, во время которых рассказывали сказки, кубаиры. До сих пор в среде башкир бытуют запреты на сказывания героических преданий, сказок днем или летом. Примечают, что это к долгой зиме, холоду, даже к неурожаю. Строгий запрет связан с мифологическими воззрениями о временной зимней смерти Природы, нуждающейся в поддержке. Темное время суток и холодная зима – период особого активизирования нечистых сил, а значит, души героев, батыров (разбуженные рассказами о них) могли помочь победить их, оказать благотворное влияние на психологическое состояние людей, придать силы Природе во имя возрождения весной. Древние верования со временем формируют этикетные нормы для сказывания эпосов, сказок. Подробнее об этом написано нами в книге «Духовная культура башкирского народа» [2018, с. 305–308]. Здесь вкратце добавим следующее. Сказывание эпосов, сказок происходило долгими зимними вечерами. Это была своеобразная школа сказительства. О традициях сказывания эпоса «Урал-батыр» с напевами, в полном его объеме свидетельствует Флюр Амирович Гайнитдинов,

¹⁴³ Записано в 1986 г. в д. Ильче Учалинского р-на РБ.

директор инженерного училища города Уфы. Его мать Магира Шагисултановна Гайнитдинова, 1901 года рождения (уроженка села Бриштамак Белорецкого района РБ), не умела ни читать, ни писать. Однако могла часами рассказывать эпос и делала это всегда с момента заката солнца¹⁴⁴. По рассказу Султанова Салавата (ПМА, г. Межгорье) воспроизводятся интересные свидетельства эпосочтения. Его бабушка Султанова Фариза, 1902 года рождения, уроженка села Айыс Белорецкого района РБ, могла ночными часами долго рассказывать эпос «Урал-батыр», знала очень много сказок, напевала песни Хумайры, «как-то скоро-скоро напевая, показывала движения воды, ветра, коней, змей и др.» (ПМА, Белорецкий р-н г. Межгорье. Записано в 2018 г.). Салават, тогда еще маленький мальчик, запомнил некоторые жесты, интонации сказывания, когда та меняла голос, показывала что-то руками. Он помнит, что кто-то из ученых в 1966–1967 годах приехал и долго записывал ее сказывание на магнитофонную ленту, однако так и нигде не было об этом опубликовано. Надеемся, что эти записи найдутся. Вечернее время в народе считается «ендэр, шайтандар которған мэл» («время беснования нечистых и джиннов»). Отсюда вечерние и ночные чтения эпоса проецируют также защитную магическую функцию эпических сказаний. Считалось, что если слушать сказы о батырах, прибавлялись силы Рода, семьи. Традиционный приговор башкир «Батырыңды күберэк һөйлә, көс-көүәтең артыр» («Часто рассказывай о своих батырах – силы и мощь прибавятся») имеет таким образом ритуальные реалии. В эпосах, сказках Добро всегда побеждает Зло. Этот психоэмоциональный код безусловно действовал на сознание человека, заинтересованного в благополучном будущем. Древние традиции саха-якутов также связаны с верованиями в магическую силу сказаний. Семья, слушающая в долгую зимнюю ночь сказочника, обретала успех и счастье. «Слушание начиналось вечером и продолжалось до поздней ночи, иногда несколько дней подряд» (Кулаковский, 1925, с. 65–69). По свидетельству Гульназ Саиди – правнучки выдающегося просветителя Мухаммета Габдуллы Саиди аль Хакмари аль Бурзяни аль Бухари, ее дедушка обучал детей в медресе, сам рассказывал эпос наизусть и каждый урок начинал с проверки исполнения текста шакирдами. Запреты и сакрализация времени исполнения эпосов обнару-

¹⁴⁴ Записано в 2019 г. повторно.

живают параллели в традициях народов. Исследователи подчеркивают, что исполнению тюркского эпоса присущ квазиритуальный характер. Один из компонентов – Время. В некоторых традициях исполнение вне времени запрещали (Райхл, 2008, с. 88–89). Эпос – сакрально сильный текст о могущественных батырах. Рассказ о них по логике древней магии означает их призывание. Отсюда дневное и летнее время – как неурочные для пробуждения могущественных сил духов во избежание нежелательного их влияния. Известно, что «Души героев приходят в переломные, трудные, предвоенные времена, сами являясь («показываются»), сами заставляют сказителей исполнять эпос» (Ямаева, 2002, с. 117–118). Исполнение эпоса уникально сильное явление, потому как «каждый эпизод сказания, возможно, представляет собой особый вид кодирования информации энергией» (Бакчиев, 2018, с. 55). В этом контексте ограничения – запреты – на время исполнения эпоса связаны, видимо, с опасениями призывания нежелательных событий. Мнение о том, что эпосочтение имело не только исполнительско-артистические функции, а было особой ритуальной формой, подчеркнуто в свое время видным исследователем (Путилов, 1997, с. 80). Таким образом, сказывание эпоса является поэтико-словесной трансформацией использования великих и сакральных Знаний, по изначальной Традиции ниспосылаемых Земле из Высших миров. Раскрытие первородно научных, пространственно-временных, ритуальных реалий и функциональных, локальных, человековедческих кодов этого феномена – задачи наук в будущем.

В 2010 году в Учалинском, в 2011, 2018 годах в Белорецком районах нами записаны интересные правила о времени сказывания. Если приходилось рассказывать сказки днем, то в руки нужно взять куски черного угля и сказать: «Рассказываю ночью...». В этом случае черные угли, «заменяя» собой ночь, являются символом разрешенного времени и нейтрализуют запрет. В традициях имитивной магии черный цвет занимает особое место. Один из самых мифологизированных цветов имеет и положительную, и отрицательную семантику [Хисамитдинова, 2011, с. 244]. Слово «кара» («черный») вбирает очень много значений, которые касаются понятий цвета, числа, множественности, сильного холода, горестных вестей, злого человека, а также статуса простолюдина «Түрә түгел, карамын» («Не начальник, а простолюдин, из черни я»). В причитании (сенляу) слово «кара» сохранено в его древнем значении «балык» («рыба»):

*«Һыу төптәрендә һис кара юк,
Хозай кушкан эшкә сара юк.*

*Под водою нет вовсе рыбы,
Что повелел Ходай –
тому не воспротивишься.*

Особый интерес представляет термин «кара» в отношении обозначения эпического жанра – «карһүз». Эпос и древние сказания называли ранее «Карһүз». Термин «карһүз» ныне утратил прежнее первородное значение «ценностное, пришедшее из черного неведения слово мудрых» и воспринимается как «старое», даже «отсталое слово», несущее «тревожные сведения». Между тем «кар(ы)һүз» по сути вбирает сказанное выше «слово из черной глубины, неведения». **Во-вторых, сказывание этих знаний из старины – глубоко сакральный акт, и потому допустимое время его донесения – ночь и холодное время года, то есть «сказываемое в черное (кара), темное время суток произведение».** Термин «карһүз» обобщает и древность происхождения, и дозволенное время исполнения жанра. По мнению А.М. Сулейманова, это «слово о древних событиях и временах, доносимое речитативно и повествовательно». Видный башкирский писатель З.А. Султанов исследовал доисторические пласты культуры и философии башкир на стыке этнографии, лексикографии, археологии, фольклора, истории, теологии и в конце еще XX века, в 1990-е годы создал фундаментально новую концепцию башкирской мифологии. Писатель реконструировал первородно мировоззренческий пласт башкир, вычленив из первозданных знаний аргументы о первотворении мира, истоки мифологии протобашкир, на основе колоссального многолетнего труда создал систему предбашкирской мифологии в многомерной глубине и информационной полноте, на которой формировались другие сказания и мифы народов. Основатель комплексной мифологии башкир справедливо называет все древнекитайские, египетские, индоиранские мифы и эпосы Шумера термином «карһүз» [Султанов, 2002, 142–150-се бб.]. В сказаниях – карһүз «Урал-батыр», легендах о Тратау, обрядовых праздниках Каргатуй, Хабантуй запечатлены знания со времен сотворения мира (из черного неведения) до времени их письменной фиксации. Потому термин «карһүз» является исконно башкирским обозначением эпических сказаний и комплексно передает первозамыслы архаичных

мифов. Сказывание их в темное время суток и сезонная (преимущественно зимой) приуроченность представляют знания о том, что **эпосы, мифы имели календарную соотнесенность и функции, конкретные ритуальные привязки исполнения в целях производительной, целительной магии**. К сожалению, эти практические значения башкирских эпосов утеряны во времени. Однако по словам Г. Мамлеевой, Х. Абубакировой, М. Мусиной, А. Усмановой, чтением и исполнением эпосов ранее башкиры лечили многие болезни. И еще. Если обряд сам творит мир, события, то эпизоды исполнения эпосов, мифов проводят идеи укрепления духа Человека и сил Природы. **Эпосочтения являлись ритуалами, санкционирующими переход к новому Времени и эмоциям, а также формами контактов с духами умерших предков, что было необходимо в период зимних холодов во имя оживления временно умершей Природы.**

Ряжение – неотъемлемый компонент древних башкирских сезонных празднеств, а в зимний период имеет символику персонификации темных сил. Парни, одетые в шубы, вывернутые наизнанку, изображающие старух молодые девушки под большими шальями производили тревожное впечатление. Их старались умиловить, одарить самыми вкусными угощениями. Такие инсценировки, имея целью отпугнуть злые силы (позднее прочтение), восходят к умиловлению духов предков, тотемов, которые в этот переходный период могут «присутствовать» среди живых.

Обыгрывания зимней стужи, персонификации сил тьмы и борьбы с ними – традиционные приемы в зимних играх. Редуцированной формой верований в духов предков является игра «Зубаир», популярная в развлечениях молодежи. В центр круга выходят двое: девушка и парень. Девушка должна надевать шубу, валенки на ноги парня, опоясать его и т. д. Комическая суть игры в том, что, как только девушка надевает на ряженого что-либо, тот моментально скидывает все с себя, постоянно приговаривая:

*Зөбәйер, Зөбәйер,
Кейендер ҙә сисендер,
Кейендер ҙә сисендер,
Билбауымды табыт бир,
Тир тунымды алып бир,
Тәмәкемде кабыт бир!*

*Зубаир, Зубаир,
Одевай и раздевай,
Одевай и раздевай!
Пояс мой найди,
Шубу на меня надень,
Табачок мой подай!*

Так повторяется несколько раз. При этом девушка ни в коей мере не должна выдавать свое настроение, смеяться или фыркать.

Если вконец уставшая девушка начинала тяжело дышать, сопеть, тот не на шутку громко журил ее:

*Мин мышыйзан тьумаган,
Дйберемде алып бир!
Кейемемде алып бир!*

[Солтангэрэева, Сөлэймэнов, 1997, 36-сы б.].

*Я не рожден от сопящей,
Вещи мои подай!
Одежду мою подай!*

Таким образом испытывали сдержанность, благонравие девушки. Если же она, не выдержав, засмеется или рассердится – игру продолжала другая девушка. В образе Зубаира олицетворяется зимняя стужа и потусторонние силы, которые испытывают выносливость человека в период смены фаз времени.

К циклу игровых ряжений, восходящих к культу предков, относится «Бабушка Хэвэнэй» («Һәүэнэй әбей»). Название этимологизируется от слова «Һәүэн» – «страж», «стражник». Хэвэнэй одета в лохмотья, опоясана шкуркой, в руках у нее – палка. По сюжету игры девушка, переодетая бабушкой Хэвэнэй, не может попасть в дом: ее якобы кусают собаки, клюют гуси, бодают быки и бараны. На ее вызывания о помощи девушки отвечают: «Пусть кусают собаки, клюют гуси!» и т. д. Пройдя эти преграды, старуха заходит в дом и ловит девушек, которые от нее прячутся. Поймав одну из них, бабушка требует (в других вариантах ей приносят) вкусную пищу. В других вариантах: только после даров «бабушка» заходит в дом. Игровой образ старухи, представительницы хтонического мира, не случаен, он персонифицирует холод, стужу. Обыгрывания осенне-зимнего периода,

действия со старухой согласуются с идеями умилоствления Зимы. В целом игра в календарных циклах имела обрядовые функции усиления сил плодородия, производительности, она соответствовала древним замыслам природопочитания. Подробно вопросы исследованы в замечательной работе Г.Р. Шагаповой (2010, 156 с.).

В целом расшифровка семантики всех компонентов праздника Зимний Нардуган (Кыш селләһе) позволяет выявить их стержневую идею: вход в новый виток времени, стимулирование жизненных и производительных сил во имя пробуждения Природы весной. Обыгрывания мифических персонажей приобщают к знаниям о прошлом своих предков, дают опыт выживания в суровую зиму, моделируют поведение в холодный период времени.

Анализ обрядовых компонентов зимнего периода показывает, что все они направлены также на умилоствление божества Времени в лице Юл, и духа Года – Ыыл. Эту же мифосемантику поддерживают традиции рассказывания сказок, легенд, эпических сказаний о батырах, об их борьбе с дэвами с обязательной победой в конце. Рассказывание долгими зимними вечерами сказок имело не столько эстетическое, сколько функциональное значение призывания богатырской силы могучих предков для помощи Новому Году. Он в скором будущем ответит благодарностью: пробуждением Природы, светом, теплом.

Ритм жизни и бытия, сложенный Человеком на фоне изучения ритмов, правил, особенностей Природы, был гармоничен и совершенен настолько, что поныне находит отражение в обрядовой практике. В обряде человек направлял действия Солнца, проводя хоро-воды, исполняя круговые танцы (весной, летом), песни-заклинания. Песни, благопожелания в архаическом мышлении имели силу особой магии воздействия на Природу и Землю.

В одном из описаний башкирского праздника Нардуган действует старик Селля (Селлә бабай – *досл.*: дед зимней стужи). В народе есть понятия «йэй селләһе» («летняя жара»), «кыш селләһе» («зимняя стужа»). Образ мифического деда Селля в зимних обрядах сохранялся вплоть до послевоенных лет и был связан с глубоко архаичными представлениями. **Седобородый старик, управляющий сменой времен года в мифах, легендах народов, – один из самых древних маркеров персонифицирования мудрости, жизненного опыта и долгой жизни.** В иранской мифологии старик Заман (Время) сидит на горе Демавенд и навеивает на землю то зелень (весной и летом), то белый снег, ведет счет времени.

В эпосе «Урал-батыр» основные герои Урал и Шульган встречаются с седобородым стариком, стоящим под деревом с медным сундуком. З.Г. Аминев полагает, что встреча эта по времени происходит во время зимнего перехода из старого года в новый год, когда происходит встреча старого и нового [Аминев, 2005, с. 46]. Именно после этой встречи Урал и Шульган находят пути в жизни, встречаются с разными мирами (тем и этим), заявляют о себе в делах.

Кар бабай (Йыл бабай в зимнем обличье) и в обряде, и в эпосе может персонифицировать дух Времени. Его появление в обрядах происходит во время зимнего солнцестояния, перед наступлением Нового Времени, Года. В праздничных обрядах Нового Года седобородый старик чаще представляется в облике Йыл бабай – Дедушка Год. По рассказам старожилов, еще до и после Великой Отечественной войны в новогодних праздниках чествовали Дедушку Года – Йыл бабай и четырех его дочерей – Яз, Йэй, Көз, Кыш – Весну, Лето, Осень, Зиму. Каждая строго властвовала в течение неизменных 90 дней (3 месяца по 30 дней) и повелевала этими трехмесячными временами года. Отсюда поговорка: «Һәр кемдең үз тукһаны тукһан, һәр йылдың тукһаны тукһан» («У каждого свое “девяносто” право и воля, у каждого года свои девяносто, то есть свой срок, принадлежащий ему»).

В эпосе «Урал-батыр» также упоминается седобородый Хранитель Времени:

*Бер зур агас төбөндә,
Бакыр һандык янында,
Бер зур таяк кулында –
Аппак һакал бер картка
Былар барып еткән, ти.*

[БХИ, 1997].

*Под большим деревом,
Возле медного сундука,
С большою палкой в руке –
Седобородого старика
Застали эти двое.*

В современности традиции персонификации сезонов Года продолжались в игровой форме. Названия «Йыл бабай» («Кыш бабай» – «Дедушка Зима») или «Кар бабай» («Дедушка Снег») – это по сути моди-

фикации «хозяев», «тенгри» времен, духа года. Примечательно, что персонифицирующий год Дед Мороз приходит и сегодня в праздничный зал именно в этом облики: в руках у него палка и большой мешок (ранее – сундучок подарков). Таким образом, **современные модифицированные образы восходят к глубинам генной мифологической памяти.** Сундук – традиционный маркер сакральных знаний, тайн жизни, судьбы, часто встречающийся атрибут в эпических сказаниях, легендах, сказках и т. д. В эпосе «Урал-батыр» сундук находится возле Старика, который олицетворяет божество времени. В нем обобщены опыт, знания, дух прежних лет. Возможно, медный сундук символизирует собой и медный век в истории жизни древнего общества. Этот мифологизированный образ в своей сути продолжает жить в обрядах Йола. (Йола – свод правил, обрядов, запретов и т. д., включающих также понятия календарного характера времени Йыл и пространства Юл.) Видимо, отсюда идет смысл имени Йыл бабай [БХИ, 1995, 189-сы б.].

Известны археологические и этнографические свидетельства того, что знаками Солнца на Урале с эпохи неолита были круг, крест, розетка, включенная в круг, крест, свастика, круг с расходящимися лучами [Даркевич, 1960, с. 57–59; Рыбаков, 1965, с. 60]. Солярные узоры в орнаменте башкир занимают важное место, и в этой связи весьма символичны и информативны традиционно знаковые солярные узоры-модели в изделиях прикладного искусства. Солярный узор – с прямыми лучами – означает обычное Солнце, узор с изломанными лучами – Черное Солнце. Использование и повторное изображение этих **аҫа-бизәк, по народным верованиям, должны подчиняться строгим соблюдениям традиций. Как и тамги – буквы древнего тюркского рунического алфавита, эти знаки выполняли важную функцию в жизни их творцов и владельцев, то есть башкир.** Потому нынешним мастерам ковро ткачества, вышивки необходимо соблюдать древние каноны символов, не допуская их искажения и хаотичной импровизации. Например, разновидности **свастики** в самых различных ее трансформациях у разных народов означают время, **жизненное движение** [Илларионова, 2011, с. 67]. Небрежный поворот лучей может «призвать» нежелательные информации. Этот символ требует большой осторожности в применении и творческом нанесении на изделия.

Для целостного осознания зимнего обряда примечательна легенда гайнинских башкир «Гайна и Айна». Солнце захватили ведьмы –

Тулава и Сылава, потому на Земле стало очень холодно. Гайна-батыр освобождает Солнце из-под земли и, повесив на рога белого оленя, выпускает на волю. Весной олень передает Солнце прилетевшим с юга белым гусям (лебедям), и те снова возносят светило высоко в небо. Осенью птицы передают Солнце снова оленю и улетают на юг. В древнейшей легенде таким образом мифологизирована смена циклов Природы, реалии движения Солнца. В другой версии братья Айна и Гайна спасают Солнце, спрятанное ведьмами в пещере [Надршина, 2001, с. 77–78]. В легенде отражено время отсутствия Солнца и появление первопредков башкир, связываемое с потеплением земли, то есть освобождением из-под земли светила [Сулейманов, 2002, с. 49]. В мифе нашли отражение древнейшие реалии истории Земли, периоды оледенения и потепления климата. Также маркируются, по утверждению А.М. Сулейманова, «новые места обитания, новые переходы за реку времени и миров» [Там же, с. 49].

В известном мифе о лишем Солнце, одно из которых подстрелил батыр по имени Урал [Там же, с. 27], также заключены знания людей о природных, космических явлениях. Следует дополнить, что в этой легенде под лишим Солнцем подразумевается, видимо, мифологическое Черное зимнее Солнце (Кара Кояш), затмевающее обычное теплое светило.

