

З. Ғ. Аминев, Л. А. Ямаева

Региональнә особенності ислама у башклар



Академия наук Республики Башкортостан
Институт гуманитарных исследований

З. Г. Аминев, Л. А. Ямаева

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСЛАМА У БАШКИР

Уфа • 2009

УДК 28-12 (470.57)
ББК 86.38 (2Рос.Баш)
А62

Рецензенты:

кандидат философских наук Г. Г. Салихов;
кандидат философских наук Г. Н. Ишбердина

Аминев З. Г., Ямаева Л. А.

А62 Региональные особенности ислама у башкир. — Уфа: Дизайн-ПолиграфСервис, 2009. — 184 с.
ISBN 978-5-94423-174-1

Книга посвящена малоизученной теме: особенностям распространения и бытования ислама у башкир. В ней освещаются проблемы доисламского мировоззрения башкир, его влияния на формирование региональной модели мусульманской религии и суфийской формы ее восприятия, а также на уровень современной религиозной культуры башкир-мусульман. Рассчитана на историков, философов, филологов, преподавателей вузов и студентов.

УДК 28-12 (470.57)
ББК 86.38 (2Рос.Баш)

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ
в рамках научно-исследовательского проекта
«Региональный ислам в процессе интеграции российского общества:
история и современность», проект № 07-03-84314 а /У.*

ISBN 978-5-94423-174-1

© Аминев З. Г., 2009

© Ямаева Л. А., 2009

© Оформление. ООО «ДизайнПолиграф-Сервис», 2009

Концептуальные основы изучения регионального ислама обозначены и обоснованы в ряде работ российских исламоведов (С. М. Прозоров и др.) [Прозоров, 2004]. В основе концепции лежит идея о существовании наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир, региональных форм бытования ислама. Особенности его бытования обусловлены уровнем социально-политического развития данного региона в период появления там ислама, этноконфессиональными характеристиками, спецификой культурного субстрата, сохранением элементов домусульманских верований. Ислам не смог вытеснить традиционную культуру неопитов, а «наложился» на нее. Происходил синтез элементов традиционной и исламской культур и формировался своеобразный культурно-идеологический комплекс, где формообразующую роль играла мусульманская идеология.

«Мостом» между двумя вышеперечисленными культурами, промежуточным звеном между ними, стал суфизм. Положения суфизма как бы заполнили лакуну духовности, которая создавалась в нормативном исламе и остро ощущалась в исламских общинах [Акимускин, 1989, с. 7]. Суфизм продемонстрировал удивительную пластичность, способность впитывать традиционные народные верования и представления и возвращать их народным массам уже в мусульманизированной форме. Таким образом, предметом нашего исследования является не собственно ислам и его догматы и культ, а преломление и трансформация мусульманской религии в местной народной среде, в данном случае у башкир на Южном Урале.

Башкиры еще с X в. входили в ареал распространения мусульманской культуры. Господствующей религией на территории Южного Урала ислам стал со времени золотоордынского хана Узбека (XIV в.). Истории распространения и бытования ислама на территории регио-

на посвящено множество публикаций, в том числе работы уфимских историков А. Б. Юнусовой, Д. Д. Азаматова, М. Н. Фархшатова, Л. А. Ямаевой и др. Вместе с тем эти авторы не ставили своей целью выявление специфики региональной модели мусульманской религии именно у башкир. Такая задача ставится авторами данной монографии. Для решения этой исследовательской задачи был привлечен огромный массив научной литературы, посвященной проблемам духовной культуры башкир, их доисламским верованиям и культам, в частности работы З. Я. Рахматуллиной, З. Г. Аминовой, М. Н. Сулеймановой, Г. Г. Салихова, А. Ф. Илимбетовой и др.

В качестве источников были использованы материалы башкирского фольклора (эпосы, легенды и предания, сказки и пр.), опубликованные произведения религиозных деятелей (в частности З. Расули), материалы полевых исследований авторов книги и результаты социологического опроса, проведенного в 2007–2008 гг. в рамках гранта РГНФ по теме «Региональный ислам в процессе интеграции российского общества: история и современность».

Территориальные рамки исследования охватывают весь исторический Башкортостан (страну башкир), т. е. всю территорию расселения башкир начиная с X до XXI вв. Это современная территория Республики Башкортостан, восточные районы Республики Татарстан, отдельные районы Оренбургской, Челябинской, Пермской, Курганской, Саратовской и Самарской областей Российской Федерации.

Актуальность изучения проблемы обусловлена как теоретической, так и практической ее значимостью. Практическая значимость изучения регионального ислама состоит в возможности моделирования и прогнозирования развития культурных очагов исламского сообщества. Это, в свою очередь, позволит государственным органам просчитать перспективы социально-политической стратегии в условиях сосуществования православной и исламской цивилизаций.

* * *

Разделы с 1 по 10 написаны З. Г. Аминовым; введение, разделы с 11 по 14 и заключение — Л. А. Ямаевой.

1. Традиционное мировоззрение башкир и ислам

Каждый народ обладает собственной, не похожей ни на какую другую, уникальной культурой. И у каждого народа имеется только ему присущий особый взгляд на мир, на место в нем как отдельного человека, так и общества в целом. В последние годы ученые-культурологи уделяют особое внимание этому феномену, который они называют «картиной мира», используя иногда такие словосочетания, как «модель универсума», «образ мира», «модель мира» и др. «Картина мира» каждого народа вырабатывается и шлифуется веками.

Башкиры, несмотря на то, что давно приняли ислам и являются народом, принадлежащим к мусульманской культуре, до сих пор сохраняют многое из того, что называется «доисламской культурой», «доисламским мировоззрением». Современный башкирский народ, по мнению историков, сформировался на базе ираноязычных сарматско-аланских, финно-угорских и различных тюркоязычных племен. Первые письменные упоминания о башкирах как о народе восходят к IX–X вв. Считается установленным, что формирование башкирского народа происходило на Южном Урале и прилегающих к нему землях. Природа Южного Урала находит отражение в «картине мира» башкирского народа. Можно сказать, что башкирская культура и менталитет пронизаны Уралом.

По поводу роли и места Урала и прилегающих земель в жизни башкирского народа известный российский историк, специалист по этногенезу башкир, член-корреспондент РАН Р. Г. Кузеев в одной из своих работ справедливо отметил: «Какие бы термины не использовались для обозначения башкир — коренных жителей республики и более обширного региона, — обществу известно, что башкиры живут на своей исторической родине. Невозможно также не учитывать, что восприятие этого факта обыденным сознанием представителей баш-

кирского этноса необычайно глубокое; оно нашло отражение во всех слоях богатой традиционной духовной культуры башкир. Развитие башкирской нации в указанном направлении будет постоянным» [Кузеев, 1993, с. 143].

Башкиры по языку принадлежат к огромному тюркскому миру и живо интересуются всем, что происходит в нем. Являясь народом, относящимся к тюрко-исламской культуре, башкиры в то же время понимают и свое отличие от остальных тюрков в культуре, языке и не желают утрачивать это в угоду исламу или всему тюркскому. Мусульманство, тюркизм, принадлежность к российскому государственному образованию и этническая идентичность у башкир вот уже несколько веков мирно уживаются, не мешая и не затрудняя совместного сосуществования.

Несмотря на участие в этногенезе башкир множества племен, относящихся к разным этническим мирам (индоиранский, тюркский, финно-угорский), мировоззрение, этническая картина мира, сформированные мифосознанием башкир, отличаются целостностью и единством, что обусловлено, по мнению многочисленных исследователей традиционной культуры, тем, что совокупность обычаев одного народа всегда отмечена каким-то стилем [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 3], что «...нет такой ранней поры, когда человечество питалось бы обрывками или отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным восприятием. Как в области материальной, так и в общественной и духовной, первобытный человек с самого начала системен, и в этом его коренное отличие от стадного животного. Чем древней культура, тем больше в ней внутренней связности, неподвижности, замкнутости» [Фрейденберг, 1998, с. 29], что традиционное мировоззрение не может объяснять мир бесчисленным количеством причин и допущений [Сагалаев, 1991, с. 27; Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 9, 11]. Мировоззрение, религиозные представления башкир не могут быть хаосом взглядов, обычаев, обрядов, а образуют систематизированную картину бытия, подчиненную определенной идее, объясняющей устройство мира, человеческого общества и место самого человека как в мире, так и в социуме.

Принятие башкирами ислама подняло их на более высокий социальный уровень. Они стали принадлежать не только к тюркскому, но и к исламскому миру. Ислам как монотеистическая религиозная система совершенно отличался от многобожия, господствовавшего среди них. Как же была решена башкирами проблема совместимости

их доисламского мировоззрения и религиозных верований, если, как установлено наукой, народ не может иметь несколько мировоззрений и религиозных верований? По этому поводу известный исследователь традиционной культуры К. Леви-Строс писал: «...Трудно представить себе, как одна цивилизация могла бы воспользоваться образом жизни другой, кроме как отказаться быть самой собою. На деле попытки такого переустройства могут привести лишь к двум результатам: либо дезорганизация и крах одной системы — или оригинальный синтез, который ведет, однако, к возникновению третьей системы, не сводимой к двум другим» [Леви-Строс, 1994, с. 9, 35].

Наши исследования традиционной, мифологической культуры башкир показывают, что они уже вплотную подошли к осознанию монотеизма. Многие авторы отмечали их высокий социально-политический и культурный уровень. Приступив к заимствованию мусульманской религии, башкиры должны были заимствовать «...лишь то, что сами почти были в состоянии изобрести...» [Окладникова, 1990, с. 99], иначе, как считают исследователи, заимствование не наступает, если общество и культура не находятся на грани самого изобретения [Феномен кочевничества..., 2007, с. 165]. Поэтому мы можем сказать, что, приняв решение приобщиться к исламскому миру и культуре, башкиры сумели приспособить вновь принятые исламские догматы к своим старым религиозно-мифологическим воззрениям, обогатив их новым содержанием.

Период принятия башкирами ислама нашел освещение в работах историков, изучающих их историю. Однако вне поля зрения специалистов остался вопрос: почему башкиры в качестве религии приняли именно ислам, а не какую-то иную религию, например христианство, буддизм, или же не остались в язычестве? На наш взгляд, имеются две веские причины, которые более других способствовали принятию башкирами именно ислама, а не какой-то иной религии. Этими причинами являлись: во-первых, наличие еще с древнейших времен проторенных дорог на Южный Урал из тех регионов, где впоследствии утвердился ислам; во-вторых, принадлежность башкир к тюркскому языковому миру.

По мнению большинства исследователей, ислам среди башкир стал распространяться примерно после XII в. Такой точки зрения, например, придерживается один из крупнейших башкирских историков Н. А. Мажитов, который отмечает, что ислам проник в башкирскую среду, видимо, в XII–XIII вв., так как в XIV в. на Южном Урале появ-

ляются уже мусульманские надгробные памятники [Мажитов, 1971, с. 15]. Уфимский археолог Г. Н. Гарустович пишет, что в погребениях XII в., обнаруженных и исследованных на территории исторического Башкортостана, не найден материал, указывающий на принятие местным населением ислама, а в могильниках конца XIII в. уже имеются как мусульманские, так и языческие захоронения. В XIV в. элементы язычества встречаются уже как пережитки, а большинство погребений совершено по мусульманскому обычаю. По мнению Г. Н. Гарустовича, сохранившийся у башкир до наших дней мусульманский обряд захоронений сложился к середине XV в. [Гарустович, 1986, с. 77–81; Гарустович, 1991, с. 26–27].

Есть и другие точки зрения о времени принятия башкирами ислама. Например, один из крупных специалистов по башкирам С. И. Руденко считал, что «ислам к башкирам начал проникать, по всей вероятности, в X–XI вв.» [Руденко, 1955, с. 314]. Р. Г. Кузеев в своей работе «Происхождение башкирского народа» пишет, что «время приобщения башкир к мусульманской религии... с достоверностью не установлено. В X в. башкиры еще не были мусульманами... распространение ислама среди башкир заняло несколько столетий и завершилось не ранее XIV–XV вв.» [Кузеев, 1974, с. 8].

Связь родины башкир — Южного Урала — с Северным Причерноморьем, Кавказом и со Средней Азией считается очень давней. Население Южного Урала и Прикамья еще со времен неолита имело устоявшиеся связи со Средней Азией [Толстов, 1948, с. 173–195]. Исследовательница Л. Я. Крижевская, изучавшая южноуральский неолит, пришла к выводу, что он сходен с неолитом Средней Азии, что указывает на наличие древних связей между указанными регионами [Крижевская, 1970, с. 27–30]. До нее мысль о наличии культурных связей между населением Южного Урала и Средней Азии еще со времен неолита высказала А. В. Збруева [Збруева, 1946, с. 182–190]. Эти установившиеся еще в древности связи, никогда не прерываясь, сохранились практически до современности. На это указывают многочисленные материалы разных эпох, обнаруженные специалистами. Исследователи, занимающиеся проблемами древней металлургии в районе Урала, считают, что изделия древней уральской металлургии уже с середины II тысячелетия до н.э. были широко распространены от Северной Европы до Китая. Особенно тесными были связи с рудниковыми районами Южного Урала у древнего Хорезма, который, не имея своих запасов руд, должен был ориентироваться на получение металла из районов Приуралья

[Бадер, 1964, с. 3, 173]. А. А. Иессен пишет, что примерно к середине I тысячелетия до н. э. племена Южного Приуралья находились на этапе разложения родового строя, когда выделившаяся племенная знать сосредоточила в своих руках продукцию металлургии, ценные меха, скот и в обмен на эти товары получала предметы ремесленного производства из южных районов, в частности из Хорезма [Иессен, 1952, с. 208]. Исследовательница А. И. Воццинина в своей работе «О связях Приуралья с Востоком в VI–VII вв.» пишет: «Неоднократные находки восточного серебра в Прикамье и находка Уфимского клада — не случайное совпадение: здесь, по рекам Уфе, Белой и Каме, проходили торговые пути, связующие этот район Приуралья с Востоком» [Воццинина, 1953, с. 194, 196]. Недалеко от станции Алкино Чишминского района РБ в 1953 г. был обнаружен византийский сосуд, который исследователями был отнесен примерно к 629–641 гг. Исследовавший эту находку В. В. Кропоткин считает, что «топография находок византийских сосудов в Восточной Европе... свидетельствует о важности Волго-Камского торгового пути в раннем средневековье (VI–VII вв. н. э.). Об этом говорят... находки золотых и серебряных византийских монет в Поволжье и Приуралье. В некоторых случаях византийские монеты обнаружены вместе с сасанидскими сосудами (Бардым) в сопровождении сасанидских драхм» [Кропоткин, 1962, с. 65–66]. Автор приходит к выводу, что существовали прямые торговые пути, соединявшие Приуралье со странами Востока (Закавказье) и Средней Азией [Кропоткин, 1962, с. 66].

