

**Российская академия наук
Уфимский научный центр
Институт истории, языка и литературы**

В. Г . Котов

**Мифология Южного Урала
(К вопросу о реконструкции
хтонических культов)**

Препринт

Уфа - 1997

**Котов В.Г. Мифология Южного Урала.
(К вопросу о реконструкции
хтонических культов)/ ИИЯЛ УНЦ РАН.
Уфа, 1997. 55 с.**

**Редактор: к.и.н. Юсупов Р.М.
Набор: Шилоносовой Н.Б.
(На обложке изображение намершия из
Пазырского кургана № 2 V-IV вв. до. н. э. Рас-
копки С.И. Руденко)**

©Котов В.Г. 1997 г.

©ИИЯЛ УНЦ РАН, 1997 г.

**110 - летию со дня рождения
С. И. Руденко посвящается.**

И свет во тьме светит
И тьма не объяла его
Ев.от Иоанна.

Введение

К настоящему времени на Урале известны десятки археологических пещерных памятников и среди них около двух десятков пещерных святилищ различных эпох, в том числе четыре-палеолитические: пещера Шульган-Таш (Каповая), Игнатьевская (Ямазы-Таш), Серпиевская II и пещера Заповедная со следами культа пещерного медведя [17;19]. Исследования последних лет святилища на Камне Дыроватом в Прикамье Ю.Б.Сериковым раскрывают поразительный факт существования этого культового комплекса с мезолита (а возможно и с конца верхнего палеолита) вплоть до недавнего времени (до 14 века н.э.), причем следы обрядов свидетельствуют о неизменности традиции на протяжении 10 тысяч лет [40,193 - 194]. При этом пещерное святилище, судя по находкам, почиталось населением Приуралья, Зауралья и Южного Урала [41]. Такая глубокая традиция неизбежно должна была найти отражение в духовном наследии народов, населяющих Уральский регион. Изучение этого древнего пласта мировоззрения уральцев дает возможность более полно представить содержание тех обрядов, которые реконструируются археологами по сохранившимся следам и объектам. Для нас большой интерес вызывает территория Южного Урала, поскольку здесь выявлено большое количество пещерных памятников и, в том

числе, все палеолитические святилища. Кроме того, в этом регионе среди местного населения собран богатейший фольклорный материал, требующий в этом направлении еще своего осмысления.

Первые упоминания о почитании пещер на Урале местным угорским населением встречаются в записках миссионеров и путешественников [17, 15 - 22]. Но начало истинно научного комплексного изучения пещер на Урале связано с именем С.И.Руденко: в 1913 г им были обследованы Лаклинская и Игнатьевская пещеры [35, 115]. Вполне возможно, что этот интерес к Уральским пещерам у С.И. Руденко возник в связи с тем особым почитанием пещер, которое было им встречено среди башкир. В книге "Башкиры Опыт этнологической монографии" С.И.Руденко пишет о том, что вера в хозяев гор и пещер заставляет башкир почитать эти природные явления как "места священные" и делать им приношения [36, 302]. К сожалению сам исследователь подробно не раскрывает содержание этого "особого" отношения, а только констатирует факт. Любопытно, что С.И.Руденко почитание гор и пещер ставит в один ряд с почитанием духов-хозяев. Поэтому нам было интересно проследить по его материалам логику этого интуитивного вывода, сопоставив представления башкир о духах-хозяевах гор и пещер, известных этому автору.

По материалам С.И.Руденко известно, что дух-хозяин горы это существо довольно грозное, требующее к себе обязательного почитания: неисполнение обета или проявление неуважения к себе жестоко наказывается, при этом

дух горы выступает и как повелитель природных стихий — его недовольство проявляется в виде сильного ветра - урагана [36, 303]. В этой связи неслучайно местонахождение хозяина ветров - Пэрея на высокой горе, причем он сам обладает ярко выраженными чертами хозяина леса и зверей: некоторым охотникам он дарует удачу на охоте или плодovitость скота. Эта тотемная характеристика проявляется и в обычае вступать в брак с земными женщинами [36, с. 302 - 304]. По другим данным, приводимых С.И. Руденко, Пэрей "проводит большую часть времени в пещерах и в расселинах скал" [37, 26].

Таким образом мы с полным правом можем совместить образы хозяев запредельного мира-горы и пещеры¹. Соответственно, в принципе, сопоставимо и основное содержание обрядов. Сходство этих мифических образов может быть связано с тем, что в первобытном сознании гора и пещера ассоциированы как божественный верх и низ, выступая в качестве оси сакрального пространства [49, 311 - 312].

Эта идея лежит в основе предания об озере Асылыкуль, которое образовалось после обвала горы, вызванного страшной стихией [5,73]. По другой версии, например, озеро Асылыкуль образовалось на том месте, куда стекла кровь Туляка и Асылы [5,490]. Это очень интересный момент, если учесть что влюбленные по эпосу были похоронены на горе [4, 187]. Данная ассоциация горы-погребения и озера-(кровавого) источника, как это будет показано ниже, является распространенным сюжетом в башкирском фольклоре. Например в сказании "Караидель" батыром в горе была вырыта пещера, в которой был сокрыт (схоронен) вороной скакун [5,74-76]. Поскольку этот окрас коня в мифологии кочевников прямо связан с принадлежностью к нижнему миру, мы можем предположить его хтоническую природу. Тогда становится понятен сюжет

этой легенды — почему вороной конь, когда люди, убив его хозяина, попытались открыть пещеру, вырвался наружу. Притом от удара его копыт рухнула гора и оттуда вслед коню устремился водный поток. Конь долго скакал, прокладывая ему русло, пока не встретила ему на пути река Агидель, в которой он и исчез. Так образовалась река Караидель (р.Уфа), что значит Черная река.

Совершенно не случайно сходные сюжеты мы встречаем в эпосах “Урал - батыр” и “Акбузат”: а также в древних преданиях: прокладывание русел рек сыновьями Урал - батыра и сооружения стойла - пещеры в горе для крылатого коня Акбузата [3]. Эти эпосы созданы на основе древних мифов и посвящены деяниям культурных героев - предков. Сюжетная канва обоих мифологических эпосов раскрывается вокруг путешествия главных героев в подземный мир, сражения с хтоническими существами и добывания / освобождения солнечной девы и крылатого коня Акбузата [20]. Подобный сюжет лежит и в основе многих преданий, легенд, сказок, причем сохраняются не только некоторые детали, но даже имена основных персонажей. Все это наводит на мысль о существовании исходного варианта (вариантов) древнего мифа о культурном герое, который сохранился более полно в эпосе “Урал-батыр”. Эпос “Акбузат” создавался в тесной связи с эпосом “Урал - батыр”, но уже в более позднее время и, как это будет показано ниже, на другой социальной и, очевидно, этнической основе. Таким образом анализ башкирского фольклора с целью выделения хтонической стороны древнего мировоззрения народов Южного Урала необходимо начинать с мифологического эпоса “Урал - батыр”.

Мифология в эпосе “Урал-батыр”.

Как уже было отмечено выше, основной сюжет эпоса “Урал -батыр” раскрывается вокруг деяний культурного героя. Известно, что мифы на эту тему относятся к древнейшим и наиболее сокровенным [27, 209]. Семантика образа культурного героя обычно уже предполагает элемент мироустроительства, являющийся прямым следствием подвигов богатыря-родоначальника. Соответственно сюжет эпоса имеет две части : время первобытия, неупорядоченного мира — Хаоса и время первотворения, упорядоченного мира — Космоса. В первой части фрагментарно сохранился миф о первоначальных временах, когда в мире существовало неустойчивое равновесие между жизнедающими силами в лице человека и силами хаоса в образе дивов, змей-драконов и потопа. Даже само место, где нашли приют старики-первопредки спасаясь от смерти, олицетворением которой является страшный див - пожирающий и потоп, описывается как остров посреди четырех морей, земля которого еще не просохла после потопа. Место это не только запредельное, но и сокровенное, поскольку здесь родители главных героев укрылись от дива. “Первопредковость” родителей подчеркивается кроме их возраста еще их именами: Йэнбирдэ — буквально “дарующий душу” и Йэнбикэ — “женщина, вмещающая душу”. С их приходом на этой земле появляются животные и люди. Учитывая, что их сыновья, Шульген и Урал, это будущие властители нижнего и верхнего миров, а также то, что старик Йэнбирдэ и старуха Йэнбикэ осуществляют мироустроительную функцию, что проявляется в праве распоряжаться жизнью и смертью живых существ — зверей (убийство на охоте тех животных, “чей срок настал”) — и людей (старик посылает сыновей добыть для всех людей живой воды, чтобы уничтожить Смерть на Земле),-

можно предполагать, что эта чета представляет первую божественную пару, Отца-Небо и Мать- Землю. Об этом косвенно говорят их имена. Очевидно с мироустроительной функцией связано и поддержание равновесия и порядка внутри их семьи, что выражалось в системе запретов: детям Уралу и Шульгену, категорически запрещено ходить на охоту, есть голову и сердце убитых животных, а также пить ритуальный напиток из крови (хищных) животных . Нарушение этих запретов стало исходным моментом последующих событий, поэтому нам необходимо по возможности полно распутать этот клубок загадок .

Прежде всего все эти запреты связаны с охотой и возрастом детей (Шульгену исполнилось 12 лет, а Уралу - 10 лет): "... Пока не подросли их дети, / Пока на зверей не стали охотиться сами, / Сыновьям они запрещали / Есть голову и сердце зверя, / Пить его кровь, чтобы жажду утолить "[3, 266]. В сказке еще конкретнее: "Согласно обычаю, пить такую кровь дозволено было только тому, кто изловит хищного зверя собственными руками (выделение наше - ВК). Поэтому отец всегда напоминал своим сыновьям : "Вы еще маленькие, не смейте же, глядя на меня, пробовать кровь из моего бурдюка — погубите себя" [6,33]. Если принять во внимание, что значимые части зверя отбирались в зависимости от пола (голова съедалась у самцов, сердце - у самок), то можно со всей очевидностью констатировать, что в данном случае описываются половозрастные запреты для непосвященных. При этом потребление в пищу значимых частей зверя и напитка из крови, очевидно представляют собой какой-то ритуал. Центральное место здесь занимает напиток из крови животных, который хранился в ракушках.³ В связи с этим возникает ряд вопросов. Почему отец так старательно оберегает от него своих детей ? Почему с ним связано появление смер-ти ? Почему пить его разрешается только тем, кто

прошел обряд посвящения (смотрите отповедь Урала брату Шульгену [3, 268]) ? Ответ на эти вопросы мы найдем в монологе Урала. В нем малолетний Урал впервые задумывается над тем по какому праву человек убивает диких животных: “Медведи и другие звери — / Разве они хуже нас ?” [3, 268]. Здесь не только присутствует страх ребенка перед образом “внешнего” мира, населенного сильными и опасными существами, вооруженными когтями и клыками, но и настоящая ответственность хозяина этого мира за все живое: “Всех слабыми считаем, / Забавляемся, на них охотясь, / Мы, худшие из худших, / Обычай ввели этот — Смерть, на земле посеяли, / Не мы ли четверо в краях этих / Являемся такими?” [3, 269]. Если человек самое сильное существо на Земле, не является ли он источником Смерти и не объединятся ли против него все звери ? Другими словами человек живет среди существ других “родов” и своими необдуманными действиями может нарушить устоявшийся порядок⁴. Отсюда нарушение запрета может разрушить хрупкий мир человека в прямом и переносном смысле : поскольку усомнившись в авторитете отца, в душу ребенка входит коварство, измена и как следствие начинает разлагаться не только душа, но и мир в семье между поколениями. В мир людей входит разложение (разобщенность) — Смерть. Таким образом соблюдение табу является первым испытанием для человека и условием сохранения не только коллектива, традиции и культуры, но и жизни в целом, то есть Рода. Таким образом человек по отношению ко всему живому осуществляет регулирующую функцию, являясь хозяином и творцом этого мира. Соответственно человек должен строить себя по законам Гармонии - по законам Жизни, сознательно подавляя в себе Хаос индивидуалистических наклонностей. Эта мысль

рефреном звучит не только в “завещании” Урал-батыра, но и во всех его делах то есть “Слово было делом. Здесь налицо не просто первобытно синкретическое единство мира внутреннего (микрокосма) и мира внешнего (макрокосма), а прочувствованное на уровне подсознания место и роль человека в мире.⁵

Поэтому не случайно Урал говорит о необходимости пройти обряд испытания- посвящения, раскрывая его в своем монологе, адресованном брату Шульгену, как процесс познания Жизни и Смерти, предваряющего право охотника убивать живых существ и участвовать в ритуалах: “Не нарушу наказ отца, / Крови этой не глотну, / Пока егетом не стану я, / Пока обычай не узнаю, / Пока не постранствую по земле, / И не уверюсь сам, / Что Смерти на свете нет, / Взяв в руки сукмар, / Не загублю ни одной [живой] души, / Кровью, высосанной пиявкой, / Из ракушки не напьюсь” [3, 268]. Только после этого молодой человек принимался в полноценные члены племени, другими словами, становился полноценным человеком и получал право участвовать в охотничьих ритуалах, которые в большинстве своем были связаны с возрождением живых существ, убитых ими на охоте [14, 139 - 140].⁶

Тем самым обряд вкушения крови можно рассматривать одновременно и как искупительную жертву. Подтверждение этому в том, что кровь была высосана из травоядного (в эпосе) животного с помощью пиявки — то есть животное не было убито ! В сказке же “Урал-батыр” старик прежде, чем отправиться на охоту — “проглатывал ложку крови хищного зверя. Стоило ему это сделать, как он становился обладателем силы того самого хищного зверя” [6,33]. Таким образом “душа” убитого зверя входила в тело старика, придавая ему еще большую силу.⁷ Этот мотив выпивания крови, дающей новые силы, встречается в других башкирских фольклорных произведениях, напри-

мер в сказке "Незнай". В ней главный герой, сражаясь с двенадцатиглавым дэвом, выпивает вместо него у слепого отца этого дэва чашу с его кровью, что придало ему еще больше сил и позволило одержать верх над чудовищем [7, 47]. Здесь надо отметить, что чаша с прибавляющим (и убавляющим) силу напитком является распространенным мотивом в башкирских сказках (см. БНТ, т.3, №№ 17,20,41, т.4, № 4). Во всех случаях волшебный напиток (вода) также находится в руках хтонических существ : дэва, аждахи, царицы горных духов или хозяина подводного мира. При этом прибавляющий силу напиток всегда является только средством, обеспечивающим победу над хтоническими силами. В этом отличие его от живой воды, которая нередко является целью устремлений главного героя.