В мифологических представлениях башкир концентрируются древние знания наших предков о строении земли, небесных светилах, сути Времени и Пространства, тепле и холоде, свете и тьме, о смене времен года. Дают они и некоторую информацию о способах отсчета времени – календарях, о сезонных праздниках и о многом другом. У башкир сохранились свои, тюркские названия мифологических категорий Времени, Пространства, циклов Природы: Йыл, Юл, Кара Көн, Кара Кояш и т. д. Обряды Йола являются материализацией этих знаний. Традиции, обычаи, праздники имеют особое значение для раскрытия символических замыслов мифов. **Возможно, потребуется восстановление целых мифологических пантеонов, сохранивших свидетельства времен первотворения.** Например, легенда об Урале, уничтожившем лишнее Солнце, является частицей архаичной мифологической системы временно-пространственных категорий, знаний об устройстве всего мироздания, о Светлом и Черном Солнце, о персонифицированном образе высшего демиурга, распорядителя времени и пространства Юл и т. д.

То, что в древности было создано народом, должно быть восстановлено, сохранено.

Таким образом, комплексный анализ праздника зимнего солнцестояния открыл нам многое из почти забытых культов почитаний Солнца, Времени. Праздник этот – не простое развлечение, праздное времяпрепровождение, а пора получения и обобщения уроков Природы, умилоствления сил Вселенной и подготовки к новому циклу весеннего пробуждения Природы. Человек в эти моменты отстраняется от бренности бытия, восстанавливает счет времени – сверяет его с вращением Колеса Времени в руках великого божества Йыл (Юл), повелителя Времени и Пространства.

Реконструкция зимнего праздника требует внимательного и бережного отношения к творчеству, опыту и знаниям предков. Потому как в каждом его элементе заключена идея, замыслы которой читаются на фоне комплексного семантического анализа.

Мысль, достигшая высшей формы выражения, способна в символах, кратких действиях обобщать многовековые, планетарные знания и опыт. Таковы наши обряды – башкирские Йола. Только принимая участие в обряде, празднестве, мы имеем возможность грамотно войти в тот или иной виток времени, фазу Природы и обрести право гармоничного проживания в ней. Значит, этот сложный ключ жизни нам предстоит разгадывать далее.

Зимнее солнцестояние – время раздумий, осмысления жизни и начала творчества нового цикла жизни. В этот период Солнце, Природа, людское сообщество находятся в мирозерцании зимнего покоя и ожидания начинаний. Произношение благопожеланий, увеселения в уединенных домах, коллективные потребления собранной подворно пищи закладывают основы нового цикла Жизни и Времени, которые вскоре наступят весной. Прядения шерсти, наматывания клубков нитей, вязания, вышивания – главные бытовые картины периода, представляются как модели творения и созидания мира, судьбы и новых отношений. Наш предок – мудрец – слушал и слышал мир, моделировал творческое жизненное настроение и практику, потому грамотно проживал, обрядом строил отпущенное ему время в Природе. Мы имеем возможность стать достойными прикосновения к вечным ценностям и в искреннем обрядоверию приобщаясь к золотой нити, которая тянется из глубины веков, продолжать ткать линию, соединяющую нас в родстве с самим Временем, могучими стихиями Природы и мироздания.

2.6. Священная гора Тратау в башкирской духовности: верования, практика почитания и место в календарных обрядах

Священная гора Тратау (башк. Торатау) – один из самых могучих центров календарных обрядов башкир. Весенние, осенние и летние восхождения на нее имели огромное значение в обеспечении мира, благополучия, урожая, регулировании своевременных дождей, защиты страны и Ер-Хыу. Исходя из этого мы решили поместить сведения о Тратау в заключительной части книги.

В разделе дается научный анализ фольклорных и этнографических материалов, собранных во время экспедиций в 2014–2016 годов, касающихся истории и состояния культовой горы Тратау (в народе – Торатау). До сих пор народные знания об уникальной ценности горы в силу ряда причин не были комплексно изучены и представлены научному и общественному вниманию. Возраст горы-останца более 230 млн лет, высота – 402 м над уровнем моря, длина – 1200 м, ширина – 800 м. В работе впервые воспроизводится социокультурный, фольклорно-этнографический фонд Тратау, выявленный во время экспедиций в 2014–2016 годах по живой памяти и изустной передаче населения Ишимбайского района РБ. Это верования, обряды, запреты, танцы, игры, связанные со священной горой и вековыми народными традициями почитания горы. Собранные по целенаправленному опросу этнографические, фольклорные и другие свидетельства содержат наиболее полные и объективные достоверности о непререкаемой значимости горы в духовной жизни народа, представляют трансляцию знаний во времени (из прошлого в будущее). На основе этих материалов мы постигаем мудрость, жизненные принципы коренного населения, кровно заинтересованного в неприкосновенности и целостности родной земли. Актуализируется вопрос защиты и обережения горы Тратау как средоточия исконно экологических взглядов, воззрений, духовно-нравственных и этических принципов. Гора представляется как гарант безопасности не только духовного мира населения, но и земной поверхности. Верования о горе, правила поведения, обряды даются в свете новых прочтений традиционных знаний, норм, не превышающих законы пользования природы.

Издrevле в самых различных культурах в течение многих веков сформировались духовно-экологические знания (эмпирический

опыт, верования, запреты, нормы поведения), отражающие основы жизненной, морально-нравственной состоятельности и гармоничного проживания этноса в Природе. Все эти и также религиозные, мифологические представления имеют непосредственно связанную культово-обрядовую, ритуальную компоненту. Обрядность по сути являет материализацию архаичных верований. Одна из систем традиционной тюркской древности связана с культовыми почитаниями священных гор, мест и святых людей. Культ гор синхронен со временем ухода мирового Потопа и потому являет средоточие архаичных знаний об истории земли, народа и его целостной духовной культуры. «Култ гор древнее шаманства... возник на такой стадии культуры, на которой изготовление идолов еще не было известно», – писал выдающийся исследователь (Потапов, 1946, с. 159). Гора как могущественный символ опоры Земли под Небом до сих пор в этносознании связывается с понятиями прочности Мира, неимоверной стойкости и отваги Батыров, благополучия Народа, на чьей территории она находится. В современности этот пласт народных достояний изучается с новых позиций как «культура, поддерживающая информационный обмен между человеческим обществом и планетой, а через него и с космическими структурами» (Мамыев, 2009, с. 287). Гора Тратау является издревле высокопочитаемым местом. Священность и исключительность ее издревле сохраняются в памяти народа в форме предписаний, мифов, преданий, быличек, запретов. В этих знаниях закодированы мудрость и природопоклоннические принципы коренного населения, особенно важные в современный период экологического кризиса. Изучение этих свидетельств с передовых нематериалистических позиций предоставляет необходимые аргументации неприкосновенности памятника природы – священной горы Тратау.

Актуальность научных исследований священных мест, акупунктурных точек Земли, с привлечением не столько письменных, сколько изустных историй, народных рассказов представляет важную область в современной науке и жизни общества, переживающего острый духовно-экологический кризис. Наука об окружающей среде, Природе и ее стихиях ныне достигла уровня глубинного осознания необходимости и важности целенаправленного использования знаний коренного населения об истории территорий, мест проживания. Современные экологические запросы предусматривают изучение

священных гор как мест единого природно-социо-культурного пространства. Этнографические, фольклорные, историко-археографические материалы, изустные свидетельства о горе Тратау собраны нами от заинтересованных в целостности своих родных земель представителей коренного населения. Потому они квалифицируются нами как экспертные знания, созданные на многовековом духовном опыте и не допускающие фальши и выдумок. Изустная информация фольклороносителя всегда являет достоверность по самому факту ее разумной и искренне доверительной передачи. В нынешний период именно они являются опорными и остро востребованными для постижения ценностей природы, окружающей среды, а также для улаживания конфликтных вопросов по экологии, природоохране. Ввиду крайне небольшого объема письменных свидетельств о священности горы, эти комплексные знания, обряды и верования народа о горе Тратау впервые вводятся в научный оборот, предоставляя читателю объективные свидетельства о ее особой значимости. Высокоценны труды ученых археологов, историков, биологов, внесших важный вклад в исследования и обережение священной горы Тратау. В современной историографии изучения горы известны труды Сметанина А.Л., Котова В.Г., Овсянникова В.В., Аминова З.Г., Мартыненко В.Б., Хамидуллина С.И., Вагапова Ю.Г., также писателя и собирателя народных знаний Зуфара Толонгузина и других, которые являются опорными в изучении проблемы. Фактологический материал, собранный нами по живой памяти, также научно-теоретические обобщения, сделанные на основе идейно-функционального, семантического анализа всего обрядового, мировоззренческого комплекса, значительно расширяют знания и представления о высокой значимости и уникальности Тратау. Отмечаем, что ни одна из научных дисциплин, как фольклористика, в настолько чувственно-эмоциональной, мирозерцательной яркости и полноте содержательности рассказов не дает таких свидетельств. В них заключены ценные сведения об истории горы и ее месте в жизни народа, об особенностях осознания и сакрализации горы, также о современном состоянии почитания.

Целью статьи является знакомство читателя с собранными по живой памяти народа уникальными материалами, раскрывающими исключительность горы-останца Тратау. На основе фольклорно-этнографического анализа освещаем особенности обрядов, культов,

верований, примет, связанных с сакральностью горы, что значительно расширит знания по проблеме актуализации остро стоящего вопроса защиты целостности культовой горы Тратау. Ставится задача проанализировать и осветить вопросы, связанные с народным осознанием священности горы Тратау и установить причинно-следственные связи представлений, воссоздать обрядовый комплекс почитания природного памятника, раскрыть специфику основных идейно-функциональных составляющих поклоннического отношения к горе Тратау в свете современных духовно-нравственных ориентиров.

На фоне современных записей впервые воспроизводится духовная культура почитания горы Тратау в проекции на древность и в динамике времени.

Мудрость человечества в том, что жизненный опыт и многовековые знания зашифровываются в сюжетах мифов, символических образах, также продлевая свою жизнь, приобретают формы сакральных действий – ритуалов, запретов-предписаний и т. д. В этих знаниях обобщены священные и не имеющие равных по силе ценности накопленного опыта достижения о невидимых жизнесмысловых связях Вселенной и человека, неограниченных потенциалах живой природы, энергетически сильных полях (местах) земли и т. д. В Башкортостане множество мест, называемых «изге урын» («священное место»), «изге тау» («священная гора»), «изге шишмә» («священный родник») и др. Древнейшая философия природопоклонничества башкира издревле зиждется на одухотворении, трепетном величании и обережении живой Природы. Отсюда непреходящие обычаи умилования, ритуальность поведения человека в пространстве священных мест. В обрядовой практике воочию проявляются и позиционируются доминанты не потребительского, а почтительного отношения и обережения Природы. По этой причине Природа еще до сих пор в сознании и культуре народного обрядования обнаруживает спасительные механизмы, способствует проявлению сил Любви человека к окружающей среде. На основе традиций проводятся календарно-обрядовые празднества Нәүрөз (Навруз), Сөмбөлә (Сумбуля), Кәкүк сәйе (Кукушкин чай), Оло аят (Большая молитва), «ямғыр сақырыу» («инициирования дождя») и др. Преимущественно и только в памяти коренного населения, на чьей территории находятся святыне места, горы, обнаруживаются уникальные свидетельства об их высокой роли и силе влияния. Таковы горы Нарыстау (Миякинский р-н),

Ауештау, Иремель (Учалинский р-н), Сусақтау (Альшеевский, Аургазинский р-ны), Масемтау (Бурзянский р-н), Балкантау (Давлекановский р-н), Кунгактау (Мелеузовский р-н) и др. Каждое из этих мест одухотворено, священо в генетической памяти, жизненной практике народа, занимает высший уровень многовекового почитания и обережения.

Издrevле священная культовая гора Тратау среди них особо значительная. Красивейшая белокаменная гора, возвышающаяся на равнине, является памятником природы с 1965 года, охране подлежат все основные природные ее комплексы (Уникальные памятники природы, 2014, с. 177), а в ее почве обнаружены окаменелые останки животных и растений, живших миллионы лет назад (Там же, с. 4). По ряду признаков она представляет важную природную и духовную ценность в комплексе знаменитых священных гор мира, таких как Фудзияма, Койя, Асама (Япония), Кайлас (Тибет). В контексте «Тора», означающем бог (синонимичном с Ходай, Тенгри, Аллах), исконное значение горы связывается с ее первородным обожествлением и восприятием ее как Тенгритау. Первородно этимология башкирского «Тора» дает значение «стоит», восходя к глубокой древности. «Она самого начала жизни стоит, и потому так ее называли предки – Тора» (*«Ул бакый быуаттарзан тора бит, шуга уны Торатау тигэндәр инде ата-бабалар»*) (ПМА, Ракаева Фаузия, 1936 г. р., с. Ишеево Ишимбайского р-на РБ). На основе анализа имени горы и связи ее с Всемирным потопом известный археолог В. Котов делает очень важный вывод о бытовании в прошлом у северо-восточных башкир самостоятельного варианта эпоса «Урал-батыр» (Котов, 2006, с. 76). Священность Тратау фиксируется в прочно удерживаемых еще в народной памяти верованиях, предписаниях, обрядах, связанных с сакрализацией горы и близлежащих к ней мест, озер, камней, также погребений святых авлий.

Кульг гор, как и у многих народов, в башкирской духовности издавнее является одним из распространенных концептов, изучен в трудах русских путешественников, собирателей старины. Башкиры, как отмечал П. Кудряшов, оказывали высшее почитание горе Болын-гус (кладбище близ г. Биляр). Прежде чем совершать восхождение, делали омовение, молились Богу, затем, становясь на колени, «ползут на гору так, что колени раздирают в кровь» (Кудряшов, 1820, с. 55). Комплекс ритуалов восхождения включал ряд функциональных действий: «на вер-

шине горы молятся, зовут святых, просят помощи», затем «сходят, проводят обед», «где участвуют и магометане, и христиане», далее «идут с благоговением к священному источнику. Верят, что горы исцеляют» (Кудряшов, 1820, с. 55). Примечательно, что комплекс ритуалов почитания и паломничеств на священные горы еще сохраняется (с утерей некоторых эпизодов) в современной практике «горных» восхождений.

Представления о священности и необычайной силе горы основаны на многовековой давности реалиях истории земли, со временем в этносознании приобретших формы мифов, верований, преданий и легенд. Однако письменных свидетельств о сакральности горы и особом отношении к ней сохранилось мало. В тех сведениях, которые в свое время записали И.И. Лепехин, П. Рычков, С.И. Руденко, зафиксирована таинственная сила горы, ее важное место в духовной жизни народа. Русский академик И.И. Лепехин запечатлел свидетельства почитания горы Тратау: «Никто из них башкир на сию гору с нами идти не хотел, отговариваясь разными обетами, которыми они горе должны и которые еще не исполнены: ибо без исполнения обетов влезть на гору никто не может» (Лепехин, 1802, с. 32). Обязательность традиций выполнения долга (ниэт) перед горой проявляет истоки обожествления горы, воспринимаемой живой и благосклонной к соблюдающим правила поведения.

Исторические сведения о Тратау записал П.И. Рычков, называя ее крепостью, «где по сказанию башкирцев живал некоторый нагайский хан, почему она и называется Тура (Рычков, 1999, с. 126). Здесь имеется в виду великий хан Тора-бей, имя которого встречается уже в древней эпической родословной «Бабсак менэн Күсәк» («Бабсак и Кусяк»), где он действует как могучий Турахан. Глубокая древность названия таинства горы проецируется на фоне сообщений о Дешти Кыпчаке и трех поколениях этого первопредка: «его сын Алмай, обладающий колдовскими силами, жил на отрогах Туратаг» (БХИ, 2004, 247-се б.). Дочь Турахана (имя дается по названию горы, на отрогах которой тот жил) была замужем за Бабсак беем. В эпосе «Идукай и Мурадым», повествующем об исторических событиях XII–XIV веков, то есть об эпохе противостояния башкир, ногайцев против хана Туктамышша, гора Тратау упоминается как ставка хана. Очевидна связь имени хана в привязке с местностью, его владениями, что согласуется с обычаями древних тюрков. Имя хана действует далее и в более поздних фольклорных источниках: в изложенной

в форме кубaira (эпоса) родословной «Баит Кинъякая», сочиненной после восстания 1773–1775 годов, Турахан упоминается как родоначальник, отец трех сыновей, имена которых становятся впоследствии названиями деревень Ишэй, Салих, Карайган (Надергулов, 2010, с. 232). Эти села находятся в нынешней территории Ишимбайского р-на РБ. Священность этих мест связывается с памятью о выдающихся личностях. Информации Г.Д. Шариповой (1956 г. р., д. Каныйкай), записанные по времени раньше, чем наши, показывают более глубокие проекции на древность. Целенаправленно изучая историю местности и горы Тратау для сдачи зачета по предмету «землеведение», она смогла собрать множество интересных свидетельств об особой значимости в жизни народа горы Тратау. Весьма показательно, что в текстах фиксируются имена, относящиеся к эпическим сюжетам «Здесь некогда жили Кусэрхан, Кусмэхан. Были тогда у людей, в древности, какие-то странные имена, как Түзлек, Ябалак», сообщали ей старожилы. Имя Турахана прочно удерживалось в эпическом наследии. В 1983 году в деревне Ибраево Ишимбайского района от Г.С. Набиуллиной (1906 г. р.) записано сказание «Кусярхан и Кусмяхан» (фольклорный фонд СГПИ), повествующее о любви Баянхылу и Кузыйкурпяс (популярный сюжет в тюркской сказительской культуре). В записи фольклориста Розы Нафиковой, сделанной в 1968 г. от Х.Ш. Султанмуратовой (1898 г. р., д. Ахмерово), этот же сюжет называется «Торахан и Текэхан» (Научный архив, ф. 3, оп. 2, д. 734). Эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылу», где действуют те же герои, записан известным ученым А. Вахитовым от С. Галиаскарова (1898 г. р., д. Азнаево Ишимбайского р-на) (Там же, д. 734). Все это позволяет проводить привязку древнего лироэпического сюжета с данной местностью и творческими традициями, в которых центральным является образ реального Турахана. Имя хана проецируется как вторичное по отношению к названию горы, почитание которой восходит к глубокой древности.

Гора упоминается во многих других произведениях, но святость ее, как таковая, не конкретизируется. Народное осознание священности Тратау наиболее конкретно запечатлено в специальных правилах, нормах поведения возле горы. В народном этикете бытуют строгие запреты: всеу не называть имя горы, много не говорить о священных ее ценностях и чудесах во избежание утраты их силы или неприятия духами природы. Нарушение запретов и правил вле-

чет тяжелые последствия, о которых упоминал в свое время академик И. Лепехин: «Один татарин, презирая сие священное место, на горе напакостил; но сия попытка даром ему не прошла: ибо весь его род в короткое время вымер» (Лепехин, 1802, с. 32). На фоне малочисленных письменных сведений о священности горы Тратау эти материалы весьма важны для воссоздания древнейших традиций почитания горы.

Значительно и наиболее полно дополняют свидетельства о сакральности горы устные истории, фольклорные жанры (предания, мифы, верования, правила поведения, песни и т. д.). Скучность как письменных, так и изустных материалов о святости горы связана с запретами рассказывать о силе и магии священных мест. Таинственность силы горы не разглашалась, действовали строгие запреты рассказывать о ней всуе. «Торатау – ул оло сер. Уның хатта исемен әйтергә, уның хакта күп һөйләргә ололар тыя ине, ярамай тип» («Тратау – это таинство. Старики запрещали даже произносить имя горы, и вообще много говорить о ней») (ПМА, 2016 г., 3. Нигматуллин, 1936 г. р., г. Стерлитамак). Запреты неразглашения священности знаковых мест (предметов, имен и т. д.) имеют широкие ареалы и сферы влияния. «Не принято было всякий раз говорить и тем более сообщать чужеродцам о священности тех или иных мест» (ПМА, 2008 г., Хупъямал Сагадатов, 1923 г. р., д. Казмаш Абзелиловского р-на РБ). Ограничения и запреты, бытующие повсеместно, создавали значительный барьер для собирания материалов, а тем более чужеродцу, каким был для башкир И. Лепехин, которому с трудом удалось уговорить некоего сопроводить и подняться на гору. Характерную устойчивость проявляют бытующие поныне другие запреты, предписания по поведению возле Тратау: к горе нельзя идти без головного убора, смотреть на вершину против солнца, громко разговаривать (Сулейманова, 2005, с. 17). В активе памяти народа живы запреты плохо говорить о горе, ругаться, ломать деревья, а рвать или собирать травы на склоне можно только по совершении молитв (ПМА, 2016 г., Сурия Ракаева, 1960 г. р., с. Ишеево Ишимбайского р-на РБ); нельзя показывать пальцами на гору, а надо кивать головой, подбородком и т. д. На фоне этих знаний воспроизводятся народные традиции восприятия горы как сакрального, особо важного места, разделяющего мир на этот и другой, свой и чужой, профанный и сакральный, таинственно-магический (опасный), где предписывается соблюдение особых норм поведения.