В 1750 г. в Прикамье крепостной крестьянин графа Строганова нашел при вспашке поля серебряный сосуд восточного происхождения. С тех пор на территории Приуралья и Прикамья было найдено огромное количество драгоценной домашней утвари и серебряных монет, отнесенных исследователями к VII–XIII вв. и в основном в этот же период попавших вклады [Лещенко, 1977, с. 48]. Оживленные связи между Приуральем и Средней Азией, особенно с Хорезмом, сложившиеся в очень древние времена, вполне благополучно сохранились до эпохи булгаро-арабской торговли [Иессен, 1952, с. 226]. В IX–X вв. н. э. связи между Хорезмом, Средней Азией и Южным Уралом, Прикамьем были особенно интенсивными, что подтверждается безопасностью караванных путей [Древняя и средневековая культура..., 1978, с. 284]. Таким образом, можно уверенно утверждать, что между Южным Уралом, где проживали башкиры, и Средней Азией имелась хорошо налаженная коммуникационная сеть, то есть дороги, по которым перемещались

не только материальные блага, но духовные ценности. Пространство между Приуральем, Прикамьем и Средней Азией было населено близкородственными по языку и культуре племенами еще с древнейших времен. Поэтому и ислам к башкирам пришел опосредствованно — от народов Средней Азии, а не напрямую от его основателей — арабов.

О том, что ислам к башкирам пришел из Средней Азии, говорят многие исследователи. Так, В. А. Кононов, специалист по антропонимам, изучая башкирские и татарские имена, пришел к выводу, что мусульманские антропонимы проникли к этим народам не через Кавказ, а через Среднюю Азию, откуда из Бухары и Хорезма проникал к волжским булгарам в X в. ислам [Кононов, 1974, с. 89]. Известный востоковед А. Ю. Якубовский также считает, что г. Булгар играл большую роль в сношениях народов Восточной Европы со Средней Азией и что ислам к волжским булгарам пришел из Средней Азии [Якубовский, 1948, с. 264, 269, 270]. Этот же автор, ссылаясь на сведения арабского географа Ибн Русте, пишет, что ислам в Волжской Булгарии был распространен задолго до миссионерской экспедиции Ибн Фадлана. Сведения Ибн Русте относятся ко времени до 845 г., где в первоисточнике утверждается, что большая часть населения Булгара исповедует ислам, что у них есть мечети, начальные мусульманские школы и муэдзины [Якубовский, 1948, с. 264, 269, 270]. О некотором распространении ислама среди волжских булгар пишет и сам Ибн Фадлан, который видел булгарский род в 5000 человек, принявший ислам еще до его приезда [Якубовский, 1948, с. 270]. Башкиры же были народом наиболее близким к волжским булгарам не только территориально, но и по языку, культуре.

Как известно, язык одно из основных средств передачи информации в человеческом обществе. Процесс знакомства башкир с исламом был намного облегчен их принадлежностью к огромному тюркскому миру. Башкиры — жители Южного Урала, как уже было отмечено выше, во все времена имели тесные этнокультурные связи со своими дальними и близкими тюркскими сородичами. Они прекрасно понимали свою принадлежность к огромному тюркскому миру. Например, в эпосе «Кусяк-бий», перечисляя башкирские роды, подчиняющиеся Масимхану, сказитель с гордостью подчеркивает, что все они — единоверцы-мусульмане и тюрки [БХИ, 1973, с. 293]. Ученый-энциклопедист XI в. Махмуд Кашгари в своей работе «Дивани лугат ат-тюрк» называет башкир в числе двадцати крупных тюркских народов и располагает их на нынешней территории расселения [Кашгари, 1960, с. 64–66]. Поэто-

му, когда началась арабская экспансия на восток, в сторону тюркских регионов, башкиры, являясь тюрками по языку и культуре, практически сразу же получили сведения о появлении на мировой арене новой силы, то есть об арабах и их религии. Например, у арабского поэта Абунагима Тимими имеются сведения об участии башкирских племен, в частности бурджан, в составе хорезмских войск в войне против арабов в самом начале экспансии последних в среднеазиатском направлении. Этот поэт пишет, что бурджане со своими союзниками оказывали отчаянное сопротивление арабам [Киекбаев, 1966, с. 115]. В посольстве Ибн Фадлана находился башкир, который был мусульманином [Очерки истории..., 2002, с. 167]. Ко времени принятия башкирами ислама (к X–XIII вв.) мусульманство уже было устоявшейся и господствующей религией в Средней Азии, среди тюркоязычных народов этого края. Как пишет Ю. А. Петросян, «к VIII–X вв. произошла полная исламизация тюркских племен Средней Азии и Хорасана. Арабские халифы стали широко использовать эти племена для набегов...» [Петросян, 1990, с. 8].

Более того, к тому времени тюркский мир и ислам стали как бы синонимами и тюрки выступали уже защитниками ислама. Так, в одном из первых хадисов сказано: «У меня есть войско, которое я поставил на Востоке; я назвал их тюрками. Я вложил в них мой гнев и ярость, и всюду, где какой-нибудь человек или народ преступает мои права, я напускаю на него тюрков, и это — моя месть» [Фомкин, 1994, с. 150]. О том, что тюрки олицетворяют мусульманский мир, есть сведения в арабских географических и исторических источниках. Так, арабский географ X в. Абу ал-Фарадж Кудам из Багдада в сочинении «Китаб ал-харадж» приводит комментарий к вышеуказанному хадису: «Мусульмане не ведут войны с тюрками, ибо так завещал им пророк Мухаммед» [Зайончковский, 1966, с. 195]. Неоднократно встречаясь в боевых стычках с тюрками, арабы быстро разглядели их боевые качества, и у них сложилось представление о тюрках как об опасных и сильных противниках, с которыми необходимо считаться и которых лучше иметь в союзниках, чем во врагах. В опубликованной в Англии книге о первых хадисах есть и первые сведения о тюрках, где сказано: «Оставьте (с миром) тюрков, пока (поскольку) они вас оставляют в покое» [Зайончковский, 1966, с. 195]. В то же время и тюрки нуждались в союзниках в борьбе со своими извечными соперниками — Китаем, Ираном и Византией. При таких обстоятельствах интересы тюрков и арабов в период расцвета ислама совпадали.

Завоевание среднеазиатского Междуречья арабами началось в 70-х гг. VII в. До этого, в 651 г., арабы захватили Мерв — один из восточных форпостов Сасанидского государства — и этим положили конец четырехвековому существованию последнего. Здесь можно выдвинуть вполне правомерное предположение, что именно эти события и дальнейшее проникновение арабов на территорию Сасанидского государства, могли спровоцировать выдавливание части населения с насиженных мест и вынужденный отток их по проторенным еще в древности путям на Южный Урал, к башкирам. Этим, видимо, можно объяснить появление на территории исторического Башкортостана многочисленных предметов из так называемого сасанидского серебра.

Первоначально завоевание Средней Азии носило характер грабительских набегов. Согласно данным письменных источников, первым наиболее организованным военным походом арабов был набег хорасанского наместника Убайдуллы ибн-Зияда (673–675 гг.). В 673 г. он с большим количеством войска перешел Аму-Дарью, захватил Пайкент и окрестности Бухары, ограбил их и после жестоких сражений с объединенными войсками тюрков и бухарцев заключил с бухарской царицей Хатун мир. В этот период арабы дальше Бухары не пошли, так как не считали еще свои силы достаточными для борьбы с народами Средней Азии [Джалилов, 1961, с. 113]. В историческом сочинении ал-Балазури (ум. 892 г.) «Китаб футух ал-булдан» («Книга завоеваний стран») с особой четкостью и ясностью говорится о первом появлении арабов во главе с Саидом ибн Османом в Самарканде в 676 г. и битве согдийцев и союзных с ними тюрков с арабами [Джалилов, 1961, с. 9]. В 713 г. арабский полководец Кутейба завоевал Самарканд. В VIII в. тюрки столкнулись с арабами на землях рядом с Каспием [Калинина, 1988, с. 96–97]. В начале VIII в. арабы завоевали Ташкент, который принадлежал в то время китайцам. Последние не могли примириться с потерей Ташкента и владений вокруг этого города. В 740 г. китайскими войсками был захвачен и разграблен Тараз, а правившая там тюркская династия Карачоров физически истреблена. В 748 г. китайский экспедиционный корпус захватил и разрушил столицу западно-тюркских каганов Суяб, а в 749 г. они взяли Чач. Успехи Китая серьезно обеспокоили арабов. Арабский отряд Ибн Хумайда взял обратно Тараз, но был осажден превосходящей китайской армией. Просьба о помощи заставила Абу Муслима отправить на выручку осажденным еще один отряд под командованием Зияда бин Салиха. Противостоящие армии сошлись на берегу р. Талас в июле 751 г., несколько дней

не решаясь на решительную схватку. На пятый день противостояния в тыл китайцам ударили тюрки-карлуки, и тогда атаку с фронта начали арабы. Китайская Танская армия, неся большие потери, дрогнула и обратилась в паническое бегство. Мусульмане и карлуки овладели огромной добычей [История татар, 2002, с. 244–245]. Победа на берегах реки Талас положила конец владычеству китайцев над тюркскими племенами, которые стали смотреть на арабов как на своих союзников-спасителей. В конце VIII в. карлукский ябгу принял ислам. С этого времени начинается быстрое распространение ислама среди тюркских племен [Тынышпаев, 1925, с. 172].

В первой половине XI в. в Средней Азии возникает Караханидское государство. В 910 г. караханидский хан Сатук Бугра принимает ислам. В 922 г. ислам стал официальной религией Волжской Булгарии. В 960 г. Сулейман Тонга объявляет ислам официальной религией Караханидского государства. К VIII–XI вв. происходит почти полная исламизация тюркских племен Средней Азии и Хорасана. Арабские халифы стали широко использовать тюркские племена в своих захватнических набегах. В XI–XII вв. Средняя Азия становится центром исламского мира. Здесь получают распространение исламская культура и наука. В Средней Азии родились, творили выдающиеся исламские ученые, такие как Абу Али Ибн Сина, Бухари, Ар-Рази, Юсуф Хамадани, Ахмед Ясави, Абдулхалик Гиджувани, Аль-Бируни и многие другие корифеи науки [Миргалиев, 2001, с. 72].

При таких обстоятельствах, когда все крупные тюркоязычные народы, окружавшие башкир практически со всех сторон и всегда имевшие с ними тесные этнокультурные связи, приняли ислам, башкирам, видимо, не оставалось дилеммы: ислам или другая религия. История распространения мировых религий показывает, что, когда тот или иной народ стоит перед выбором вероисповедания, большую роль играет позиция родственных по языку народов. Так, например, практически все славянские народы, за некоторым малым исключением, исповедуют христианство. Все крупные тюркоязычные народы (также за некоторым исключением), исповедуют ислам различного толка. Все народы романо-германской языковой группы принадлежат к христианскому миру. Все эти факты показывают, что пример родственных по языку народов играет большую роль в выборе религии.

Таким образом, причинами принятия башкирами ислама, видимо, явились принадлежность башкир к тюркскому миру и нахождение их родины — Южного Урала — на древнем оживленном торговом пути,

ведущем из мусульманской Средней Азии к волжским булгарам, а оттуда дальше к Киевской Руси и в скандинавские страны. В принятии башкирами ислама свою роль сыграло и то, что в то время Средняя Азия, с народами которой башкиры имели самые тесные этнокультурные связи, была развитым регионом с мощными государственными образованиями, могущими оказать влияние на своих соседей, в том числе и на башкир.

Несмотря на раннее вовлечение в ислам, башкиры, в отличие от своих ближайших соседей и родственников татар, не отличаются ортодоксальностью в соблюдении исламских норм и ритуалов. Эта сторона народного ислама башкир была отмечена еще дореволюционными русскими исследователями. В традиционной культуре башкирского народа до сих пор сохраняются в виде реликтов древние доисламские религиозные верования.

Например, мы можем говорить о синкретизме погребального обряда башкир, который состоит как из мусульманских, так и домусульманских обрядов. С одной стороны, имеются мусульманские элементы: похороны проходят с участием муллы, читаются суры из Священного Писания мусульман — Корана, на могилах устанавливаются мусульманские надгробные знаки в виде полумесяца, используется исламская погребальная одежда (*кэфен*). В то же время совершаемые в ходе похорон и после некоторые обряды и действия показывают, что исламские ритуалы тесно переплетаются с домусульманскими. К таким обрядам можно отнести: «обряд выкупа греха покойного», так называемый *дауер сыгыу*; сооружение в могильной камере подбоя (*ляхет*); возведение надмогильных сооружений в виде сруба (*бура, өй*), каменных оградок, уходящих своими корнями в древнетюркские и даже более ранние времена. Хотя и изредка, еще ставят на могилах столбы в виде лестницы, по которой душа покойника должна уйти в небеса. В Куюргазинском районе РБ на кладбищах башкирской деревни Кинзябызово, а также ныне не существующих деревень Верхнее, Среднее и Нижнее Муталово нами были обнаружены каменные надмогильные столбы в виде сильно стилизованных изображений человеческого тела. Сооружение антропоморфных каменных изваяний (так называемых балбалов, или каменных баб) было распространено среди тюркоязычных народов до проникновения в их среду ислама. Обнаруженные нами на кладбищах вышеуказанных башкирских аулов надмогильные столбы в виде стилизованной человеческой фигуры показывают, что эти традиции не исчезли бесследно. Башкиры фактически только в 50-е гг. XX в.

прекратили устанавливать на могилах своих умерших родственников *надмогильные камни/кулпыташы*, на которых иногда еще вырезали изображение свастики. Некоторые пожилые информаторы-башкиры сообщили, что в 30-е гг. XX в., с приходом к власти в Германии фашизма, представители советской власти ходили по башкирским кладбищам и уничтожали изображенную на *кулпыташах* свастику. Один из наших информаторов сообщил нам, как в конце 50-х гг. XX в. он пытался спасти от уничтожения *надмогильные камни/кулпыташы*, которые стали уничтожать вместе со старыми кладбищами в связи с целинной эпопеей в башкирском Зауралье.