В эпосе "Урал - батыр" об оживляющей силе крови свидетельствует сюжет превращения трех перьев из крыла Хумай, окропленных ее кровью, в трех лебедей [3,278]. Возможно это необыкновенная способность ее крови связана с тем, что Хумай - лебедь приобрела бессмертную плоть после того как ее обмыла мать-Солнце водой из Живого Родника [3,277]. Эта связь проявляется и в том, что Кровь и Живой Родник в эпосе одушевлены, например: озеро из крови батыров Хана Катила, непринимаемое землей, взывает о помощи, а Родник с живой водой реагирует на приближение Урала [3, 309, 346]. Кстати, несколько капель живой воды оживляют из крови мертвых батыров [3, 346]. В этой связи вызывает большой интерес встречающаяся в эпосе противопоставление плохой, черной крови с хорошей, алой кровью и плохой, стоячей (озерной), черной, протухшей воды с хорошей, проточной (речной), белой водой, как это, например, хорошо видно в сцене осуждения Урал - батыром коварного брата Шульгена : "С детства ты коварным был, / Тайком крови испил, /

Не послушался отца, / Ко злу склонился ты, / Отвернулся от добра, / С войском своим в крови потонул, / Страну водою затопил ..."[3, 352]. Шульген же в ответ на угрозу Урал - батыра расправиться с ним, просит его позволить ему "... в озере, / Оставшемся от моря, / Сотворенном волею злою моей, / Отмыть в этом озере лицо, / Чтобы никакого зла не творить, / Обычаев не нарушать [3,352]. Другими словами, Шульген полностью клянется переродиться, возродиться к новой жизни, причем здесь сохранился намек на возрождающую силу воды из озера, оставшегося от моря.

Знаменателен ответ Урал - батыра : "Лицо твое, кровью налившееся, / Не отмоет озерная вода, / Если полюбишь ты людей, / Если батыром хочешь стать, / Вместе с другими жить благоустривая страну, / То считай врагами тех, / Кто стал врагом для людей, / Заполни озеро (выделение наше — В.К) кровью врагов, / И, сочтя ее за воду, отмой свое лицо ... Почерневшая твоя кровь / (Пусть) напомним о прошлом тебе, / Пусть сердце заноеет твое, / Пусть в страданиях очистится душа, / А в сердце твоём черная кровь, / Пусть высохнет и заалет вновь. / Тогда человеком (выделение наше - В.К.) станешь ты, / С нами останешься в нашей стране, / Будешь батыром в бою" [3,355]. Как видно из этого отрывка возродиться Шульген в человека, по мнению Урал - батыра может только после прохождения очистительного обряда испытания - посвящения. Например с теми же словами в своем предсмертном наказе Урал - батыр обращается к сыновьям и своему народу : "Пусть ты муж — сильный, как лев, / И от рождения у тебя рука богатыря, / Но, пока не постраниствуешь, не поводишь страну, / Пока не походишь по колёно в крови, / Не станет отважным сердце твое " [3, 365]. В этом противопоставлении двух источников перерождения присутствует не просто вражда двух врагов (ведь Урал - батыр

прощает Шульгена!), а противостояние двух враждебных Миров - нижнего, подземного (подводного) и верхнего, небесного. В сражении с силами подземного (подводного) мира гибнет Урал - батыр: пытаюсь очистить воду озера Шульген от дивов, Урал заглатывает и выплевывает воды озера вместе с его обитателями, но при этом сам гибнет от поразивших его внутренности, дивов. Отсюда Урал, умирая, оставляет первейший важности наказ: "В лужах, озерах и впадинах — / Всюду дивы будут водиться, / Зло они будут творить, / Проникать во внутренности к вам / Коварство дивов [тех] / Постигнет всех вас / Все погибнете от него, / Не пейте воду из озер, / Не подвергайте опасности себя"[3,364-365]. Если учесть, что дальше Урал - батыр оставляет наказания, имеющие социально образующий смысл (осуждение индивидуализма, необходимость совершения обряда посвящения-испытания, почитание старших, забота о младших, добродетельность в поступках), то предсмертное заклятие чураться озер (и прежде всего озера Шульген) как места обитания "нечистой" силы, несущей смерть, очевидно имеет эту же основу. То есть Урал-батыр на смертном одре оставляет социально регулирующей запрет - табу!

Но мы знаем, что в эпосе запретным был возрождающий напиток из крови и Живой Родник, спрятанный от людей сначала дивами - змеями, а затем — уничтоженный Урал - батыром (в сказке "Урал - батыр" Живой Родник выпили дивы, чтобы он не достался людям). Несомненно эта ассоциация ритуального напитка, Живого Родника и озера Шульген не случайна.

Мы уже установили функциональное сходство ритуальной крови и Живой воды. О предполагаемых возрождающих свойствах воды озера Шульген говорилось выше. Поэтому было бы интересно сравнить Живой Родник и озеро Шульген.

Загадка озера Шульген.

Озеро Шульген возникло из остатков моря - потопа, устроенного дивами и Шульгеном после удара посохам о землю, то есть от чудесного протыкания волшебным посохом тверди земли и отверзания подземной воды (создания родника).⁸ Отсюда можно предположить что и описываемое здесь озеро имеет то же происхождение, а значит является озером -родником. Во всяком случае об озере Шульгена в эпосе "Акбузат" сказано так: "Когда водяной падишах начал проигрывать битву, он отыскал бездонный омут и нырнул в то озеро. Дна у того озера нет, оно сливается с большой подземной рекой. Поэтому Урал -батыр не смог схватить водяного падишаха. Того падишаха звали Шульгеном. Поэтому и озеро стали называть Шульген" [3, 379]. В эпосе "Урал - батыр" озеро куда потом спрятался Шульген со своими дивами тоже уже названо его именем [3,364]. Таким образом мы можем констатировать, что озеро Шульген является озером - родником и, возможно, является входом в подземный мир. По крайней мере в эпосе "Акбузат" это озеро является олицетворением подземного мира. Подобно роднику живой воды в эпосе "Урал-батыр", озеро Шульген в эпосе "Акбузат" является смысловым центром сюжета, а значит является и центром мироустройства главного героя, умиряющего и преобразовывающего хаотическую стихию. Соответственно они являются и эпицентром испытания - посвящения для главных героев, как это наглядно представлено в обоих эпосах. Причем в эпосе "Урал - батыр" Живой Родник и озеро Шульген являются двумя главными и по сути сходными этапами очищения - преобразования Земли - Воды эпическим героем. Сходно даже само действие : заглатывание и выплевывание воды источника. И это сходство опять наводит на размышление. В обоих случаях Урал имеет целью полное уничтожение

источника : Живой Родник после слов старика - предка, испившего из него воды, оказался источником не добра, а зла для людей и тем же самым является озеро Шульген.⁹ И надо еще учесть, что Живой Родник был сокрыт от людей дивами - змеями в самом удаленном и потаенном месте, то есть в самом центре хтонического мира, очевидно глубоко под землей, поскольку Живая вода для них, то есть "Видимой смерти", является угрозой полного уничтожения. Именно поэтому дивы-змеи отчаянно нападают на верхний мир когда узнают о том, что Урал - батыр стал обладателем непобедимого оружия — коня Акбузата. В этой связи обращает на себя внимание приказ дивам их повелителя — Шульгена, после того как он укрылся с ними в озере - роднике, не давать людям воду из озера. Урал - батыру вместе со своими сыновьями приходится начать даже новую войну за обладание водой. И завершается эта война в эпосе отвержением новых источников воды — истоков рек, путем рассечения гор, сложенных из тел дивов - змей.

В сказачном варианте "Урал-батыра" концовка несколько другая. Там Живой Родник выпивают дивы, чтобы окончательно спрятать его от людей. Но и здесь победа героя-первопредка над хтоническими существами знаменует собой очищение и, как следствие, возрождение Природы-Жизни. В этом финале явно присутствует какая-то незавершенность сюжета. Это тем более странно, если принять во внимание почти полное сюжетное сходство сказки с эпосом. С нашей точки зрения сюжет будет логически закончен если мы соединим мотив добывания "живой" воды с добыванием "простой" воды: заглоченный дивом - драконом Живой Родник был освобожден после рассечения дива - горы батыром Уралом. Победа над змееподобным чудовищем и, связанное с этим, отвержение сокрытого внутри него источника (а также людей) знамено-

вала собой Победу Света, Добра, Жизни над Силами Тьмы. Зла, Смерти. Нетрудно заметить прямое сходство с широко распространенным в башкирском и мировом фольклоре змееборческими мотивами. Особый интерес вызывает подобный сюжет, сохранившийся как отголоски мифа, в гимнах Ригведы, посвященных Индре - змееборцу.¹⁰ Мотив победы над хтоническим существом, отверзанием воды и связанным с этим возрождением природы представлен и в ряде башкирских богатырских сказок [6, 138, 291]. Добывание воды из источника жизни и победа над Тьмой влечет с неизбежностью сцепление с другим широко распространенным в Евразийском фольклоре сюжете — добывание / освобождение солнца - огня.

Дева - Солнце - птица .

Первая встреча героев эпоса с солнечной девой - лебедь произошла на их первой охоте, когда она, раненая ими, попадает им в руки. Как раз в это время молодые люди начали осознавать что такое Жизнь и были озабочены вопросом преодоления Смерти, зная со слов отца о существовании чудесного родника с водой, дающей бессмертие. Существование этого родника подтверждает и Хумай - Лебедь. Более того чудесная птица оказывается бессмертной, поскольку мать - Солнце омыла ее тело водой из Живого Родника. Характеристика этого персонажа указывает не просто на ее солнечную природу, — “Если золотые волосы распушу / Лучами страну залью, / Ночью лучи посылаю Луне” [3, 277], — но и позволяет нам совместить, лишь изредка упоминаемый в эпосе, образ солнца и солнечной девушки Хумай. В результате мы гораздо глубже сможем раскрыть сущность этого центрального персонажа. Очевидно существовала какая-то глубинная связь между

Солнцем и Родником живой воды, как это видно из следующего отрывка: "Взяв воды из Живого Родника, / Моя мать тело омыла мне, / Та, что искупала меня в своих лучах (выделение наше - В.К.), / Всем вам известна она, / Моя мать, по имени Кояш "[3,277]. В данном случае бессмертие, полученное от Живой воды могло ассоциироваться с неуязвимостью, обычно связываемое с закалкой в огне, а отсюда и проистекает связь с Солнцем (например булатный меч на луке седла коня Акбузата "... Долгие годы закаляло ... Солнце на пламени своем" [3, 335 - 336]. Представление об огненном источнике - озере (море) имеет хтоническую природу и, очевидно, связано с представлениями о сокрытии солнца в горе / пещере или озере / море во время заката: именно с подземным огнем по представлениям древних связано окрашивание неба в красный цвет во время заката, а отсюда и восприятие красного цвета как цвета хтонического мира, мира смерти [10, 44 - 45]. Неслучайно в эпосе мир дивов - змей связан не только с мраком, водой, холодом, но и с огнем: дивы-змеи, изрыгающие дым и пламя, а также огонь, покрывший небо и землю во время хаоса потопа или от удара скалы, расколовшей землю, которая была запущена рукой Урал - батыра в страну дивов. О том, что в эпосе присутствует мотив сокрытия солнца хтоническим существом свидетельствует сцена заглатывание Хумай змеем Заркумом, превратившемся в рыбу, при этом "Солнце затмилось в небесах" [3,340- 341]. В двух вариантах этногенетического предания гайнинцев — одного из северных племен башкир, повествуется об освобождении солнца, спрятанного в пещере старухой - убыр или аждахой [5,116-117]. В первом же варианте предания этот сюжет передан сценой спасения белого оленя, терзаемого старухой - убыр, [5, 115 - 116]. Во втором предании братья Айна и Гайна, повесив солнце на рога оленя, спасаются от преследования старухи [5, 116]. Образ оленя,

присутствует и в эпосе "Урал-батыр", который по ряду деталей можно сопоставить с образом солнечного оленя [3.296 - 298].¹¹

Дева - птица - луна .