Фольклорная память уникальна тем, что удерживает колоссальное множество древнейшей объективной и многоплановой информации, сохраняемой и доносимой на языке символов, преданий, мифов, а иногда – в форме практических способов и ритуалов. **Эта память отображает те реалии и достоверности, которые преимущественно от точных наук особо объективны в силу их духовно-нравственной наполненности.** Однако, к сожалению, они редко используются в других сферах науки или практике по причине того, что считаются «выдумкой, экзотикой или вымыслами низкого сознания».

Следует признать, что целенаправленного сбора фольклорных, этнографических и других материалов, которые наиболее полно отражали бы место горы в духовном мире башкирского народа, охватывали бы древние знания о горе Тратау, сделано не было. Метод доверительного комплексного опроса-беседы дает очень много того, что зачастую остается вне поля зрения ученых других дисциплин. Народные знания показывают, что Тратау, как и многие священные места, включается в мир особо ценностных явлений и традиций, когда гора в целом «понимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства» (Топоров, 2010, с. 307). Обширный фонд многообразных знаний, передаваемых из поколения в поколение, нормы восприятия и обережения могущественной горы устойчиво сохраняются в памяти народа, обнаруживая многовековой духовный опыт предков и высокую культуру отношения человека к Природе. Этнографические свидетельства и фольклоризованные проекции древнейших реалий, верований как формы первородных научных знаний о памятнике природы играют важную роль в осмыслении и постижении священности горы Тратау.

Собранные по живой памяти материалы дают самые разнообразные свидетельства о мировосприятии, философии и отношении коренного народа к своим святыням. Примечательна специфика фольклорного сознания и фольклорного творчества на фоне значимого явления. В образном языке текстов органичен синтез реалий, свидетельств, связанных со священными местами и художественных импровизаций, фантазий. Рассказы отличает чувственность, яркая символично-образная наполненность творческих обобщений. Особенность народного творчества в том, что глубоко

поклонническое отношение к благодатным и исключительным местам облекается в яркие описания происходящих в сакральном пространстве чудес-хикматов, сверхъестественных событий. Исключительность чудесных мест воссоздается в образной символике, тексты наполняются сильным эмоциональным участием, событийной подачей фактов. В текстах запечатлевается искреннее неравнодушие рассказчика (очевидца) к священному объекту природы (место, дерево, скала, гора, родник и т. д.) и вера в чудеса, что является импульсивное начало к сочинению сюжетов современных жанров быличек, преданий, сказов в целом. Типология явления тонко отмечена исследователем, когда «наука дает основу возникновения «слухов и толков», а фольклорное сознание определяет место этих слухов в системе представлений» (Голованов, 2016, с. 48). Фольклорные рассказы дают наиболее четкие представления о месте и роли горы в духовной жизни башкир.

Запись и фиксация материалов о Тратау показали, что художественно-эмоциональное восприятие и творческое воспроизводство действительности в фольклорном процессе еще живо в XXI веке и оно интенсивнее, ярче проявляется в отношении необычных явлений, чудес или драматических событий. Этот творческий опыт «при осмыслении непознанного свидетельствует о значимости для современного человека мысли о согласованном существовании людей в пределах национальной культуры и мира в целом» (Там же, с. 49). На фоне современных процессов, когда в настоящее время на разработку природного наследия не только российского, но и мирового уровня гор Тратау и Юрактау претендуют производители соды (Мелентьев, 2014, с. 4), особо активизируется народное сознание, генетическая память и творческая передача священности уникальной горы. Угроза разрушения горы глубоко затронула души людей, горячо любящих и хранящих в сердцах понимание священности горы Тратау. Драматичность событий обуславливает особую активацию донесения сакральных знаний. На этом фоне удалось записать сравнительно большой объем фольклорных свидетельств. Анализ материалов показывает, что различается несколько пластов и уровней приоритетных представлений о горе.

Гора Тратау предстает как мерило духовно-нравственного состояния и уверенности народа, материализованный дух Вселенной и Земли. Идея неприкосновенности связывается с особой силой

влияния горы и наличием ее могущественных покровителей, «хозяев». Много раз удалось записать сведения о том, что «если разрушат гору – разрушится мир; выйдет большая черная вода, масло (кара май) и погубит все вокруг. Это ведь пуповина земли». «Издrevле гора – место молений, обращений к Аллаху, но если разрушат гору, выйдет большая черная вода и затопит все кругом» (ПМА, Ишимбаева Фарида Кульбулдыевна, 1931 г. р., с. Урман-Бишкадак). В осознании народа Гора представляется чудесным проявлением божьего промысла. Происхождение ее связывается с велением Тенгри и могущественных сил Природы, Времени. «Гора – дар Тенгри-Ходая и создан великими силами Природы – водой, ветром, огнем, воздухом. Вода, находящаяся под Тратау – это слезы земли, слезы Тратау, потому нельзя их осквернять. Священность дана не людьми, и не людям ее отнимать, если хотят благ...» (ПМА, 2014 г., Х. Кутушева, 1930 г. р., д. Карайган Ишимбайского р-на РБ). Священность Тратау осознается как великий и живой дар Всевышнего, создавшего гору во имя безопасности и защищенности народа. Восхищает философия и безупречная сила народной логики осуждения, когда разделяется божественное право от прихотей и промыслов человека, не создавшего природные дары, но с алчностью посягающего на них.

Фольклорные рассказы удерживают реалии о почвенном составе горы и о ее куполообразности, полостью изнутри. Образ горы рисуется как неприкосновенный Центр безопасности, созданный в изначальном первотворении. «Под горой большое море. Оно все затопит, если разрушить гору. Гора Торатау вот в такой форме сохранилась как память о древнее древнего мире (донья), который был до нас. Вода ушла в землю, Создатель покрутил массы земли и закупорил в такой форме это место. Появилась гора». Впечатляет глобальное и обобщающее осознание и характеристика горы в свете историко-философских, экологических взглядов народа: «Прежний, другой мир, что был до людей, вот в такой форме горы и остался. Гора, как купол, закрыла подземную воду. Мир перевернется, под водой останемся, если беспокоить, рыть Торатау. Башкортостан ведь центр, пуповина Земли – Ер кендеге. Разве не знаете, что будет, если разорвать пуповину?!...» (ПМА, 2014 г., С. Сахауетдинова, 1950 г. р.)*. Информант передала эти откровения по рассказу Сэхэуэтлдина муллы (1936–

* Все следующие материалы записаны в Ишимбайском р-не РБ.

2012 гг.), который слыл в свое время весьма просвещенным, широко образованным в округе человеком. В таковых информациях зашифрованы не случайные знания о составе, строении, геологической картине горы, которые еще не раскрыты в науке во всей полноте.

Народные празднества, обряды, собрания искони маркируют особое значение мест их проведения. Неприкосновенность и одухотворенность пространства горы связывается с памятью народа о священности йыйынов. «Там вместе обсуждали важные вопросы о жизни рода, советы проводили, разные башкирские рода обновляли клятвы верности, преданности друг другу. Это место – пуп земли, он держит подземное море, большую Воду. Если гору разрушат – придет большая беда» (ПМА, 2016 г., Ю.А. Кулманбетов, 1951 г. р., с. Кинзябулатово).

Территория Тратау – сакрально чистая земля, потому как обозначена, как все замечательные места, хранителями, покровителями высшей силы и влияния. «У горы есть “дух”, “хозяин”, который появляется в белом одеянии и охраняет ее. Семь-восемь лет назад вспыхнул пожар. Все видели, как во время пожара появился какой-то старец в белом и чудом погасил огонь. Пожар продолжался в течение восьми часов» (ПМА, 2014 г., Ш.Я. Сулейманова, 1926 г. р., с. Верхне-Арметово). В других рассказах образ хозяев-хранителей дополняется картинами об облике, «поведении» духа. «Старец был в зеленом чапане. Многие это издали видели, совсем недавно я еще раз слышала об этом. Старец появился внезапно, бегал, тушил огонь взмахами руки, а потом исчез». Появившиеся на горе ветер или вихрь всегда являются знаками различия доброго от недоброго, грешника от безгрешного. «Иногда, если на нее поднимается непрощенный человек, то есть пьяный или не соблюдающий правила, то дух горы ни с того, ни с сего в ясный день поднимает бурю, ветер и прогоняет их» (ПМА, 2014 г., Ф.Д. Мухамадуллина, 1919 г. р., д. Салихово; А.Ш. Мухаметьянова, 1961 г. р., с. Урман-Бишкадак). «Поэтому прежде чем подняться на гору надо проверить свои выполненные ният, помыслы, просить прощения за грехи» (ПМА, 2014 г., Ф.Ш. Исянов, 1930 г. р., с. Ишеево).

Тратау в жизни народа – центр духовно-нравственного обновления и обретения новых сил, знаний и солидаризации масс. Эти значения горы маркирует проведение обрядов. Обычай, обряд и особое поведение в обряде охраняют человека от влияния этой среды, места

обитания «духов, хозяев». На этом фоне сакральность горы акцентируется целым комплексом функциональных обрядов (обращение к горе, восхождение, присутствие на горе и т. д.). Обряды способствуют духовному обновлению, усилению энергетики человека, на горе реализуются возможности установления связи с высшими силами. Запреты о восхождении на гору к нынешним временам ослабевают. Тратау становится местом проведения круговых танцев, произнесения благопожеланий, сезонных восхождений. По обычаю, три раза в год поднимались на вершину Тратау для проведения календарных празднеств, коллективных молений: «Каждый год летом и осенью поднимались и произносили благопожелания, просили мира, достатка, водили на вершине горы круговой танец тунэрэк. Раньше совершались жертвоприношения, старики молились. Самое интересное было, когда после посева поднимались на гору и раскатывали много крашенных яиц с вершины горы, громко произнося благопожелания:

*Илдәр имен булһын,
Игендәр күп булһын,
Ямғырзар яуһын!
Балалар тук булһын!*

*Пусть страны в мире живут,
Пусть урожай будет обильный,
Дожди пусть будут!
Дети пусть сытыми будут!*

«На горе мы всегда водили круговой танец, произнося такмаки. Самым популярным был танец «Парлы» («Парные»). Во время этого танца по знаку ведущего музыка резко останавливается. В это время кто с кем рядом окажется, с тем обнимаясь, падает на землю. Кувыряясь, все скатываются в паре с горы вниз, громко, весело смеясь, выкрикивая благопожелания. Никто ни на кого не должен был обижаться. Всякое бывает ведь, если с чьим-то женихом, супругом или невестой вдруг придется обняться...» (ПМА, 2014 г., М.Д. Хайруллина, 1937 г. р., д. Ахмерово). Таковые действия первобытной магии плодородия зачастую сопровождали послепосевные обряды и были издревле традиционны в быту многих народов. Танцевально-игровые действия проецируют идеи магии подобия, когда

супружеские половые имитации считались призывающими плодородные силы Земли.

В рассказах информантов ежегодные восхождения на гору представляются как способы усиления жизненных начал и ускорения исполнения желаний. Круговые хождения возле горы или на горе, моления с громким произнесением пожеланий в целях достижения успеха – обрядовые универсалии в мировых традициях почитания гор. Аналогичны тибетские, индийские, греческие, японские обряды восхождения на горы. Коллективные восхождения на Тратау в дни летнего солнцестояния, в весенний посевной период и осенью связаны с почитанием солнца и верой в то, что высокие горы как близкие места к Тенгри активизируют исполнение благопожеланий. В эти периоды особо строго соблюдались правила и нормы почитания горы, которая выступает гарантом успеха. «Перед восхождением совершаем омовение, надеваем чистые одежды, произносим ният – обет о том, с какой надеждой и целью совершаем восхождение и говорим о том, что мы должны делать... Надо вначале обязательно просить позволения Аллаха Всевышнего и духа горы совершить подъем. Перед восхождением останавливаемся у подножия горы и совершаем молитву во имя “ризальк” – позволения Аллаха. Просим стоя лицом к горе, произносим восхваления Всевышнего и молим его о помощи:

*Ярзам бир, ташилама!
Аллам, һинән ярзам!*

*Помоги, не бросай!
О, Аллах от тебя только помощь!*

Ният – минән, кабул-һинән! Намерение – от меня, принятие – от тебя» (ПМА, Ф.К. Ишимбаева).

В рассказах фиксируются знания об особой силе влияния и энергетики Тратау. Однако живая Гора – она и судья, и наставник «Сказанное на горе пожелание обязательно исполняется. Однако нельзя говорить обидные слова горе, злиться на кого-либо и подниматься, если не выполнены обеты. Подниматься можно, только совершив полное омовение и только с чистыми помыслами и если выплачены все долги!» (ПМА, 2016 г., З.М. Адершина, 1941 г. р., д. Байгужа). Молитвословия, загадывания желаний, добрые примечания

устойчиво входят в практику обрядовых восхождений и основным содержанием их предусматриваются производительные и бережные цели.

Народная память – самый древний и первородный принцип сохранения опыта и реалий Жизни. Потому к ним допустимо глубоко доверительное отношение при критически разумном прочтении символики информации. В культурных текстах лаконично фольклоризованы неведомые нам сигналы, посылаемые безмолвным языком могучей горы. Умение слушать и слышать язык горы – это область знаний о неведомом и тайном. Память народа поразительна – и эти знания обнаруживают следы в народных знаниях. «Гора дышит и гора видит, кто на ней. Если есть какие-то недопустимые явления – она не пускает на себя. Находятся причины для отложения восхождения..» (ПМА, Г.Д. Шарипова). «Некоторые чувствуют особое влияние и волнение на ней. Искренним гора дарует настроение и силы, неискренним – равнодушие». Реальные участники событий исторического прошлого свидетельствуют об особенностях строения Тратау: «Гора – пустая она. Ее если и разрушат, найдут не то, что ищут, не для такого добра Бог ее создал. Добра, извести горной ненадолго хватит. Мы там работали, известь жгли в пятидесятых годах. Знаем. Как-то однажды глубоко копали, потому услышали страшный шум большой воды, странный тревожный гул какой-то, и струя масла черного потекла. После этого нас туда больше не пустили. Закрыли шурф и велели молчать» (ПМА, 2014 г., М.Ф. Залипская, 1939 г. р., д. Шихан). Так эти реалии совпадают с фольклорными верованиями о черном масле внутри горы (об этом говорилось выше). Восхищает образность осознания и передачи глобальных событий, касающихся мироздания. Память представителя коренного народа лаконично и цепко обобщает и доносит события вневременной давности. «Когда большое море ушло, силы неведомые закрыли земную полость этой огромной горой-известняком. Как будто закупирили» (ПМА, А. Алтынгужина). Так Тратау представляется как купол, закрывающий переход от земного к подземному миру, полый изнутри.

В фольклоре никогда не бывает случайных мотивов и образов. Реалии пустоты, куполообразности ярко фольклоризованы в плясовых и игровых такмаках. «Во время весенних, летних игрищ поднимались на гору и водили тунэрэк (хоровод), а земля под нашими ногами гулко звучала, как пустая бочка («ер кумпылдап тора ине без

бейегәндә, буш мискә һымак»). Это мы слышали всегда. Вот такие произносили такмаки еще:

*Иптәшкәйем, күрәһеңме,
Торатау – асыл кыуыш,
Һәр кемде лә беззең кеүек
Айыра микән тормош?*

*Дружочек мой, ты видишь ли
Тратау – чудный шалаш,
Неужели всех, как и нас,
Разлучает эта жизнь?*

Рассказ о случившихся на священной горе Тратау событиях отличается философскими, нравственно-этическими обобщениями. Фольклорный текст формируется как «язык живой Природы – живым». «Внутри гора полая, всегда слышали, как гулко отзываются все танцы, также и постоянный звук падающей с высоты журчащей воды. Много приезжают сюда. Один из туристов из Перми в страшном испуге соскочил, услышав звуки под землей, далее это же слышали почти 20 человек. Земля под горой будто кричала, стонала говорят. Все слышали одни и те же страшные звуки. Это было предупреждение горы о надвигающейся опасности. Также было перед войной 1941 года. Все голоса войны озвучила тогда гора. Так гора рассказала о своей Памяти, памяти земли: как взрывы гремят, из ружей стреляют, гул самолетов, все слышно было, говорят. Я записала все это от Умергали бабая. Этому старцу в 1977 году было 100 лет, когда рассказывал об этом» (ПМА, 2014 г., Г.Д. Шарипова, д. Каныкай).

В мировоззренческих обобщениях гора – зримый гарант гармонии и мира, олицетворяет дух башкирского народа, хранителя Земли. «Торатау хранит силу – кот башкирского народа». «Торатау ведь образована от слова “Тора”, то есть “стоит”. Пока стоит она – будет стоять и страна башкир» (ПМА, 3. Нигматуллин, г. Стерлитамак). Чудодейственность горы обобщается в рассказах-приметах, событийность которых непосредственно связана с жизненными реалиями (исполнение желаний, исцеление, вымаливание дитя, возвращение из армии и т. д.) и обрядами. «Во время войны мы каждую пятницу

поднимались на гору и молили о победе. Тот, кто совершил по совету стариков 7 кругов вокруг горы, все вернулись живыми». «Бесплодные женщины дитя просили. Идут к знахарке, а она и говорит, мол, «а ты попроси у горы! Обойди ее!». «Мы на горе произносили благопожелания во имя мира и счастья Ер-һыу (Земли-Воды). Она ведь всегда ждет молитвы от человека, вот тогда и земля, и мы сил набираемся» (Ф. Мухамадуллина). «Перед уходом на войну в 1941 году муллы читали молитвы, просили Всевышнего возле горы, чтобы благополучно все вернулись» (2014 г., Г. Шарипова записала от столетних Умергали бабая и Гульфарины инэй). «Нам говорили, что кружный ход возле горы Торатау помогает избежать беды, спасает от болезней, способствует исполнению желаний» (ПМА, 2014 г., З.А. Шарипова, 1921 г. р., д. Каныкай). Ритуалы обхода занимают особое место в обрядовой культуре народов. Нет ни одного акта ритуализации событий, где бы не применялся круговой обход: это основное смысловое действие в ритуалах интронизации хана, целительных актах, свадебных причитаниях, посвячительных действиях и календарных празднествах, также во время мора и эпидемий и т. д. В универсалиях кругового обхода сакрализованы охранительные, плодородные, умиловительные цели, он действует «как способ обращения к божествам, включения в движения природы, мироздания, также усиливает цели в утверждении желаемого» (Султангареева, 2013, с. 145). Устойчивость этого действия обхода в этносознании обусловлена рядом причин, потому как «является актом космоизации. В нем демонстрируется соби́рание, единение, то есть действие, противоположное Хаосу и аналогичное гармонии, или, точнее, ее сотворению» (Фролов, 1991, с. 114). В осмыслении символики форм здесь явствует соотношение между центром и окружностью, когда «окружность не могла бы существовать без своего центра, в то время как центр абсолютно независим от нее» (Генон, 2002, с. 87–89). **Башкирские обряды обхода возле горы Тратау – это древнейшие моделирования движения мира вокруг центра, способы поддержания гармонии и продвижения идей о жизненных благах.** Реализацию этих идей активизирует по сути священная гора.