Подводя итог сказанному, мы присоединяемся к мнению казахского историка Н. Д. Нуртазиной, которая, изучая причины выбора казахами ислама, пришла к выводу, что такие религии средневековья, как христианство, манихейство, буддизм, индуизм, конфуцианство, не имели такой притягательной силы, как ислам. Оказывая влияние, мусульманская религия в то же время сохраняла за тюрками «право быть самим собой», то есть позволяла сохранить язык, менталитет, свое этническое «Я». В рассматриваемый период ислам был самой молодой, полной жизненных сил, мощного морального и культурологического потенциала религией [Нуртазина, 2000, с. 42–43].

2. Доисламская космогония башкир

В основе любой религии должен лежать один космогонический миф. Он играет фундаментальную роль в мировоззрении людей, в их материальной и духовной культуре. Миф о сотворении мира рассказывает, каким образом возник мир, что он имеет упорядоченную структуру и четкие формы [Муйтуева, 2004, с. 78]. Космогонические воззрения предков башкир наиболее полно сохранились в эпосе «Урал-батыр». Содержанием этого эпоса являются космогонические мифы, в которых через аллереорию, символы и коды рассказывается о появлении Мира (по-башкирски *Донъя*, *Тормош*) в целом, а также о появлении в этом Мире человека, человеческого общества, социальных и морально-этических норм. То есть эпос является результатом поиска древними людьми ответов на вопросы, кем, когда и как был создан мир и человек в нем? Поэтому, являясь текстом сакральным, эпос этот был недоступен для посторонних и воспроизводили его только в определенное время, в определенном месте и только в случаях сакральных праздников. По этим причинам эпос, подобно святыне всех мусульман Корану, не имеет версий, вариантов, т. е. сохранился только в одном единственном тексте. Дошедшие до нас несколько фольклорных произведений, которые также называются «Урал-батыр», являются сказками или легендами, сохранившими некоторые мифологические мотивы. Они не могут быть названы вариантами или версиями эпоса «Урал-батыр», так как в них не освещаются те проблемы, которые поднимаются в одноименном эпосе, и в них нет поиска ответов на такие основополагающие вопросы человеческого бытия, как: «кем, когда и как был создан этот мир и человек в нем?» Для предков башкир до принятия ими ислама эпос «Урал-батыр» представлял ту же ценность, что для арабов-мусульман их священная книга Коран, так как объяснял мир, человека и требования, предъявляемые человеку, человеческому об-

ществу в целом. Даже приняв ислам, башкиры сохранили многое из доисламского культурного наследия, в том числе и свои космогонические, религиозные воззрения, которые, приспособившись к новым условиям, продолжают существовать под исламской оболочкой и в наши дни.

Первоначальный хаос в космогонии башкир был обозначен только символами или вообще не промаркирован. В качестве символов, маркирующих хаос, в большинстве башкирских мифов представлена водная стихия [БНЭ, 1977, с. 265]. Из анализа материалов башкирского фольклора можно сделать вывод, что в начале, до водного хаоса, не было ничего, кроме мглы, называемой по-башкирски *монар*. Если миру суждено исчезнуть, то он исчезнет в этой же *мгле/монар*. В этой мгле появляется «туман, облако», который превращается в мировые воды, в водный хаос, который в эпосе «Урал-батыр» показан в виде моря (по-башкирски *диңгез*).

В наборе символов-маркеров в эпосе «Урал-батыр» не случайно указано море. Это не какое-то конкретное море, имеющее определенные границы. Данное «море» (*диңгез*), окружающее некое место (по-башкирски *бер урын*), надо понимать как мифическое безбрежное «море-океан», первоначальный водный хаос, не имеющий категорий количества и качества. Он везде и всюду. Он безграничен, не упорядочен, не организован, аморфен, безвиден. *Дингез*, описанный в эпосе «Урал-батыр», мы должны понимать как просто аморфную «воду». В башкирском языке для обозначения воды есть слово *һуу*, но в фольклоре, для усиления количества, объема и всеохватывающего характера водного хаоса, очень часто упоминается море (по-башкирски — *дингез, даръя, дарай*). Вода в мифологии многих народов мира — «первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса... вода это среда, агент и принцип всеобщего значения и порождения. В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева...», читаем у С. С. Аверинцева [Аверинцев, 1987, с. 240].

Окруженная со всех сторон водой точка, где появляются первые люди, на башкирском языке называется *бер урын*, на русский язык можно перевести как *место* или же *некое одно место*, а можно перевести просто как *нечто*. Этот *урын*, от которого начинается процесс творения всего мира, символизировал собой также первоначальную нерасчлененность. Он находится в центре. К нему неприменимы такие определения, как верх, низ, правое, левое, перед, зад. С этой точки зрения *урын* и окружающие его мировые воды (*море/диңгез*) в эпосе «Урал-батыр»

можно сравнить с таким артефактом культуры, как *яйцо*, из которого вылупляется мир, или же с эмбрионом, окруженным околоплодными водами. Образ *мирового яйца* — один из известных науке широко распространенных мифопоэтических символов, воплощающих общую концепцию мира [МНМ, т. 2, 1988, с. 681]. Башкирский эпос «Урал-батыр» в отдельных своих моментах напоминает известные мировые мотивы чудесного рождения из яйца, хотя главные действующие лица эпоса — Шульган и Урал — не рождаются из яйца; родителями их названы два первочеловека — Янбирде и Янбика. Однако окружающая этих двух людей обстановка (некий клочок суши, окруженный со всех сторон водой), и отсутствие движения до выхода в путь Шульгана и Урала позволяют нам провести аналогию с мотивом чудесного рождения из яйца.

И вот в этом укомном месте, в центре, окруженном со всех сторон водой («морем»), неизвестно откуда появляются муж и жена. Мужчину звали Янбирде, а женщину — Янбика. Первая часть их имени *Ян* с башкирского на русский язык переводится как *Душа*. У мужчины вторая часть имени — *бирде* переводится как *дал*, и поэтому имя Янбирде на русский язык переводится как *Душу дал* или же *Душу давший*. У женщины вторую часть имени — *бика* — можно перевести примерно как *женщина, красавица*. Поэтому имя Янбика, вероятнее всего, можно перевести как *Красивая душа* или же *Женская душа*. В эпосе нет объяснения, откуда появились эти двое, только говорится, что они спаслись после потопа [БНЭ, 1977, с. 271; БХИ, 1972, с. 39]. Можно выдвинуть предположение, что эти два персонажа (Янбирде и Янбика) являются башкирским вариантом мирового духа, материализовавшегося в виде Шульгана и Урала.

Классический образец мифа о всемирном потопе, когда погибли все люди и спаслись только двое, известен многим народам мира в разных концах света. К этим мифам подходит примерно такая схема: Бог насылает на людей наказание за какие-то прегрешения, проступки, часть людей (как правило, мужчина и женщина) спасаются, спрятавшись в укомном месте, чтобы потом стать прародителями человечества. По поводу мотива «потоп и связанная с ним первая брачная пара» исследователи отмечают, что мифопоэтическая тема потопа является важнейшим соединительным звеном между природой и культурой, космологией и квазиисторией, естественным правом и моралью, опирающейся на божественные установления (завет между Богом и людьми) [Садокова, 1999, с. 94].

В эпосе «Урал-Батыр» о событиях до «потопа» информации нет, есть только упоминание, что Янбирде с Янбикой спаслись после накрывшей весь мир воды. В эпосе описываются события после всемирного потопа, на это указывают строки, где описывается то место, где появились Янбирде с Янбикой. Это место было *влажное, озерное, болотистое* [БХИ, 1972, с. 39; БНЭ, 1977, с. 271]. Как известно, болотистость, влажность характеризуют состояние переходности. Если *туман и облако* — это символы нерасчлененности воды и воздуха, то *болото* — нерасчлененность воды и земли. Необходимо отметить, что ни один из рассмотренных маркеров хаоса не противоречит другому. На стадии раннего синкретического мифопоэтического мышления они скорее всего, с одной стороны, входили на равных правах в общую развернутую характеристику хаоса, а с другой стороны, каждый из них взятый в отдельности подразумевал эту характеристику во всей ее полноте.

По ходу разворачивания событий в эпосе «Урал-Батыр» мы со слов волшебной птицы Хумай узнаем, что, оказывается, до того, как в водном хаосе появилось «некое место» (*урын*), над этим безбрежным морем-хаосом ранее всего живого в мире появляется ее отец: царь птиц по имени Самрау, который начинает искать себе пару. Однако пока еще никого и ничего равного себе Самрау не может найти. Он один на свете, а под ним безбрежное море. После долгих поисков, он находит себе пару — Солнце и Луну, на которых он и женится. Из контекста эпоса можно предположить, что Самрау это само Небо. «Богом какого-либо явления» в древности чаще всего обозначалось само это явление... [Альбедиль, 2004, с. 57]. Поэтому по поводу башкирского царя небес Самрау можно сказать, что он и есть олицетворение самого Неба.

Как же развиваются события в космогонических представлениях предков башкир дальше, после того, как посреди водного хаоса появляется суша? В эпосе «Урал-батыр» мир начинает развиваться, расти только с появлением движения. Это движение в эпосе передается через путешествие братьев Урала и Шульгана, то есть после того, как братья пускаются в странствование. По мере удаления братьев от своего пятачка суши — *урын* — мир все более расширяется, суша наполняется различными существами как положительного, так и отрицательного свойства. До этого в том месте, где появилась суша (*урын*) и где начинает обитать первая пара людей, царит полный покой, нет ощущения движения и жизни, несмотря на то, что в эпосе рассказывается об их

жизнь-бытие на этом болотистом пятачке суши. Мир здесь как будто бы застыл. Только с появлением целенаправленного движения начинает появляться *Мир/Донъя* в истинном смысле этого слова, когда по велению Янбирде Урал и Шульган уходят из отчего дома, чтобы исполнить отцовское поручение — найти и уничтожить Смерть. В борьбе положительного героя Урала с силами зла, олицетворением которых в эпосе становятся такие персонажи, как *аждаха*, *дейеу* и переметнувшийся на их сторону Шульган, из хаоса возникает упорядоченный Мир; всюду, куда прибывает Урал, из-под мировых вод подымается суша, которая представлена как «гора» (по-башкирски — *тау*).

Мир, в представлениях башкир, появляется в результате последовательного введения основных бинарных оппозиций: небо — земля, вода — суша, мужчина — женщина, чет — нечет и т. п. Посредством бинарных оппозиций первобытное сознание просто и очень доступно объясняло себе один из основных законов диалектики, раскрывающей источник самодвижения и развития объективного мира — единства и борьбы противоположностей.

В эпосе «Урал-батыр» закон борьбы противоположностей лежит в основе представляемого древними башкирами процесса появления *Донъя/Космоса, Мира* в целом; возникновения таких основополагающих параметров существования мира, как пространство и время; определения места отдельного человека и человеческого общества в этих пространственно-временных координатах. Первоначально братья нейтральны друг к другу, но с развитием событий, с появлением движения, борьба двух родных братьев принимает все более непримиримый характер. При этом Урал-батыр создает этот «светлый мир» (по-башкирски — *якты донъя*), облагораживает его и делает удобным для жизни всего живого, уничтожает хаос и создает упорядоченный *Космос/Донъя*. В итоге Урал становится символом всего светлого, положительного, Шульган же превращается в олицетворение хаоса — темного, вредоносного начала в мире. В эпосе Шульган описывается как старший брат, то есть он по времени рождения первый, так же как первоначален водный хаос. Поэтому не случайно, что в эпосе этот персонаж связан с водой, подводным и подземным миром. В эпосе «Акбузат», который исследователи считают логическим продолжением эпоса «Урал-батыр», Шульган представлен как царь, владыка подводного царства.

Даже имена главных героев башкирского эпоса несут в себе в закодированной форме семантическую нагрузку и аллегорически объясня-

ют принадлежность этих персонажей к «этому» или «иному» мирам. Известно, что древние люди придавали огромное значение именам. Как говорили древние греки, «имя — это судьба». Давая имя человеку, тому или иному персонажу, называя то или иное окружающее человека явление, древний человек тут же выражал через название свое отношение к ним, определял их место в своей иерархии мира. Слово «Урал», по-видимому, содержит в своей основе древнетюркское слово *ур, өр, ор*. По мнению Д. С. Дугарова, со ссылкой на Э. В. Севортян, корень *ур* восходит к дотюркомонгольскому *өр, ор* (в современных тюркских языках *ур/ur, урь/йур/jur, өр/or, өре/ore, уру/uru*). Значение этого корня можно свести к следующим: 1) верх, подниматься вверх, восходить (о солнце); 2) сияние, зарево, рассвет, огонь, пламя, пожар; 3) всход, давать росток (о траве), умножаться, возрастать в числе (в количестве), приносить детенышей; 4) разбредаться, двигаться вверх (массой), расходиться (ночью для пастбы скота); 5) колонна [Дугаров, 1981, с. 98–102]. Возможно, что слово *Урал* восходит к древнетюркскому слову *урун/светлый, белый* [Убрятова, 1972, с. 602]. Есть резон поискать смысл слова *Урал* и в иранских языках. Так, например, у ираноязычных народов Горного Бадахшана (бартанг, вахан, сарыколь, ишкашим, язгулям) есть слово *хур/ур*, которое на русский язык переводится как *солнце*. У тюркоязычных тувинцев зафиксировано божество Оран ээзи, то есть *хозяин Вселенной* [Алексеев, 1984, с. 45]. Возможно, что в этом тувинском *Оран/Вселенная* также имеется корень *ор/ур (верхний)*. Исходя из вышеприведенных примеров, мы можем предположить, что в имени башкирского положительного персонажа *Урал* также содержится корень *ур*, указывающий на его светлое, положительное качество. В пространственном отношении этот корень указывает на верхнюю часть, на нахождение наверху.

Урал, как мироустроитель, создатель всего положительного, кроме эпоса «Урал-батыр» упоминается также в эпосах «Акбузат», «Кунгыр буга», а также в других фольклорных произведениях башкир. Тут необходимо добавить интересный факт, что башкиры до Октябрьской революции 1917 г. называли себя «детьми Урала» (по-башкирски — *Урал балалары*), то есть они считали, что Урал — это и есть их первопредок. В частности, в эпосе «Кунгыр буга» героиня Тандыса обращается к духу Урала, как первопредку, за защитой [БХИ, 1972, с. 280, 284–285]. В этом эпосе дух Урала, подобно верховному богу древних тюрков Тенгри, обитает в небесных высях и даже, можно сказать, представляется его аналогом. В эпосе «Урал-батыр» за свои титанические действия по

защите людей Урал несколько раз сравнивается с богом, и даже такие сверхъестественные существа, как дивы, вынуждены были признать в Урале бога.