С мотивом преследования девы - Солнца перекликается мотив преследования дивами - "змеями девы - луны Айхылу, которая была похищена и сокрыта дивами. Похищение Айхылу и ее соединение с хтоническим персонажем (Шульгеном) также имеет следствием изменение облика другого небесного светила — Луны : " Мать моя скрыла свой лик, / Печаль покрыла ее лицо, / Родимые пятна появились на нем, / И день ото дня меняется ее лик, / Меркнут ее лучи, стыдится позора[моего]. / Хоть [солнце] и соперница ей, / Лишь светом Солнца лучится теперь" [3. 350]. В последнем отрывке мы встречаем еще одно указание на связь между затмением светила и его похищением - сокрытием хтоническими существами. В последних двух строфах проскользнуло упоминание о былом соперничестве Солнца и Луны в яркости. Этот мотив присутствует в древней башкирской легенде, повествующей о том, что когда-то на небе было два солнца и одно из них пронзил своей алмазной стрелой Урал, избавив тем самым людей от невыносимой жары. От попадания стрелы солнце раскололось пополам и одна половинка осталась висеть на небе, став ночным светилом - Луной (Ай), а другая упала на землю, образовав гору, богатую всяческих сокровищ, которую в честь батыра называли Уралтау (в эпосе и сказке "Урал-батыр" эта гора и, находящиеся в ней сокровища образовались из праха Урал-батыра [3.369]). После этого на земле установилось чередование дня и ночи, а Урал получил в награду богатую невесту [5. 31].¹²

По нашему мнению еще в другом месте эпоса сохранились следы этого мифа о двух солнца. Речь идет также о предсвадебном состязании, устроенном Хумай, которое состояло в том, чтобы поднять и метнуть в небо тяжеленный камень. Из всех претендентов это удалось сделать только Уралу. Второй раз батыр зашвырнул камень в страну Азраки и тот расколол землю дивов пополам и "пламя взметнулось в небеса". Из этого пламени на землю в руки Урала падает, охваченная огнем Айхылу.¹³ Принимая во внимание то, что страна дивов находится где-то на небе [3,340] эту сцену можно сопоставить с другим предсвадебным испытанием Урала — добыванием птицы Айхылу, плавающей на "мертвом" в своей неподвижности серебряном озере - Луне (?), куда девушка - птица спряталась от дивов [3, 321]. Интересно, что Айхылу вскоре после возвращения прячут от дивов у матери - Луны [3, 327]. Кроме того брак лунной девы с будущим повелителем дивов и змей, Шульгеном, говорит о тяготении этого персонажа к хтоническому миру.

По имеющимся у нас данным трудно делать какие-либо однозначные выводы, но все же мотив похищения небесного светила и космогонический мотив преобразования хаотического состояния природы посредством раскалывания, деления (в легенде он, очевидно, совмещен) здесь налицо. Эта же идея деления хаоса первозданного моря и рождение из его недр земной тверди (гор) и других природных явлений лежит в основе космогонической мифологии эпоса "Урал - батыр", как это видно по большинству генезисных сюжетов эпоса, как например: рождение рек путем рассечения гор, сложенных из туш дивов - змей. Таким образом суть космогонического творения в эпосе "Урал - батыр" и, соответственно, в древнем мифе, лежащем в его основе, заключена в идее деления, раскалывания, извлечения из недр¹⁴.

Очень наглядно она представлена в сказке "Алп - батыр", где описывается сцена рождения батыра из, расколотой ударом, горы [6, 43 - 44].

Дивы - змеи - драконы.

В этом же ряду стоит извлечение/освобождение батыров, проглоченных многоголовыми дивами-змеями, которые в эпосе и сказках сравниваются с огромными горами [3, 299; 6, 191]. Проглатывая батыров, змеи отращивали себе новые головы, повышая тем самым свой статус. Самым большим почетом пользовались двенадцатоголовые змеи, то есть завершившие какой - то временной цикл, которые становились приближенными падишаха змей [3, 300]. Заглатывание батыров (именно батыров, девушек запирали в недрах горы) производилось целиком так, что в дальнейшем, при срубании голов змея, батыры выходили на свет целыми и невредимыми и даже становились краше: "будто (заново) родились" [3, 357]. Этот отбор проглатываемых жертв явно связан с поединком между батыром и змеем как непременным условием последующего заглатывания и соответствующего приращения новой головы, силы и статуса змея в случае его победы.

То же самое характерно и для человека - после победы над змеем-драконом, он получал звание батыра [6, 146]. В результате змей- дракон (див) ассоциировался с главным испытанием юношей в борьбе за звание батыра, являя собой наиболее яркое воплощение хтонического мира - мира мрака, сырости, холода [6, 146].¹⁵ Отсюда неслучайно в эпосе присутствует мотив заглатывания - изрыгания как переход в новое состояние; являющийся мифологическим символом обряда инициации [30; 28, 308]. Так, например, в одной из башкирских сказок после проглатывания и вы-

плевывания аждахой юноша получает способность понимать язык птиц и зверей [7, 289-291]. Это всегда кульминационный момент обряда посвящения - инициации, у многих народов, который обычно проходил в удаленном месте, нередко в специально для этого построенном сооружении, изображающем мифологическое чудовище с открытой пастью — входом. “Чудовище” заглатывало неофитов и после совершения жертвоприношения изрыгало, тем самым символизируя смерть и новое рождение. Перед этим обрядом юноши проходили ряд этапов испытания и знакомства с мифами, правилами поведения и запретами и после этого нередко, посвящение завершалось обрядом жертвоприношения хтоническому божеству, заключающегося в нанесении себе телесных повреждений, которые являлись знаками прохождения этого обряда [30; 32, 91]. Поэтому по логике древнего мировосприятия нахождение внутри чудовища-глотателя есть процесс перерождения, инкубации новой души. В Урало - Алтайской мифологической традиции “проглатывание” и “извержение” символизируют архаичный круг представлений связанный с круговращением жизни: душа умершего какой - то положенный ей срок находилась для созревания в подземном мире и к назначенному сроку она опять вселялась в новорожденного [38, 126 - 130]. Об этом “круговороте” души в Южно-уральской мифологии говорит сюжет чудесного рождения Алп - батыра из недр камня - горы по велению хозяина горы в обмен на душу - жизнь отца в сказке “Алп - батыр” [6, 43 - 45]. Присутствие в ряде сказок колыбели или люльки со спящими в них потусторонними обитателями также является метафорой рождения [6, 99 - 106; 7, 322 - 328; 36, 71]. Очевидно с этим кругом представлений соотносится оригинальное поверье башкир о последовательном, двухэтапном изменении природы змей - драконов в зависимости от их возраста: змея прожившая сто лет — превраща-

лась в дракона - аждаху. Аждаха, достигнув возраста пятьсот или тысячу лет, превращался в юха. Юха пожирала людей, особенно девушек и могла принимать облик людей, часто прекрасной девушки или юноши и по истечении какого - то времени забиралась на небо в виде водяного смерча [37, 25 - 26]. Переход змея в иное состояние здесь явно обусловлено его возрастом или "природой" (батыры) заглатываемых (и побежденных) жертв. Яркий пример тому — сюжет заглатывания змеем Заркумом оленя с рогами, имеющими 12 отростков ради того, чтобы перескочить временные этапы и получить возможность принимать облик прекрасного егета.¹⁶

Из всего выше сказанного можно прийти к следующему заключению: обряд посвящения как переход души неопита в новое состояние можно сопоставить с этапами "эволюции" души змея. Отсюда для нас следует очень важный вывод: в образе змей - драконов, заглатывающих и изрыгающих батыров, в символической форме зафиксирован древнейший миф инициации, связанный с испытанием юных охотников (причем в два этапа) мраком и холодом пещеры, воспринимаемой как огромный змей-дракон, заглатывающий свою жертву (инициативная смерть) и изрыгающий ее (рождение).¹⁷ В такой форме посвящаемые могли наиболее полно ощутить и постигнуть главную тайну мироздания — Закон вечного круговорота Жизни и Смерти, Закон вечности [3,360-362]. Таким образом обряд посвящения, связанный в своем самом архаичном варианте с подземным (пещерным) миром, имеет два последовательных этапа. Двоичный код сюжета проявляется в эпосе "Урал-батыр", а значит и в древнем инициационном мифе (об этом подробнее смотрите в нашей работе [20], и во многих башкирских сказках, особенно там где действуют два брата (близнеца) [6, № 1, 14, 17, 20, 22, 41; 7, № 18].

Принимая во внимание то, что заглатывание дивами-драконами есть мотив сокрытия в подземном мире, то сюжет сокрытия дивами Живого Родника в эпосе и заглатывание его в сказке “Урал-батыр” возможно связан с представлениями о продуцирующей природе дракона-пещеры и Матери земли в целом, образом лона которой является пещера в мировосприятии Урало-Алтайских народов [38,59-61].¹⁸ Соответственно сущность змея как хтонического существа наряду с отрицательной, имеет и положительную, связанную с продуцирующей функцией, природу. Об этом, например, свидетельствуют характеристики змеиного царя — белого змея Кахкахи: он может смягчиться и пойти на уступки, если сбросит свой змеиный наряд и удастся поцеловать его в птичий язык [3,297]. Заставляет задуматься и другой поступок Урала, когда он, захватив чудодейственный посох, не убивает всех змей, а только отрубает у них все головы, в которых были спрятаны батыры. Все это лишний раз свидетельствует о двойственном отношении ко змеям, что отличает их от дивов.

Это наглядно видно по другим фольклорным произведениям. Например, в волшебных сказках сохранились следы отношения ко змеям как тотемным предкам: в сказке “Змей-батыр” главный герой рожден от отца-змея [7,128-131]. В сказке “Тимурбулат” одноименный герой попадает в подземный мир, где с помощью старика-чудесного помощника он побеждает войско змеиного царя, окружив его морем огня (!), и берет себе в жены дочь этого царя [6,186-188]. В сказке “Конь пустыни” главный герой добывает себе жену — дочь джинов, которая только после жестокого усмирения дает егету согласие стать его женой. Ряд деталей: золотая колыбель, в которой она нежится, волосы, превращающиеся в языки пламени, — все это как будто бы свидетельствуют о ее солнечной природе. А с другой стороны, она притягивает своим дыханием егета.

как это обычно делают змеи-аждахи, а также обладает вещими способностями [7, 322-328]. В сказке “Умас” главный герой спасает из огня девушку - дочь змеиного царя, которая становится ему чудесной помощницей - дарительницей [6, 54-61]. Помощницей - женой является девушка - змея в сказке “Красная подушка” после того, как егет спасает от огня ее брата, белого змея - сына царя змей [7, 159-164].¹⁹ Царицей звезд небесных оказалась, спасенная молодцем, девушка - змея в сказке “Девушка-змея и Ванюшка”. Царица-змея дарит юноше рубаху, дающую силу, и волшебные вещи, с помощью которых егет приобрел неуязвимость и способность превращаться в животных [7, 167-174]. Интересен сюжет волшебной сказки “Генерал Хорка”. В этой сказке злая колдунья — жена главного героя — превращает его в собаку и по ходу действия постоянно преследует. Спасает егета старик-дев, который похищает и воспитывает детей. Он возвращает ему человеческий облик и убивает злую ведьму. На прощание старик оставляет ему запрет не трогать верблюда и змею. Нарушив запрет, егет погибает от напавших на него змей [7, 139-143]. В этой сказке явно сохранились следы обряда посвящения, что придает запрету особую значимость.