Погребения провидцев – особо знаковый маркер ценностности и священности пространства Тратау. Обоожествление горы как неприкосновенной святыни актируется на фоне многовекового почитания святых авлий (әүлиә) и их погребений. Гора Тратау – последняя оби-

тель могучих мудрецов и провидцев. Обычаи погребения умерших на вершинах гор восходят к доисламским традициям (Хисамитдинова, 2011, с. 321–325). Погребение святых-провидцев на горах включается в комплекс культового отношения к избранникам Всевышнего (аналогичные погребения находятся на горе Ауеш в Учалинском, Нарыстау в Миякинском р-нах РБ и др.). Авлии издревле пользовались особым почитанием и в силу необычайных чудодейственных сил, неисчерпаемой благодетели людям окружались ореолом священности и неприкосновенности. На горе Тратау и ее отрогах, по рассказам информантов, погребено более сорока восьми святых провидцев-авлий, религиозных служителей, в честь памяти которых издавна совершались паломничества к могилам и коллективные моления» (ПМА, 2014 г., Кутушева Хасбиямал, д. Урман-Бишкадак; Аккулова Фания Гафаровна, 1930 г. р.; Юмагужин Юлай Мугаттарович, 1947 г. р., д. Макар; Тагирова Хатира Шарафетдиновна, 1933 г. р., д. Макарово). В свидетельствах, рассказанных этими информаторами, язык ритуалов сохраняет в высшей степени почтительное, культово-поклонническое отношение к местам погребений провидцев. «Раньше, как рассказывали пожилые, перед восхождением на гору садились на колени и таким образом проходили сорок шагов до склона горы. Не вставали, пока в кровь не раздерут колени, затем молятся, произносят аяты (доға – молитвы) в честь духов авлий и предков». Необходимость практики паломничества часто аргументируется высказываниями самих святых. Авлии завещали живым: «Посвящайте нам молитвы во имя безопасности родных земель». Цепко удерживаются заповеди предков о том, что несоблюдение правил почитания или, еще хуже – осквернение могил авлий чревато тяжелыми последствиями. «Присутствие» духов авлий на горе у фольклороносителя не вызывает сомнений: «если случаются какие-то нарушения, то хозяева, духи авлий показываются в облике какой-нибудь живности, потому как гора эта имеет свои чудеса». Осознание священности в текстах всегда сопряжено сведениями о духах предков, авлий как могучих хранителей и покровителей Тратау: они «показываются», «наказывают», «приходят», «защищают» родные места и народ. «И сейчас там ходят они, хранители» (Ш. Сулейманова). Стихийные бедствия являются самым распространенным знаком неприятия духами авлий каких-то негативов в поступках людей. «Хранители Торатау управляют вихрем (өйөрмә), который появляется, если поднимаются на

гору недобрые или неискренние, со злыми намерениями люди. Вихрь тут же отметеливает их с вершины» (ПМА, 2016 г., А.Х. Булатова, 1926 г. р., с. Хайраново). Конкретизируются имена авлий и их отношение к неблагоприятным поступкам людей. «Нас раньше на гору моя бабушка водила. Обязательно несколько человек и в год три раза поднимались. На надмогильных камнях высечены имена «Маулит», а со стороны Нугайской дороги – могила второго авлии – Абубакира. Десять лет назад разбросали даже камни, перекладыны с этих священных могил авлий, вот, нелюди! Это и есть ахрызаман – конец света, когда оскверняют последние обитатели предков, когда думы царей только о деньгах и дела их движут только деньги («ахрызаманда эруах макамын тапарзар, батшалар тик акса кыуырзар, ти бит») (ПМА, 2014 г., Ф.К. Ишембаева, 1931 г. р.). Так, опасения о целостности и сохранности горы прозорливо связываются со знаниями пожилых людей о необузданности инстинктов общества, переживающего духовный кризис. «Умергали бабай когда еще ведь предупреждал о том, чтобы мол, не дай Аллах, Торатау будут копать. Думаете, авлии не видят, не знают и простят людям это кошунство с горой?! Ведь они, души провидцев, вон, в 1977 году показывались уже, в белых одеяниях, с палками в руках! Торатау – пуп земли. Есть подводное море под горой, а Торатау держит его, как человека держит пупок. Оно и выйдет, если взорвут Торатау ...» Конкретизация имен авлий и их хикматов (чудес) дается в контексте верований в духов предков: «Маулит был одним из первых, самых могучих провидцев, владел такими знаниями, что мог на расстоянии лечить, тушить пожары, прорицать будущее». Осознание священности и святости особо одаренных людей, авлий применительно к исламу всегда вызывает недоверие, в почитании этом видится «многобожие», недозволенное новшество, искажающее первоначальную чистоту ислама (Петрушевский, 1966, с. 236). Однако, изучение религиозного фольклора показывает, что в народной религии и представлениях «поклонение святым не противоречит учению о едином Аллахе» (Басилов, 1970, с. 140). В народной этике паломничеств на места святых погребений четко прослеживаются грани осознания воли Всевышнего и культового почитания: «Нельзя возле могил просить у святых авлий, а надо совершать молитвы во имя Аллаха. Провидцы слышат только веления Аллаха и могут передать Ему молитвы живых. Зыярат кылыу совершали предки во имя Алла-

ха и его воли, во имя довольства эруах ...» (ПМА, 2014 г., С.Г. Кутлуахметов, 1929 г. р., д. Кинзябулатово). Информант – мулла в сельской мечети. Реалии почитания авлий ничего общего не имеют со слепым поклонением чему-либо, кроме Аллаха. Авлии в народе почитаются как посланники Аллаха, посредники между Всевышним и людьми, святость авлий осознается и принимается как высший дар людям.

Подземные мечети, пещеры уединений религиозных просвещенных – распространенное явление в тюркской древности. Пещера внутри горы Тратау обнаруживает параллели с таковыми традициями и представляется как место уединений религиозных лиц и мулл. «В этой пещере ведь раньше молились муллы в течение нескольких недель, не выходя из нее. После, выйдя оттуда, народу ведали различные знания о тайнах земли, наставляли на путь истины и праведности». «В пещере был чистый родник, водой которого совершали омовения». Огромную пещеру в Тратау в свое время замуровали, однако в памяти сохранились свидетельства о ее функциональности (так, это место называлось «мулла өңө» – «пещера муллы»). Даются сопровождающие объяснения об их происхождении и значении «Когда наступали тревожные события, мулл прятали от врагов, ведь их ум и опыт всегда нужны были народу» (ПМА, 2016 г., Г.Я. Якупов, 1919 г. р., д. Хайраново).

«Посвященные в тайные знания мудрецы (“оло укымышлылар, белмэгэнде белеүселәр”) в течение нескольких дней читали в пещере Торатау молитвы во имя мира, совершали омовения в чистой воде, находящейся внутри Торатау, затем выходили в народ освящать умы (“*аңгартып асык белем тараткандар, дога эйткэндәр*”))» (ПМА, 2014 г., А.А. Шарипова, 1921 г. р., д. Каныкай). В лаконичных информациях заключены ценностные знания, проецирующие мировые практики аскетических уединений (Мырзабекулы, 2010, с. 55–63), посвященности одаренных лиц в глубинные религиозные знания.

По-видимому, речь идет о святынях, имеющих внутри горы. Эти данные напрямую связываются с древнейшими традициями, когда провидцы, религиозные служители совершенствовали свои знания в пещерах, подземных мечетях, ведя аскетический образ жизни во имя освоения новых переходных ступеней и посвящений себя Всевышнему (Бекет-ата, 2010, с. 115–127).

Фиксированность специальных обрядовых блюд и ритуалов умилоствлений, приношений, посвящаемых горе, свидетельствует об особом месте вершин горы и масштабности ритуальных праздников. «Возле пещеры и горы каждый год совершали жертвоприношения, резали барана, варили и собирали много народу на угощение “Торатау ашы” (“Суп Торатау”), готовили халма (халма – квадратные кусочки теста) для супа. На этих празднествах даже участвовали паломники из Казахстана, Узбекистана, Турции (ПМА, 2014 г., Х.Б. Кутушева, 1930 г. р., д. Карайган). Обряд восходит к древнейшим культовым традициям, совершаемым на избранных участках земли, священных местах, и типологичен с культурой многих народов. Еще в начале XX века С.И. Руденко наблюдал принесенные башкирами духам гор жертвы: это медные монеты, украшения женских нагрудников, кусков материй (Руденко, 2006, с. 268). Вершина горы в мифологии «олицетворяет Небо, где обитают боги, а под горой находится Нижний мир, где обитают злые духи» (Топоров, 2010, с. 307). В этой связи приношения относятся к умилоствительным жертвам во имя Тенгри и божеств земли. Обнаруживаются параллели с древнетюркскими традициями, когда хан со своими вельможами ежегодно приносил жертву в пещере предков, а в средней декаде пятой луны приносил жертву духу Неба» (Бичурин, 1950, с. 230). Основные компоненты в почитании горы (гора называлась Бодын-инли – «дух, покровитель страны»), на вершине которой не было ни деревьев, ни растений, были таковы: 1) жертвоприношение совершается в пещере, у реки духу неба; 3) на вершине горы предполагается нанесение ритуальных рисунков (Там же, с. 230). Совершаемые на горе эти обряды могут быть и не идентичными, они трансформируются, происходит сращение доисламских и исламских мотивов. Ныне башкиры вкушают принесенную пищу, произносят молитвы, некоторые привязывают ленты на ветки кустовых деревьев у подножия горы. Типологичны традиции казахов, кыргызов (Табалдиев, 2009, с. 319). После трапез посетители снова вместе читают молитвы. Во всех случаях ритуал – символ высшего почитания. Проводя ритуалы, моления, индивид становится активизатором «священных мест», проводником определенно важных и особых знаний. Священные земли в этом случае «получают информацию о сегодняшних реалиях живой среды, на основе которой строится вся энергоинформационная «политика» (Мамыев, 2009, с. 294). Свидетельства о том, что под горой была пещера, в которой соверша-

лись ритуалы, подтверждаются археологическими данными. По совершении раскопок и исследовании большой археологической коллекции установлено, что памятник природы Тратау – святилище, существующее непрерывно с середины 1 века нашей эры (Сметанин, 2001, с. 48). В дальнейшем эти выводы были подтверждены башкирскими археологами (Котов, Овсянников, 1998, с. 131–136).

Тратау – историческое место проведения значимых в жизни рода народных собраний. Информанты владеют знаниями из древних рукописных источников, что «в 1710 году состоялся большой йыйын возле горы Торатау, где участвовали там и мензелинские башкиры, обсуждали вопросы мира, избрания глав войск, батыров». Интересно уточняется народная этимология названий гор. «Здесь очень давно великие ханы жили, проводили совет, выбирали глав войск, родов (ханов). Шаһ – это хан, глава. Вот потому и назвали Шахтау». (ПМА, 2014 г., Ф.Ш. Гималитдинов, 1944 г. р., д. Ишэй, по профессии юрист и врач). Он же сообщил, что Шахтау и Тратау связаны глубокими подземными путями. Их разорвать – значит, открыть путь к страшной экологической катастрофе.

По особенностям территориального расположения, географическим измерениям, ландшафтным показателям Тратау находится в ряду священных гор Фудзияма, Асама, Койя (Япония), Кайлас (Тибет, Китай), Кайлаш (Индия) и других, также имеющих в своем окружении чистые святые озера (Манасаровар, Йонгликонг и др.). Возле Тратау находится озеро с чистой водой Тугарсалган (Дугарсык). Необычайная история и сила озерной воды фольклоризована в быличках. «Тот, кто искупается в этой воде, не будет болеть целый год. Раньше говорили, что тот, кто будет молиться и купаться в этой воде, пить ее, не принимая другую пищу в течение сорока дней, приобретет могучую силу и молодость» (ПМА, 2014 г., Х. Кутушева, 1930 г. р., д. Карайган). В народных знаниях фиксируются как чудодейственная, так и масштабная практическая роль горы и озера в Природе: «Торатау держит климат. Вода в озере никогда не меняется. Дожди ли, ветер ли – Торатау все регулирует. По этой горе мы узнаем погоду, состояние души нашей природы» (Ф.Ш. Гималитдинов).

Известно, что гора оказывает особое влияние на настроение, физиологическое состояние людей. «Ребенок не мог долго говорить. Проезжая, остановились, он посмотрел на гору и на удивление всех повторил сразу за мной название горы: Татау! Татау! А потом и вовсе

язык открылся». Целители, курия, народные лекари признаются, что регулярно совершают восхождения и моления, берут силы у Тратау (ПМА, 2014 г., Г.Н. Ибрасова, 1962 г. р., целительница; М. Мухаметьянов, 1961 г. р., костоправ). Все, кто поднимается на гору Тратау, чувствуют необычайный прилив сил, волны бодрости, эмоции обновления и радости.

Тратау, таким образом, и в сегодняшнем осознании народа святая, родная и красивейшая гора, символ духовной, нравственной состоятельности и целостности мироздания. Осознание священности горы – неразрывная часть гармоничной жизни народа и его бытности, стержневое звено в цепи исторической закономерности, по которой на протяжении веков, из поколения в поколение передавались ценнейшие знания в целях сохранения духовно-нравственного облика человека и облика Земли.

По своему строению, содержанию и внешнему облику Тратау напоминает кенотафы, на вершинах которых ничего не растет и они полые внутри. Кенотафы – курганы без захоронений. «Это сознательные сооружения со скрытой психофизической и функциональной предназначенностью и нацелены на участие и организацию психо-экологической динамики данного региона» (Мамыев, 2009, с. 295). Допускаем, что это великое строение далеких цивилизаций доверено поколениям для испытания на человечность и разумность сохранения мира в Мире.

В народе с Тратау связаны самые сокровенные, глубоко трепетные чувства родства и неделимого с ней единства. Это великое чувство любви и почитания прошло вековые испытания, наполняясь в каждом витке времени новыми осмыслениями, предписаниями и откровениями. Высшей степени чувство духовной близости с горой и неизменное, непрерывно многовековое обережение священного Тратау поддерживает в башкирах осознание единого народа со своей могучей святыней-символом Государства. Особо концептуален известный исследователь: «Гора Тора-Тау занимала одно из центральных мест в мифопоэтическом осмыслении башкирами Природы, являясь символом «Мировой горы», мифологического центра территории расселения башкир в среднем течении реки Белой. Гора Тора-Тау олицетворяет собой священную историю и политический миф башкир, гора играла заметную роль в их осознании себя как субъекта истории» (Котов, 2018, с. 114).

Таким образом, этнографические, фольклорные свидетельства, предания, былички, мифы – это некий невидимый в отличие от историко-археологических данных культурный пласт, сохранивший давно исчезнувшие реалии истории, это те загадки, которые необходимо изучить в сфере новых научных осмыслений и пользования в современности.

Священное и неприкосновенное место, непосредственно связанное с духовной жизнью, нравственно-этическими нормами поведения – это традиционные знания коренного населения, выработанные веками и с которыми обязана считаться цивилизация во имя своего выживания. С целостностью и сохранностью сакральной горы в народных представлениях связываются идеи мира, благополучия не только башкирского, но всего народа России в целом. В фольклорных произведениях, обычаях, связанных с Тратау, запечатлены архаичные реалии и свидетельства об одном из энергетически могучих мест земли. Забвение государственной и планетарной ценности этих и других святынь (народное творчество, эпос, погребения авлий, святые родники и т. д.), пренебрежение к сигналам, смоделированным в мифах, нормах поведения, запретах – это следствие неумения считать в этих культурных кодах необходимые в развитии общества разумные опыты и уроки предков. Одностороннее и сугубо материалистическое понимание явлений, событий, связанных с историей хоть одного из могущественных святынь человечества как особо важных частей организма Земли-Матери, может привести к духовному обнищанию и потере нравственно-экологических традиций. Более того, разрушение вековых ценностей чревато глобальными катастрофами.

Жизнь Тратау – это неделимая часть жизни башкирского народа, его духовного, психоэмоционального покоя и гармонии. Обряды, предписания – свод мудрости коренного народа, необходимость постижения и пользования которыми с особой остротой назрела в эпоху экологического кризиса. В народе бытует переданная предками великая мудрость: «Ирзе ир иткэн катын, халыкты халык иткэн – Ер» («Мужчину мужчиной делает женщина, народ народом творит Земля»). Сакральная сила горы Тратау несметна и потому творит, благословляет и вдохновляет народный Дух. Народом сможет назваться тот, кто не рушит, а бережет священные места и земли свои. Сможем ли мы называться народом, если не сохраним святыни сами?

Ведь святые места, люди, горы объединяют и превращают толпу в народ. Почитание и обережение наследий предков, неопознанных смысловых кодов явлений обеспечивают вековую мудрость добродетели. На этом качестве удерживается и вечно дышит Традиция.

До тех пор, пока в культуре того или иного Народа соблюдается сакральность, то сохраняется и традиция, но если профанируется и уходит сакральность ценностных явлений, то теряется и традиция. Без традиций народ исчезает с мировой арены как исчерпавший свою жизненную энергию и Дух. Такова логика эволюции Жизни и бытия во Времени этноса.

Сформировавшиеся за много веков проживания народа на местах своего обитания нормы поведения, воззрения о природе и ее замечательных достоинствах исследователи называют «экспертными знаниями», что наиболее точно передает суть, замысел и глубокое их содержание. Свод этих знаний есть не что иное, как образец высокого кодекса чести народа, который заботится об устойчивости всего человеческого общества, его жизненной энергии и гармонии Жизни. В народных знаниях представлена система государствообразующих норм. **Принципы, ярко интеллектуальные решения по обережению земли, природы свойственны в основном коренным народам, на территории которых имеются эти священные места.** Табуация этих ценностей, неприемлемость посвящений «чужого» в силы и тайны особых мест – это высшая культура аборигена, заинтересованного в сохранности святынь от дурного глаза и влияния. Потому легковесные и ироничные выводы потребителей о том, что «народ, мол, и не помнит о святости Тратау», – далеки от истины. Неприкосновенность священной горы должна стать предметом заботы и обережения цивилизованного общества, так как представляет Принцип не только национального, но и мирового уровня. Отрадно, что Тратау вновь восстанавливается в качестве одного из объектов сакральной географии и национального символа (Хамидуллин, 2018, с. 131). Экологические знания народов развивались на фоне многовековой непрерывной традиции установления незыблемых согласительных отношений Человек–Природа (в противовес нынешнему потреблению ради потребления). Разумное пользование народными принципами проживания в природе напрямую связано с заботой о сохранении жизни, истории как земли обетования, так и жизнедеятельности, духовной культуры целого человечества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы прикоснулись к великому, тайному, одновременно необычайно открытому, чистому роднику бесценных знаний о великом духовно-нравственном учении, данном народам по изначальной Традиции. Родник этот – вековые заповеди о природоведении, из глубин истории жизнебытия народа в форме обрядов бережно переданные поколениям мудрыми предками. Язык обрядов о природе у каждого народа свой, но он понятен всем, так как был сложен с соблюдением гармонии с ритмами, временами и звуками Природы, к которой все народы относились с почитанием. Этот ясный и благородный язык общения с Природой сотворил Человек, с первотворения мира живя на Земле и развивая его соответственно своему миру. Красивый и лаконичный, но с огромными возможностями способ общения Человека с живой Природой-Матерью, башкирский йола не сопровождал и не дополнял события, он создавал мир и демонстрировал связь жизни с самим Временем. В нем за многие века служения концентрировалось учение о Природе, равно как ныне любые науки в письменной форме содержат знания о той или иной отрасли. В древности он был создан одновременно с возникновением языка жестового общения людей и формировался начиная с самых примитивных звуков, подражаний животных, птиц, ритуальных танцев и кликаний-обращений к божествам. Этот язык прошел многотысячный путь развития и служения своему творцу, стал совершенным и всесильным настолько, что от владения им зависели благо, безбедная и духовная будущность жизни общества. Участвовали в этом языке-ритуале и разговаривали с Природой, то есть совершали обряд люди с чистым сердцем и огромной любовью к среде обитания. Потому обряд многие века действовал как конкретный инструмент жизневедения и единственный способ поддержания отношений Человека с Природой. Календарно-обрядовый, то есть природоведческий фольклор в конечном счете искони совершенствовался как экологическая этика башкирского народа.

Находясь на лоне природы, мы освобождаемся от суеты, всепоглощающей техногенности, материалистической ограниченности и невольно переживаем счастье и гармонию. «Глаза» живого мира мы чувствуем от каждого листочка, травинки и звуки голоса его

слышим в каждом движении, журчании, пении, шелесте. Так слушал и слышал этот мир наш Предок. Но он выстраивал отношения с миром Природы ежедневно, а не пребывал в нем короткое время, как мы. Потому его знания созданы в домифическое время и были для него не мифами, а реалиями жизни. Только спустя века эти знания стали мифами. Ритуалы явились материализацией представлений о мире и Природе. Однако они были созданы одновременно с верованиями. Первичность обожествления живых стихий в формировании целостной структуры природоведческих обрядов условна. Мы не знаем, какие жесты и движения делал Предок для общения с внешним миром, но почитание всего значительного и сущностного присутствовало обязательно. Глубоко ошибочно, что миф – символ вымысла и фантазии. Потому наша книга начинается с разделов, посвященных почитаниям стихий – земли, воды, огня, воздуха, растений. Это реалии знаний, на которых строились не только ритуалы, но и весь идеал жизни – фольклорный репертуар башкир.