На этимологию имени *Шульган* указывает пространственное нахождение его владений. Известно, что владениями Шульгана являются подводный, или же потусторонний, мир. Этот мир по представлениям древних тюрков и башкир в пространственном отношении находился слева, на северной стороне. Левая же сторона как у древних тюрков, так и у всех современных тюркоязычных народов обозначается словом *сол/сул*. В башкирском языке эта сторона называется *һул*. До нас дошел и булгарский вариант звучания левой стороны. Русский диалектный *шульга*, означающий левую руку и левшу, как установлено исследователями, является булгаризмом. Булгарскими заимствованиями через чуваш являются марийское *шола*, *шолагай* (левый) и мордовское *шулай* (левый) [Добродомов, 1971, с. 84]. Для обозначения левой стороны вариант *шулька* существовал и в древнебашкирском языке. На это указывает то, что в башкирском Зауралье, в местах обитания древнебашкирского племени бурзян в Баймакском районе Республики Башкортостан протекает речка с названием *Шулька* (по-башкирски *Шулкә*) — левый приток реки Зилаир. На берегу этой речки располагается одноименная башкирская деревня. Все это является подтверждением того, что в имени мифологического персонажа Шульгана, владыки потустороннего царства, наличествует компонент, указывающий на нахождение его слева *шуль/шульга/шулька*. В борьбе со своим братом Уралом, олицетворяющим светлое, доброе начало, Шульган терпит поражение и вынужден уйти в созданное им же подводное царство. Таким образом, в башкирском фольклоре Шульган устойчиво занимает нижний, хтонический мир, является владыкой подводного, потустороннего царства. Мир, которым владеет данный персонаж башкирской мифологии, окрашен в черный цвет [БХИ, 1972, с. 120; БНЭ, 1977, с. 271]. Шульган в эпосе «Урал-батыр» характеризуется только через черное, даже кровь его имеет черный цвет [БХИ, 1972, с. 119].

В башкирской мифологии нет другого, кроме Шульгана, персонажа, олицетворяющего потусторонний, подводный мир и безоговорочно владеющего им. Другие отрицательные персонажи башкирского фольклора, как то *аждаха*, *дейеу*, *бире* (*пәрей*), *йен* и другие им подобные, являются подчиненными своему верховному хозяину Шульгану. Последний является главным властелином по отношению ко всем другим отрицательным персонажам, вредным человеку и всему живому.

Очень существенно то, что во многих случаях, описывая подводный мир и его несметные богатства, сказители не указывают имя владыки этого мира. На его имя у башкир было табу. Исходя из всех вышеперечисленных примеров мы можем сказать, что Шульган имя свое получил по пространственному расположению его владений с левой стороны, то есть он *владыка (хан) левой, потусторонней стороны (Шуль+хан)*.

По требованию своего старшего брата Урал пошел в сторону страны Катилы, а Шульган выбрал себе дорогу в страну царя Самрау [БХИ, 1972, с. 46–47; БНЭ, 1977, с. 279]. Если мироздание древних башкир рассматривать в вертикальном срезе, то страна Катилы окажется в нижнем, подземном (подводном) ярусе. В горизонтальной же плоскости эту страну надо искать в северной части света. Страна Катилы — это потусторонний мир. Данная в эпосе характеристика этой страны и всех персонажей, встреченных там Уралом, и события, которым он станет свидетелем, — все подтверждает наше предположение. Вещий старик, встретившийся Шульгану и Уралу, описывая страну Катилы, сообщает, что в той стране плач и стоны все время, люди льют кровавые слезы, из человеческих костей сложены горы и что страна эта утопает в крови [БХИ, 1972, с. 47; БНЭ, 1977, с. 279]. Все это есть не что иное, как аллегорический намек на то, что страна Катилы является страной смерти. Урал прибывает туда в тот день, когда там готовились исполнить ритуалы жертвоприношений. Герой видит выстроившиеся ряды совершенно голых людей [БХИ, 1972, с. 50]. Нахождение в голом состоянии — это маркер потустороннего мира. Расспросив собравшихся, Урал узнает о кровавых обычаях, царящих в этой стране [БХИ, 1972, с. 47–51]. При анализе этой страны нельзя упускать из виду само имя ее царя. В эпосе имя владыки этого места передано в форме *Катил батша*. Слово *катил* не тюркское, а иранское и на русский язык переводится как *убийца, убивец*. Словосочетание *Катил батша* переводится как *царь-убивец* или же *убивающий царь*. Как видим, в эпосе башкирскими сказителями сообщается не само имя владыки этой страны, а указываются только его функциональные обязанности. Видимо, на произнесение имени этого царя у башкир было табу, объясняемое страхом, что он может ненароком явиться, если назвать его имя. Табуизация имени этого персонажа подтверждается и тем, что даже его функция убийцы передается через иранское слово. В мифологических воззрениях древних был распространен обычай применения слов из чужого, непонятного для большинства языка, чтобы утаить намерение или же чтобы

нечаянно не вызвать нежелательное явление или событие. Подобную табуизацию образов, связанных с хтоническими силами, фиксируют многочисленные этнографические материалы [Каруновская, 1935, с. 160–183].

Не случайно упоминание и знамени царя Катила. Знамена являлись непременным атрибутом погребального обряда тюрков и многих ираноязычных народов. История возникновения штандартов показывает, что с момента своего появления они символизировали определенные космологические представления или конкретных божеств, что проявлялось в увенчивающих их знаках [Шукуров, 1977, с. 108]. По поверьям древних, «знамена являлись как бы своеобразным паспортом, удостоверением личности, визитной карточкой. Они имели сакральное значение» [Гемев, 1990, с. 166, 168]. Знаменам, как символам определенного божества, даже приносили жертвы [Окладников, 1951, с. 150–151]. Как пишет А. П. Деревянко, «...знамя у всех азиатских народов окружалось ореолом святости и таинственной силы — в нем невидимо жил сам дух-покровитель племени. Поэтому знамени приносились жертвы кумысом, а в более древние времена и людьми» [Деревянко, 1980, с. 76, 79]. Все это дает нам основание считать, что такое же значение придавалось сказителями и знамени царя Катила. Знамя этого царя украшает черный ворон, что также не случайно. В мифологии многих народов мира, в том числе и башкир, птица ворон является символом потустороннего, хтонического мира. Эта птица питается падалью и этим своим качеством связана с миром мертвых. Черный же цвет (цвет перьев ворона) в поверьях и мифологии башкир характеризует мир мрака, мир мертвых. Башкиры до сих пор мир смерти, потусторонний мир описывают через черный цвет (по-башкирски — *караңгы донъя*, или *кара донъя*, *кара гур*).

На принадлежность страны Катила хтоническому миру указывает также принадлежащий этому царю огромный свирепый бык, с которым доведется бороться Уралу [БХИ, 1972, с. 56]. Известно, что у тюркоязычных народов бык является символом хтонического мира [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 18, 23]. Примеры из мифологии различных народов мира показывают, что бык служил древним людям и временным маркером [Альбедиль, 1991, с. 159, 167]. На связь быка с зимним временем указывают башкирские фольклорно-этнографические материалы. В частности, в башкирских загадках зима представлена в виде бычка, хвастающегося своей силой [БХИ, 1979, с. 37]. Башкиры говорят, что зимнее *селля* ломает быку рога, имея в виду, что

после этого самые холодные месяцы зимы заканчиваются и дело идет к потеплению.

Время прихода Урала в страну Катилы и его борьбу там с быком с точки зрения годового календарного цикла надо понимать как время зимнего солнцестояния, зенит которого приходится на 22 декабря. На эту дату выпадает самый короткий день и самая длинная ночь в году. По представлениям древних тюрков, это самое «страшное» время года, когда время и мир распадались и рождались вновь. С наступлением зимы мир погружался в глубокий сон и начинался разгул нечистых сил. В это время старый год находится в агонии, а новому году только предстоит родиться. Урал, как олицетворение теплого солнечного начала, борется с быком, представляющим зимнее, холодное время, и побеждает его в этой борьбе. Ритуальные поединки людей между собой или же с животными, а также животных между собой — постоянный элемент календарных обрядов разных народов [ИДМ, кн. 1, 1982, с. 215]. Семантика борьбы Урала с быком Катилы — это аллегорическое зарождение нового времени, переход с зимнего, холодного времени на теплое, летнее. В это время древние башкиры, как указывается в эпосе, проводили различные ритуалы жертвоприношений в честь предков, представителей потустороннего мира. Во время декабрьского солнцестояния у многих народов мира совершались различные ритуалы умиловливания духов предков [Салливан, 2000, с. 74]. Эти ритуалы с обильными жертвоприношениями, проводимые в день зимнего солнцестояния разными народами, наталкивают нас на мысль, что описываемый в эпосе «Урал-батыр» ритуал человеческих жертвоприношений [БХИ, 1972, с. 49, 51, 53, 55] также был приурочен ко дню зимнего солнцестояния. На это указывают строки: «ежегодно, один раз в честь предков и в честь себя приносит в жертву девушек, которых топят в колодце, а мужчин сжигают живьем в огне; что эти кровавые жертвоприношения посвящены богу» [БНЭ, 1977, с. 283–284]. Известно, что тюрки в честь Тенгри проводили ежегодные ритуальные жертвоприношения 25 декабря [Аджи, 1998, с. 174]. Здесь очень важно сообщение о том, что ритуалы эти проводятся в честь предков, которые являются олицетворением, символом прошедшего времени и связаны с зимой [БХИ, 1979, с. 37].

Древние башкирские сказители в эпизоде посещения Уралом страны Катилы через различные символические коды, путем аллегорий рассказывали о времени зимнего солнцестояния. Подтверждает это также такой эпизод, как вручение Уралу яблока дочерью царя Катилы. Ябло-

ко — это атрибут бога преисподней [Голан, 1994, с. 130], но является также и символом начала нового времени [Стеблин-Каменский, 1976, с. 43; Гуревич, 1990, с. 31]. Таким образом, после анализа всех элементов и деталей эпизода прибытия Урала в страну Катилы и всего того, что там Урал увидел или же совершил, есть все основания считать, что Урал прибыл в страну Катилы в день зимнего солнцестояния, когда там готовились проводить ритуалы, посвященные этому дню.

Почему же Урал сначала посетил потусторонний мир, являющийся олицетворением Хаоса? Это связано с тем, что у башкир так же, как и многих других народов мира, *Мир/Космос* начинается с *Хаоса*. Посетив мир Хаоса, Урал оттуда начинает свою мироустроительную деятельность. С точки зрения бинарной оппозиции хаосу соответствует ночь, темное время суток, или зима в годовом цикле времени. Точно так же дню предшествует ночь, а отсчет года, новое время начинается с зимы, с зимнего солнцестояния (22 декабря). Такое понимание начала года зафиксировано у многих народов мира [Альбедиль, 1993, с. 79, 89, 90, 94]. В языке анатолийских турков сохранилось древнее тюркское название декабря месяца *аралык*, что в переводе на русский язык означает *промежуток*. Действительно, декабрь является как бы промежутком между новым и старым временем, старый год заканчивается и начинается новое время, новый год.

Этнографами и фольклористами у башкир записаны данные о существовании у них праздника Нардуган, который праздновался в дни зимнего солнцестояния начиная с 25 декабря и продолжался целую неделю [БХИ, 1995, с. 189]. Это показывает, что башкирскому календарю был известен день зимнего солнцестояния и что башкиры отмечали его соответствующими ритуалами. Новый год — это время перехода, борьбы жизни со смертью, блага со злом, победы жизни, возрождения времени и Космоса, а также всяких основ человеческого существования [Скрынникова, 1995, с. 81]. Это время отмечалось особыми ритуалами не только у башкир. Как время промежуточное, опасное, когда происходит соприкосновение миров и времени, люди традиционной культуры старались различными ритуалами убажить потусторонние силы. Например, хакасы Новый год, январь месяц считали самым опасным временем года. В это страшное время — стык старого и нового времени — хакасы еженощно читали свои героические сказания, сказки, приглашая для этого *кайджи/сказителя*. На эти ритуалы не допускали детей, а после завершения сказа устраивался *той/угощение* [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 48].

Следующей временной координатой в годовом солнечном цикле после зимнего солнцестояния является день весеннего равноденствия, который приходится на 22 марта. В пространственном же отношении этому времени соответствует восток, если рассматривать в горизонтальной плоскости, и выход на земную поверхность, если мы будем рассматривать путешествие Урала в вертикальном срезе. Завершив все свои дела в стране Катилы, женившись на его дочери, Урал идет дальше и по пути встречает Заркума, который терзает оленя. Само событие терзания оленя мифическим существом Заркумом мы должны понимать как переданный нам в аллегорической форме календарный миф, а конкретнее — миф о времени весеннего равноденствия 22 марта. То, что этот эпизод происходит именно 22 марта, если иметь в виду временной аспект, и на востоке, если иметь в виду пространственный аспект, подтверждает само описание места, где Урал встречает Заркума. Событие разворачивается на склоне, у подножия горы, в долине, где Урал собрался лечь на отдых, то есть собрался отойти ко сну. По мифологическим поверьям башкир так же, как и у многих других древних народов мира, долина, ущелье, овраг, залив, яма, колодец, дыра на земной поверхности, пещера и т. п. природные объекты являются местами перехода из одного мира в другой. Это контактные зоны, где мир человеческий соприкасается с потусторонним миром, миром умерших, миром предков. Также симптоматично то, что Урал собрался отойти ко сну, который, как известно, в мифологических верованиях древних является состоянием, означающим переход из одного мира в другой. В башкирском фольклоре герои очень часто при переходе из одного мира в другой или засыпают, или же закрывают глаза, что также тождественно сну, или же теряют сознание. Так, например, в эпосе «Ак-бузат» [БХИ, 1972, с. 156, 166, 171, 172, 174, 179] главный герой Хаубан по велению Нэркэс закрывает глаза, когда переходит из своего земного мира в подводный мир царя Шульгана. В этом же эпосе говорится, что Сура-батыр ушел в «сон-смерть», то есть здесь сон и смерть выступают равноценными понятиями. Точно также закрывает глаза (как бы засыпает) Заятуляк при переходе в подводно-подземный мир красавицы Хыухылыу [БХИ, 1972, с. 213]. Все вышеперечисленные примеры подтверждают наше предположение, что сказители через встречу Урала с Заркумом аллегорически указали на направление — восток и на время — 22 марта, то есть день весеннего равноденствия. И восток, и день весеннего равноденствия указывают на переходное состояние. Восток — это переход с севера на юг, а весна — переход от зимы к лету.