Тотемная характеристика змея-аждахи проявляется в том, что ему присуща необузданная брачная энергия. Например в ряде богатырских сказок этот персонаж, привязанный к определенному “критическому месту” (озеру, ущелью, горе), захватывает заложников (родителей, братьев или невесту главного героя) и требует за их освобождение в качестве выкупа невесту-царевну. Существенна такая деталь: аждаха нередко делает девушку-заложницу своей женой [6, №№ 35-37]. Об этом же говорит присутствие девушек в домах многоголовых чудищ в сказках типа 301 [6].

Таким образом в башкирском фольклоре сохранилось двойственное отношение к змеям, порождаемое представлением о них как о тотемных предках и хозяевах хтонического мира. Это подтверждается историческими сведениями из записок арабского путешественника X века ибн-Фадлана о почитании башкирами змей как божеств-тотемов. Отсюда, очевидно, и проистекает запрет на убийство змей, который донесла до нас только сказка. Очевидно со временем тотемное восприятие змей стерлось в памяти народа, но сохранилось особое к ним отношение: башкиры считали змею существом “зловредным, опасным и вместе с тем необыкновенным” [35,18], которую можно убить только ударами кнута или нагайки, поскольку они пропитаны конским потом [37,26].

Змей у источника и дева-Солнце.

Возможно такое восприятие змей в последующем было навеяно сказочным образом многоголового дракона-аждахи-дэва-дива, глотающего людей. Вообще редкая богатырская сказка обходится без этого персонажа и сражения с ним. Обычно это от одного до трех поединков с многоголовым змеем аждахой, стерегущим источник / озеро (море) и который пытается проглотить, принесенную ему в жертву, девушку. Примечательно, что победа над змеем обычно завершается символическим актом сложения из частей тела аждахи горы. Это, широко известный в мировом фольклоре, сюжет — “Змей у источника.” Для нас представляется чрезвычайно важным тот факт, что сражение с аждахой / дэвом обычно происходит в подземном мире, куда главный герой попадает через пещеру / расщелину, дыру в земле / горе или через колодезь. По логике вещей это мир потусторонний, не человеческий (“фу-фу-фу

! человеческим духом пахнет !” — реакция его обитателей на присутствие живого человека). Выход из него сопряжен с определенными трудностями и осуществляется обычно с помощью чудесного перевозчика : птицы Симург-Симаргл-Самригуш или крылатого коня-тулпара (что, кстати, позволяет говорить о близости этих образов). Помощь огромной птицы-людоедки герой всегда получает после победы над змеем-аждахой, который пытается съесть птенцов этой птицы (иногда подчеркивается ежегодная повторяемость этого события). Гнездо почти всегда расположено на высоком дереве (дубе, тополе), иногда растущем на высокой горе оно просто находится на высокой горе или, в редких случаях, на крыше дворца. Без всякого сомнения этот образ является мифологическим символом мирового древа. Соответственно птица должна маркировать собой солнце.²⁰ Об этом говорит и мотив преследования птицы и ее птенцов гигантским змеем-аждахой . Например в эпосе “Акбузат” птица Хумай, повествуя о себе, раскрывается и как дева-лебедь в эпосе “Урал-батыр” и как чудесная птица-перевозчик Семере-Симург-Гаруда [3,415-416]. В этом ключе вызывает интерес образ золотой птицы, оборачивающейся прекрасной девушкой, которую батыр должен подчинить себе, укротить как дикое существо, поскольку она обладает чуждой природой: в сказке “Золотая рыбка” птица-оборотень является людоедкой, а в сказке “Золотая рыбка” она ворует яблоки из сада, олицетворяя собой золотое царство - последнее и самое трудное испытание героя [6, № 14,41]. Тот же мотив усмирения-борьбы мы встречаем в сказке “Справедливый царь” , но в этом случае уже златовласой красавицы из золотого дворца [6, №30] . Скорее всего с образом девы-солнце можно сопоставить героиню сказки “Незнай”: златовласую Алтын-сяс, помогающую батыру переплыть море [7, №3]. Солнечная дева - основной персонаж двух сказок “Царевич Са-

лимьян” и “Солнечная девушка”, являющиеся очевидно вариантами одного и того же сюжета. В первой сказке герой по огромному дубу залезает на небо и попадает в счастливую страну Солнца. Там он спасает с помощью золотого зеркала умирающую девушку и женится на ней. Ежегодно царевич спускается на землю погостить [7, № 76, 363-365]. В другой сказке сын бая тоже увидел во сне девушку по имени Солнце и отправился на ее поиски. Старуха направляет егета к лосю, который может указать дорогу к Солнцу. Но лось отказывает ему под тем предлогом, что не настало время - еще не сравнялись его рога с вершинами елей. Здесь опять мы сталкиваемся с ассоциацией: рога лося (оленья) и годовой цикл (солнечный год). Далее егет получает помощь от старухи и по волшебному мосту переходит через море и на золотой горе в золотом доме находит златовласую девушку. Они стали жить вместе и прожили счастливо не старея 800 лет. Но егета потянуло на родную землю. Жена в дорогу дала мужу три яблока и сказала: — “Когда затоскуешь — съешь”. Здесь по логике вещей речь должна идти о том, как сможет вернуться муж к своей жене. Походив по родным местам, и убедившись, что никого из родных не осталось, егет съел первое яблоко и сразу превратился из семнадцатилетнего юноши в пожилого человека. Когда он съел второе яблоко — он приобрел облик согбенного старца. Стоило ему только съесть третье яблоко он сразу и умер [7, 365-367].

Страна Солнца .

Мотив антипода молодильным яблокам интересен своей уникальностью. Является ли в этой сказке смерть возвращением сказать трудно. Во всяком случае образ счастливой страны Солнца, где остановилось время, противо-

поставлен в этой и предыдущей сказках земной жизни, подчиненной временному, преходящему. Это противопоставление подчеркивается запредельностью местоположения страны Солнца: она находится за морем и на высоте — за небесным куполом или на золотой горе. Счастливая страна Солнца, в которой нет зла и смерти, где живет солнечная девушка Хумай описана подробно в эпосе “Урал-батыр”. Там оно представляется и как красивое место с озером, по которому плавают белые лебеди, а по берегам мирно соседствуют хищники и травоядные, птицы и звери [3,306]. Скорее всего этот образ и породил сюжет сказки “Озеро счастья”, в которой чудесным образом он переплетается с мотивом сражения со змеем-дивом пожирающим на дереве детей птицы, но только здесь птенцы заменены мальчиком. Благодарные родители спасенного мальчика показывают спасителям озеро счастья, при этом жадные старшие братья тонут в озере, а младший брат возвращается к родителям с чудесной водой [7,212-214]. Здесь нельзя не заметить общего сюжетного сходства со сказкой и эпосом “Урал-батыр”: мотив поиска чудодейственного источника и соперничества братьев и наказание коварства и жадности старшего (старших) брата.²¹ Очень интересно, что характеристики счастливой страны здесь перенесены на свойства, очевидно, целебной, омолаживающей или живой воды. По нашему мнению это представление буквально воплощено и в сказочном образе молочного озера в сказке “Серая ворона” [7,71-74].²² На этом озере юноша у одной из семи девушек-лебедиц похищает ее птичью одежду и вместе с ней опускается на дно молочного озера и, выполнив, с помощью девушки, трудные задачи он берет ее в жены и какое-то время живет во дворце отца девушки — царя молочного озера, а затем с девушкой убегает, спасаясь от погони. Сказка завершается смертью дэва-царя. Молоко и белый цвет в сознании древних предков башкир

ассоциировались с жизнедательными силами, но с этим, казалось бы, совершенно не вяжется образ дэва-царя молочного озера, который оказывается похитил эту девушку. Отсюда побег воспринимается как похищение-освобождение девушки-лебедь. Так как белая лебедь в мировоззрении урало-алтайских народов символизировала солнце, то и здесь мы очевидно имеем дело с мотивом похищения-освобождения героем солнца у хозяина хтонического мира.

Хозяин подводного мира и подводная красавица .

Последний сюжет опять переносит нас из небесной страны Солнца в подводный мир Хозяина озера. Эта ассоциация счастливой страны Солнца и озера-родника Живой воды базируется на внутреннем родстве этих явлений, заключающемся в их жизнедательной природе, что и было подсознательно проявлено в этом сказочном цикле. Идентификация Живого Родника и озера Шульген, которая нами была выявлена, заставляет задуматься о характере связи между этими, казалось бы противоположными, явлениями. Для того чтобы прояснить картину взаимосвязи лучезарной девушки-птицы и подводного владыки нам следует обратиться к произведениям, где этот сюжет представлен наиболее полно и прежде всего к эпосу "Акбузат".

Казалось уже было отмечено выше, владыкой подводного мира в эпосе "Акбузат" является падишах Шульген. Он хозяин озера, которое по преданию осталось от того моря, которое покрывало всю землю. В нем он укрылся вместе с дивами от Урала и его сыновей, осушивших это море. Здесь же на поверхности в полнолуние появляется лучезарная девушка Наркас в облике золотой утки. Действие сюжета начинается с того, что на своей первой охоте

юноша Хаубан подстрелил эту чудесную утку, от которой он получает в дар крылатого коня Акбузата и многочисленные стада. Но испугавшись бури, вызванной появлением из озера тулпара, Хаубан оглядывается и все животные опять исчезают в пучине таинственного озера. Мотив обитания коней и скота на дне озера / моря — широко распространен у многих народов Евразии [5,489]. На Южном Урале же широко распространен именно этот сюжет выхода из озера и частичного исчезновения коней и скота в многочисленных легендах, преданиях и эпосах. Этот сюжет мы особо рассмотрим ниже.

Существование животных в озере говорит нам о том, что, в отличие от эпоса “Урал-батыр”, озеро Шульген уже воспринимается не только как место обитания дивов-змей, но и как страна во многом похожая на земной мир. Но с другой стороны в эпосе “Акбузат” подводный мир озера Шульген, куда герой опускается вслед за красавицей Наркас (или Хыу-Хылу по другим вариантам) подходит под понятие “потусторонний, загробный” мир. Здесь живут утонувшие, умершие люди, как например: мать Хаубана или заточенные во дворце девушки, которых проглотил и изрыгнул на дне озера двенадцатоголовый див Кахкаха. Само озеро возникло из стекшихся в одно место слез, а дворцы в нем выстроены из “костей зарезанных [людей], сады, что окружают дворец кровью орошены” [3,403].

Интересные параллели возникают при сравнении наземного и подводного миров. В озере Шульген обитают самые красивые девушки Урала, которые были похищены дивами или принесены в жертву воде Масем-Ханом [3,412]: Образ злодея Масем-Хана во многом перекликается с образом падишаха Шульгена : и тот и другой творят зло, убивают всех, кто живет вокруг озера Шульген, и тот и другой похищают батыров, и тот и другой отравили воды озера (пытаясь выпить это озеро погибает, например Урал-

батыр в одноименном эпосе). Недаром Хаубан сравнивает Масем-Хана с дивом.

Соответственно также совмещаются характеристики образов Наркас и Айхылу. Наркас-златовласая девушка, которая превращаясь в утку, купается в лунном сиянии. Она же девушка, которая “из лучей и пламени создана” [3,378] или девушка на золотом троне, расчесывающая золотые косы [3,381].

Все это говорит за то, что Наркас можно сопоставить с Луной, поскольку этот образ внутренне тяготеет к темному миру : появляется на поверхности только ночью в полнолуние (на 14 ночь), а также потому что Солнце ее может растопить как масло [3,378]. В этом Наркас похожа на Айхылу, что значит, кстати “Лунная девушка” и в тексте ее красота не случайно сравнивается с Луной. Так как в одном из вариантов эпоса “Акбузат” дочь подводного владыки носит имя Хыу-Хылу [18,88], как и подводная красавица из озера Асылы-куль в эпосе “Зая-Туляк и Хыу-Хылу” , причем согласно легенде рождение этого озера (и его название) связано с тем, что в это место стекла кровь Туляка и Асылы [5, 490]. Очевидно имя Асылу является чуть искаженным именем Айхылу. Учитывая внутреннее сходство их родителей, можно предположить, что борьба с Масем-Ханом и появление образа наземной красавицы есть, по нашему мнению, поэтическое усложнение сюжета в эпосе, в который добавлены “земные” подвиги героя. Возвращаясь к образу Наркас, необходимо в тоже время отметить двойственность ее характеристик: например она говорит, поймавшему ее батыру, что она каждый день купается “птицей оборотясь / Когда над землей солнце взойдет, / Радуюсь, плаваю, резвясь” [3,377]. Своей лучезарной красотой она может затмить солнце и даже ослепить любого человека, кто силой захочет померяться с ней: “Лучами моими ослеплен, / Предо мной упадет, опозорится он”

[3,417]. К этому следует добавить, что в финале этого эпического произведения водяная девушка покидает озеро, прихватив с собой весь скот [3,417]. Данная концовка напоминает другие фольклорные произведения, где герой побеждает хозяина подводного царства и увозит (освобождает) красавицу-невесту вместе с добытым богатством.