Уральские горы издавна назывались «Земным поясом» («Ер бил-бауы»). На этом особо значимом энергетическом и духовном месте сосредоточены все жизнетворные линии планеты Земля, здесь в единый узел-пояс связаны невидимые, но могучие силы творения и жизнеобеспечения. Несметные как духовные, энергоинформационные, так и материальные сокровища этих пространств искони были осознаны на генном уровне главным народом Урала – башкирами. Потому им было сотворено великое учение о Природе и Земле прежде всего в целях не столько пользования, а обережения и защиты! Этот свод знаний являет истоки и первоосновы календарно-обрядового фольклора. В этой связи система этих знаний о природе по сути не только национального, но и планетарного значения. От соблюдения норм пользования дарами Природы и обережения естественного облика земли зависит благо континента и всей планеты. Золотой пояс земли – Урал – опоясывает и оберегает землю, а в золотом своде знаний природоведческого фольклора хранятся реальные механизмы гармонизации отношений Человек–Природа в XXI веке. Идейно-нравственный принцип календарно-обрядового комплекса глобален и значителен по своему замыслу. **В этом типе традиций сосредоточены многовековой опыт и экологическая этика всего евразийского континента.**

Календарно-обрядовый фольклор – сложный и многосоставный, единый в своей идейной и функциональной цели культурный текст.

В нем нет ни одного случайного эпизода, слова, не связанного с логикой и идеей природопочитания. Все компоненты – число, цвет, предметная атрибутика, пища, одежда, манеры поведения и другое – работают в тесной взаимосвязи и взаимообусловленности. Обрядобразующие идея и замысел при этом остаются главными. Например, в Каргатуй знаковые моменты – это подражания птицам, карканья, специальные ведущие в ритуальном одеянии, дети в «оперениях» ворон, приготовление каши и «кормление» птиц. В инициировании дождя показательные компоненты – жертвоприношения черного барана, одеяния в одежды черного цвета в целях призывания черной тучи (согласно магии подобия). Различным обрядовым структурам характерны также универсалии: это подворные собрания угощений, приготовление пищи, коллективные трапезы, благопожелания, круговые танцы или игры. Слово в обряде функционально, имеет строгие меры, ритм озвучивания, также сообразные событиям идею и тематику. Песни праздника Кукушкин чай не могут исполняться в Каргатуй или Бесэнтуй, байты Навруза также функционально привязаны к весеннему равноденствию.

Приметы, запреты, а также многие тексты ныне обрели формы иллюстраций или комментариев к обрядам. Заклички как самый консервативный жанр к изменениям во времени сохранили следы языческих обращений к живым сферам Природы – дождю, первому грому, Земле-Матери и др. Полагаем, что они некогда имели гораздо более сложные формы отправлений, ритуальные особенности, адресатные символы и эмоциональные компоненты. Однако они утеряны во времени. Словесному фольклору природоведческих обрядов не свойственна яркая художественность или поэтизация. Огромная ценностность этих текстов в том, что в них содержатся безупречные реалии чувственно-эмоционального, по-детски доверительного и поклоннического отношения человека к великой Природе-Матери. Эти тексты, верования, приметы могут стать учебниками Любви к Природе для всех, кто заслуживает свою природу, свою землю и воду.

Четкая структура, не измененные за многие века хронология действ, причинно-следственная обусловленность эпизодов и надлежащих слов основаны на древнейшем наследии предков – мифах и верованиях. Простой на первый взгляд и наивный с точки зрения скептиков обрядовый текст есть реликтовое наследие – свод открытий глубоко интеллектуальных творцов, дошедший до нас

в художественно закодированной форме. Обрядовый текст утратил многие компоненты, но сохранил свой глобальный замысел – природопочитание как единственное спасительное учение человечества во все времена. Многие символы его – архаичные реалии, мифы, верования (тотемистические, анимистические и др.), культы, религиозные воззрения, сакральные действия – уже не читаются и понимаются с трудом современным человеком. Но в этом священном тексте календарного фольклора сохранены утерянные нами ощущения быть «дитя Природы», быть ответственным за все ее движения, состояние. Поиски национальной идеи тщетны, если человек забывает основные законы своего бытия – обязанность не потреблять, а почитать Природу, защищать ее как Праматерь. Поэтико-словесный репертуар природоведения являет собой художественное оформление системы национальных экологических традиций.

Все нормы санкционирования отношений человека со средой, Временем и Пространством, Местом обитания даны в материалах календарного фольклора. В этой Книге сосредоточены все принципы, нормы поведения и нормы поддержания гармонии. Это учение имеет собственные символы – запреты, правила поведения, песни, пожелания, каждая из которых имеет определенное место, функцию, значение. Достоинства обрядности – заслуга благородных и истинных творцов-хозяев земли, людей от земли, высокоинтеллектуальных мудрецов, создавших Законы сохранения Природы. Они сумели создать цельную и гармоничную с самой Жизнью систему природоведения с особыми действиями, ритуалами, словами, танцами и т. д.

Всякое учение имеет наставника, идейного ведущего. В древности это были баксы (шаманы), затем аксакалы, женщины-знатоки, которые перенимали от предшественников основы опыта и проводили обряды. В каждом селе были специальные ведущие, обучающие правилам обрядов, люди с чистой верой, сердцем и помыслами. Эта традиция ведущего обряд сохраняется в селах поныне.

Благодаря изначально данным знаниям Человек древности не вступал в противоречие с Природой, потому как его умеренные экономические потребности, поведенческие нормы, согласованные с движениями внешней среды, диктовали бережные подходы. Предки подчинялись иным законам и принципам, основным из которых был принцип почитания и обережения Природы как единственное условие выживания и духовного развития благородного человека.

Ныне Человек забыл этот язык и потерял связь с Природой, тем самым подверг крушению самый сильный институт поддерживания в нем духовного начала. Потому ныне противоречие Человека с Природой подошло к такому краю, что вопрос о безопасности человечества касается образа жизни и отношения к Природе каждого. Примитивные с точки зрения скептиков обряд и обрядоверие являются гарантийными инструментами образа жизни, способными спасти от кризиса духа, экономики, природо-землепользования. Фольклорное творчество оказалось особо ценной и единственной моделью, сохранившей правила природоучения. **В этом контексте башкирский календарный фольклор является уникальным по ценностности и реалиям знаний для воспроизводства духовных и физиологических сил этноса и его будущности с высокой исторической репутацией.** Цивилизованное общество прежде всего заботится о своей Природе. В этой форме традиционной культуры – календарном фольклоре – содержится учебник для географов, природоохранников, экологов, социологов, политологов, историков, языковедов и многих других.

Изучив календарно-обрядовый фольклор, мифологические истоки почитания земли, воды, растений, неба, мы приходим к выводу, что миф и ритуал – неразрывно связанные части целостной мировоззренческой системы. В ней Природопочитание есть основа бытия человека и человечества. Противоречий между Человеком и Природой не было в прошлом. Их появление явилось следствием неимоверной техногенности и машинной индустрии. **Изучение и научное пользование фольклористическими данными для исключения противоречий Человек–Природа, также выпадов времени являет собой одну из кардинально новых, прогрессивных линий развития современного общества.** Эти достояния располагают колоссальным фондом гарантийных способов выхода из нравственного и экологического кризиса. Пришло время только понять и принять эти принципы обрядов как первых научных достижений и опытов по природоведению, а не как выдумок примитивно мыслящих людей.

В календарном фольклоре сосредоточена система нормативов, которая дает огромные возможности для развития прогрессивного образца отношений Человек–Природа в XXI веке. Сопутствуют тому активно возрождающиеся ныне тенденции к обрядованиям. Особое отношение к территории, пище, соблюдение норм поведения, гостеприимство в эти периоды празднеств оказываются знакомыми. На этом фоне усиливается адаптивное, бережное отношение

к Природе, формируя принципы экологической этики. Надо признать, что потребительское и сугубо материалистическое восприятие благ и жизни Природы привели к утрате истинных функций и практических замыслов календарных обрядов. Большинство эта культура воспринимается как некая экзотика, надбазисное явление и не вызывающая серьезного отношения третьестепенная бытность. Но феноменальна приверженность народа к родным традициям и обрядам. Она так самодостаточна, что на основе старинных учений почитания Природы возникают варианты обрядности XXI века. Они мобильны, функциональны, национальны по содержанию, а по форме обнаруживают сообразно времени межэтнические характеристики. С нововведениями возрождаются обряды хождения за талой водой, инициирования дождя, празднования Каргатуй, Кукушкин чай и др. Для проведения обрядов используются собранные на местах, а также материалы тома «Обрядовый фольклор» из серии «Башкирское народное творчество» (Өфө: Китап, 1995; Уфа: Китап, 2010). Обрядность такого рода представляет некоторую постановочную модификацию традиционных эпизодов. При этом выпадают многие функциональные действия, культовые моменты, не отвечающие современным представлениям и этике. Однако обряд есть могучее Древо духовности, живущее по своим законам, питающееся глубокими водами народной Любви к жизни и Гармонии. Оно в каждый новый виток времени обнаруживает способы служения своему творцу и возможности развития на почве чистой, глубинной устремленности народа творить будущность. Потому обряды, модифицированные на основе традиционных, в XXI веке играют особо прогрессивную роль в духовном возрождении, нравственном обновлении этносов, тенденции которых явственны в современную эпоху.

Календарно-обрядовые празднества располагают огромной солидаризирующей силой и потенциалами обновления жизненной энергии народа. Это высокое и жизненно важное качество актуализируется в современной полиэтнической среде, умело используется знатоками, энтузиастами и представителями старшего поколения. В празднествах, обрядах принимают участие представители самых разных народностей.

В этой системе знаний возможно найти пути модернизации сознания в целях возвращения утраченных знаний не только о Природе, но и целом мире, гармонизации человеческих отношений, способах активации патриотических, гражданских, психоментальных сил.

Резонно, что сезонные обряды становятся предметом изучения различных наук.

Обрядовый мир – своеобразный театр на открытом воздухе. В особых одеяниях, с запасом полевой пищи человек приходит в этот мир, превращается в часть Природы и участника знаменательного для своей жизни представления. В этом пространстве и президент, и ученый, и ученик, и труженик полей становятся равными. Храм природы величаво и благосклонно открывает ворота в момент обряда, а Природа-Мать с особым теплом – свои объятия навстречу каждому человеку, пристально всматриваясь в глубину его души и сверяя его поступки с помыслами. Чувства устремленности, полетности, необъяснимого волнения дают свободу от суетности и чистоту сознания. Приходят ясное и долгожданное сердцу умиротворение и гармония, бессознательное счастье от Жизни. **Обрядово-праздничное место – чистый и одухотворенный локус нового рождения, очищения и укрепления воли, разума человека.** Этот могучий код в таком замысле был создан мудрыми предками во имя вечного пользования его учениями и возрождения нации в каждом новом витке Времени. В задачи разумного человека входит каждодневное изучение этих ценностей и грамотное неотрывное следование им. Будущность и престиж Родного языка, неприкосновенность Родной земли, умение жить в согласии с другими народами во имя мира – глобальные цели века. Достижение этих целей, совершенствование линий развития общества, государств напрямую связаны с обновлением культа Любви к родной Природе. Общество находится в поисках способов возвращения престижа Родного языка и его значимости в жизни личности. Простое решение. Обучение Родному языку начинается с Любви к Природе и умения разговаривать с живыми ее стихиями – Водой, Землей, Деревом, Небом.

Календарный фольклор – ценнейший клад реальных правил поведения, норм санкционирования отношений Человек–Природа. Творчество природоведческого фольклора – не сюжет с метафорическими образами и художественными решениями. Это мир и принцип реальной жизни человека земли, это и бытность, творчески оформленная в особый язык. Принцип этот был обозначен сакральным почитанием божеств земли, огня, воды, природы в целом. В нем разработаны правила разговора для получения тепла Солнца, живительной влаги дождей, урожая земли, задабривания птиц и др. Знания фольклора снимают противоречия между Человеком и Природой,

что жизненно важно ныне всей планете. **Во время проведения природоведческих обрядов толпа превращается в нацию, скептик – в эколога, село – в монолитное малое государство.** Этот вид фольклора, как никакая другая система знаний, воплощает нравственные достояния, отчизнолюбие и могучий Дух коренного народа, кровно заинтересованного в сохранении естественного облика земли и Природы. Потому календарный фольклор представляет собой самый настоящий живой учебник патриотизма, человечности и чести быть достойным своей Родины.

Обряды или праздники в течение многих веков формируются в системный организм и превращаются в духовный, консолидирующий центр. Этот феномен этнической культуры зиждется на основных задачах, к которым относятся коллективное сопереживание природным явлениям, обновление чувственных и интеллектуальных сил, психофизиологическое очищение Духа, а также консолидация масс во имя привлечения благотворных сил Космоса (небесных сил).

Раскрыв ключевой замысел действ, семантическое ядро обряда, появляется возможность грамотного применения в современной жизни глубинных позитивных, житнетворных идей во имя возрождения ментальных сил народов.

Исключительной ценностью данного издания является и то, что почти все материалы собраны нами по живой памяти и передаче во время доверительных бесед с многочисленными информантами. Для профессионального фольклориста сказанное по живой памяти живое слово информанта – самый достоверный первоисточник, как архивный документ для историка. Это есть система первородных экспертных знаний, недоверие к которым недопустимо по сути. Умение из большого рассказа выделить зерно истины, разделить реалии и фантазию – это лишь следующая ступень работы.

Традиционно фольклорное творчество гораздо мобильнее, правдивее и объективнее отражает исторические явления с собственной своей оценкой и обобщениями. Таковы предания о гуннских и других нашествиях, эпосы «Идукай и Мурадым», «Урал-батыр» и другие, также сказки о батырах и царях, мунаджаты об изгнаниях мулл в Сибирь, спиливаниях минаретов мечетей (1936–1950 гг.), такмаки о перестройке (1991–1996 гг.), баиты об афганской и чеченской войнах и т. д. Пока история выстраивала систему обобщений по сведениям о событиях, устанавливала истоки реалий, фольклор выдает

масштабные характеристики и ясную, полную картину о явлениях. Полную, потому как это творчество – созерцательное Знание – отражает истинное, глубоко пережитое в сердце и душе народа первичное восприятие события в его данности. Представленный нами метод работы от фактологических материалов к обобщениям, выводам, а не от теоретических заготовок к фактам, подгонкам, – думается, наиболее профессиональный в фольклористической науке. **Национальный фольклор – это отражение идеологии нации, которая создала его сообразно своей природе, мировидению и во имя служения себе.** Потому многообразную и многомерную суть национального фольклора невозможно и нельзя изучать по готовым «лекалам» и методам отечественной или мировой науки. Башкирская фольклористика ныне разрабатывает собственную теорию реконструкции, постижения и обобщения замыслов народных знаний и жанрового репертуара. Появляется возможность обнаружить башкирский фольклор как архаичнейшую систему разумных знаний высокоинтеллектуальных творцов Урала – Земного пояса. Отсюда башкирский фольклор – ключ к познанию пространственно-временных связей, космогонических символов, социальных явлений в движении истории, универсальных в мировой культуре.

Представленный в книге фонд знаний являет собой уникальное наследие, которое в таком комплексном, полновесном формате никем, кроме фольклористов, не был выявлен, систематизирован и возрожден. Потому работа фольклористов XX–XXI веков сродни спасению и систематизации ценнейших учений, жизненно важных для воспроизводства природоведческой, экологической культуры. Фольклорные сборники «Экспедиционные материалы» (2003–2018 гг.), созданные Г.Р. Хусаиновой, Р.А. Султангареевой, Г.В. Юлдыбаевой, А.М. Хакимьяновой, Ф.Ф. Гайсиной, Р.Р. Зинуровой, Г.М. Ахметшиной, Л.К. Сальмановой, Г.Р. Якуповой на основе собранных по районам РФ и РБ материалов, стали золотым фондом народных знаний по самым различным сферам жизнебытия башкирского народа. Этот труд со временем будет высоко оценен как на научном, так и на государственном уровне.

Наши собеседники, информанты – люди, наделенные огромным талантом Любви к родине. Это личности с удивительно чистыми сердцами и высокогражданскими устремлениями, способные оберегать священную Землю. Их сознание чисто и свободно тем, что они живут по-детски наивными, на первый взгляд, верованиями в силу закличек

Солнца, дождевых туч, магию первого весеннего грома, зоревой воды и т. д. Их поступки и высший этикет ведомы прочными верованиями о божественности живой Природы и неизменной верностью заветам предков. Фольклорные свидетельства являют собой самые достоверные знания о безмерной любви народа к Природе и главное – о возможных путях ее защиты и спасения в кризисную эпоху. Мы приносим сердечные признания и благодарности этим хранителям сокровищ национальной экологической этики и культуры. Материалы по календарному фольклору собраны фольклористами в течение многих лет по целенаправленному опросу и потому являются экспертными знаниями по природоведению, жизнебытию башкирского народа и его экологических воззрений. Они могут и должны быть изучены, использованы учеными самого разного профиля. Мы раскрыли не только пласты архаического сознания, особенности обрядовой логики и словесно-поэтического репертуара, но и попытались достичь первозамыслов и реалий жизни человека, отношений Человек–Природа. Этот принцип реконструкции древности и в применяемости их реалий в жизни, на наш взгляд, наиболее современный.

Календарно-природоведческий фольклор впервые изучен нами в комплексе мифов, верований, ритуалов, словесных, акциональных единиц, также установлены реалии отношений Человек–Природа. Раскрыты первородные идеи, культы, обусловившие структуру эпизодов, также установлены система и особенности поэтизации жизни природы, сезонных явлений. По мере необходимости привлечены достижения смежных дисциплин, разработки философских, этнологических, религиоведческих наук. Предстоят актуальные исследования календарного фольклора с точки зрения социокультурной истории, антропологии, культурологии и экологической политики. Надеемся, что эта книга предоставит читателям новые знания и чистые откровения о прекрасном мире безмерно родной нам Природы-Матери.

Настало время повернуться лицом к Природе и поклониться, искренне просить прощения за обиды, нанесенные Ей, постичь логику великой Любви мудрых рабов Добродетели – наших предков, которым удалось сохранить и доверительно передать красоты среды нам. Природоведческие заклички и тексты сохранили ценностные уроки о забытом языке общения с духовной Матерью. Изучив их, возрождая их в жизни, мы обретем новые громадные творческие силы и лучшие качества человека, достойного жить в будущем.

Литература

Аверинцев С.С. Вода. Мифы народов мира: в 2 т. – М.: Сов. энцикл., 1980. – Т. 1. – С. 240.

Акишев А.К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.

Акцорин В.А. Историко-генетические связи финно-угорских племен по данным мифологии. – Йошкар-Ола, 1980. – Вып. 2. – С. 13–28.

Алексеев А.А. Забытый мир предков. – Якутск, 1993. – С. 53.

Алексеев А.А. Эвены: Экологический календарь // Северные просторы. – 1994. – № 3. – С. 16, 38.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, Наука, Сиб. отделение, 1980. – 317 с.

Алексеев Н.А. Традиционные верования народов Сибири // Этнография и фольклор народов сибиря – Новосибирск, 2000. – С. 215–400.

Аминев З.Г. Космогонические воззрения древних башкир. – Уфа, 2005. – 140 с.

Аминев З.Г. Эпос «Урал-батыр» и мифология башкир. – Уфа, 2013. – 159 с.

Арабско-татарско-русский словарь. – Казань, 1965. – 853 с.

Аюпов Н.Г. Тенгрианство // Эпическое наследие и духовная культура народов Евразии: истоки и современность. – Якутск, 2007. – С. 27–37.

Байбурин А.К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. – СПб., 1992. – С. 6–21.

Бакчиев Т.А. Традиционные основы сказительства тюркоязычных народов // Материалы Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения видного ученого фольклориста, почетного академика АН РБ А.М. Сулейманова «Актуальные проблемы гуманитарных наук: фольклористика, литературоведение, этнография, история, археография». (Уфа, 23–25 мая 2019 г.). – Уфа: УФИЦ РАН, 2019. – С. 50–56.