В этом эпизоде олень имеет рога с двенадцатью отростками. Двенадцать отростков в данном случае символизируют годовой цикл, состоящий из двенадцати месяцев. В башкирском фольклоре год устойчиво представляется как огромное дерево (Мировое дерево), имеющее двенадцать больших веток. В каждой ветке по четыре ответвления. В каждом ответвлении по семь листочков. У каждого листочка одна сторона черная, а другая белая [БХИ, 1979, с. 35, 36]. Поэтому Мировое дерево с двенадцатью ветками, а также семантически равные ему рога оленя с двенадцатью отростками являются символами времени — в данном случае года, состоящего из двенадцати месяцев.

В эту ночь отец велел Заркуму выйти на охоту, поймать оленя имеющего рога с двенадцатью отростками и, только проглотив такого оленя, он сумеет изменить свою внешность. После этого Заркум рассчитывал завоевать сердце Хумай, которая до этого отказывала ему во взаимности, заявив, что он сын змеи и не равня ей [БХИ, 1972, с. 62–63; БНЭ, 1977, с. 295–296]. Хумай в эпосе описывается как солнечный луч, дочь Самрау и Солнца. Поэтому желание Заркума жениться на Хумай можно понять как встречу с солнечным лучом, который должен появиться утром, если мы будем иметь в виду суточный цикл времени и весеннее равноденствие 22 марта — начало года в годовом солнечном цикле. Жертвоприношение оленя в связи с весенним праздником обновления природы встречается в мифологии многих народов мира [Арешян, 1988, с. 99; Прохорова, 1994, с. 94]. Надо отметить, что в башкирской мифологии олень также устойчиво связан с солнцем, зарождением нового времени и жизни. В частности, олень, связанный с солнцем, упоминается в сказке «Кыран-батыр» [БХИ, 1978, с. 266]. Поэтому эпизод встречи Урала с Заркумом, глотающим оленя, связан по времени с весной, с весенним равноденствием.

В предании «Гәйнә ырыуы», имеющим мифологическое содержание, говорится, что раньше солнце находилось за речкой Тол во владениях у аждахи под землей. Туда на олене прибыл Гайна-батыр. Он сумел победить аждаху: изрубил его на куски, выпустил солнце из-под земли и, повесив его на оленьи рога, перевез на эту сторону реки Тол [БХИ, 1980, с. 70]. Семантика этого мифа тождественна эпизоду встречи Урала с Заркумом в момент глотания им оленя. В эпосе «Урал-батыр» солнце в лице своей дочери Хумай еще отсутствует, находясь во владениях ночи, семантически равнозначной миру хаоса. О том, что дело происходит в темное, ночное время суток в эпосе сообщается словами Заркума, который говорит Уралу, что ему велено было выйти

на охоту ночью, и, как было сказано выше, Урал собрался уже лечь спать. В вышеприведенной легенде башкир-гайнинцев солнце находится за водой, т. е. в потустороннем мире. Вода же, как известно, по мифологическим воззрениям башкир является маркером, обозначающим потусторонний, иной, враждебный человеку мир. Таким образом, и в эпосе, и в легенде речь идет об одном и том же астрономическом явлении, происходящем в день весеннего равноденствия. В этой башкирской легенде знаменательно то, что солнце и олень взаимосвязаны. Связь оленя и солнца мы встречаем также и в других башкирских легендах, например «Толбуйзар», «Әйнә менән Ғәйнә» [БХИ, 1980, с. 70, 71].

В эпосе «Урал-батыр» каждый эпизод несет какую-то семантическую нагрузку, каждое слово имеет свой смысл. Этот смысл нам, современным читателям, слушателям, может быть не очень понятен или вообще не ясен, но это не означает случайности упоминания какого-то слова или эпизода. В эпосе указаны пространственные ориентиры, где Урал встретил Заркума, — это *уйпат-сай, куллы*. На русский язык словосочетание *уйпат-сай* буквально переводится как *лощина, долина, высохшее русло реки*. Слово *сай*, взятое отдельно, можно перевести на русский язык как *река*. *Куллы* же на русский язык переводится как *залив*. Все эти природные объекты в мифах являются местом перехода из одного мира в другой. Заркум просит Урала помочь ему проглотить оленя и в благодарность за оказанную помощь приглашает в страну, где царствует его отец Каххаха.

Прежде чем идти в страну Каххахи, Урал попрощался со своим львом [БХИ, 1972, с. 65; БНЭ, 1977, с. 299]. Символику этих слов и действий Урала мы можем понять обратившись к мифологии других восточных народов, с которыми башкиры во все времена имели тесные этнические и культурные контакты. В данном случае древние сказители, видимо, под Львом подразумевали какое-то ныне башкирами забытое созвездие. Известно, что лев всеми народами Переднего Востока почитался как солярное животное [Худяков, Хаславская, 1990, с. 119]. На Древнем Востоке также Львом обозначали летнее достижение Солнцем высшей точки своего пути, который до наших дней в геральдике остается символом верховной власти — царственности [Гурштейн, 1995, с. 158]. Поэтому не будет преувеличением, если предположить, что оставление Уралом своего Льва перед страной Каххахи символизирует переход нашего героя на летнее время, если иметь в виду календарь, т. е. временной отрезок. В пространственном отношении это событие

мы должны будем поместить в южной части небосклона. Правильность нашего предположения, доказывает то, что Урал после посещения страны Каххахи со Львом расстается и этот персонаж в эпосе рядом с Уралом более не встречается и не упоминается. После летнего солнцестояния, когда Солнце достигает зенита, дни начинают убывать и Солнце начинает попятное движение к осени. Это календарно-природное явление башкирские сказители символически оформили как прощание Урала со своим Львом, так как Солнце уже не царствует на небе, начинается снижение его траектории. Если это созвездие, то оставление Льва и уход в страну Каххахи без него может означать только одно — это созвездие исчезает с ночного небосклона в летнее время. То, что Урал страну Каххахи посещает в летнее время, в период летнего солнцестояния, подтверждают все события, которые происходят в этой стране. Сразу же необходимо указать на цветосимволику этой страны, которой свойственен белый цвет, выступающий антиподом черному. Черным же цветом в эпосе была охарактеризована страна Катила, потусторонний мир. По принципу бинарной оппозиции древних черному противопоставляется белый цвет, северу — юг, низу — верх. Поэтому можно сказать, что Урал прибыл в страну, находящуюся в противоположной стороне от страны Катила, являющегося владыкой потустороннего мира. Страна Каххахи, таким образом, это — средний, светлый мир. Урал вышел как бы на поверхность земли. Земной мир, как известно, находится в центре между нижним (потусторонним) и верхним (небесным) мирами. На то, что Урал в данном случае, действительно, находится как бы центре, т. е. в середине, между верхним и нижним мирами указывает такая деталь, как укладывание царя змей Каххахи кольцом. Урал после того, как завладел посохом и отнял тем самым силу Каххахи, *укладывает последнего на землю кольцом/ергэ урап халган, ти* [БХИ, 1972, с. 68]. Известно, что кольцо, круг в мифологии организует пространство, является его центром в горизонтальном и вертикальном членении космоса [Шеркова, 1996, с. 96–115].

У башкир до этнографического сегодня дошло поверье о том, что, если кто-либо встретится с белой змеей, то срочно должен постелить на землю белый платок, куда змея якобы кладет свои рога, и те принесут счастливцу удачу во всех его делах. В этом поверье рог является синонимом Мирового дерева, путешествуя по которому человек может взойти на небеса и обрести там счастье, покой. Эти же рога белой змеи можно объяснить и как волшебный посох из эпоса «Урал-батыр».

В рамках мифологического мышления посох легко может быть заменен на любой объект, имеющий вертикальную структуру, как то Мировое дерево, Мировая гора, скала, шаманский жезл, тотемный столб и т. п. Все эпизоды эпоса «Урал-батыр», где фигурирует посох, являются подтверждением этому. Посох, как ось мира, одним концом связан с потусторонним миром и, проходя через земной мир, другим концом достигает верхнего, небесного, мира, где его вершиной является Полярная звезда, именуемая у башкир *Тимер казык* (по-русски буквально *Железный кол*). В эпизоде посещения страны Кахкахи Урал посредством этого посоха, т. е. путешествуя как бы по его стволу, вышел на этот свет. С помощью этого же волшебного посоха Урал впоследствии, по просьбе и поручению Хумай, поднимается на вершину Мировой горы, где находит волшебную птицу Айхылыу. Впоследствии посохом завладевает Шульган и с его помощью затапливает весь мир водой [БХИ, 1972, с. 104–105; БНЭ, 1977, с. 340].

В этом же эпизоде исчезают Заркум и Кахкаха. Известно, что ираноязычные народы Кахкахой называют Млечный Путь. Поэтому исчезновение Заркума и Кахкахи в данном эпизоде эпоса мы должны понимать как исчезновение их с ночного небосвода в летнее время. Действительно, в летнее время видимость Млечного Пути несколько тускнеет, что объясняется блеском Солнца, заслоняющего собой свечение Млечного Пути. Данное небесное явление, совпадающее с летним сезоном, древние башкиры и отразили в своем эпосе через различные коды и символы. Исчезновение в это время (24 июня) Млечного Пути в огне вечерней зари многие народы мира воспроизводили в виде символического обряда сожжения ритуального дерева [Власов, 1993, с. 109, 110, 115, 120, 136]. В эпосе «Урал-батыр» после того, как Урал завладел волшебным посохом Кахкахи, последний говорит Уралу, что подчиняется ему, так как вместе с посохом ушла его сила. Ослабление силы Кахкахи мы в данном случае должны понимать как ослабление его света в ночном летнем небе.

В стране Кахкахи Урал женится на земной девушке по имени Гулистан [БХИ, 1972, с. 70; БНЭ, 1977, с. 303–304]. Башкиры свою страну поэтизированно называли Гулистан, Гулбустан, что в переводе на русский язык означает *страна цветов, сад цветов*. Еще в начале XX в. великий башкирский поэт Шайхзада Бабич, воспевая свою родину, родной Урал, сравнивал его с садом цветов, называл его Гульбустаном, где родились и выросли башкиры. Самарские башкиры (башкирский анклав в Заволжье) до сих пор свой край называют Гулистан. Девушку

Гулистан можно сравнить с зодиакальным Сумбуля восточного календаря, которая у тюрков, иранцев по времени появления совпадает с зодиакальным созвездием Девы. Известный исследователь истории Зодиака А. А. Гурштейн пишет, что «точку лета фиксировало созвездие с именем женщины — символом плодородия. Образ женщины как символа плодородия характерен для культовой пластики от палеолита до раннеземледельческих обществ: фигурки обнаженных беременных и рожаящих женщин широко известны по археологическим данным. Применительно к Зодиаку Дева на небе в изобразительном материале практически задублирована вторым символом плодородия — колосом. Подобная символика полностью отвечает идее Расцвета (Поры зрелости)» [Гурштейн, 1995, с. 157].

На то, что Урал прибыл в эту страну во время летнего солнцестояния, указывают также шестиголовые *дейеу*, которые открыли своими ключами двери дворца Каххахи, то есть здесь шестиголовость символизирует прошедшие шесть месяцев года, если отсчет вести со времени посещения Уралом страны Катилы в декабре. В башкирской мифологии *дейеу* являются олицетворением, символами времени. В мифологии многих народов мира змея, проглотившая свой хвост, является символом вечного времени [Анжиганова, 1997, с. 13; Климишин, 1991, с. 38]. В нашем случае, Урал после победы над змеей Кахкахой укладывает ее кольцом, кругом, что семантически равнозначно змее, прикусившей свой хвост. Поэтому наличие у *дейеу* шести голов в эпосе «Урал-батыр» может означать только одно: прошедшие после начала года шесть месяцев, если начать отсчет времени с 22 декабря. Прибытие Урала в страну Каххахи и происходящие там события по времени, таким образом, совпадают с летним солнцестоянием, то есть с 22 июня.

Такая деталь, как укладывание Уралом змеи Каххахи кольцом, несет в себе также и пространственную семантику. Известно, что в мифологии многих народов мира на краю земли обитает мировой змей, который окружает землю, например, у древних скандинавов змей Ермунганд, опоясывающий «средний мир» — Мидгард. Множество примеров о змеях, окружающих землю или определенный объект, мы обнаруживаем в башкирском фольклоре. Например, в сказке «Углань Корокса-батыр» [БХИ, 1978, с. 217–222] повествуется об аждахе, который, прикусив свой хвост, лежит кольцом и тем самым опоясывает землю, никого никуда не пуская. Такая же змея упоминается в сказках — «Юлбат» [БХИ, 1978, с. 207–217], «Етегян-батыр» [БХИ, 1978, с. 128–134] и др.

В то же время надо отметить, что цифра шесть являлась в мифологии многих народов мира тревожной границей крайностей и приобретала зловещий оттенок. В частности, преодолевший препятствие «шесть» шаман оказывался на «седьмом небе», и ему открывались все премудрости Мироздания [Головнев, 1997, с. 87]. В нашем случае Урал, завладев волшебным посохом, овладевает также и ключом, который находился у шестигловых дивов, и после этого уже взбирается на вершину *Мировой горы / Кот тауы*, где находит Айхылыу и доставляет ее сестре Хумай. Восхождение Урала на вершину Мировой горы можно поставить в один ряд с восхождением шамана «на седьмое небо» после благополучного преодоления символического препятствия, связанного с цифрой шесть. Символично в этом эпизоде и имя Алгыр. Это имя можно перевести на русский язык как *передний*. Через это имя сказители сообщают слушателям о том, что речь идет о стране передней, или южной, в противовес стране северной, задней, какой являлась страна Катила.

Не случайно также то, что в этом эпизоде ключ волокут четыре дива (*дейеу*). Как было сказано выше, Урал вышел уже на земную поверхность, то есть в «этот», «светлый» мир. Башкиры «этот» мир в горизонтальной плоскости представляли четырехугольным, четырехгранным, ориентированным по четырем сторонам света. Эти четыре дива, волокущие ключи, являются как бы опорами мира по четырем сторонам света. В мифологии многих народов мира четыре стороны света поддерживаются четырьмя парами божеств, в частности четыре слона у древних индусов [Евсюков, 1986, с. 59], четыре черепахи-опоры у китайцев [Евсюков, 1988, с. 66].