Все же надо отметить, что образ Наркас имеет ряд архаических черт, например эта красавица обладает весьма почтенным возрастом и силой батыра, о чем она сама говорит так: "Хоть девушка я, но матерью / Смелой, как мужчина, рождена / На всей Уральской земле / Многих батыров повидала я / Яика, деда твоего / В единоборстве одолела я". Причину этого долголетия и сохранения молодости и красоты сама девушка объясняет тем, что она всю свою жизнь провела в водах озера Шульген [3,417]. Что является источником долголетия : свойства воды озера Шульген или это характеристика пространства / времени потустороннего мира, сказать трудно. Во всяком случае одно другого не исключает, тем более, что в силу первобытной логики, воды этого озера должны обладать потусторонними свойствами.²³ Косвенно об этом говорит тот факт, что озеро Шульген было отравлено Масем-Ханом [3,413]. Тем не менее все события в эпосе "Акбузат" разворачиваются вокруг этого озера и в связи с его обитателями. Этим данное произведение отличается от эпоса "Урал-батыр", где озеро Шульген появляется лишь в конце, а смысловым эпицентром является Живой Родник. В связи с тем, что озеро Шульген в мировосприятии создателей эпоса занимает центральное место, было бы интересно более внимательно рассмотреть образ подводного падишаха именем которого оно названо.

Мифология в эпосе “Акбузат”.

История Шульгена описана в эпосе “Акбузат” в двух монологах : старика Тараула и птицы Хумай. В них кратко пересказывается содержание эпоса “Урал-батыр” в виде космогонического и этногенетического предания, о котором помнят лишь старики. Интересна в этой связи роль Тараула в жизни главного героя: он сохранил и передал юноше, когда тот подрос, чудесное оружие его отца, а после его первой охоты, он посвящает Хаубана в сокровенное предание своего народа. Второй раз юный герой услышал эту историю из уст легендарной птицы Хумай после своего второго серьезного испытания: сражения с падишахом Шульгеном. Аналогичную картину мы встречаем и в эпосе “Урал-батыр”. Фактически молодого героя предки посвящают в историю Рода после прохождения им испытания, причем второе связано с посещением подводного (подземного) мира озера (пещеры) Шульген и сражением с его обитателями. Об этом сам Хаубан говорит так : “Я — батыр, повидавший / Все, что есть на земле, / И то, что под землей“ [3,412]. Для сравнения приведем сходное самовосприятие Урал-батыра: “Батыр никогда не пожалуется на судьбу, / Не поскупится на добро. / В битве он не утомим, / Без лестницы поднимется в небеса, / Спустится в подземный мир” [3,330]. Отсюда мы с полным правом можем говорить, что в основе и эпоса “Акбузат” положен посвятельный миф о герое-первопредке.²⁴ Причем он явно повторяет в основных чертах эпос “Урал-батыр”, являясь как бы его продолжением. И это сходство проявляется не столько в наличие общего места действия (озеро Шульген) и персонажей (подводный повелитель Шульген, див-дракон Кахкаха, птицы-лебедь Хумай, лунной красавицы Наркас-Айхылу, крылатого коня Акбузата), сколько в сохранении глубинного содержания одного и того же сюже-

та: этапов посвящения-испытания, логики поступков героев, основных событий (правда в эпосе “Акбузат” гораздо меньших масштабов). Таким образом содержание эпоса “Урал-батыр” для главного героя эпоса “Акбузат”, а значит и для той эпохи, в которой он создавался и существовал, являлось мифологической реальностью, которой следовало подражать [53,29-30]. Не случайно Хаубан повторяет подвиги Урал-батыра (осушает озеро, превращает дивов-змей в безобидных существ, освобождает людей из заточения), о которых он узнал в древнем предании. И для батыра Хаубана это предание не является какой-то сказкой, а наполнено ощущением живого духа Урала, присутствующего в сотворенном им Природе (вспомним как Хаубан, в ответ на угрозу мести со стороны отца-Шульгена, говорит Наркас об Урале как заступнике и мстителе [3,384]). И батыр Хаубан завершает дело, начатое его великим предком, очищая Землю и Воду от “видимой смерти” — дивов и змей.

С другой стороны в эпосе “Акбузат” мифологическая символика выражена гораздо слабее, чем в “Урал-батыре”. В этом произведении мы видим уже устоявшийся быт скотоводов-кочевников, очевидно индо-иранского мира. Свидетельством тому является центральная роль белого коня, выступающего вещим советчиком-покровителем герою, а также божеством-повелителем стихий и домашних животных. Кроме того показательна переработка образа птицы Хумай, получившей черты вещей птицы-перевозчика Симург-Гаруды [28,266].²⁵ Об этом же говорит ассоциация коня и солнечной девы-птицы в контексте произведения.

Все же надо отметить, что эпос “Акбузат” представляет из себя целостное произведение, с хорошо развитым и законченным сюжетом. Скорее всего в этом эпосе в наиболее полном виде сохранился сюжет героического сказания местного населения о путешествии молодого батыра вслед за

красавицей-дочерью подводного царя (иногда принимающей облик утки) на дно озера, а затем их возвращение вместе с многочисленными стадами — приданным подводной красавицы.²⁶ Этот сюжет лежит в основе многочисленных вариантов сказания о Зая-Туляке и Хыу-Хылу и это не случайно.

“Мифологическая основа эпоса “Зая-Туляк и Хыу-Хылу”.

Во всех вариантах сказание начинается с испытания на охоте молодых людей, которое сразу выделяет Зая-Туляка среди своих сверстников несмотря на их козни. То, что это именно первое испытание в ходе посвятельной обрядности свидетельствует тот факт, что по версии Р.Телякаевой решение послать молодых людей на охоту принимает совет старейшин (“атай-хатай”) [18,75]. Необыкновенная удачливость героя вызывает у других зависть. Спасаясь от мести завистников юноша покидает родной дом и оказывается на берегу озера Асылы-Куль. Здесь он встречает Хыу-Хылу, дочь подводного царя, которая мирно расчесывает свои длинные золотые волосы. Этот мотив, присутствующий во всех версиях этого сказания и в ряде башкирских сказок [6,323,7,346], несомненно является воспоминанием о солнечной деве-красавице, заливающей лучами всю землю когда она расчесывает свои золотые волосы.²⁷ Далее Зая-Туляк хватает красавицу за длинные волосы и тут начинается между ними поединок или при помощи физической силы или же, по другим вариантам, он приобретает характер словесного состязания [18, 75-76]. Упрямившая девушку, Зая-Туляк обещает пожертвовать ради нее самым дорогим, даже своими родителями. В конце-концов егет добивается от Хыу-Хылу согласия и опускается вместе

с ней на дно озера ко дворцу подводного владыки. В вариантах М.Гафури и Л.Суходольского борьба за невесту на этом не заканчивается: егету приходится высушить озеро, чтобы заставить ее отца, отдать свою дочь [18,80]. Нетрудно заметить в этом моменте сходство с эпосами "Урал-батыр" и "Акбузат". Зая-Туляк или сразу возвращается или живет какое-то время во дворце подводного владыки. Но все равно, затосковав по родной земле, он выходит на поверхность. Водяной царь в приданное дает многочисленные косяки лошадей и скот и запрещает оглядываться. Сам этот выход многочисленных стад из вод озера вслед за тулпаром Акбузатом является общим местом многих башкирских сказаний [18]. Оглянувшись на шум, батыр лишается части животных, не успевших выйти из озера. Прихватив своего тулпара и сокола, которые дожидались его на берегу, Зая-Туляк и Хыу-Хылу поселяются на горе Балкан и живут счастливо, владея большим богатством, до самой смерти (варианты М.Гафури и Л.Суходольского) или же погибают из-за разлуки (В.Даль, М.Сагитов).

Сходный сюжет присутствует в ряде других сказаний. Например в повести о батыре Хары-Сахипе, записанной Р.Г.Игнatieвым, сюжет почти полностью совпадает со сказанием о Зая-Туляке [18,84-86].

Таким образом мы можем сказать, что сюжет сказания, сохраняя много общих черт с более древним вариантом, представленным в эпосе "Акбузат", является уже достаточно самостоятельным по содержанию, отражая уже более позднюю стадию мировоззрения, когда борьба с мифическими потусторонними силами отходит в прошлое, а на первый план выходит мотив добывания невесты и богатства в виде скота [18,86-87]. Причем здесь еще сохраняется мифическая природа образа лучезарной девушки-дочери подводного царя и самого подводного царства как чуждого, потустороннего мира, который с трудом из себя

выпускает и все, что выходит из него несет на себе печать какой-то необыкновенности (девушка из лучей, лошади особой породы, крылатый конь-тулпар Акбузат).

“Кара - Юрга”.

Последнее хорошо видно в версии У.Саитова сказания о Кара-Юрге. Начало здесь у этого, широко распространенного среди тюркских народов, сказания о вороном иноходце во многом перекликается с некоторыми вариантами эпоса о Зая-Туляке: но с той лишь разницей, что местом действия является озеро Шульган. Кушлак-батыр во время охоты засыпает на берегу этого озера.²⁸ Появляется странник, который просит батыра отдать ему его охотничью птицу кречета в обмен на что-нибудь. Кушлак долго не соглашается, и наконец за табун лошадей он расстаётся с чудесной птицей, которая напоследок ему пророчит скорую смерть. Путник из озера выводит косяк лошадей, ведомый Кара-Юргой. Выход животных опять же прерывается нарушением запрета оглядываться. Оставшийся скот Кушлак сгоняет в одно место и сразу же умирает. Сын Кушлак-батыра становится наследником большого богатства за что его прозвали сын богача, бая (бай улы) [18,101-104].

С этим сюжетом в Бурзянском районе широко бытует легенда об озере, из которого вышли кони — Елкысыккан-Куль [5,72-73]. Один из вариантов ее был опубликован в прошлом веке М.В.Лоссиевским. В этой легенде рассказывается о батыре Бышлаке, который во время охоты в окрестностях озера Шульган повстречал удивительного странника, который попросил ему отдать собаку. Бышлак долго отпирался пока незнакомец не предложил ему за нее табун лошадей. Странник взял собаку и нырнул в озе-

ро, а затем вывел кобылу, наказав сесть на нее верхом и ехать, не оглядываясь. Из любопытства Бышлак оглянулся и тут же половина табуна нырнула обратно в воды озера. Охотник стал богатым человеком, а его потомство с тех пор называется байулинцами. Известно, что среди племенного подразделения бурзян существовал род Байулы [21,50] и, возможно, эта легенда является их родовым преданием. От того табуна, пошла порода лошадей пегой масти с серой спинкой. А озеро получило название Елкысыккан — озеро, откуда вышли кони. По тексту описания это озеро соответствует озеру карстового происхождения вблизи пещеры Шульган-Таш, которое также называют и озером Шульган [11,174].

В связи с этим сюжетом интересно предание, записанное В.И.Далем, о существовании в пещере Шульган-Таш окаменевшего дива в образе собаки, с которым связано совершение обрядов вызывания дождя [11,174].

Очевидно этот же сюжет положен в основу древней легенды о появлении богатырских коней - тулпаров [5, 95].

“Акхак Кола”.

Озеро Шульган в варианте сказания “Акхак кола”, записанном от Г. Агишева, также является местом рождения чудесного коня, вожака стада Акхак кола. Сюда в одно и то же время года приходила жеребиться кобылица из того табуна, что вышел из этого озера, т. е. “шульгановой породы” — с мышинным хребтом [18,122-123]. Люди подстерегли ее здесь, но им удалось поймать только жеребенка — кобыла нырнула обратно в озеро, но при этом жеребенок стал хромым (отсюда и его имя: “Акхак Кола” — “хромой буланый конь”). Согласно другим вариантам этого предания местом рождения Акхак-Кола и местом откуда вышли

кони является озеро Асылыкуль и даже колодец (по преданию, записанном в Оренбургской области) [18, 123].²⁹

В башкирских сказках встречается мотив преследования жеребой кобылы или чудесной кобылы в шестьдесят обхватов на водопое или на берегу озера/моря, который очевидно генетически восходит к тому же сюжету [6, №№ 17, 38].

“Кунгыр буга”.

С этим же местом связано действие другого широко распространенного сказания “Кунгыр буга”. Согласно варианту М.Михайдарова, в озере Шульган батыр Минэй находит пропавшую дочь старика и старухи, которую похитил Водяной - хозяин озера. Батыр спускается в подводное царство, срубает все семь голов ифриту-чудовищу и выводит на землю девушек, людей и скот. Благодарные старики отдают ему в жены свою дочь и полстада в качестве приданного. Батыр Минэй возвратился к себе в Зауралье, но однажды стадо пропало. Конгур буга увел стадо обратно на Южный Урал (к озеру Шульган?). Поскольку основные мотивы и детали имеют сходство со сказанием “Акхак кола” [18, 110-112], все это говорит о едином источнике появления всех этих фольклорных текстов.