Барманкулов М.К. Тюркская Вселенная. – Алматы, 1996. – 240 с.

Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – 504 с.

Башкирские народные предания и легенды на трех языках / авт.-сост. Ф.А. Надршина. – Уфа, 2001. – 468 с.

Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р.А. Султангареева, А.М. Сулейманов. – Уфа, 2010. – 560 с.

Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор. Т. 1 / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р.А. Султангареева, А.М. Сулейманов. – Уфа: Китап, 1995. – 550 с. (на башк. яз.).

Башкортостан: Краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. – 672 с.

Башкорт теле һүзлеге. – М., 1993. – Т. 1. – 860 б.

Башкорт халык ижады VII том. Төз.: Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов, баш һүз, аңл. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов. – Өфө: Китап, 2004. – 622 б.

Башкорт халык ижады, Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / Төз., баш һүз, аңлатм. авт. Ф.А. Нәзершина. – Өфө: Китап, 2006. – 544 б.

Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Өсөнсөкә китап / Төз., баш һүз, аңлатм. авт. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов (төз.), аңлатм. авт. Л.Г. Бараг, Н.Т. Зарипов. – Өфө: Китап, 1978. – 351 б.

Башкорт халык ижады. Йола фольклоры / Төз., баш һүз, коммент. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө, 1995. – 556 б.

Башкорт халык ижады. I к. Йырзар / Төз., баш һүз, аңлатм. авт. С. Галин. – Өфө, 1974. – 388 б.

Башкорт халык ижады. Эпос, т. III. / Төз., баш һүз, коммент. авт. Н.Т. Зарипов, яуап. ред. Ғ. Хөсәйенов. – Өфө, 1982. – 342 б.

Башкорт халык ижады. Эпос. III т. / Төз., баш һүз, аңлатм. авт. Ә.М. Сөләймәнов, М.М. Сәғитов, Р.Ф. Рәжәпов. – Өфө, 1998. – 448 б.

Бекет-ата. Книга о гуманных знаниях. – Актюбе: NOBEL, 2010, 356 с.

Беляева Т.Н. Особенности презентации предметов домашнего быта в марийской драматургии // Урал-Алтай через века в будущее. – Уфа, 2012. – С. 265–268.

Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX–XX вв. – М.: Наука, 1991. – 192 с.

Бичурин Н.Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 1950. – Т. 1. – 375 с.

Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. – СПб., 2011. – Т. 1. – 880 с.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – 3-е изд., перераб. / пер. Стеблин-Каменского. – СПб., 1994. – 288 с.

Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков. – Элиста, 2007. 587 с.

Булатова А.Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX – начале XX века, связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана в XIX – начале XX века. – Махачкала, 1980. – С. 89–106.

Булатова Н.Я. Шаманский обряд ага у эвенков // Культурное наследие Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений (12–14 октября 1998 г.) / отв. ред. В.Г. Фёдорова. – СПб., 2000. – С. 242–247.

Бурыкин А.А. Изобразительный потенциал хореографического искусства и закономерности типологии моделирования мира в разных видах архаических форм искусства // Танцевальный фольклор народов России. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения и 50-летию творческой деятельности П.Т. Надбитова (г. 17–18 декабря 2008 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2010. – С. 94–107.

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. – Алма-Ата, 1961. – Т. 1. – 777 с.

Галимова Э.М. Обряды земледельческо-календарного цикла пермских татар // Проблемы музыковедческих наук. – Уфа: УГАИ, 2012. – С. 126–129.

Галлямов С.А. Башкордская философия. Эстетика. – Уфа: Китап, 2007. – Т. 4. – 341 с.

Галлямов С.А. Башкордская философия. Психоанализ мифа. – Уфа, 2015. – Т. 6. – 339 с.

Галлямов С.А. Древние арии и вечный Курдистан. – М., 2007. – 438 с.

Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. – М.: Вост. лит., 1999. – 200 с.

Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье, 2002. – 207 с.

Георги И.Г. Описание быта всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопримечательностей. – СПб., 1799. – Ч. 1–2. – 178 с.

Геродот. История. – М., 1989. – 738 с.

Гәйнә башкорттары фольклоры / Төз., баш һүз. авт. Р.Ә. Солтангәрәева, төз-ре: Ф.Ф. Гайсина. – Өфө: Филем, 2012. – 170 б.

Голованов И.А. К вопросу о динамике фольклорного сознания (на материале записей сказочной прозы Урала) // Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 80-летию доктора филологических наук, профессора И.Е. Карпухина. – Sterlitamak, 2016. – С. 43–52.

Грачёва Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра на материалах нганасан XIX–XX вв. – Л.: Наука, 1983. – 176 с.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: Клышников, Комаров и Ко, 1993. – 536 с.

Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.

Гусева Н.Р. Индуизм. – М.: Наука, 1977. – 262 с.

Даркевич В.П. Символы древних светил в орнаменте Древней Руси. – СЭ 1960. – № 4. – С. 57–59.

Дмитриев А.И., Щитов А.В. О геофизических характеристиках курганных комплексов Горного Алтая // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. – Бишкек, 2009. – 414 с.

Дугаров Б.С. Бурятская Гэсэриада: Небесный пролог и мир эпических божеств. – Улан-Удэ, 2005. – 295 с.

Духовная культура башкирского народа: в 3 т. Т.1. Фольклор и искусство / под общ. ред. А.В. Псянчина; отв. ред. Р.А. Султангареева. – Уфа: Башк. энцикл., 2018. – 352 с.

Елачич Е.А. Крайний север как родина человечества. – СПб., 1910. – 106 с.

Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989. – 768 с.

Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей. – М., 1995. – 272 с.

Жарникова С.В. Золотая нить. – Вологда, 2003. – 221 с.

Захарова А.К. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа Саха. – Новосибирск, 2004. – 309 с.

Земсков В.Б. Праздник в устойчивой и формирующейся цивилизациях // Праздник в ибероамериканской культуре. – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – С. 5–17.

Иванова Ю.В. Обрядовый огонь // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. – М., 1983. – С. 116–129.

Иванова Ю.В. Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С. 105–115.

Илимбетова А.Ф. Кукушка – птица вещая // Бельские просторы, 2001. – № 4. – С. 161–166.

Илимбетова А.Ф. Образ кукушки в доисламских верованиях башкир // Ватандаш. – 2012. – № 3. – С. 37–58.

Илларионова Е.И. Особенности создания современного сценического народного костюма // Родники народного творчества. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Уфа, 2011. – С. 63–67.

Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн / пер. с турецк.; под ред. Д.Ж. Валеева. – Офё, 1998. – 223 б.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. – М., 1983. – 224 с.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – М., 1977. – 360 с.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – М., 1973. – 352 с.

Календарные обычаи и обряды. – М., 1978. – 296 с.

Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. – Казань: Ун-т, 1897. – 104 с.

Киреев А.Н. Культ птиц в обрядовой поэзии башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. – Уфа, 1978. – С. 63–69.

Кичиков А.Ш. О говоре донских калмыков (бузава) // Ученые зап. КНИ-ЯЛИ. В. 5. – Элиста, 1967. – С. 39–51.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. – Харьков, 1956. – 347 с.

Кондыбай С. Казахская мифология. – Алматы, 2005. – 272 с.

Кондыбай С. Мифология предказахов. Ч. 4. – Алматы, 2008. – 470 с.

Конфуций. – М.: ЭКСМО, 2004. – 416 с.

Конфуций. Я верю в древность / сост., пер. и коммент. И.И. Семененко. – М.: Республика, 1995. – 384 с.

Котов В.Г. Гора Тора-Тау в духовных представлениях башкир и по археологическим данным // Этногенез. История Культура. Юсуповские чтения. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Р.М. Юсупова. (Уфа, 23 ноября 2018 г.). – Уфа, 2018. – С. 109–116.

Котов В.Г. Реликты культа гор у башкир по данным фольклора, этнографии и археологии // Этногенез. История Культура. 1 Юсуповские чтения. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Р.М. Юсупова. (Уфа, 17–19 ноября 2011 г.). – Уфа, 2011. – С. 131–136.

Котов В.Г., Овсянников В.В. Археологические, этнографические свидетельства о почитании гор у башкир // Интеграция археологических и этнографических исследований. Материалы VI международного научного семинара. – Ч. 1. – Омск; СПб., 1998. – С. 129–131.

Көрһән Кәрим. – Өфө: Башкорт. китап нәшриәте, 1992. – 960 б.

Краснов Ю.А. Древние и средневековые пахотные орудия Восточной Европы. – М.: Наука, 1987. – 237 с.

Кудряшов П. О просвещении башкир, их религиозном быте, обычаях // Российский госархив литературы и искусства. – М., оп. 1, ед. хр. 2913, ф.1571, л.1–55.

Кузнецов Б.И. Бог и маздаизм. – СПб.: Евразия, 2001. – 224 с.

Кузьмина Е.Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // Советская археология. – 1976. – № 3. – С. 68–75.

Кулаковский А.Е. Якутский язык. // Сборник трудов изд. Общ. «Саха кэскилэ». – Вып. 1. – Якутск, 1925. – С. 62–69.

Лаврентьева Л.И. Символика образа птицы в восточнославянской традиции // Радловские чтения. – 2005. – С. 198–208.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / пер. с фр. – М.: Педагогика-Пресс, 1983 (1994). – 608 с.

Леви-Стросс. Первобытное мышление. – М., 1984. – 384 с.

Лепехин И.И. Записки путешествия академика И. Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 г. – СПб., 1802. – Т. 4. – 463 с.

Лепехин И.И. Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорскою Академиею Наук, по предложению ея президента. Т. 4. Продолжение записок путешествия академика Лепехина. – СПб., 1822. – С. 222–232.

Лепехин И.И. Продолжение. Дневные записки путешествия доктора Академии наук, адъютанта И.И. Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 г. Ч. 2. – СПб., 1772. – 359 с.

Листова Н.М. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. – М., 1983. – С. 161–173.

Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 1. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь. – М., 2000. – 504 с.

Лобачева Н.П. К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М.: Наука, 1986. – С. 6–31.

Лоссиевский М.В. Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам // Справочная книжка Уфимской губернии. – Уфа, 1883. – С. 375–389.

Мажитов Н.Г., Султанова А.М. История Башкортостана с древнейших времен до наших дней. – Уфа, 2004. – 488 с.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М.: Гуманит. изд. Центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.

Малов С.Е. Памятники древнерусской письменности Тексты и исследования. – М.; Л.: Изд. АН СССР, 1951. – 451 с.

Мамыев Д. Концепция святых земель на примере каракольского этно-природного парка «Уч экмек» Республики Алтай, Россия // Святые места Исык-Куля: паломничество, дар, мастерство. – Бишкек, 2009. – С. 286–300.

Маннапова Г.Д. О почитании воды у башкир (по полевым материалам 2010–2011 гг.) // Этногенез, История. Культура. Материалы Международной научной конференции, посвященной памяти Р.М. Юсупова. (Уфа, 17–19 ноября 2011 г.) – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – С. 159–161.

Махабхарата. В. V. кн. I. – Ашхабад. – Илым, 1983. гл. 280.

Мейтарциян М.Б. Почитание стихий в зороастризме // Человек и Природа в духовной культуре Востока / ред.-сост. Н.И. Фомина. – М.: ИВ РАН: Крафт+, 2004. – 576 с.

Мелентьев А.И. От редактора // Уникальные памятники природы – шиханы Тратау и Юрактау. – Уфа: Гилем, 2014. – С. 3–4.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия. – М., 1980. – 600 с.

Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002. – 512 с.

Мифологический словарь. – М.: СЭ, 1990. – 709 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. /гл. ред. С.А. Токарев. – М.: СЭ, 1982. – Т. 2. – 719 с.

Нагаева Л.И. Башкирская народная хореография. – Уфа: Китап, 1995. – 139 с.

Нагаева Л.И. Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. – Уфа: Китап, 1999. – 157 с.

Нагаева Л.И. Культ птиц в башкирской народной хореографии. Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований. – Уфа, 1980. – С. 130–137.

Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. – Уфа, 1981. – 126 с.

Надергулов М.Х. Истории в стихах // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы IV Всероссийской научной конференции. Т. 1. – Уфа, 2010. – С. 230–233.

Надришина Ф.А. Исторические корни башкирских преданий и легенд // Башкирский фольклор: исследования последних лет. – Уфа, 1986. – С. 21–24.

Научный архив Уфимского научного центра Российской академии наук. – ф. 3, оп. 2, д. 734.

Негмати А.Э. Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. – Душанбе, 1989. – 126 с.

Назеришина Ф.А. Халык хәтерә. – Өфө, 2006. – 178 б.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления и структур. – М.: Наука, 1984. – 304 с.

Һамар, Һарытау өлкәһе башҡорттарының рухи хазинаһы / Төз., баш һүз, аңлатм. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Төз. йыйыусылар: Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сәлмәнова, Г.Р. Батыршина, Ф.Ф. Гайсина. – Өфө, 2008. – 284 б.

Покровская Л.Н. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. – М., 1983. – С. 67–90.

Пол Дьюкс. Родерик Мерчисон на Урале // Русский сборник исследования по истории России. – М.: Модест Колеров, 2010. – Т. 8. – С. 53–59.

Полная энциклопедия быта русского народа. – М. 1998. – Т. 1. – 558 с.

Попов А.А. Материалы по истории религии якутов Виллояского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. – М.; Л., 1949. – С. 255–323.

Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному состоянию. – СПб., 1813. – Ч. 3. – 356 с.

Попович Ю.В. Сравнительный анализ некоторых обычаев годового цикла у народов балканского и карпатского ареалов // Общекарпатский диалектологический атлас. – Кишинев: Щтиинца, 1976. – С. 22–25.

Поршнев Б.Ф. О древнейшем способе получения огня // СЭ. – 1995. – № 1. – С. 7–9.

Потапов Л.П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1983. – С. 96–110.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. – 1946. – № 1. – С. 145–169.

Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–XX веках. – Л., 1997. – С. 624–627.

Путешествия Абу-Хамида аль-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). – М., 1971. – 134 с.

Путилов Б.Н. Миф–обряд–песня Новой Гвинеи. – М.: Наука. 1980. – 383 с.

Путилов Б.Н. Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. – М.: «Восточная литература» РАН, 1997. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). – 299 с.

Райхл Карл. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / пер. с англ. В. Трейстер; под ред. Д.А. Функа. – М.: «Восточная литература» РАН, 2008. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). – 383 с.

Религиозные верования: свод этнографических понятий и терминов. – М., 1993. – 239 с.

Решетникова А.П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск, 2005. – 406 с.

Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. – М.: Наука, 1955. – 394 с.

Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. (перевод изд.) – Уфа: Китап, 2006. – 373 с.

Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. – М., 1992. – 340 с.

Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. СА. – 1965. – № 1. – С. 60.

Рычков П.И. О способах к умножению земледелия в Оренбургской губернии // Труды Вольного Экономического Общества по поощрению в России земледелия и домостроительства. – СПб., 1767. – Ч. 4.

Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Ч. 1. – Уфа: Китап, 1999. – 331 с.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. – Новосибирск: Наука, 1991. – 154 с.

Саакян А. Армянский народный эпос «Сасна Црер» (проблема государственности) // Сборник материалов международных научно-практических симпозиумов. – Бишкек, 2019. – С. 386–416.

Салихов Г.Г., Галимов Б.С. Мифы в картине мира башкир. – Уфа: Китап, 2018. – 208 с.

Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб.: Наука, 2007. – 654 с.

Сальманова Л.К. Возглас корайт в призываниях кут у башкир // Урал-Алтай: через века в будущее. – Уфа, 2005. – С. 335–338.

Сем Т.Ю. Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. – СПб., 2003. – 325 с.

Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи. – М., 1983. – С. 43–49.

Сирина А.А. Чувствующие Землю. Экологическая этика эвенков // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 2. – С. 121–138.

Сметанин А.Л. Новое в изучении святилища на горе Тура-Тау // Материалы XXXIII Урало-Поволжской конференции. – Ижевск, 2001. – С. 45–49.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969. – 336 с.

Солтангәрәева Р.Ә. Баш һүз. Ырғыз-Кәмәлек буйы башкорттарының рухи хазинаһы. – Өфө: Эшлекле династия, 2008. – 4–25 бб.

Солтанов Й.А. Хәтерхитап. – Өфө: Китап, 2002. – 509 б.

Сөләймәнов Ә.М. Мифик сифатлы батырҙың мифик булмаған тойғо кисергәне // Урал-Алтай: через века в будущее. – Өфө, 2005. – 314–317 бб.

Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3, в. 1. Изд. Отд-ния русского языка и словесности. – СПб., 1912. – 996 с.

Стеблин-Каменский И.М. Перевод и примечания // Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. – С. 334.

Сулейманов А.М. Они были коренными // Башкиры племени Гайна. – Уфа, 2002. – С. 45–52.

Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. – Уфа, 2005. – 180 с.

Султангареева Р.А. Башкирские народные танцы, связанные с культом птиц // Духовная культура России. – Уфа, 2011. – С. 363–368.

Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир. – Уфа: Китап, 2015. – 215 с.

Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. – Уфа: Гилем, 1998. – 243 с.

Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. – Уфа: Башк. энцикл., 2018. – Т. 1. – 519 с.

Султангареева Р.А. Мировоззренческие основы башкирского кругового танца түңэрэк // Теория и практика общественного развития. – Краснодар, 2013. – Т. 2. – № 11. – С. 144–147.

Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. – Уфа: Гилем, 2013. – 128 с.

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел: конец XIX – начало XX века. Л.: Наука, 1985. – 172 с.

Сухарева О.А. Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX – начало XX века // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М., 1986. – С. 31–46.

Табалдиев К. Древние святые места Иссык-Куля и сопредельных территорий // Святые места Иссык-Куля... – Бишкек, 2009. – С. 318–329.

Татар мифлары. – Казан, 1996. – 388 б.

Татары Среднего Поволжья. – Казань, 1967.

Токарев С.А. Введение. Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды. – М.: Наука, 1983. – С. 98–105.

Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. – М., 1957. – С. 108–109.

Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1982. – Т. 2. – 719 с.

Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. – М., 2010. – Т. 2. – 496 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири / под ред. И.Н. Гемуева. – Новосибирск, 1988. – 224 с.

Узак менэн Тузак – балабэшнэк ярсыгы // Ағизел. – 1982. – № 4. – 122–125-се бб.

Уникальные памятники природы – шиханы Тратау и Юрактау / кол. авторов; под ред. А.И. Мелентьева, В.Б. Мартыненко. – Уфа: Гилем, Башк. энцикл., 2014. – 312 с.

Учалы башкорттары фольклоры (кыуакан, теләү, барын-табын, каратабын ырыулары) / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р. А. Султангареева, сост. Ф.Ф. Гайсина. – 2014. – 52–53 бб.

Фатыхова Ф.Ф. Мужчины и женщины в традиционной календарной обрядности у тюркоязычных народов Урало-Поволжья: роль и статус // Феномен евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. – Уфа; Сибай, 2009. – С. 97–100.

Фомина Н.И. Представления о связи между Небом и Землей в индийской и китайской традиции // Человек и Природа в духовной культуре Востока. – М.: Инст. вост. РАН, Изд-во Крафт, 2004. – С. 148–221.

Фролов Б.А. Предыстория символа // Этнознаковые функции культуры. – М., 1991. – С. 80–95.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. – М., 1986.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М., 1986. – 702 с.

Халык хәтеренән – халыкка / Төз., баш һүз, аңлатм. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө, 2011.

Хамидуллин С.И. Феномен горы Торатау // История башкирских родов. Юматы. т. 30, ч. 1 / С.И. Хамидуллин, Б.А. Азнабаев, И.Р. Саитбатталов, И.З. Султанмуратов, Р.Р. Шайхеев, Р.Р. Асылгужин, В.Г. Волков, А.А. Каримов, А.М. Зайнуллин. – Уфа, 2018. – С. 118–131, 272.

Хисамитдинова Ф.Ф. Башкорт мифологияһы. – Өфө, 2002. – 127 б.

Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010. – 452 с.

Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. ИИЯЛ УНЦ РАН. – Уфа: 2011. – 418 с.