После женитьбы на земной девушке Гулистан, Урал продолжает свой путь и прибывает в страну красавицы Хумай. Еще в самом начале эпоса мы узнаем, что Хумай была дочерью Солнца и царя небесной стихии и птиц Самрау. Образ Хумай является очень распространенным в мифологии и фольклоре тюрко-монгольских, тунгусо-маньчжурских и иранских народов. В фольклорных и этнографических материалах он встречается в вариантах *Хумай / Хубай / Умай / Убай / Ымай / Май-ине / Пай-ине / Оми* и означает сакральную субстанцию солнечной природы — душу. Этот образ имеет также значения: 1) сказочная птица, якобы гнездящаяся в воздухе; 2) мифическое женское существо, охраняющее младенцев, к нему обращаются иногда за помощью мужчины и женщины. Тюрки Саяно-Алтая представляли Мать Умай в образе красивой женщины, спускающейся якобы с неба. Хотя ее пти-

чьи черты и стерлись, но ясно, что она должна иметь крылья, чтобы обитать в небесах [Боргояков, 1980, с. 276]. Очень распространен образ Хумай и в башкирском фольклоре. Например, Хумай, кроме эпоса «Урал-батыр», упоминается также в эпосе «Акбузат». О том, что Хумай является лучом солнца, говорят многочисленные примеры из тюркского фольклора. У тюркских народов сохранились многочисленные предания, где некая красавица забеременела от солнечного луча. У башкир зафиксирован миф о чудесном зачатии от солнечных лучей. В этом мифе говорится, что в «очень давние времена, в некоем городе Макине у белого моря жил хан, у которого была красавица дочь Кулямялик-Курклык. Отец спрятал ее от посторонних глаз в темнице, где она забеременела от солнечных лучей. Тогда рассерженный хан посадил ее в серебряную лодку и отдал воле волн» [Корогло, 1988, с. 27]. В то же время у тюрков зафиксированы предания о том, что *душу/кот* ребенку дает Хумай. И в случае, когда беременеют от солнечного луча, и в случае, когда Хумай дает ребенку душу, речь идет об одном и том же — о солнечных лучах.

Где же располагалась в пространственном отношении страна Самрау? Пройдя по маршруту посолонь, Урал прошел уже через Север, Восток и Юг. Последняя сторона света, где он еще не был, это Запад. Действительно, последующие события, которые происходят в эпосе, подтверждают наше предположение. Как известно, на западе солнце исчезает вечером, чтобы уйти в мир мрака на ночь. Эпизоды, происходящие в стране Самрау, мы должны будем отнести по времени к осени, если иметь в виду годовой цикл. Осень семантически равнозначна вечеру, сумеркам. Это конец года, пора увядания, старость и преддверие смерти. Поэтому в мифологии эта пора в пространстве связывается с Западом. После этого наступают зима, смерть, связанные с Севером. Таким образом, круг замыкается. В стране Хумай Урал спит целых пять дней. Сон же по верованиям древних народов является заменителем, как бы предтечей смерти [БХИ, 1972, с. 95; БНЭ, 1977, с. 331]. Здесь можно сказать, что пятисуточный сон Урала имеет ту же символику, что и пятидневный сон Ормазда в иранской мифологии. Согласно иранской традиции, сотворение Мира длилось один год и в конце своих свершений Ормазд отдыхал в течение пяти дней. Анализируя оленьи рога с двенадцатью ответвлениями, мы установили, что год в древнебашкирском календаре состоял из 365 дней и делился на двенадцать месяцев по тридцать дней в каждом. В конце года башкиры к 360 дням присоединяли недостающие пять дней. Об этих недостающих пяти

днях в конце года как раз и говорится в эпосе, когда сообщается, что Урал спал целых пять дней, не просыпаясь. Такой же календарь, где год состоял из 365 дней с делением на двенадцать месяцев по тридцать дней в каждом и плюс дополнительные пять дней, имелся у древних иранцев [Негмати, 1989, с. 93], древних египтян, древних майя [Кнозов, 1973, с. 70]. Урал, завершив все свои дела, обойдя мир по кругу, умирает. Так заканчивается цикл Урала и Шульгана, то есть один год, состоящий из 365 дней, в течение которого башкирские боги-демиурги сотворили мир.

О том, что посещение Уралом страны Хумай и их свадьба происходят в осеннее время, указывает также и то, что Урал здесь завладевает конем Акбузатом. Этот конь у древних башкир являлся символом звезды Сириус, которое древние тюрки называли *Айгыр*, то есть *Жеребец*. Известно, что тюрки-мамлюки в XIII в. Сириус также называли *Айгыр/Жеребец*. Эта звезда сияет на ночном небосклоне с 22 августа до 22 сентября и означает наступление осени и дождливых дней. У башкир есть поверье, что человек, увидевший мифического Акбузата, вскоре умирает. Это поверье, видимо, связано с тем, что Акбузат как звезда появляется ближе к концу года, т. е. осенью, в сумерках года.

В эпосе имеется еще и цветовой маркер, указывающий на Запад и осеннее время. Так, во время свадьбы Хумай вдруг все небо и мир окрашивается в красный цвет. Этот цвет является маркером перехода из одного состояния в другое или из одного мира в другой. У тюрков и иранцев красный цвет является символом западной стороны. Западу же, как было выше сказано, по времени соответствует вечер, сумерки или же осень, как время, завершающее год. У башкир сумерки характеризуются как *кызыл энер*, то есть *красные сумерки*. Этот временной промежуток башкиры считали очень опасным: в это время запрещалось лежать, спать, так как считалось, что нельзя ложиться раньше солнца, соперничать с ним, собирающимся уходить на ночь в потусторонний мир. Считалось, что в это время начинают выходить из своих укомных мест вредоносные существа (*джинны, буре, пярйи*). Такие же поверья существовали в отношении вечерних сумерек у многих иранских и тюркоязычных народов, в частности у казахов [Жубанов, Ибатов, 1990, с. 316, 334], у алтайцев [Тюхтенева, 1992, с. 109; Тюхтенева, 1994, с. 61]. Поэтому можно сказать, что через красный цвет в эпосе символически характеризуется осеннее время, то есть сумерки года. Еще один эпизод из эпоса говорит в пользу того, что свадьба Хумай происходит именно осенью. В то время, когда свадьба Ху-

май в разгаре, вдруг с неба падает нечто, объятное красным пламенем, и весь мир озаряется красным цветом [БХИ, 1972, с. 102–103; БНЭ, 1977, с. 338–339]. Этим нечто оказалась красавица Айхылыу, под именем которой в эпосе закодирована планета Венера.

Башкиры сейчас называют эту планету так же, как и все остальные тюрко-монгольские народы, *Сулпан*. Появляющаяся к утру, она называется *Тан Султаны*, то есть *Утренняя Заря*. В вечерних сумерках эту планету башкиры называют или *Энер йондозы* — *Сумеречная звезда*, или же просто *Сулпан*. О том, что в эпосе древние сказители под образом Айхылыу имели в виду планету Венера, доказывает анализ эпизодов, в которых она появляется. В эпосе Айхылыу дважды выдают замуж за Шульгана, который идет маршрутом Луны по ночному небосводу. Известно, что в вечерних сумерках планета Венера появляется рядом с Луной. Планета Венера может сиять рядом с Луной и утром, перед восходом солнца. Эти особенности планеты Венера сказители в эпосе оформили как женитьбу Шульгана на Айхылыу дважды. Как отмечалось ранее, у башкир зарождение Космоса, нового пространства и времени начинается с хаоса, с ночи. Поэтому в эпосе *Айхылыу/Венера* и выходит замуж за *Шульгана/Луну* сначала вечером, когда ее выдает замуж обманным путем Азрака [БХИ, 1972, с. 77]. Во второй раз Айхылыу выдает замуж за Шульгана ее отец Самрау во время свадьбы Хумай с Уралом. Эта свадьба по времени происходит на рассвете, перед появлением *солнечных лучей/Хумай*, когда земля вот-вот должна озариться утренними лучами солнца. В пространственном отношении, если считать, что Урал следует дневным путем Солнца, то его свадьбу с Хумай необходимо располагать на западе, так как Урал уже посетил Север, Восток, Юг и должен замкнуть круг, посетив Запад. После этого он умирает, подобно Солнцу, исчезающему в конце года. Западная сторона, как мы уже разбирали, соответствует по времени осеннему сезону в годовом цикле.

У исследователя башкирской мифологии Рустама Ражапова мы нашли интересное сообщение о забытом ныне осеннем празднике башкир. Этот праздник отмечался только стариками и мужчинами, которые выходили в поле и там целый день проводили праздно: готовили еду, беседовали. День осеннего равноденствия отмечался скромно, без пышности и веселья, которыми отличались весенние праздники. Время проведения этого башкирского осеннего праздника совпадает с иранским праздником Мехраган, который праздновался в сентябре — октябре (23 сентября — 22 октября) [Негмати, 1989, с. 78–90].

Когда Урал уже обошел землю и маршрут его приближался к завершению, на помощь к нему пришли четыре батыра: сыновья самого Урала — Яик, Нугуш и Идель, а также сын Шульгана — Сакмар. То, что эти батыры приходят на помощь к Уралу после завершения Уралом всех своих дел, симптоматично. Этих четырех батыров мы должны понимать в том же значении, что и *локапала* древнеиндийской мифологии [МНМ, т. 2, 1988, с. 67]. Эти четыре башкирских батыра через своих матерей также были соотношены со сторонами света. Так, мать Яика являлась существом, принадлежащим к северной стороне света. Этой же стороне, как было нами установлено, принадлежит и его дед со стороны матери. Нугуш же через свою мать Гулистан принадлежит южной стороне света, Идель принадлежит к западу. Оставшуюся восточную сторону мы должны отдать Сакмару, который через своих родителей — отца Шульгана и мать Айхылыу, должен принадлежать стороне восточной, связанной с миром промежуточным, близким к потустороннему. В башкирском языке есть слово *эйә*, которое на русский язык переводится как *владыка, хозяин, господин*. Поэтому вышеперечисленных четырех батыров мы можем назвать хозяевами сторон света (по-башкирски — *эйәләр*). О том, что у башкир ранее были владыки сторон света, есть подтверждение и в фольклоре. Например, в сказках: «Бузансы-батыр», «Караса-батыр», «Етегян-батыр», «Буре улы СынTIMER» и в других центральный персонаж встречает в своем странствовании трех или четырех батыров-помощников, которых зовут: *Тау-батыр/Гора-батыр, Ертыңлар-батыр/Все слышащий батыр, Урман-батыр/Лес-батыр, Кулбуртлар-батыр/Озерный батыр*. Эти батыры являются никем иным как владыками: *Тау-батыр* — это владыка гор; *Урман-батыр* — владыка лесов; *Кулбуртлар-батыр* — владыка озер и вод. Эти четыре батыра в башкирской мифологии первоначально представлялись как стражи, хранители сторон света и уже потом превратились во владык местностей. В пользу того, что башкиры первоначально под этими *владыками/эйәләр* подразумевали именно охранителей сторон света, говорят и древнеиндийские *локапала*, которые впоследствии стали также обозначать местных божеств (охранителей гор, лесов, рек, племен и т. д.) [МНМ, т. 2, 1988, с. 67]. События, описанные в эпосе, доказывают, что четыре батыра — Яик, Нугуш, Идель, Сакмар — являются башкирскими прототипами *локапал*. Со временем первоначальное значение этих персонажей, видимо, было подзабыто или же скорректировано башкирами применительно к новым условиям и они стали владыками местностей (гор, лесов, озер,

урочищ и т. п.). Все батыры приходят на помощь Уралу, когда тот уже практически завершил все свои дела, обошел мир со всех четырех сторон. Созданный и упорядоченный мир Урал передает в руки своих сыновей и племянника, каждый из которых получает по стороне света: Якику достается север, Нугушу — юг, Иделю — запад, Сакмару — восток.

Таким образом, завершив обход мира по четырем сторонам света по горизонтали, посетив три мира по вертикали, Урал как бы завершил свою мироустроительную деятельность, то есть завершился его цикл, и он должен уйти со сцены. В эпосе так и случается — Урал погибает, остаются на свете его сыновья, продолжатели его дела уже на новом витке времени, начинается цикл его детей. Е. А. Окладникова на материалах алтайских тюрков [Окладникова, 1990, с. 50], А. А. Вигасин — на древнеиндийских [Вигасин, 2000, с. 100, 105] пришли к одинаковым выводам, что мифический герой, завершая свою мироустроительную миссию, повторяя годовой путь дневного светила по небосводу, должен исчезнуть подобно солнцу, чтобы возродиться вновь.

Четыре батыра — это уже новое поколение, продолжатели дела Урала. Они борются с дивами и аждаха, создают народу удобные для жизни условия. Они же прорубают русла четырех башкирских рек — Яик, Нугуш, Идель и Сакмара — и дают изнывавшему от безводья народу воду. Эти четыре южноуральские реки семантически являются теми же четырьмя мифическими реками, которые стекают с вершины Мировой горы по четырем сторонам света, соединяясь с мировыми водами. Мифологема о четырех вселенских реках, о четырех райских реках является очень распространенной. Мифические четыре реки упоминаются в мифологии древних скандинавов. У иранцев и индийцев Мировая гора связана с мифическим небесным потоком и мировым океаном. С иранского Хара-Березайти, как и с Меру (с Рипейских гор) берут начало земные реки [Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 55].

В эпосе «Урал-батыр» по берегам этих четырех рек позже расселяется народ, под которым подразумеваются башкиры. В силу господствовавших в то далекое время этноцентристских воззрений, все, что происходит в эпосе «Урал-батыр», подразумевается происходящим на Южном Урале, где из хаоса возникает суша, и одновременно там же появляются предки башкир. Изучение мест расселения башкирских племен по рекам Яик, Нугуш, Идель и Сакмара показывает, что в этих местах были расселены так называемые башкиры-семиродцы, от которых образовался башкирский народ. У башкир сохранилась легенда «Алп-батыр» [БНТ, т. 3, 1988, с. 43–44], имеющая мифологическую

основу, где говорится, что «в давние-предавние времена на Урал-тау жил богатырь по имени *Алп* (по-русски *Титан*). Женился этот *Алп*/*Титан* на девушке-богатырше, под стать себе. Жена родила *Алпу* семерых сыновей. В местах, куда на Урал-тау ступала нога башкирского богатыря *Алпа*, возникали огромные поляны. Своих семерых сыновей *Алп* поселил на тех самых полянах на Урал-тау. От этих семерых сыновей *Алпа* пошли, говорят, башкирские семь родов». Эта сказка является этногоническим мифом, объясняющим появление башкир-семиродцев (*Ете ырыу*). Башкиры, считают, что начало их народу положили эти самые *семь племен/ете ырыу*. Оставляя в стороне вопрос, существовали ли эти «семь племен» в реальности, мы можем сказать, что в легенде о семи башкирских племенах находит отражение древнее мифологическое мировоззрение народа. Вышеприведенная легенда «Алп-батыр» является, можно сказать, кратким, конспективным пересказом эпоса «Урал-батыр».