Нетрудно заметить общий для многих фольклорных произведений мотив выхода коней или скота из озера. Он присутствует там, где необходимо обосновать чудесное происхождение этих животных (“Кара Юрга”, “Акхак Кола”, “Конгур Буга”). Хотя местом рождения может быть и безымянный колодец и какое-либо озеро, но большая часть вариантов связана с озером Шульган. Это подтверждается тем, что все они восходят к своему древнему прототипу — эпосу “Акбузат”, — где мотив выхода животных из озера

Шульген является лишь элементом разветвленного сюжета. В этом эпосе озеро выступает как место локализации потустороннего мира, отсюда выход из него должен восприниматься как метафора рождения.

Таким образом озеро Шульган воспринималось предками современных башкир не только как место обитания почитаемых животных, но и как место их рождения. Не случайно даже само описание выхода животных имеет черты рождения, совершаемого под покровом таинственности и требующего соблюдения обета: запрет оглядываться и приближаться. И даже в самом названии озера на башкирском языке есть указание на ее продуцирующую природу - Йылкысыкканкул и при этом сравните: сыккан - вышедший и сыккэн - оплодотворенный. Отсюда, наверное, и происходит древнее башкирское поверье, что весь скот темной масти произошел от тех, что вышли со дна озера Шульган. Считалось, что именно в этих животных сосредоточена жизненная сила всего скота, его плодovitость - мал кото. В Бурзянском районе до сих пор говорят, что скот, вышедший из озера Шульген — это “мал кото” [45,153].

По-нашему мнению запрет оглядываться во время выхода коней и скота, описываемый в фольклорных произведениях, является отголоском каких-то продуцирующих обрядов, связанных с посещением и выходом из потустороннего мира-пещеры, который знаменовался приобретением качественно иного внутреннего и внешнего (богатство) состояния. Принимая во внимание, что по многим башкирским сказкам проникновение и выход из подземного - потустороннего мира был связан с главным испытанием героя на звание батыра, а также то, что испытательный характер явно присутствует и в самом запрете, мы можем предполагать, что основу этой обрядности составлял обряд испытания - инициации, обычно совмещаемый с

календарными празднествами. Во всяком случае хтоническое содержание и связь этого обряда с заупокойными ритуалами несомненна. Об этом говорит описание человеческих жертвоприношений озеру Шульген в эпосе "Акбузат" [3,412] и в эпосе "Урал-батыр" священному колодцу, культ которого был связан с почитанием матери, причем этот ритуал был приурочен ко дню рождения царя/хана [3,281,283-284,286]. Свадебный контекст этого ритуала, совмещенный с жертвоприношениями в честь предков и богов указывает и на другое содержание этого обряда. В жертву божеству подводного/подземного мира совсем неслучайно приносились девушки (в эпосе "Акбузат" девушек-красавиц похищает див Кахкаха для дворца подводного владыки Шульгена). Сюжет с похищением девушек хозяином хтонического мира широко представлен в башкирском фольклоре. Прежде всего он характерен для тех произведений, где похитителем красавицы является хозяин озера, моря, колодца и другого водного источника. Обычно в качестве такового выступает многоголовый змей или див(дэв). Всегда у батыра в той или иной форме присутствует соперничество с этим персонажем: обычно это схватка, борьба, реже — состязание в хитрости. Часто змей не просто заглатывает девушек, а делает их своими женами, да еще посылает героя добыть для себя невесту-царевну [6, №20,21,23,32,35,36,37]. Таким образом представитель (хозяин) потустороннего мира наделен эротической энергией, выступая свадебным соперником герою-богатырю. Отсюда не является ли описываемый обряд жертвоприношения девушек хозяину хтонического мира (а следовательно божества плодородия) и символической свадьбой с ним? В эпосе "Урал-батыр" Шульген является соперником своему брату Уралу в жениховстве к Умай, а в сказочном фольклоре башкир сохранились представления о подводном владыке как о справедли-

вом муже, наказывающего злых жен как, например, в сказке “Тысячелетний” [7,91-92]. Возможно отголоском представлений о хозяине подводного мира как существе, ассоциировавшимся со свадьбой и выбором жениха, сохранилось в святочном гадании возле проруби у народов Урало-Поволжья, а также топтании духов воды — “шуликунов” [2].

Конь - птица - солнце .

Здесь надо особо отметить, что образ коня присутствует во всех фольклорных произведениях, связанных с почитанием пещеры Шульган-Таш и озера Шульган, начиная с древнейшего эпоса “Урал-батыр”. При этом конь занимает всегда одно из центральных мест, выступая в качестве самостоятельного героя, а то и божества. Но особенный интерес вызывает, сохраняющееся до настоящего времени, представление о необыкновенной продуцирующей природе именно коней, появившихся из озера Шульган. Возрождающими, целебными свойствами обладает, например, конский пот и пена изо рта. Жизнедательными характеристиками являются и вещие способности коня-помощника - покровителя, а также умение перерождать юношу в егета. Очень важным моментом, дополняющим образ коня, является и представление о нём как тотемном родоначальнике, как это видно по содержанию сказки “Акъял-батыр” [6, 81-99]. К этому же кругу представлений относится представление о коне, повелевавшем стихийными силами природы, как это хорошо представлено в эпосах “Урал - батыр” и “Акбузат”.

Все это говорит за то, что конь бесспорно относится к верхнему, светлому пантеону божеств, выступая противником хтонического мира. В эпосе “Урал-батыр” это про-

тивостояние выражено наиболее сильно в постоянной вражде - преследовании небесного коня - птицы Акбузата. Принимая во внимание, выявленную ассоциацию коня с годовым ритмом (ежегодное пропадание жеребой кобылы в одно и тоже время (весной) в озере Шульган, связанное с продолжительностью беременности у лошадей равное солнечному году) мы можем соотнести мифологические образы коня и солнца [51,111]. В этом ключе показательно переплетение мотива добывания коня, солнечной девы и Живой воды в эпосе "Урал - батыр", а также похищение и сокрытие коня Акбузата в одноименном эпосе в озере Шульган. Все это намекает на то, что добывание коня - солнце было связано с пещерой Шульган - Таш! Здесь мы опять сталкиваемся с мотивом освобождения солнца от власти хтонических существ (дракона, которого могла олицетворять эта огромная пещера). С солнечной природой коня должен быть связан и мотив осушения моря (в эпосе "Урал - батыр") и озера Шульган (в эпосе "Акбузат"), причем в этих эпосах сохранились отголоски божественной природы коня. Можно было бы предположить возникновение этого образа в среде скотоводов индо-иранцев, влияние которых на формирование сюжета в эпосе было несомненным. Но скотоводческие мотивы весьма слабо выражены в древнейшем мифологическом эпосе "Урал - батыр", при этом крылатый конь - божество выступает как самостоятельный персонаж, занимающий одно из центральных мест в божественном пантеоне рядом с Хумай и Айхылу. Параллелизм этого образа солнечной птице - лебедь и функциональное пересечение с чудесным оружием космогонического творения, посохом, свидетельствуют о наложении в глубокой древности двух мифологических традиций. Одна связана с почитанием водоплавающей птицы (утка, лебедь, гусь,) как символа верхнего мира и образа солнца, а другая с почитанием коня с той же символикой.

Первая со всей очевидностью относится к урало - алтайскому миру, а вторая тяготеет к более южным, степным народам, скорее всего, индо - европейского корня. Когда произошло это смешение невозможно сказать с какой-либо определенностью. По нашему мнению это могло произойти в эпоху энеолита. Именно в это время на территории Южного Урала археологически зафиксирована массовая миграция с берегов озер Зауралья в долины рек Приуралья, связанная с переходом к полукочевому скотоводству [25,117], о чем, возможно, говорит запрет Урала селиться вблизи озер и мотив переселения людей в долины рек в эпосе "Урал - батыр". По крайней мере в эпоху бронзового века в текст одного из вариантов сказаний о культурном герое Урале был добавлен отрывок о Хане Катиле [20]. Отсюда можно предположить, что временем сложения эпоса "Урал-батыр" является рубеж эпох между энеолитом и бронзовым веком.

Между тем в основе эпоса были положены мифы о перво-предке, культурном герое, демиурге, которые обычно относятся к наиболее архаичному мифологическому пласту [27,186;16,148]. Это подтверждается и смысловым содержанием мифологического ядра, которое сопоставимо с продуцирующими обрядами и обрядами инициации, причем очень архаическими, поскольку они были связаны с подземным миром [16,143]. При этом глубокая архаика мифологической основы эпоса проявляется и в способе передачи текста: двоичная структура мировосприятия [1,45-46] и линейная структура пространства [48], а также зооморфная символика мифических образов. Если принять во внимание, что основные сюжеты этих мифов и действующие в них образы находят параллели в мифах Урало - Алтайских и палеоазиатских народов (сюжеты проглатывания рыбой - змеем, добывание живой воды, озеро - родник с живой водой, похищение героем солнца: культ водо-

плавающей птицы, солнечного оленя, змей), то мы должны признать, что сложение этих мифов скорее всего относится ко времени существования единой протоэтнической общности этих народов, то есть к эпохе палеолита [20,32-33]. Об этом же свидетельствует широкое распространение у индоевропейских и Урало - Алтайских народов представлений о хтоническом божестве Шульгене [2,10-16;38,68-69; 47,270-279]. Предпринятый автором анализ башкирского фольклора, показал изначальность мифологического сюжета эпоса "Урал - батыр" по отношению к другим фольклорным и, прежде всего, эпическим произведениям. Причем это единство проявляется не только в сходстве сюжета и характеристик главных героев, но и объединенно общим местом действия - озером Шульган. При рассмотрении мифологического содержания эпосов "Урал - батыр" и "Акбузат" нами было выявлено внутреннее и внешнее сходство Живого Родника, являющегося центром мифологической картины мира в эпосе "Урал - батыр", и озера (пещеры) Шульган, также являющееся осью мироустройства культурного героя в эпосе "Акбузат". Из этого мы можем сделать вывод, что пещера Шульган - Таш и озеро Шульген являлись с глубокой древности (возможно еще с эпохи верхнего палеолита) центром мифологической картины мира и объектом особого почитания со стороны местного поселения.

Если это так, то мы получаем уникальную в мировой практике возможность сопоставить черты посвятельной обрядности, реконструируемой на основе мифов в эпосе "Урал - батыр", со структурой и характером пещерного палеолитического святилища Шульган - Таш (Каповой), исходя из идеи тождества композиции мифа и последовательности событий в обряде посвящения [30,354-355]. Но эта тема отдельной работы.

Заключение.

Любой народ живет в определенном ландшафтном окружении, приспособляясь к нему своим хозяйством, бытовым укладом. Постепенно вживаясь в него духовно, складывается множество поверий, легенд, мифов и примет, которые формируют духовный мир народа и, в конце концов его психологию [8,141].

В основании человеческого самосознания находится идея или ощущение своего качественного отличия от природного (в смысле дикого, опасного, хищного) как преобразующего, продуцирующего начала, несущего в себе жизнедающую силу. Отсюда закономерно наделение охотником себя мироустроительной функцией, ролью демиурга : убивая животное - тотема, охотник нес ответственность перед богами за свои действия, решая судьбу такого же живого существа как и он сам, но лишь "другого рода". Поэтому, чтобы получить это право распоряжаться жизнью и смертью животных, человек должен "познать" что такое Жизнь и Смерть, проверить это "знание" на себе, пройдя через очистительный обряд этого испытания. Именно с этим, по нашему мнению, связана суровость обряда посвящение и его "охотничье" содержание : "проглатывание" и "выплевывание" зверем - чудовищем, выживание в удаленном месте, ритуал убийства зверя - тотема, калечение себя в ходе обряда. Со всей очевидностью охотничья основа мировосприятия проявляется и в символизации мироздания : верхний мир - мир Света, Жизни, Добра, Космоса. Человека и безопасных животных, а нижний мир ассоциируется с Тьмой, Смертью, Злом, Хаосом, хищниками и опасными животными. В соответствии с этим природные объекты становятся олицетворениями той или иной части Вселенной. Можно, даже предположить, что появление такого бинарного миропредставления во многом зависит

от наличия таких контрастных оппозиций в природном окружении, наиболее яркими из которых являются : гора и пещера, гора и озеро, птица и змея или другое хтоническое существо, белое и черное, небо и земля.

Все эти оппозиции со всей полнотой представлены в башкирском фольклоре, составляя смысловую структуру большинства его произведений. Само по себе это является доказательством, с одной стороны, глубокой древности мировоззренческих основ этих произведений, а с другой — присутствие бинарности в структуре палеолитических святилищ Южного Урала является свидетельством достаточно раннего осмысления народами Урала фундаментальных основ Бытия [48,91].