Хусаинова Г.Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология. – Уфа: Гилем, 2014. – 216 с.

Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом отношениях. – Уфа, 1859. – 472 с.

Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – Л., 1986. – 303 с.

Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. – М., 1987. – С. 396–416.

Шагапова Г.Р. Семантика игровой культуры башкирского этноса. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2010. – 152 с.

Шаракишинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. – Иркутск, 1987. – 303 с.

Шарапова И.П. Башкирские народные праздники как социокультурный феномен. – Уфа: БашГУ, 2010. – 142 с.

Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. – Л.: Наука, 1971. – 238 с.

Шуклин В.В. Мифы русского народа. – Екатеринбург, 1995. – 334 с.

Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии / П.Б. Коновалов, Т.М. Михайлов и др.; отв. ред. Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука, 1992. – 158 с.

Экспедиция материалдары – 2006: Борай р-ны. Фольклорсы-йыйыусылар: Г.Х. Хөсәйенова (етәксе), Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө: БР ММ РУҒМУ, 2008. – 360 б.

Экспедиция материалдары. Стәрлебаш р-ны-2008 // Йыйыусы һәм төз. Г.В. Юлдыбаева (етәксе), Ф.Ф. Ғайсина, А.М. Хәкимйәнова. – Өфө, 2008. – 352 б.

Экспедиция материалдары-2003. Йылайыр р-ны // Фольклорсы – йыйыусылар һәм йыйынтыкты төзөүселәр Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева (етәксе), Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева. – Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2006. – 252 б.

Экспедиция материалдары-2004 й. Әлшәй р-ны // Фольклорсы-йыйыусылар: Г.Х. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева (етәксе), Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө: БР ММ РУҒМУ, 2006. – 234 б.

Экспедиция материалдары-2005, Янаульский р-н. Фольклорсы – йыйыусылар һәм йыйынтыкты төзөүселәр Г.Р. Хөсәйенова (етәксе), Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сәлмәнова, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Г.Р. Якупова. – Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. – 264 б.

Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. – М.: «Инвест–ППП», СТ ППП, 1995. – 106 с.

Юсупов Р.М. Антропологическая характеристика современных башкиргайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края. – Уфа, 2008. – С. 297–330.

Юсупов Р.М. Этнология башкир на рубеже тысячелетий (демография, история, этнонимия) // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. – Уфа, 2006. – С. 96–100.

Язычество / авт.-сост. А.А. Гришанов, А.В. Филиппович. – Мн.: Книжный дом, 2006. – 380 с.

Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев: Эпос. Миф. Ритуал: дис. ... д-ра ист. наук. – Горно-Алтайск, 2002. – 263 с.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ер-тупрак тураһында миф*

Өзәм тупрактан яралған, тупракка керергә тейеш. Туйын балсык була. Шунан ярала кеше. Бөрсөктәре була, күзәнәк кеүек. Был тирәлә лә, Аркауыл яғында ла бар ул. 25 июндәрзә бешә ул балсык.

Ак балсык та шул вакыт бешә. Акларға, өй һыларға ярай. Балсык алғас, ергә хәйер һалырға кәрәк: «Рәхмәт, тик һинән емеш алдым!», тип әйтергә кәрәк. Андыз, балсык, бәрәңге алғас та әйтә торған теләк бар. Ергә рәхмәт теләге ул.

2018 йылда Салауат районы Шәрәк ауылы Ракыя Әбдрәфик кызы һәм Флүрә Хәмит кызы Садыковаларзан Р.Ә. Солтангәрәева язып алған.

Миф о земной почве – туйын

Человек из почвы земной создан, в почву должен вернуться. Есть такая глина – туйын. Вот из нее и создан человек. Какие-то крапинки у нее есть, словно клеточки. Возле нас и возле села Аркаулово есть эта глина. Она к 25 июня поспевает. Белая глина тоже также, к этому времени поспевает. Ею можно белить, мазать дом. Как наберешь почву, глину, нужно благодарить Землю: «Спасибо, плод твой взял(а)». Также говорим, когда берем из земли траву девясил, глину, выкапываем картошку.

Записано в 2018 году Р.А. Султангареевой от Р.А. и Ф.Х. Садыковых в д. Шәрәково Салаватского р-на.

* * *

Ер тураһында

Ер оло балык – кит өстөндә тора! Ул тирбәлһә – ер тетрәй. Әле лә шулай була.

* Даются материалы, собранные Р. А. Султангареевой в 2018 году в Салаватском, в 2010-м в Учалинском и в 2014-м в Ишимбайском р-нах РБ.

2018 йылда Салауат районы Шағанай ауылы Әхмәдиев Фәнир Хәмзә улынан язып алынған.

О Земле

Земля на большой рыбе-кит стоит. Если качнется эта рыба – так и случается землетрясение. И сейчас так бывает

Записано в 2018 году от Ф.Х. Ахмадеева в д. Шыганаево Салаватского р-на.

* * *

Ер Оло һыуза торған...

Ер борон Оло һыу өстөндә булған. Ерзе өс балык тотоп тора, ул койроғон һелкәһә – Ер тетрәй. Коренной бында башкорт ауылдары әле лә бар. Улар ер кәзерен белә. Без үскәндә белмәнек, зыяратка тейергә ярамағанын. Миндеш зыяраты өстөндә ер һөрзөк. Зыяратка сәсеү ерен терәттеләр бит хатта. Курғазак – корколдап торған һыу ул, шарылдап корколдап аға. Шунан калған исеме.

2018 йылда Салауат районы Ишембай ауылы Дәүләтшин Фларид Әхмәт улынан язып алынған.

Земля на большой воде была

Земля в древности на большой воде стояла. Землю держат три рыбыны. Если рыба шевельнет хвостом – земля трясется. Здесь и сейчас есть коренные башкирские деревни, вот они знают ценность земли, дорожат ею. Мы росли, не знали, что на кладбище нельзя пахать. За кладбищем деревни Миндеште пахали землю... Посевные поля ведь впритык доводили до кладбища.

Вода Кургазака шумит, будто курлычит. Вот от этого и осталось название.

Записано в 2018 году от Ф.А. Давлетишина в д. Ишимбаево Салаватского р-на.

* * *

Ер зур үгез башында тора

Ер бик зур үгез башында тора. Кешеләр аяктарын һәлберәтеп ултыралар унда. Ер һелкәһә, үгез башын һелкетә тизәр.

2018 йылда Салауат районы Мөрсәлим ауылы Сәгитова Лүция Сиражитдин кызынан язып алынган.

Земля на быке стоит

Земля на большом быке стоит. Люди там сидят и трясут ногами. Если земля трясется, то говорят, что это бык головой покачал.

Записано в 2018 году от Л.С. Сагитовой в д. Мурсалимкино Салаватского р-на.

* * *

Ер тетрәне...

Ташкын нык көслө булган, ер тетрәү безгә килде. Өфөлә лә булды ул. Балаһ изәндә шыуып куйзы. Кис 2000 йылда октябрҙә, ахыры, булды ул. Халык сыккан тышка хатта. Ер көҙерә китте бит. Тетрәй инде

2018 йылда Салауат районы Яхъя ауылы Хисбуллина Райхана Фәткулла кызынан язып алынган.

Землетрясение было...

В этом году приливы были сильные. Вот и к нам землетрясение пришло. И в Уфе было. Ковры туда-сюда двигались по полу. В октябре 2000 года, в вечернее время было. Ценность земли ушла, вот и трясется она.

Записано в 2018 году от Р.Ф. Хисбуллиной в д. Яхино Салаватского р-на.

* * *

Ер яратыу көтә...

Ергә яратыузы көсәйтергә кәрәк. Ер – башкортто тоя, бар итә, булмышлы итә бит. Яратыу уға етмәй. «Урал» – бит иң бик боронго йырзарың береһе! Кем сығарған? – Башкорт! Ә кем генә йәшәмәй Уралда!?

Целинный совхозында мин «Урал»ды йырланым. Бер урыһ, кешеһе килде лә йырлап төшкәһ:

– Что за песня, переведи, тине.

– Это одна из первых песен башкир о Родине, об Урале, – тинем.

– Такого величия песню не слышал ни у одного народа! – тине. – Я в Целинограде работаю. Много ездил, много песен слышал. Но такую – нет! –тип әйте, аптыраны. Ул бит – иң беренсе йыр була! Башкорттоң ғына түгел, бар йәшәгән Урал халкының. Ошо урыс «нигде такую песню не слышал!» тип әйтһен әле. Ул йыр Ергә яратыу йыры бит ул...

2018 йылда Салауат районы Миндеште ауылы Әхтәрйәнов Әхмәтйән Әхтәм улынан (1950 йылғы, оҫта йырсы) язып алынған.

Надо усилить любовь к земле

Надо усилить любовь к Земле. Она ведь чувствует башкира, его создает она... суть его знает. Ей не хватает любви сейчас. Песня «Урал» – самая древняя башкирская песня. А кто ее сочинил?! – Башкир!

А ведь кто только не живет на Урале! Я однажды спел башкирскую народную песню «Урал» в Целинном совхозе. Как спел, ко мне подошел один русский человек и говорит:

– Что за песня, переведи пожалуйста!

– Это одна из первых песен башкир о Родине, об Урале, – сказал я.

– Такого величия песню не слышал ни у одного народа! Я в Целинограде работаю. Много ездил, много песен слышал. Но такую – нет! – удивлялся долго. Получается, это ведь одна из самых первых песен не только башкира, но всех народов, проживающих на Урале! Даже русский человек ведь понял и сказал «нигде такую песню не слышал!»... Эта песня ведь песня Любви к Земле...

Записано в 2018 году от А.А. Ахтарьянова (1950 г. р., талантливый исполнитель народных песен) в д. Миндеште Салаватского р-на.

* * *

Етегән йондоз

Етегән бер круг эшләй Йыһан буйлап. Бер йондозо кузғалмай – ул иң яктыһы. Үзе бер Галактика бит ул. Тимер казыктың бер осо – иң оло кыззариныкы булған инде. Улар бит тәүлә кыззар булған Төн уртаһында күкте әйләнеп сыға Етегән. Тик тормай ул. Койроғо юғалып та алыуы мөмкин. Сүмес һымак. Бар Йыһанды айҡай бит ул!

2018 йылда Салауат районы Аркауыл ауылы Миһранов Искәндәр Абрар улынан язып алынған.

Звезда Етегэн – Большая Медведица

Большая медведица – Етегэн – делает большой кругооборот по Вселенной. Одна ее звезда, самая яркая, всегда неподвижна. Эта звезда сама целая Галактика же она! Один конец звезды, видимо, принадлежал самой старшей дочери. Семеро девушек ведь звездами были. За ночь звезда по всему небу проносится. Нет не стоит она на месте. На какое-то время хвост ее и может исчезнуть из видимости. Она ведь словно ковш. Всю Галактику облетает!

Записано в 2018 году от И.А. Мигранова в д. Аркаулово Салаватского р-на.

Ер эйәһе асыуланды

Бер хэл булды. Бер мал Силәбелә, Орловкала ер тетрәү булды. Сентябрь йә август 30-ы көнөндә булды был. Бына ғәжәп! Түбә шығырзап китте. Куркыныс хэл. Йоклап булмай ул вакыт. Шул, ер тетрәгәннен белдек. Ғәләмәт бит. Бер касан ер тетрәмәгән Башкортостан хатта шуға керзе! Ни хэл был?! Ер безгә ошоллай итеп низер әйтә бит. Ергә низер эшләп етмәгәнбез, ахыры. Ергә карата мөнәсәбәт үзгәрзе бит. Кәзере юк, карамайбыз. Урмандар ни хәлдә?! Ер һатабыз, бүләбез... Эйәһе асыуланды...

Йылына бит урмандан 20 куб. ғына ағас алынырға тейешле! Ә күпме ағас кыркыла, исәбе юк бит!

– Тәрбиә лә юк ергә. Сүп-сарға баттык, кайза бәсма – сүп, бысрак! Ер нисек тын алһын ти шулай булғас?!

Водянка тигән ауырыу шуға купты! Ауырыу басты ағасты, ағас серей, нык корой хәзер. 2013 йылда нык королок булды. Шул хәтле нефть һурзырғас, Ер ни эшләргә тейеш?! Шунан водянка килде, шул хәзер урманды баҫа. Ер майын алғас, аҫта һыу күбәйә, шуға ағас та корой.

Кеше ерзе карарға тейеш. Әсәһеләй итеп. Тетрәмәс тимә тағын.

2018 йылда Салауат районы Сыбаркүл ауылы Тарханов Илһам Әхтәр улынан язып алынған.

Хозяин Земли рассердился

Это землетрясение случилось в сентябре или августе в селе Орловка Челябинской области. Страшно. Крыша скрипит, спать невозможно, тревожно. Все как-то трясет... Потом узнали, что землетрясение было. Вот ведь как! Башкортостан, где никогда не было землетрясения, даже он вошел в эту зону... Земля ведь нам что-то

говорит таким образом. Что-то не так мы поступаем с Землей. Изменилось отношение к Земле... Ценности ее нет теперь, и не смотрим мы за ней. Продаем, делим, загрязняем. Хозяин ее рассердился...

В год положено только 20 кубометров валить лес с 1 га на определенном месте. А мы сколько рубим? Счета ведь нет! Куда ни глянь – грязь, грязь... Как должна дышать Земля?!

Потому и под землей вода ушла. От этого страшная болезнь лесам пришла – водянка. Деревья гниют, сохнут... В 2013 году была сильная засуха. Если столько нефти высасываем из-под земли – что же должна делать Земля?! Коль масло Земли вынимаем, туда на пустоты вода прибывает, от нее и деревья гниют, сохнут.

Человек должен заботиться о Земле, как о Матери. Не скажи-и, что не повторится оно, это землетрясение.

Записано в 2018 году от И.А. Тарханова в д. Чыбаркулево Салаватского р-на.

* * *

Ер илай

Беззең ерзәр рәңйешле ул. Бына тигән, нисә быуат, нисә йылдар буйы урожай биргән ер ултыра илап. Нисә йылдар ата-әсә кулын күргән, халык яратыуын, кулының эшен тойоп яткан, сәсеүгә карынына орлок көтөп яткан – Әсә бит ул! Күңел менән эшләп, тир түгеп һөргән, караған, сәскән ер. Рәңйей хәзер ул... Бабайзар рәңйей ер өсөн, илай. Ер илай. Шундай был замандың яманаты.

2018 йылда Салауат районы Ташауыл ауылы Шайбакова Миндинур Ғәләйетдин кызынан язып алынган.

Плачет Земля

Земли наши сильно обижены сейчас. Плачет Земля, ведь сколько лет, сколько веков давала она урожай! Сколько лет она заботу человеческую чувствовала, родительское тепло видела, а сейчас лежит, ждет в утробу семена – и не дожидается. Это Земля, которой сколько веков душу вложили, смотрели, заботились о ней. Сейчас она сильно обижена. Дедушки плачут за это состояние Земли, Земля сама плачет. Вот такое у нашего времени зло...

Записано в 2018 году от М.Г. Шайбаковой в д. Ташаулово Салаватского р-на.

* * *

Ергә йөзтүбән ятмағыз, тинеләр

Ир кешегә ергә йөзтүбән ятмағыз, тинеләр Бабайзар нык әйтәләр ине.

Ер – әсә бит ул! Тамак туйзыра, тыузыра, туйындыра. Ер булмаһа – донъя юк. Ерһез бер кем булмай. Башкорттоң ере китһә – ырыу бөтә. Башкорт бөтә. Ырыс-кот китә. Ят-ямандар менән ер бирешәләр бит хәзер.

Бөтә Рәсәйзе яман кеше баһа, ер кәзерен белмәй улар. Кытайзар бик әрһез улар. Улар баһып алһа, мал сығарырға ла худ бирмәһ, еләккә лә бара алмашһың. Күпме буш ер ята. Ә улар ала. Себер бөтә, тайганы ташыйзар, ер кыртышы ашала. Һәләк бит...

2018 йылда Салауат районы Шағанай ауылы Әхмәдиев Фәһир Хәмзә улынан яһып алынған.

Дедушки запрещали ложиться лицом к Земле

Дедушки раньше строго запрещали ложиться лицом к Земле. Говорили, что Земля – она ведь и есть Мать! Она рождает, кормит, пищу дает. Если нет Земли – нет жизни. Без Земли человек – никто. Если у башкира не останется Земли, не останется и его самого. Исчезнет род, уйдет сила жизни. Злым людям раздают священные земли. Всю Россию заполонили эти люди, они не знают цену и святость земли нашей. Если китайцам дать волю – они и по ягоды ходить и стада пасти не дадут. Сколько Земли пустует. А они берут! Сибирь уходит, тайгу утаскивают, слой Земли выкапывают...

Записано в 2018 году от Ф.Х. Ахмадеева в д. Шығанәево Салаватского р-на.

* * *

Знания о звездах

Йондоз ырымы

Кош юлы бар ул. Хикмәтле йондоз ул. Төндә теләк әйткәндәр уға карап, шулай көс, шатлык алғандар. Коштар уға карап юл тапкан.

2018 йылда Салауат районы Илсекәй ауылы Таймаһов Ильяс Камәлетдин улынан яһып алынған.

Млечный Путь

Звезда Млечный Путь есть, с чудесами она. Я слышал, что ночью смотрели на Млечный Путь и таким образом набирались силы, радости. Птицы также ориентировались на небесах по звездам.

Записано в 2018 году от И.К. Таймасова в д. Ильчикеево Салаватского р-на.

* * *

Ер-тупрак һаклай ул

Оло сәфәргә, яуға киткәндә йолаһы шулай булғандыр – тупрак алып йөрөткәндәр. Ололар токсайға һалып ебәрә ине армияға киткәндә лә, сит ерзә һаклаһын, тип. Ситтә күмелгәнгә туған тупрағын һалғандар ошо токсай менән.

Йән кәбере булыуы мөмкин. Сит – ят ерзә һәләк булғандарзың нәмәһен буш кәбергә һалып, йән кәбере куйылған. Элек әйтәләр ине: «**Һөйәк булмаһа ла, төйәк бар**» тип.

2018 йылда Салауат районы Шағанай ауылы Әхмәдиев Фәһир Хәмзә улынан язып алынған.

Земля-почва защищает она...

Если выходили на большую дорогу, в поход, то брали с собой земную почву. Когда в армию уходили, то старики нам в мешочке давали землю-тупрак (почву), говорили, мол, «пусть защищает». Погребенным на чужбине клали в могилу эту почву.

«Могила души» может быть. В пустую могилу клали вещи погибшего на чужбине и таким образом делали могилу. Раньше говорили так: «Костей нет, но ведь есть родная страна...».

Записано в 2018 году от Ф.Х. Ахмадеева в д. Шағанәево Салаватского р-на.

* * *

Насар ер

Насар ер – шайтан ере ул, үлек һыуы, бысрак, сүп урыны, кер, йыуынты һыуы була. Бук-һейзек эйәрә ул урындан. Акмаған һыу за насар. Әңерзә ундай урында йөрөргә ярамай. Улар, теге «нәстәләр»(ендәр) шуны «ашай» бит.

2018 йылда Салауат районы Ишембай ауылы Р.С. Гарипова, Н.Р. Йомагузинанан язып алынган.

Дурная земля

Плохая земля – это земля нечистых, там, где всякие отбросы, грязь, помойные воды, мусор, вода после обмывания покойника. После заката солнца нельзя ходить по этим местам, так как оттуда увязывается всякая нечисть. Стоячая вода тоже нечистая, плохая. Те, нечистые силы, отбросами ведь «питаются».

Записано от Р.С. Гариповой, Н.Р. Юмагузиной в д. Ишимбаево Салаватского р-на.

* * *

Ер – изге ул

Ерзең теле бар, ишетеү кэрэк. Бысрата ғына беләбез бит..

Ер безгә изге ул. Иғтибарлы булған элек уға башкорт. Ергә төкөрөргә лә ярамай бит ул! Тыйыузар бар ине: «Акты ергә түкмә. Һөттө ергә түкмә», тигән.

Кәкүккә, ағаска ак халырға ярай. «Ак» – һөт, катык, айран, һыу тигән һүз...

2018 йылда Салауат районы Ишембай ауылы Ғәзәлишина Фәрзәнә Зинекәй кызынан язып алынган.