Если эпос «Урал-батыр» понимать как космогонический миф, то мироустроительное путешествие Урал-батыра можно представить схематично как посещение трех миров по вертикали и обход мира по четырем углам в горизонтальной плоскости, т. е. как три шага по вертикали и четыре шага по горизонтали. Сложение этих шагов даст нам искомую цифру семь. Эта же цифра фигурирует и в легенде «Алп-батыр», объясняющей мифологическими средствами появление *ете ырыу/семи родов*, которые положили начало всему башкирскому *миру/Донъя*. Изучая мифологическое мировоззрение древних народов, известный исследователь В. В. Евсюков пришел к выводу: «В главных своих чертах картина мира у большинства народов повторяется с некоторыми вариациями. Мироздание имеет весьма устойчивое число параметров. Прежде всего, оно делится на две части: мир естественный и мир сверхъестественный, а по вертикали состоит минимум из трех частей. Горизонталь разбивается на четыре части с особо отмеченной точкой в центре. Итого важнейших координат получается ровно семь: четыре страны света, центр, верх, низ. Думается, именно этим следует объяснить громадную популярность семерки — ведь она описывает собой основные параметры Космоса» [Евсюков, 1986, с. 103]. Некоторые исследователи считают, что уже к концу верхнего палеолита (11 тыс. лет тому назад) сформировалось само понятие *Вселенная*, рассматриваемое как единое целое, как «семиричная» модель мира с тремя вертикальными сферами и четырьмя горизонтальными делениями — север, юг, запад, восток [Студзицкая, 2001, с. 174; Фролов, 1974; Фро-

лов, 1991]. «Семиричная» модель мира является одной из архаичных. Следы бытования семиричной системы исчисления выявляются в индоиранской, древнетюркской, кетской, ненецкой, мансийской, древнемонгольской культурах. Числом семь характеризуются основные параметры космоса: его структура, генезис, пространство, время, стихийные силы; физический и духовный облик человека, его жизненная цикличность и происхождение конкретных родов, формы родственных связей, представления о соседних этносах [Фролов, 1991, с. 111]. Например, в индоарийской мифологии Вишну семью шагами создал весь мир. Это одно из славных деяний Вишну, отсюда происходит его известный эпитет «широкоступающий». Аналогичные представления встречаются в буддийской мифологии, где Будда, едва родившись, делает семь магических шагов, знак того, что он — грядущий властелин мира [Евсюков, 1988, с. 99].

Легенда «Алп-батыр» показывает, что социальное устройство древних башкир («семиродцы») соответствовало семиричной мифологической модели мира, то есть предки башкир свое представление об оптимальном устройстве Космоса экстраполировали на свое общественное устройство. По представлениям древних, только такое соответствие могло обеспечить устойчивость как всему миру, так и человеческому обществу и гарантировало им безопасность от всяких катаклизмов.

Таким образом, мы можем сказать, что башкиры возникновение Мира и человека, человеческого общества объясняли деятельностью своего первопредка Урала, который у них был возведен в ранг верховного божества, подобно древнетюркскому Тенгри.

3. Культ божества Яйык в башкирской мифологии

Домусульманским, относящимся к общетюркскому пласту религиозных воззрений, является божество Яйык, элементы поклонения которому сохранились в языке, фольклоре и этнографии башкир.

Известно, что река Урал, берущая свое начало в башкирских землях недалеко от горы Иремель на Южном Урале, до Крестьянской войны под предводительством Емельяна Пугачева 1773–1774 гг. называлась Яйык. Основной костяк пугачевской армии составляли проживающие на Южном Урале башкиры. После восстания, чтобы стереть из памяти народа любое упоминание о нем, Екатерина II приказала переименовать реку Яйык в Урал. Несмотря на это, башкиры свою реку до сих пор называют Яйык. Казахи, каракалпаки, ногаи называют ее Джайык. Этот гидроним в форме *Daiks* зафиксирован еще у Птолемея (II в. н.э.). Ссылаясь на Птолемея, В. В. Бартольд считает гидроним Яйык наиболее древним хронологически установленным тюркским словом [Бартольд, 1968, с. 37]. В работах иранистов неоднократно упоминается Дайикку (около 715 г. до н.э.), которое одни исследователи считают именем собственным, а другие — титулом правителя одной из областей Манейского царства, когда-то существовавшего на территории Ирана [Грантовский, 1970, с. 262, 266, 269]. Возможно, что тюркские *Дьайык/Йайык* восходят к этому Дайикку. Тогда наиболее раннее упоминание *Дайыка/Йайыка* необходимо отнести к VIII в. до н.э. Кроме большой реки Яйык на башкирских землях текут речки Яйык помельче. Это Яйык-хужа в Альшеевском районе, Яйыклы в Абзелиловском районе Республики Башкортостан. Топоним *Яйык*, связанный с водным источником (озеро), зафиксирован на бывших башкирских землях, ныне относящихся к Ульяновской области. У башкир раньше очень распространенными были имена Яйык, Яйыкбай, Яйыкбикэ, от которых произошли фамилии Яйыкбаевы, Яйыкхужи. В Респуб-

ке Башкортостан, а также за ее пределами, в местах проживания башкир (в пределах исторической Башкирии) до сих пор есть башкирские аулы, носящие название Яйыкбай. Одно из родовых подразделений многочисленного юго-западного башкирского племени менг называется *Яйык сыби*. Персонаж по имени Яйык сохранился и в башкирском фольклоре. В частности, упоминается он в эпосах «Акбузат», «Идукай и Мурадым», «Мерген и Маянхылыу», в легенде «Калым» [БХИ, 1980, с. 96], в сказках, пословицах, поговорках и других жанрах башкирского народного творчества. Яйык как демиург является одним из активных персонажей в эпосах «Урал-батыр» и «Идель и Яйык». Все эти факты показывают, что для башкир *Яйык* не просто топоним, а понятие, уходящее своими корнями в седую древность, во времена доисламские.

В самом архаическом эпосе башкирского народа «Урал-батыр» [БНЭ, 1977, с. 55–161; БХИ, 1972, с. 33–134], мотивы и сюжеты которого составляют единый большой космогонический миф, главный герой Урал имеет трех сыновей — Яйыка, Нугуша и Иделя. По матери и по дедушке Катилу башкирский мифологический персонаж Яйык связан с потусторонним миром. В эпосе Яйык начинает действовать в восьмилетнем возрасте, когда он вместе с четырьмя помощниками-батырами приходит к Уралу и помогает отцу уничтожать таких врагов людей, как аждаха и дейеу. За этим возрастом «восемь лет» кроется, как нам кажется, какое-то, не совсем ясное, календарное явление. Изучение семантики эпоса «Урал-батыр», основные моменты которого изложены в одной из наших работ [Аминев, 2007], показывает, что данный эпос в целом отражает календарно-астрономические воззрения предков башкир. То, что возраст Яйыка — восемь лет, — аллегорическое указание на календарно-астрономическое явление, косвенно подтверждаются факты из мифологии других народов. В частности, исследователь В. Г. Власов, изучавший календарные представления древних, пишет, что хронологический ритм, основанный на числе восемь, ведет на юг Европы, в Переднюю Азию, а также в Египет: здесь издавна был известен восьмилетний цикл Венеры. В Древней Греции восьмилетний срок назначался для искупления вины. Год, состоящий из восьми месяцев, отмечен у этрусков и на Руси. Наконец, неделя из восьми дней бытовала у этрусков, от которых перешла в календарь Древнего Рима [Власов, 1990, с. 51]. В одном из вавилонских текстов, наряду с годом, состоящим из двенадцати месяцев, запечатлено и восьмичастное деление года [Раевский, 1995, с. 197]. Д. С. Раевский

в другой работе, посвященной анализу модели мира скифов, пишет, что «в качестве структурной основы различных памятников северо-иранского ареала предполагается восьмимесячный годовой цикл» [Равевский, 1985, с. 100]. С циклом из восьми месяцев связан и ведийский Вишну, который в течение этого времени находится в верхнем мире и принимает участие в космических процессах. Остальные четыре месяца Вишну проводит в нижнем мире, где, лежа на мировом змие, спит на поверхности подземных вод [Кейпер, 1986, с. 36]. С каким-то восьмилетним циклом связан древнегреческий Зевс [Астрономия древних..., 2002, с. 90, 91, 92]. Продолжая перечисление фактов, связанных с числом восемь, можно вспомнить изображение на стене одной из гробниц в Африке — корабль, перевозящий через водное пространство души умерших в загробный мир. На самом корабле изображены восемь воинов-охранителей, а на корме стоит солнечное божество [Циркин, 2002, с. 128]. Акцент на восьмилетний цикл в различных культурах, как пишет Э. Крапп, видимо, связан с тем, что он дает приблизительное совпадение между лунным и солнечным годом. Существует также восьмилетний цикл движения Венеры [Крапп, 2003, с. 34]. Поэтому, учитывая устойчивость подчеркивания «восьмилетних ритмов и циклов» в мифологии народов, имеющих совершенно разное происхождение, относящихся к различным культурным мирам, имеющим к тому же по происхождению разброс во времени, мы вправе предположить, что и в эпосе «Урал-батыр» восьмилетний возраст Яйыка, когда он начинает действовать, имеет глубокий, но пока не совсем ясный смысл. Возможно, этнографические и фольклорные материалы других тюркских народов помогут уяснить этот момент. Для таких надежд есть основания. В частности, в работе алтайской исследовательницы З. Казагачевой, посвященной анализу алтайских героических сказаний «Оча-Бала» и «Кан Алтай», отмечается, что у алтайцев восьмой день новолуния — самое благополучное время, когда можно изгонять порчу, болезни, когда очищают воду для питья и умывания, испрашивают благополучия для себя и для родственников [Казагачева, 2002, с. 253, 256].

В эпосе «Урал-батыр» мать Яйыка, отправляя сына в путь, дает ему в помощники четырех батыров. В напутственной речи Яйыку и четверем батырам дочь Катилы говорит, чтобы они помогли Уралу уничтожать злых духов (дивов и аждаха). Наличие у Яйыка четырех помощников, видимо, указывает на то, что эти батыры являются защитниками земли с четырех сторон света.

Персонаж башкирской мифологии Яйык так же, как и его отец Урал, — защитник башкирского народа. Как защитник народа он описывается и в других башкирских эпосах. В эпосе «Урал-батыр» Яйык охарактеризован как один из владык четырех сторон света. При этом Яйык охраняет *Мир/Донъя* с севера, а если брать вертикальный срез, то он связан с нижним, потусторонним миром. Другие дети Урала: Нугуш находится на страже юга, Идель — востока, а Сакмар — запада. Таким образом, эти четыре батыра башкирского эпоса, подобно локапам — охранителям миров в индуистской мифологии [Мифологический словарь, 1991, с. 320–321], являются властителями сторон света и охраняют мир и покой башкир.

Сравнивая башкирский Яйык и Дъайык тюрков Саяно-Алтая мы видим, что у башкир он выступает только в образе мужчины, тогда как у тюрков Сибири он может выступить как в образе женщины [Алексеев, 1984, с. 31, 101, 106], так и мужчины [Потапов, 1991, с. 298; Сагалаев, 1991, с. 70]. Но необходимо отметить, что у тюрков Саяно-Алтая *Дъайык/Яйык* в основном выступает в образе божества женского пола и всегда связан с богом Ульген, который спустил его на землю и поручил охранять человека от всего худого и злого и давать всему жизнь. Изображение Яйыка хранилось в каждой семье алтайцев. Его делали в виде белой заячьей шкурки и вместо глаз пришивали пуговицы, а к лапам привязывались белые ленточки [Алексеев, 1984, с. 31, 101, 106]. У башкир не встречается сведений о связи Яйыка с зайцем, но через свою мать он связан с живой водой и добывающим эту воду *вороном/козгон*.

В эпосе «Урал-батыр» всюду, куда приходит Урал, *водный хаос/дингез* отступает и возникает суша. Однако вода отступает не сама по себе, а только после титанических усилий Урала, который с помощью то волшебной сабли, то волшебного посоха смешивает водный хаос, разрубает его на части, и только после этого из воды, подобно маслу из молока, возникает суша. Здесь мы видим мотив пахтанья. В борьбе Урала с силами зла активно участвует и его сын Яйык. Поэтому можно сказать, что Яйык также имеет отношение к пахтанью моря. На это указывают и языковые данные. В частности, у туркмен кожаные мешки-маслобойки называются *йайык*. У турков *йайык* в переводе на русский язык означает *маслобойка*, *пахталка*, а *йайыкта* означает *пахтать масло*. В башкирском языке сохранилось выражение *май языу, языклау*, что означает *пахтать масло*. Здесь слово *языклау* — несколько измененный вариант слова *йайыклау*, где *йа* заменен на интердентальный з.

Есть в башкирском языке еще одно восходящее к йайык слово *сайкау*, *сайкатыу*, которое на русский язык переводится как *раскачивать*, *качать*, *мешать*, *взбалтывать*. Здесь произошел переход й в с, что для тюркских языков также не редкость.

В связи с Яйык и пахтаньем моря вспоминается крутящийся ковш из башкирского мифологического предания о происхождении созвездия Большой Медведицы и Полярной звезды. Здесь повествуется о временах первотворения, когда еще ничего не было и земля была величиной с ложку, а небо с чашу. Со временем людей стало много и земля расширилась. Решили люди сделать большой котел, чтобы всем хватило пищи. Сделали заодно и ковш. Котел сделали из серебра, а ковш из золота. Тут откуда-то появился Алып (башкирский титан. — З. А.), взял ковш в руки, закрутил и бросил его в небо, и остался ковш на небе среди звезд. До сих пор крутится ковш Алып в ночном небе как семь ярких звезд [БХИ, 1980, с. 40–41]. Как пишет А. М. Сагалаев, в космогонических сюжетах ковш, посох, мутовка и т. п. не случайные предметы, они служат орудием разъединения первичного хаоса-океана, выявления его разнокачественных «фракций» [Сагалаев, 1991, с. 51]. В связи с этим вспоминается находка в одном из пазырыкских курганов: палочка-мешалка для взбивания кумыса. Эту мутовку И. В. Полосьмак считает некой моделью «орудия творения», с помощью которого в алтайских мифах боги творили Мир [Полосьмак, 1996, с. 152–153].

Все эти факты, связанные с «раскачиванием, смешиванием, пахтаньем масла и развертыванием, расширением», дают основания присоединиться к предположению, высказанному еще А. М. Сагалаевым [Сагалаев, 1991, с. 51], о том, что у предков тюркоязычных народов в древности, видимо, был какой-то миф о пахтанье моря и создании таким путем суши. В этих процессах, происходящих во времена первотворения, Яйык мог быть не просто одним из участников, а главным божеством, связанным с пахтаньем моря и созданием земной тверди.