Культура, как известно, начинается с культа. И первые следы культа не случайно находят в пещерах [44]. Очевидно пещеры оказали очень важную роль в выработке такого “контрастного” мировосприятия, на котором и основывалась изначально первобытная логика [1], углубляя онтологическую направленность духовных исканий, лежащую в истоках религиозных верований [38, 97]. Прежде всего в сознании наших предков пещера являлась олицетворением потустороннего, чуждого мира и / или являлась входом в него [49,311; 38, 151]. Это представление основывалось на реальных характеристиках пещеры, резко контрастирующих с привычным миром : мраке, холоде, большой влажности, полной тишине, кальцитовом убранстве потолка и стен. Причем пещерный мир воздействовал на психику человека чрезвычайно глубоко — на подсознательном, инферальном уровне. Первобытный человек, не различает четко реальность внутреннего, мифологического и внешнего, физического. Особенно это характерно для подростка, находящегося в состоянии стресса, во время обряда посвящения: проникновение внутрь пещеры было связано с необъятным ужасом перед неведомым миром мрака, что

вызывалось внезапной остановкой "потока" осознанных ощущений, в котором человек как мыслящее тело существует. Подобное состояние "временной смерти" подготавливало неопита к глубокому мистическому восприятию таинства религиозных действий, раскрывающих основную идею религиозного мировосприятия - дилемму Жизни и Смерти.³⁰ Психологический подтекст усиливал и углублял восприятие этого процесса как мифосимволического действия, осознаваемого как "заглатывание" иницианта гигантским чудовищем и воспринимаемое как временная смерть и последующим "изрыганием из своего чрева" — перерождающим появлением на белый свет.³¹ Эта очень архаическая ассоциация чудовища - "глотателя" и ритуальной пещеры, известная только по австралийским материалам [16,137], теперь выявлена и в башкирском фольклоре [20]. Самое поразительное, что по эпическим сказаниям и другим фольклорным произведениям данный архаический обряд удастся сопоставить с конкретным географическим и историческим объектом на территории Южного Урала — пещерой Шульган-Таш. Об этом свидетельствует сюжетная привязка многих вариантов героических сказаний, преданий и легенд, народов Южного Урала к пещере или озеру Шульган. Причем все эти произведения восходят к исходному сюжетному варианту представленного в наиболее полной и самой древней редакции в мифологическом эпосе "Урал - батыр". Исходя из того, что в основу этого эпоса положен миф инициации культурного героя, смысловым эпицентром которого является Родник Живой воды и озеро Шульген (сопоставимые между собой по ряду характеристик) мы можем смело утверждать, что пещера/озеро Шульген для народов Южного Урала являлась культовым центром, где совершались обряды посвящения и возрождения Природы, начиная с эпохи каменного века. Именно для этого времени характерны обряды

инициации как одна из сторон духовной культуры охотников [30]. Следы глубокой архаики в космогонии и миропредставлении, реконструируемые по эпосу “Урал-батыр”, указывают на палеолитический возраст инициационного мифа, положенного в основу этого эпического произведения [20, 33]. По нашему мнению существует сходство основных положений этого мифа со структурой подземного святилища эпохи палеолита в пещере Шульган-Таш. Неслучайно пещера носит имя хозяина подземного / подводного мира Шульгена — одного из главных персонажей двух древнейших эпосов Южного Урала. Все это говорит о местной основе сложения мифов о культурном герое Урале и его антиподе Шульгене. Сюжеты этих мифов, а также их мифические персонажи, наиболее четко представлены в мифологии Урало-Алтайского мира и у древних индоиранцев. Причем последние, судя по ряду признаков, испытывали культурно-этническое влияние уральских народов, находясь на стадии разложения первобытно-родового уклада в эпоху раннего металла [20, 32-33]. Очевидно этими тесными контактами, если не этническим смешением, можно объяснить индоиранские мотивы в сюжете эпосов “Урал-батыр” и “Акбузат”, а также других башкирских эпических сказаний. Об этом же свидетельствует и сходство в ряде мифологических сюжетов в Ригведе, например в характеристиках таких центральных божеств как Агни, Индра, Ушас [33; 34]. С другой стороны не исключено, что предки индоиранцев являются автохтонами Южного Урала или по крайней мере одним из древнейших этносов, заселивших эту территорию после отступления ледника [24]. Косвенно об этом может свидетельствовать глубоко архаичский образ коня - божества стихий в эпосе “Урал-батыр” и особое почитание коня, судя по его семантике в контексте палеолитического святилища Шульган - Таш. Тем более, что Южный Урал считается древнейшим центром

приручения лошади [26,121-122], которая обитала здесь с позднего плейстоцена [9,7]. Возможно смешение мифологических сюжетов и отражает реальную картину этнической пестроты населения Южного Урала в этой контактной зоне с древнейших времен. Интересно, что пришлое население, находясь даже на более высоком уровне хозяйственного развития, восприняло от местного населения почитание местных святынь, центральным из которых на Южном Урале являлась пещера Шульган-Таш и озеро Шульган. Следы этого почитания хорошо видны в тексте эпоса "Акбузат", являющийся по нашему мнению индоиранским переложением коренного уральского населения древних мифов о культурном герое. На основе сюжета эпоса "Акбузат" появляется ряд героических сказаний, в которых повествуется о добывании в подводном / подземном мире красавицы-невесты и домашнего скота ("Зая-Туляк и Хыу-Хылу", "Конгур буга", "Акхак Кола", "Кара Юрга"). Эти факты, по нашему мнению, весома свидетельствуют о сохранении и переосмыслении в среде кочевников - скотоводов культа подземного мира, органически связанного с почитанием предков, продуцирующей обрядностью и ритуалом посвящения. Например, ярким подтверждением этому является заупокойно - шаманистические ритуалы, совершавшиеся в недрах курганов азиатских кочевников раннескифской эпохи [23,29-30]. Героическое содержание древних мифов о культурных героях, очевидно, стало источником формирования идеологии героической эпохи, причем в степях и лесостепях северной Азии резкого разрыва в традиции не произошло, поскольку сохранился основополагающий социальный институт — род, а также связь с природой и подвижность населения. Соответственно не испытали значительных изменений обряды и мировоззрение народов Уральского региона. Лишь только обряд посвящения переместился из охотничьей сферы в во-

енную, сохранив свое внутреннее содержание например: савроматке, по свидетельству Геродота, разрешалось выходить замуж только после убийства двух врагов.

В итоге мы можем констатировать, что сложение духовной культуры кочевников - индоиранцев происходило, если не целиком на территории Южного Урала, то по крайней мере под сильным влиянием его населения в эпоху энеолита-бронзы. Об этом свидетельствует мифология древних насельников Южного Урала [20] и древних индоиранцев, которые, как считают ряд ученых, переселились отсюда в Индию и Переднюю Азию в середине II тыс. н.э. [43;13,41-42].

Появление этих воинов-кочевников на исторической арене, по мнению Альфреда Вебера и Карла Ясперса, знаменовала собой новую страницу мировой истории : под их мечами и колесницами пали не только древние цивилизации, — под напором молодых и динамичных этносов рухнула эгоцентрическая закосневшая идеология оседлых народов. “История — пишет Карл Ясперс — превращается в борьбу между этими двумя силами — культурой матриархата, древней, стабильной, связанной, непробудившейся. и новой, динамичной, освобождающей, осознанной в своих тенденциях культурой кочевых народов ... имея лошадей, эти кочевые народы познали даль мира. Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия, в качестве господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе” [54,46]. Появившиеся на этой основе культуры, оказали особое влияние на сложение нового мировосприятия, внутри которого возникли будущие мировые религии (буддизм, зороастризм, христианство, мусульманство), а также греческая философия [54, 80-81]. Ещё предстоит выяснить степень духовного вклада ранних

кочевников в процесс сложения мировых религий. Но одно несомненно, что нельзя изучать генезис их духовной культуры, не обращаясь к богатому фольклору народов, проживающих на территории Южного Урала, являющейся в фольклорном плане типичной так называемой “архаической зоной”.

Южно-уральские эпосы и, прежде всего, героическое сказание “Урал-батыр”, являются подлинной сокровищницей уральского фольклора: они сохранили в себе не только следы взаимодействия разнообразных этносов различных исторических эпох, в эпическом наследии народов Южного Урала дошла до нашего времени сокровенная мудрость предков — свидетельство их напряженных духовных исканий. Это, так называемый, “Закон Вечности” — замечательное по своей ясности и глубине понимание фундаментальных основ человеческого бытия: осознание диалектической взаимозависимости Жизни и Смерти, выражающейся в восприятии временности отдельного существа и вечности Рода. Именно в нем логический исток идеи самопожертвования во имя Рода, богатырства и подвижничества. Это глубоко моральное отношение к миру выражалось на почитании родной земли под влиянием богатой мифопоэтической традиции, а также многочисленных обрядов.³² Отсюда глубина исторического самосознания башкирского народа - его прошлое, настоящее и будущее.

Примечания

1. Гора/ пещера подсознательно воспринимались как места сгущения хаотического начала и поэтому здесь, согласно первобытной логике, должен обитать хозяин стихийных сил природы. Здесь надо отметить то, что в этом сюжете опять проявляется “производственная” логика древнего мышления — разделение Вселенной на упорядоченный мир — общину и неупорядоченный мир — природу, где все непредсказуемо.

2. Сходные до деталей обряды сохранились до недавнего прошлого у Хантов и Манси [12, 92 - 93]. По устному сообщению Р.М.Юсупова среди башкир до настоящего времени сохранилось поверье, что юноша может употреблять в пищу лишь животных - самцов. От Р.Резяпова получена информация, что у башкир есть обычай отдавать голову тому, кто разделывал тушу животного.

3. В эпосе ракушки, несомненно, выполняли роль “архаизированных” ритуальных сосудов, что на фоне Урало Алтайской традиции представляется как особенность Южного Урала [38, 50 - 52]. Интересно, что ископаемые раковины *Grifea* были обнаружены в ряде женских погребений сарматской эпохи, причем они явно использовались в каких-то ритуалах, поскольку в них находят следы красок [42, 310 - 312; 31, 38, 59; 49].

4. Отношение ко всем животным как существам “других родов” несомненно выявляет отношение к ним как родственникам - тотемам. Такое мироощущение мы находим у народов, сохранивших наиболее архаические, дошаманские пласты тотемистической идеологии охотников, как например, у енисейских тунгусов [14, 25].

5. Об этом говорит Урал в монологе о дубинке [3, 272].

6. Отповедь Урала Шульгену очевидно связана и с тем, что по представлениям древних ребенок, не прошедший

инициации, не может считаться полноценным человеческим существом, он еще не очеловечился, т.е. он еще находится в пограничном состоянии. Поэтому когда Шульген выпил ритуальный напиток из крови животного, предназначенный для их возрождения, он сам превратился в животного хтонического плана - он теряет человеческий облик (сказка "Урал-батыр") или становится на сторону хищников (в одноименном эпосе).

7. Представление о том, что тело является носителем жизненной силы относится к наиболее архаичному пласту мировоззрения [22, 134].

8. Посох как орудие отверзания входа в нижний мир и, связанное с этим действием, противостояние божественной пары известны в алтайской мифологии [38, 36 - 41].

9. Здесь можно привести такой факт, как негативная реакция Живого Родника на приближение Урала [3, 346].

10. Судя по тому, что в эпосе "Урал - батыр" змеи - драконы имеют двуединую природу, этот мифологический пласт эпоса является более архаичным, чем соответствующий в Ригведе.

11. Эта сцена разбирается нами подробно ниже.

12. Мифологический сюжет сбивания культурным героем лишнего солнца присутствует в мифологии народов Амура и Монголии [15, 250-261].

13. Возможно метание камня — это более древняя версия сбивания лишнего солнца, чем использование лука в этих целях.

14. Интересные параллели обнаруживаются в алтайской мифологии как, например: представление о рождении Вселенной, возрождение весной Природы, появление земной щели — мифологического символа Земного лона, которое появляется по некоторым мифам как результат употребления чудесного посоха [38, 40]. Использование Шульгеном волшебного посоха имеет ту же направленность: протыка-

ние земной тверди и отверзание подземных вод. В этногенетической легенде об Айне и Гайне описывается сцена раскалывания земли оленем и отверзанием подземного огня - Солнца, спрятанного в пещере [5, 116]. Очевидно с этим кругом ассоциаций можно объяснить родственность во многих языках таких слов как: хозяин преисподней — гора / камень — гореть — горох — орех [10, 92].

15. В ряде башкирских сказках о богатырях обращает на себя внимание такая деталь: для героя и его спутников опускания под землю становится решающим испытанием на звание батыра [6, 87, 101].