Земля – священная она

Есть язык земли, который нужно уметь слышать. А мы загрязнять только умеем. Земля для нас священная. Башкир был очень внимательным к земле. На нее ведь и плевать нельзя! Строгие запреты были: не проливай «белое» на землю – молоко не проливай... А вот кукушке под дерево молоко наливать можно... «Белое» – значит, молоко, айран, катык.

Записано в 2018 году от Ф.З. Гадельшиной в д. Ишимбаево Салаватского р-на.

* * *

Еребез тураһында

Ер илай ул. Актарабыз, кутарабыз бит. Сокомаҫка кэрэк. Урынында торһон. Бензин сокоп, алтын тип сукуынабыз бит. Бына шуға илай, тетрәй, һыу баҫа, ут бәләһе күбәйзе...

2018 йылда Салауат районы 2-се Изелбай ауылы Нафикова Нәсимә Шәмсетдин кызынан язып алынган.

О земле нашей

Земля плачет. Копаем, разрываем ее. Нельзя просто так копать. Пусть покоится земля. Ищем ведь нефть, за золото готовы душу продать. Вот потому и плачет, трясется она, наводнений, бед от огня много стало...

Записано в 2018 году от Н.Ш. Нафиковой в д. Второе Идельбаево Салаватского р-на.

* * *

Ер-таш канай ул

Таш ята-ята ергә ерегә ул, тамырлана. Ерзе бәпләп кенә торғандар. Кузгатма озак яткан ташты! Таш урынын буш калдырырға ла ярамай. Уның тамыры канай. Алһаң – әжерен һал! Шулай өйрәттеләр. Канай, тип.

Салауат районы Мәсетле ауылы Ғарипова Йәүһәриә Жиһанур кызынан, Нафикова-Ғималова Рәүилә Вафа кызынан, Хисбуллина Кәүиә Шәфәғол кызынан язып алынган.

Камень кровоточит...

Долго пролежавший камень вырастает в землю, пускает корни. Раньше землю очень берегли. Не трогай камень, что долго на месте одном лежит! Пустым это место тоже нельзя оставлять. Корни камня кровотоचितь будут... Если берешь – клади в землю плату. Так нам говорили, что камень кровоточит...

Записано в 2018 году от Ж.Ж. Гариповой, Р.В. Нафиковой-Ғималовой, К.Ш. Хисбуллиной в д. Мечетлино Салаватского р-на.

* * *

Ергә йығылһан

Йығылһаң, абынһаң «изгегә булһын», тип, 3 рәт ергә төкөрөп, «тьфү-тьфү!» тиһең. Бер ни өлөш һалып калдыраһың ергә-сәсме, аксамы... Ергә бүтән сакта инде төкөрмә – ул туйзырыусы, тыузырыусы бит.

Һыуға пес итмә – ахмак булаһың. Һыуға һейеп йөрәмәгез, тағы тинеләр. Нык тыйзылар. Тән бака була, зиһенең китә, тинеләр. Һыуза һүгенһаң – ирзән ир көсө, бисәнән түле китә, тинеләр.

Салауат районы Мәсетле ауылы Ғарипова Йәһүһәриә Жиһанур кызынан, Нафикова-Гималова Рәүилә Вафа кызынан, Хисбуллина Кәүиә Шәфәғол кызынан язып алынған.

Если споткнулся о землю...

Если споткнулся, упал, скажи «пусть будет к добру!», плюнь три раза, что-нибудь земле от себя оставь – монету, волосинку, кусочек хлеба, если есть. В других случаях никогда не плюй на землю. Она ведь кормит, поит и заботится о тебе. Нельзя ни в коем случае мочиться в воду – дураком станешь. Строго запрещали нам, говорили: «Не вздумайте мочиться в воду, иначе тело покроется лягушачьей кожей, рассудка лишишься. Нельзя в воде материться, от мужчины сила мужская, а от женщины чадородие уходит».

Записано в 2018 году от Ж.Ж. Гариповой, Р.В. Нафиковой-Гималовой, К.Ш. Хисбуллиной в д. Мечетлино Салаватского р-на.

* * *

Ут кабызыу йолаһы

Ут токандырып ебәргәндә теләк:

Афәттарзан,

Ут-һыузарзан,

Ел-куззарзан,

Йәшен утынан һакла,

Изге ут бул! – тип токандырам һәр вакыт усакта утты.

2018 йылда Салауат районы Юныс ауылы Әбдрәхмәнова Флүрә Кинйәбай кызынан язып алынған.

Зажигание огня в очаге

Зажигая огонь, говорю:

От бед воды и бед огня убереги,

От ветра и огненных углей,

Грома и огня небесного защити!

Священным огнем стань!

Так я всегда зажигаю огонь в печи.

Записано в 2018 году от Ф.К. Абдрахмановой в д. Юнусово Салаватского р-на.

* * *

Күк килеү

Күк килгәндә, беренсе йәшендә ерзә аунайбыз, кешәннәйбез.

Киләһе Күккә, Иһа-һа!

Кинәнәп ятырға! Иһа-һа!

Киләһе йәйгә, Иһа-һа!

Бил ауыртмай ! И-һа! Һа!

*2018 йылда Салауат районы Изрис ауылы Фәрхетдинова Рима
Насир кызынан язып алынған.*

Приход неба

Как услышим первый гром, падаем на землю, перекатываясь,
ржем, подражая коню:

До следующего прихода Неба! И-го-го!

Радоваться и жить! И-го-го!

До следующего лета! И-го-го!

Поясница не будет болеть! И-го-го!

*Записано в 2018 году от Р.Н. Фархетдиновой в д. Идрисово
Салаватского р-на.*

* * *

Житегән тигән жите йондоз

Бик матур жите кыз була. Кыззар шул тиклем дуҫ булып үзәнгә хәтле төшәләр, күмәкләп уйнайзар, йүгерешәләр. Нимәнәндер нык куркып, күккә күтәреләп китәләр. Аждаһа бастыра уларзы, Матур кыззар нык куркып касалар... Күккә олғашалар. Шунда Етегән йондозға әүереләләр. Намыҫ һаклайзар, урыстарзанмы, казактарзан мы касып. Шуға ла улар якты йондозға әүереләләр бит. Житегән йондозға инанғандар элек. Төн уртаһында нык якты бит ул. Йондозға карап әйтергә кәрәк: «Житегән* тигән жите йондоз, житеһе лә житез йондоз, жите төндә жите рәт тороп, жите рәт кабатлаһам-жите тапкыр сауап була!». Оло инәйләр өйрәтте. Бер тынала әйтергә кәрәк! Ул йондоз бит, оооой хәтәр көслә бит ул! Күк йөзәндә әйләнәп бөтә йыһанды айкап уратып килә бит! Юғалып та ала бер-ике йондозо... Сүмескә окшаған ул. Сүмесенең башы

* Житегән (е-ж) – особенности говора северо-восточных башкир.

бар. Койрого бар. Таңға таба сүмесе түңкәрелә инде. Бына ошолай итеп теге йондоз һүзен әйтһән-нык рәхәт була. Уны төндә йондозға карап әйткәндәр-бөтә теләктәр кабул була... Мин төндә тороп аяк-кулдарымды, тәнемде һыпырып алам, доға – шөкөр кылам Аллаға! Хаааай, рәхәтлек килә!¹

2018 йылда Салауат р-ны Аркауыл ауылында Миһранов Искәндәр Абрар улынан, (1937 й.), язып алынған.

Большая Медведица – Семь звезд...

Жили очень красивых семь девушек. Они резвились в поле, играли, веселились, радовались жизни. Однажды они чего-то испугались и высоко вознеслись на небо. Оказывается, их испугал Аждаха-дракон. Красавицы сильно испугались дракона, превратились в созвездие Семи звезд – Етегән. Они честь свою берегли ведь. Не то от русских, не то от казахов бежали... Потому и превратились в звезды. Раньше поклонялись звезде Етегән. Средь ночи она ведь очень ярко светит. Надо смотреть на них и произносить заговор: «Большая Медведица – Семь звезд, все семь звезд быстрые звезды, если среди ночи семь раз встать и семь раз сказать – то семь раз придет благодать!». Вот эти слова надо повторять на одном дыхании семь раз! Так учили бабушки. Эта звезда, ох, какая сильная! На небосводе кружит, всю Вселенную же она облетает!!! Хвост есть. Она на ковш похожа – голова есть и хвост есть. К рассвету ковш опрокидывается... Иногда несколько звезд теряются из виду... вроде... не показываются... Вот скажешь эти слова – так хорошо становится, так легко... Слова говорили ночью, глядя на это созвездие – все благопожелания исполняются. Я говорю слова и дома, когда просыпаюсь среди ночи. Провожу руками по ногам, телу, возношу благодарение Всевышнему – ох, как хорошо становится!

Записано от Мигранова Искандера Абраровича, 1937 г. р., в д. Аркаулово Салаватского р-на.

Йондоззар китабы

Кош юлына карап теләк әйтә инек. Язмыш асыла, тинек. Бызрап-бозрап шул аккош каурыйзары тора инде. Кош юлында. Йондоз булып сәселгән улар. Кояш байыр алдынан «ялт» итеп тора инде бер йондоз. Арыу кеше йондозо тим мин уны. Һәр кемдең була бит йондозо.

Йондознамә бар ине борон. Самат мулла ошо китабын асып язмыш әйтә ине. – «Әй улым, һин 85 йәшкә тиклем йәшәрһең, кеше көндәштереп», тигән. Бер иргә йондознамә асты шулай. Нәғим әле шул һикһән бишкә етеп бара. Шәп бабай. Ул Самат мулла Күсә ауылында йәшәгән. Балаларында һаклануы мөмкин ул китап, эзләргә кәрәк. Әйе... ул хәбәрзе Китаптан укығас – хәләл булған. Хәрәм түгел! Аллаһ тыймай бит Китап һүзен. Тик белеүсе булырға тейеш, уйлап-алдаптан түгел, китаптан әйтһен...

Кул буйынса һөйләүсе – бағымсы була. Ул – хәләл. Язмыш кулда, маңлайза языла бит. Укый икән – белә, тимәк, алдаштырмай тигән һүз.

2018 йылда Салауат районы Мәсетле ауылы Нафикова-Ғималова Рәүилә Вафа кызынан, Ғарипова Йәһүһәриә Жуһанур кызынан, Хисбуллина Кәүиә Шәфегол кызынан язып алынған.

Гадания по звездам

Мы произносили благопожелания, глядя на Млечный Путь, говорили, что счастливая судьба открывается. Там горят-таки белыми лучами перья лебедей. Перья же рассыпаны звездами. Перед закатом так сильно загорается одна яркая звезда. Я думаю, что это звезда хорошего человека. У каждого человека ведь бывает звезда.

У Самат муллы раньше была гадательная книга по звездам. Нагим бабайо когда-то он по книге сказал: «О-оо... сынок, до 85 будешь жить!». Очень приткий дед Нагим, вот ему сейчас где-то 85 будет. Самат мулла жил в деревне Кусеево. Надо искать, книга может быть передана детям. Если по книге гадать на судьбу, то это разрешается, это не грех. Это же слова из книги. Аллаһ не запрещает слова Книги. Только этот человек должен быть знающим, а не выдумщиком и лжецом. Коль умеет читать Книгу, значит, не привирает.

Записано в 2018 году от Р.Ф. Нафиковой-Ғималовой, Ж.Ж. Гариповой в д. Мечетлино Салаватского р-на.

Етегән йондоз тылсымы

Карт өйрәткәйне, Етегән көс бирә, ти ине. Күбәләк булып осоп йөрөр алдында. Етегән йондоз алдында йөрөр, үзәң күрмәһең, тине. Хикмәт инде...

2018 йылда Салауат районы Күсәнгәй ауылы Хилаева Тәғзимә Ғилметдин кызынан язып алынған.

Чудо созвездия Большой Медведицы

Мой муж говорил мне, что звезда Етегэн дает силы. «Бабочкой будет возле тебя летать Етегэн – Большая Медведица, а ты это и видеть это не будешь», – говорил... Вот уж загадка все это...

Записано в 2018 году от Т.Г. Хилаевой в д. Кусепеево Салаватского р-на.

* * *

Ямғыр сакырыу йолаһы

«Королокта бөтә ауыл, йәше-карты, бисә-сәсә, йыйылып йылға буйында ямғыр сакырыу йолаһын үткәрә инек. Иртән иртүк кара бәрән хуйып, доға бағышлайзар, ниәт белдерәләр зә, ауыл муллаһы менән ямғыр намазын укыйзар. Зур түнәрәк булып ултырышалар. Әгәр рәт менән ултырһалар, катындар ирзәр артынан бер-ике метр ара менән ултырырға тейеш. Ололап, корбан салып ямғыр сакырыузы ай башына тура килтерергә тырышкандар. Аш ашап, уйын уйнап алғас, йәштәргә, йәш киләндәргә, балаларға сук, тасмалар таратып ямғыр сакырырға йүгертәләр.

Яу, ямғырым, яу, яу!
Иген үшән тау, тау!
Балаларға – һаулык бир!
Ергә – уңыш,
Малға – утлау,
Барына – именлек!
Кызыма – бала,
Королокта – ямғыр бир!
Яйык бабаға әйт!
Нөгөш бабаға әйт!
Шүлгән бабаға әйт!
Ямғыр сакырһын!
Ямғыр, яу, яу, яу!
Кара бәрән хуйырмын,
Башын һиңә куйырмын!
Канын һыуға ағызып,
Һөйәген һыуға һалырмын!
Калған-боскан өлөшөн
Кош-фәләнгә һалырмын!

Шулай тип үткәрергә кушты Ринат Байназаров ағай. Урал-батырға ғына түгел, Шүлгәнгә лә корбан кәрәк, ти ине. Юғиһә, йыл да Шүлгән мал ала, һыйыр ала ти бит. Шулай, йола үткәргәс, ямғыр яузы. «Карға буткаһы»нда ла ямғыр сақыра инек, һыу һибешеп.

Обряд вызывания дождя

«В засуху все – и стар, и млад, и женщины, и мужчины – собирались возле реки для вызывания дождя. Рано утром забивали черного барана. В начале обряда мулла объявлял о народном ниёт (намерение), и все читали намаз дождя. Рассаживались большим кругом или рядами, женщины усаживались за мужским рядом, на расстоянии трех-пяти шагов от них. Если для проведения обряда совершали жертвоприношение, то самым благоприятным временем считалось начало месяца (по лунному календарю). После трапезы и молитв дети устраивали увеселения, игры, а женщины раздавали платочки, ленточки и поручали молодым снохам, девицам, детям громко, дружно кликать дождь:

Дождик, лей, лей! Лей!
Пусть хлеба растут горой!
Детям здоровья дай!
Земле урожая дай!
Скотине травы дай,
Всем блага дай!

Дочери моей – дитя,
В засуху дождя дай!
Скажи деду Яику,
Скажи деду Нугушу,
Скажи деду Хакмару,
Скажи деду Шульгану –
Пусть пошлют дожди!

Дождик, лей, лей, лей!
Черного барана зарежу,
Голову тебе положу!
Кровь я в землю полью,
Кости в воду положу!
Остальное птицам дам,
Дождика нам дай, дай!

Так велел нам делать Ринат агай Байназаров и говорил, чтобы не только Урал-батыру, но деду Шульгану посвящали молитвы, совершали жертвоприношения. Потому как каждый год река Шульган забирает то барана, то корову. Вот, после проведения обряда дожди пошли. Дождь кликали и во время обряда «Карға буткаһы» («Грачиной каши»).

Записано в 2011 году Р.А. Султангареевой от И.Ф. Баязитовой, 1955 г. р., в д. Суюндуково Учалинского р-на.

* * *

Карғатуй

Карғатуй үткәрергә тип ауылдан-ауылға йөрөгәндәр ул боронрак. Был байрамға Юныс, Әлкә ауылдары ла катнашкан. Тау буйына сыккандар. Өйзән-өйгә тары, күкәй жыйзык. Кар бөтөр-бөтмәс иртә язза үткәрзек.

2018 йылда Салауат районы Яхъя ауылы Хисбуллина Райхана Фәткулла кызынан язып алынган.

Карғатуй

Праздник Карғатуй проводили несколько деревень вместе. На празднике участвовали из деревень Юнусово, Алькаево и др. Выходили на долину возле горы. По домам собирали пшено, яйца. Проводили ранней весной, когда еще снега не растаяли.

Записано в 2018 году от Р.Ф. Хисбуллиной в д. Яхъя Салаватского р-на.

* * *

Карғатуй

Коймак бешереү, уйын-көлкө була ине. Тәүзә бер-ике ауыл безгә килә. Шунан үзебез барабыз. Аш бешерзек урамда ут яғып. Хәзер бөттө ул. Өйзә лә үткәрә инек, карғатуй, тип. Катын-кыззар ғына жыйылдык. Малайзар юк ине. Карғатуйға корбан салдылар. Үзән (йылға) буйында булды. Элек тә шулай булды. Катындар ғына барабыз. Хәзер ирзәр зә килә.

Жыйылып байрам итеү карғатуй була. Элек карға булып канат кағып бейенеләр. Оло түңәрәктә күп итеп катыннар бейене...

*2018 йылда Салауат районы Көсәнәй ауылы Хилаева Тәгзимә
Ғилметдин кызынан язып алынған.*

Каргатуй

Пекли на праздник блины, устраивали игры-веселья. Вначале несколько деревень к нам приезжают, а затем мы к ним в гости. Иногда прямо на улице разводили огонь и варили суп. Сейчас все это не проводим. Собирались только женщины, проводили праздник и дома, во дворе. Мальчики не участвовали. На Каргатуй раньше забивали в жертву скотину. Проводили возле реки. И раньше так было, только женщины ходили... Сейчас и мужчины приходят... Праздник, где собиралось много народу, называли Каргатуй. Раньше много женщин собирались и танцевали в большом кругу, размахивали крыльями, подражая воронам.

*Записано в 2018 году от Т.Г. Хилаевой в д. Кусепеево Салават-
ского р-на.*

Оглавление

Предисловие	3
Календарный фольклор башкир – древняя система экологических знаний и поэтизации живой Природы	3
Историография изучения.....	4
 Глава I. Культово-мифологические основы календарно- обрядового фольклора	32
1.1. Земля. Землепочитание: место, функции, роль в календарном фольклоре	32
1.2. Вода. Водопочитание: мифоритуальные реалии и особенности.....	68
1.3. Огонь. Огнепочитание: функции и мифоритуальные реалии	92
 Глава II. Календарно-обрядовый фольклор: структура, мифоритуальные особенности и мифопоэтика	104
2.1. Фольклор весеннего пробуждения природы	104
2.2. Сезонные обрядовые празднества.....	129
2.2.1. <i>Каргатуй</i>	129
2.2.2. <i>Навруз</i>	150
2.2.3. <i>Кукушкин чай</i>	159
2.2.4. <i>Хабантуй – древний праздник защиты земли</i>	170
2.3. Фольклор летнего цикла и солнцестояния	176
2.4. Осенние обряды и праздник равноденствия Сумбуля.....	197
2.5. Зимнее солнцестояние – начало нового времени	208
2.6. Священная гора Тратау в башкирской духовности: верова- ния, практика почитания и место в календарных обрядах	230
Заключение	255
Литература	265
Приложение	277

Научное издание

Султангареева Розалия Асфандияровна

**БАШКИРСКИЙ ФОЛЬКЛОР:
СЕМАНТИКА, ФУНКЦИИ И ТРАДИЦИИ**

В 2 томах

Том 2

КАЛЕНДАРНЫЙ ФОЛЬКЛОР: МИФ И РИТУАЛ

Редактор С. С. Муртазина

Компьютерная верстка Е. Т. Хомяковой

Подписано в печать 09.12.2019. Формат 60×84 1/16. Бумага офисная «Снегурочка».

Гарнитура «TimesNewRoman». Печать на ризографе.

Усл. печ. л. 17,2. Уч.-изд. л. 18,13.

Тираж 500 экз. Заказ № 32.

ГАУН РБ «Башкирская энциклопедия».

450006, г. Уфа, ул. Революционная, 55. Тел.: (347) 250-06-72.

<http://www.bashenc.ru>

E-mail: gilem@bashenc.ru

Отпечатано в ООО «Информационно-просветительский центр “Башакадемкнига”».

450006, г. Уфа, ул. Революционная, 55.