16. Здесь само количество отростков (двенадцать) говорит об определенном временном цикле, очевидно, связанном с солнечным годом, что наводит на мысль о том, что здесь изображена сцена преследования - проглатывания хтоническим существом солнечного оленя (солнце), символически отражающей приход осени, когда олени сбрасывают свои рога (Урал обламывает рога оленя, застрявшие в пасти змея) [10, 36-44].

В качестве дополнения к этому можно привести сюжет сказки "Солнечная девушка", где дорогу к деве-солнцу может угадать лось когда у него рога сравниваются с вершинами сосен [7, 365-367]. В связи с этим следует упомянуть образ Оленя с, подцепленным на рогах, солнцем в сказке "Кыран - батыр" и предании об Айне и Гайне [5, 116; 6, 261-262].

17. Неслучайно в эпосе есть образ змея — стража дворца в виде огромной черной горы, по описанию напоминающий вход в огромную пещеру [3, 299]. Не безинтересен образ дэва в одной из батырских сказок, у которого в каждой голове было спрятано много сокровищ [6, 157]. В этой связи обращает на себя внимание и такой факт: в Северо-Западной Австралии, в погребальных пещерах, на стенах которых изображались мифические предки - рыбы и кро-

кодилы а также другие тотемические животные хранились, окрашенные охрой, камни, которые воспринимались оборигенами как внутренности и кости крокодила [16, 147]. Таким образом погребальная пещера символизировала собой чудовище - глотателя в образе тотемного предка- крокодила .

18. Возможно в этой ассоциации мы имеем отголоски первоначального представления о Земле как огромном звере. К подобному выводу по материалам греческой мифологии пришла А.А.Тахо - Годи [46,26] и по материалам Урало-Алтайской мифологии А.М.Сагалеев [38,129].

19. Белый змей - царь змеиного царства Кахкаха уже известен нам по эпосу " Урал-батыр". В этой связи следует отметить, что белый цвет символизирует антагонистические хтоническому миру свойства и характеристики. К этому следует добавить двойственность образа чудовища- "глотателя" Кахкахи в эпосе "Акбузат".

20. Соединение в образе птицы двух ипостасей — представителя верхнего и нижнего миров, скорее всего связано с двуединой природой птиц-хищников, пожирающих падаль, поэтому и воспринимаемых как медиаторы. Отсюда и сцена сражения с птицей, охраняющей ключи и вход в подземный дворец-лабиринт (100 комнат) в сказке "Исмай" [6, 99-106]. В сказке "Змей-батыр" жена находит и освобождает мужа, исчезнувшего после сожжения его змеиной кожи, сразившись с беркутом в гнезде, которое находится на крыше дворца-лабиринта (40 дверей) [7,128-132]. В этом оригинальном сюжете, очевидно, отразилось фратриальное противопоставление тотемных персонажей — змеи и птицы. Очевидно сходная мифологическая символизация имела место еще в палеолите судя по ряду предметов изобразительного искусства со стоянки Мальта [48,91] .

21. Сюжетная связь сказок о счастливой стране Солнца с эпосом “Урал-батыр” подтверждается и наличием в одной из сказок на этот сюжет персонажей, присутствующих в эпосе — коня Акбузата и птицы Хумай [7, 367-370].

22. Молочное озеро, расположенное на небе и являющееся владением Умай, в котором очищаются души людей фигурирует в алтайской мифологии [38,60].

23. Этот вопрос уже был рассмотрен для эпоса “Урал-батыр”.

24. Об этом неопровержимо может свидетельствовать наличие в эпосе персонажа “глотателя”, роль которого выполняет див Кахкаха.

25. Преследование птицы Хумай со стороны Масем-Хана тогда можно сопоставить с преследованием птицы Гаруды и ее птенцов чудовищным змеем и избавление от него с помощью героя. Эта сюжетная ассоциация подтверждает нашу мысль о том, что дивоподобный Масем-Хан дублирует образ змееподобного хана Шульгена.

26. Выход солнечной девушки из недр подводного мира, мира тьмы должен восприниматься через символику рождения. Таким образом здесь описывается рождение света, солнца, то есть зари! Неслучайно в этом месте текста неоднократно присутствует мотив открывания лица: “Открою лицо — солнце твое, / Устыдившись за тучи уйдет” или “Сказала так [Наркас] и, открыв лицо, улыбнулась Хаубану, говорят. Тут Хаубан, увидев красоту Наркас, подивился говорят” [3,417]. Наркас в эпосе выступает и как хозяйка скота бурой масти и, в том числе, белого коня-тулпара Акбузата. В Ригведе такую же трактовку имеет богиня зари-Умас: она олицетворяет собой рождающее, возрождающее начало, символизируя победу над тьмой, разделение мрака и света. Отсюда сравнение ее с матерью, хозяйкой стад и прекрасной, лучезарной женщины, пленяющей взоры. Интересно, что ее атрибутами является

белый конь, колесница, запряженная конями или красными быками. Она создает свет и снимает покров с великого мрака, перевертывает два граничащих друг с другом пространства. В тексте Ригведы сохранились отголоски какого-то мифа, повествующем об оживлении Индрой-Варуной в облике двух быков солнца-Ушас, которое было закрыто в скале [37, 250 - 253].

27. В варианте М.Сагитова диалог богатыря и девушки сходен во многом с диалогом Хаубана и Наркас в эпосе "Акбузат" [3, 421].

28. Сон около озера есть момент "перехода" героя из одного мира в другой [3, 396, 404].

29. В этом же контексте, по нашему мнению, необходимо рассматривать почитание колодца в главе о хане Катиле, поскольку связанные с этим культом обряды имеют продуцирующую природу: человеческие ежегодные жертвоприношения в честь предков — родителей в день рождения хана, выбор жениха и невесты [3, 281-286].

30. Неслучайно знаменитый европейский философ начала XX века О. Шпенглер сравнивал религиозную мистику с образом Пещеры [52, 37-39]

31. Отсюда ассоциация пещеры с Матерью-прародительницей и ее Лоном в Урало-Алтайской традиции [38, 59-61].

32. Пример того, что богатырство не являлось для башкир каким-то анахронизмом, а было действенным и всеобъемлющим мировоззрением можно усмотреть на примере почитания Салавата Юлаева, воспетого в многочисленных преданиях, песнях. Величие этой яркой исторической фигуры в сознании народа сравнимо с эпическим образом Урал-батыра.

Литература

1. Алексеев В.П. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976. С. 45-46.
2. Ахметьянов В.Г. Мифологические образы Евразии в фольклоре Народов Поволжья // Фольклор народов РСФСР Уфа, 1978. С. 10-16.
3. Башкирский народный эпос. М., 1977.
4. Башкирское народное творчество. Т. 1: Эпос. Уфа, 1987.
5. Башкирское народное творчество. Т. 2: Предания и легенды. Уфа, 1987.
6. Башкирское народное творчество. Т. 3: Богатырские сказки. Уфа, 1988.
7. Башкирское народное творчество. Т. 4: Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989.
8. Березкин Ю.Е. Южноамериканская мифология и проблема исторических реконструкций // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры — Л., 1990. С.137-157.
9. Верещагин Н.К., Барышников Г.Ф. Ареалы копытных фаун СССР в антропогене // Тр. ЗИН, Т. 93. Л., 1980. С. 3-20.
10. Голан А. Миф и символ. Иерусалим. 1994.
11. Даль В.И. Башкирская русалка // Башкирия в русской литературе. Т. 1. Уфа, 1989. С.172-188.
12. Дмитриев П.А. Шигирская культура на восточном склоне Урала // МИА, № 21. М, 1951.
13. Зданович Г.Б. Аркаим. Арии на Урале и несостоявшаяся цивилизация // Аркаим. Исследования. Поиски. Открытия. Челябинск, 1995. С.21-42.

14. Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.

15. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

16. Кабо В.Р. Первоначальные формы религии // Религии мира. 1986. Л., 1987. С.139-144.

17. Канивец В.И. Канинская пещера. М., 1964.

18. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.

19. Котов В.Г. Культ пещер на Урале // Научное наследие башкирских ученых - эмигрантов и вопросы современности (Вторые валидовские чтения). Тез. докл. Ч.П. Уфа, 1995. С.8-10.

20. Котов В.Г. Два мира Южноуральского эпоса // Россия и Восток; Проблемы взаимодействия. ч.Ш. Челябинск, 1995. С. 28-33.

21. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир - Уфа, 1957.

22. Кулемзин В.М. Сверхъестественные существа и шаманы в представлениях восточных хантов // Урало - Алтаистика. Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985. С. 134-137.

23. Курочкин Г.Н. Путешествие в преисподню : шаманские мистерии в глубинах скифского кургана // Петербургский археологический вестник. Спб, 1993. № 6. С.27-31.

24. Матюшин Г.Н. Мезолит Южного Урала. М., 1976.

25. Матюшин Г.Н. Некоторые итоги изучения каменного века на Урале // К истории позднего плейстоцена и голоцена Южного Урала и Предуралья. Уфа, 1978. С. 86-122 ;

26. Матюшин Г.Н. Время и природные условия сложения производящего хозяйства на Урале // КСИА. В.181. М., 1985. С.117-122.

27. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М, 1979.
28. Мифы народов мира. М., 1980.
29. Пополь - Вух. Родословная владык Тотоникапана. М, 1993.
30. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986 .
31. Пшеничнюк А.Х. Культура ранних кочевников Южного Урала. М., 1983 .
32. Равдоникас В.И. История первобытного общества. ч.II. Л., 1947.
33. Ригведа. Мандалы I - IV. М., 1989 .
34. Ригведа. Мандалы V - VIII. М., 1995 .
35. Руденко С.И. Лаклинская и Игнатиева пещеры Южного Урала // Тр. О-ва землевладения при Имп. СПб. ун-те. СПб, 1914. Т.3. С.1-15 .
36. Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнологической монографии. Вып.2 . Птгр., 1925 .
37. Руденко С.И. Башкирские сказки и поверья // АЭБ. т. V. Уфа, 1973. С.17-31.
38. Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991 .
39. Сарианиди Б.И. Змеи и драконы в глиптике Бактрии и Маргианы // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М., 1986. С. 66-71.
40. Сериков Ю.Б. Новые находки на Чусовой // Археологические культуры и культурно - исторические общности Большого Урала. Екатеринбург, 1993. С.193-194.
41. Скакун Е.А. Минеральное сырье как исторический источник // Ур. - Пов. Арх. Студ. Конф. Тез.докл. Уфа, 1996. С.21-22.
42. Смирнов К.Ф. Савроматы. М., 1964 .

43. Кузьмина Е.Е., Смирнов К.Ф. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.

44. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.

45. Сулейманова Р.Н. Доисламские верования и обряды башкир / Дис ... к.и.н. Уфа, 1994. // Архив УНЦ РАН.

46. Тахо - Годи А.А. Греческая мифология. М., 1989.

47. Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии. Шуликуны / Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 270-279.

48. Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 77-103.

49. Топоров В.Н. Пещера // Мифы народов мира. М., 1980.

50. Федоров В.К. Отчет 1994 г. // Архив ИА РАН.

51. Фролов Б.А. Первобытная графика Европы. М., 1992.

52. Шпенглер О. Закат Европы. Из раздела: "Исторические псевдоморфозы", Т.2 // Самосознание Европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 23-68.

53. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

54. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

Сокращения

АЭБ — Археология и этнография Башкирии.

БНТ — Башкирское народное творчество.

ИА РАН — Институт Археологии Российской академии наук.

Л. — Ленинград.

М. — Москва.

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.

Тез.докл. — Тезисы докладов.

Спб — Санкт - Петербург.

Тр.ЗИН. — Труды Зоологического института.

УНЦ РАН — Уфимский научный центр Российской академии наук.

Оглавление

Введение.....	4
Мифология в эпосе “Урал-батыр”.....	7
Загадка озера Шульган.....	15
Дева — Солнце — птица.....	17
Дева — птица — Луна.....	19
Дивы — змеи — драконы.....	21
Змей у источника и дева - Солнце.....	26
Страна Солнца.....	28
Хозяин подводного мира и подводная красавица	30
Мифология в эпосе “Акбузат”.....	34
Мифологическая основа эпоса “Зая-Туляк и Хыу-Хылу”.....	36
“Кара-Юрга”.....	38
“Акхак Кола”.....	39
“Кунгыр буга”.....	40
Конь — птица — Солнце.....	43
Заключение.....	47
Примечания.....	54
Литература.....	60
Сокращения.....	64

Российская академия наук
Уфимский научный центр
Институт истории, языка и литературы

В.Г. Котов

МИФОЛОГИЯ ЮЖНОГО УРАЛА

(К вопросу о реконструкции хтонических культов)

Препринт

Отпечатано ГП «ПРИНТ»
Пр. Октября, 71 Лицензия Б 848047
Заказ № 33 Тираж 400 экз. 1997 год