Люди еще в древние времена задумывались над вопросом, кто, когда и как создал этот Мир и человека в нем? Создание людей древние наши предки мыслили в рамках процесса создания Мира в целом. По мнению К. В. Лугового, представления о происхождении человека и человеческого общества в традиционной культуре играли не меньшую роль, чем космогония, и практически выступали в комплексе как единый творческий акт [Луговой, 2003, с. 61]. В традиционном мировоззрении многих народов проблема человека, его места в Мире — одна из центральных. Эти вопросы волновали человечество во все времена. Например, в древнееврейском мифе о процессе сотворения первого человека, нашедшем свое отражение в книге Бытия 2:7, сказано: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Древние представления арабов о процессе создания Мира и человека нашли свое отражение в Коране. Миф о сотворении мира и первого человека в Коране не изложен в какой-то определенной суре. Отдельные высказывания на эту тему разбросаны по всему тексту. Так, миф о сотворении первого человека из глины отражен в сурах: 3:52; 6:2; 7:11; 15:26; 30:19; 32:6; 37:11; 53:33; 55:13. Согласно этим сурам, первый человек был сотворен: 1) *min turabin* (суры 3:52; 30:19) — из праха, из почвы; 2) *min tinin* (суры: 6:2; 7:11; 37:11; 38:71) — из глины; 3) *min salsalin* (15:26, 28; 55:13) — из гончарной (белой) глины, из «звнящей глины»; 4) *min-a-l-ardi* (сура 53:33) — из земли. Хотя в Коране употребляются четыре названия для материала, из которого сотворен первый человек, в конечном итоге эти названия можно свести к одному понятию — *земля* [Демидова, Гелетко, 1984, с. 146].

Коранический миф неоднократно упоминает имя первого человека — Адама (суры 2:29, 31, 33, 35; 3:52; 7:18, 25; 20:114, 118, 119). Ис-

следователи считают возможным, что оно заимствовано из библейского мифа. По мнению Е. А. Резван, корень «, д. м.» (Адам) входит в основной корневой фонд семитских языков и связан с обозначением понятий *земля, красный цвет, кожа, человек*. В доисламской бедуинской поэзии словоформа *Адам*, аналогичная коранической, служила для обозначения понятий *темный, белый, коричневый*. В Библии слово *Адам* первоначально имело значение *человек*, а затем стало восприниматься как имя собственное [Резван, 1984, с. 67]. Как видим, и в Библии, и в Коране первый человек был сотворен из глины. Схожесть изложения коранического мифа о сотворении человека из глины с библейским еще не является доказательством заимствования его из Библии только лишь на основе древности последней. Хотя миф о сотворении человека из глины у евреев письменно зафиксирован еще в IX–VIII в. до н. э. в Библии [Фрезер, 1931, с. 2], а в Коране, у арабов, он зафиксирован только в VII в. н. э., по мнению исследователей, этот миф мог существовать самостоятельно как у евреев, так и арабов. На это указывает наличие подобных представлений о происхождении первого человека из земли и у других народов мира [Демидова, Геллетко, 1984, с. 146].

Несмотря на то что и у евреев, и у арабов человек создан из земли, способы творения в этих мифах разные. У евреев библейский Бог, выступающий в человеческом обличье, создает человека сам, своими руками (глава вторая «Книги Бытия») и потом вдует в него «дыхание жизни». Библейский Бог наделен человеческими чертами: сажает, орошает сад и гуляет по нему. Наделение богов человеческими чертами и способностью трудиться в древности было свойственно многим народам Востока [Мелетинский, 1976, с. 190–191; Вейнберг, 1986, с. 151–152]. В Коране же человек был создан путем номинации. Так, в Суре 3:52 сказано: «Он создал его (Адама) из праха, потом сказал ему: „Будь“, и он стал».

Аналогичные вопросы о том, кем, когда и как создан первый человек, ставили перед собой и древние предки башкир. Эти вопросы и своеобразные ответы на них можно обнаружить в богатом башкирском фольклоре и этнографических материалах. Если в христианской культуре, а также в исламе человек появляется из глины, из земли, то в культуре многих тюркских народов мира, в том числе и у башкир, распространен мотив, где человек появляется из воды и солнечных лучей. У башкир на детский вопрос: «Вы откуда меня взяли?» — до сих пор отвечают: «Выловили в речке, из колодца, из родника, из воды».

Устойчивость древних представлений о появлении человека из воды проявляется до сих пор. Например, в одной популярной современной башкирской песне поется: «Мать поймала нас в речке Сюн». Есть и другие легенды, предания, где можно обнаружить тот же мотив появления человека и вообще жизни из воды. Можно сказать, что в башкирском мифологическом сознании и сам Мир, и человек в этом Мире появляются из воды.

Автором в ходе сбора полевого этнографического материала у башкир записаны мифы о первом человеке, которого звали *Алп*. *Алп* — это башкирский вариант Титана и рождается он в пещере от солнечных лучей. В пещере было наполненное водой углубление, которое по очертаниям напоминало человеческую фигуру. Через отверстие в пещере в эту яму с водой упал солнечный луч и родился ребенок. Вначале его кормили дикие звери, а когда он подрос, то стал добывать пищу сам — питался корнями трав, охотился на зверей и рос очень быстро: не по дням, а по часам (*ай үсәнен, көн үсеп, егет тә булып еткән, ти*). Егет этот, занимаясь охотой, одиноко бродил по горам. Однажды во время охоты он увидел оленя и погнался за ним, чтобы добыть пищу. Когда уже догнал и натянул тетеву со стрелой, олень превратился в очень красивую девушку, которая стала умолять егета не стрелять. Стали они мужем и женой, родилось у них много детей, от которых и пошли на земле люди. Первые люди были очень большие, сильные, ловкие и жили они тогда очень долго, ничем не болея.

Видимо, этот мотив рождения первого человека в пещере из воды и упавших туда солнечных лучей раньше у башкир был довольно распространенным. Можно предположить, что предки башкир первоначально под солнечными лучами могли иметь в виду божество Хумай, которая, по поверьям многих тюркских народов, дает человеку *кот/душу*. В упомянутых выше башкирских легендах о происхождении первого человека нет упоминания имени Хумай, говорится лишь о солнечных лучах, упавших в воду, однако такая гипотеза напрашивается из анализа эпоса «Урал-батыр», где солнечный луч является одной из ипостасей этого божества. Хумай встречается у башкир также в эпосе «Акбузат» [БХИ, 1972] и в других фольклорных и этнографических материалах. О связи божества Хумай с солнечными лучами, с водой имеются сюжеты и в фольклоре других тюркских народов. Например, гуннское божество Хумай у христианских информаторов названо Афродитой [Кляшторный, Султанов, 2000, с. 162]. Богиня Афродита, как известно, у греков также имела отношение к солнечным лучам и дето-

рождению. Эта же богиня связана была и с водой. Видимо, исходя из функциональной схожести христианские источники ассоциировали тюркское божество Хумай с хорошо известной им богиней Афродитой.

Широко распространенный в мифологии и фольклоре тюркских народов образ Хумай (в вариантах *Хубай, Умай, Убай, Ымай, Май-ине*), как нами указывалось выше, имеет самую тесную связь с материнством, с младенцами. По поверьям башкир, человек, которого хотя бы коснется тень птицы Хумай, будет осчастливлен, то есть получит *кот*. Это же поверье зафиксировано у иранских народов. Сравнение башкирского образа Хумай с персонажем Хумай (*Умай, Ымай* и т. д.) других тюркских народов показывает, что это фактически один и тот же образ, имеющий отношение к появлению человека. Таким образом, сравнивая вышеприведенные данные башкирского фольклора о появлении первого человека из воды при участии Хумай, ассоциируемой с солнечными лучами, с верованиями других тюркских народов о получении *души/кот* от Хумай, спускающейся с небес на землю, мы можем сказать, что в древности общие предки тюркских народов считали, что первый человек так же, как и сам Мир (Космос), появились из воды, что вода есть первооснова всего, что есть на Земле.

В мире, видимо, нет народов, у которых бы не было праздников. Не являются исключением и башкиры. Среди многочисленных башкирских народных празднеств, дошедших до наших дней, самым известным и любимым является *Сабантуй*, название которого на русский язык переводят как *праздник плуга* (*сабан* — плуг, *туй* — праздник). За годы советской власти, благодаря усилиям местных партийно-советских органов, он из древнего, ритуального превратился чуть ли не в революционный праздник, отмечаемый всеми жителями республики независимо от национальности. Корни башкирского праздника Сабантуй уходят во времена доисламские.

Еще в XVIII в. такие русские исследователи, как И. И. Лепехин, И. И. Георги, отметили наличие у башкир праздника Сабантуй. Например, И. И. Георги, описывая башкирский быт и нравы, попутно замечает: «Пахотный их праздник Сабантуй во всем, кроме молитв, творимых муллою, сходствует с Анга Соареном черемисским¹. Хотя земледелие у них не в чести, однакож в праздник сей съезжается верхом всякая деревня, не исключая ни жен, ни детей, на свои пашни, слушает приносимые муллою моление о плодородии земли и изобилии в траве и забавляется потом попойкою, пляскою, песнями, ристаниями запауски и тому подобными» [Георги, 1776, с. 103].

Привлечение материалов мифологии, фольклора и этнографии при семантическом анализе праздничных действий, совершаемых в ходе празднования Сабантуя, показывают, что этот праздник у башкир является для них исконным и уходит своими корнями в седую древность, вглубь веков. Наличие у кочевников саков и скифов культа плуга и поклонение ему отметили древнегреческие авторы. Аналогичное

¹ Черемисы — прежнее название марийцев.

поклонение и жертвоприношение плугу из красной меди во время празднования Сабантуя башкирами-табынцами отметил в XIX в. Р. Г. Нефедов, ссылаясь на записанную им у башкир легенду «Ушкуль» [Нефедов, 1964, с. 179–238]. Сведения о праздновании ритуального общенародного праздника, похожего на башкирский Сабантуй, кочевниками хунну сохранились в китайских источниках («Хань-шу»). Этот праздник отмечался в конце мая — начале июня, в ходе его в честь Тенгри, духов земли-воды (*Ер-су*) приносили жертвы, а также устраивали скачки лошадей и верблюдов.

До настоящего времени башкирский праздник Сабантуй не был объектом исследования с точки зрения анализа семантики совершаемых в ходе празднования обрядов. Как нам известно, Сабантуй содержит в себе ряд обрядовых действий, выполнение которых в любом случае является общеобязательным. Такими обрядовыми действиями являются: конные скачки, бега (по-башкирски *байге*); национальный вид борьбы *көрәш*; восхождение на вертикальный длинный столб (по-башкирски *һыргауыл*); прохождение по наклонному шатающемуся шесту, один конец которого закопан в землю, а к другому привязан белый баран — награда тому, кто дойдет до конца шеста; битье горшков с завязанными глазами; соревнование в специфическом беге, где обе ноги бегущего находятся в одном мешке и др.

На наш взгляд, основные обрядовые действия Сабантуя могут и должны объясняться через башкирский фольклор, мифологию и этнографию, где нашло отражение доисламское мировоззрение народа. В данном случае, если Сабантуй считать действием (театрализованным лицедейством), то башкирская мифология являлась его сценарием. Связь обряда (ритуала) с мифом давно отмечена исследователями. Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершенного обряда, его истолкование. Такая связь миф — обряд особенно отчетливо проявляется в так называемых культовых мифах [МНМ, т. 2, 1988. с. 235]. Например, в процессе своих ежегодных тотемистических праздников австралийские арунты каждый раз вновь и вновь проделывают путь, пройденный мифическим предком клана во «времена мечты». Они останавливаются в местах, где останавливался их предок, и повторяют те же действия, что производил он во времена «начала». Они полностью погружаются во «времена мечты» [Элиаде, 1994, с. 58]. Такой же подход применим при анализе Сабантуя. Можно сказать, что для этого праздника в самый древний его период сценарием являлся эпос «Урал-батыр» или подобный ему миф.

Анализ обрядов башкирского Сабантуя необходимо начать с конных скачек. Народ, собравшийся на Сабантуй, с нетерпением ждет момента скачек. Конные скачки происходят не по линейной, прямой трассе, а проводятся вкруговую. В этих конных бегах по кольцевой трассе мы можем усмотреть как имитацию движения солнца по небосводу, так и освящение, сакрализацию своей земли. Двигаясь по кругу, окружая кольцом территорию, предки башкир приводили свою землю в безопасное состояние, повторяя при этом действия своего прародителя Урал-батыра, когда тот в борьбе с силами хаоса создавал для них землю. По их представлениям, место и время проведения Сабантуя олицетворяли как бы место и время зарождения жизни на земле.

Согласно мифологической традиции башкир, как и многих других скотоводческих народов мира, конь принадлежал божеству Солнца, о чем имеются многочисленные свидетельства. Например, о посвящении коня Солнцу массагетами есть сообщение у Геродота, который писал, что «из богов массагеты чтут только Солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы этой тот, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное» [Геродот, 1999, с. 94].

Башкирский фольклор и этнография дают богатый материал, подтверждающий связь коня и Солнца. Так, в частности, в эпосе «Урал-батыр» Солнцу принадлежит лучший из лучших коней Акбузат. В этом эпосе говорится, что Уральские горы — это путь, по которому Урал прошел на своем Акбузате, когда боролся с силами зла (*дейеу, аждаха, йен, пәрей*). По дошедшим до наших дней древним поверьям башкир, все силы, вредящие человеку и всему живому, боясь коня, а также связанных с ним предметов и вещей. Вследствие этого башкиры в старину, если им по каким-либо причинам нужно было переночевать вне дома под открытым небом, окружали место ночлега кнутом, сбруей и другими предметами, связанными с конем. Башкиры считали, что такое место безопасно и человек, находящийся внутри круга, находится по принципу парциальной магии под защитой коня и символизируемого им Солнца.

Автор этих строк в 60-е гг. XX в., будучи ребенком, стал свидетелем проведения очень архаичного и интересного ритуала, когда во время эпидемии ящура старики-башкиры, чтобы обезопасить деревню и имеющийся скот от навалившейся напасти, пропахали землю за деревней вкруговую плугом, в который был запряжен конь. По представлениям этих стариков болезни насылаются злыми силами (*йен, захмәт*) и, чтобы последние не проникли в деревню, провели этот древний обряд.

Несмотря на то что в то время уже имелась мощная техника и землю можно было вспахать плугом, прицепленным к трактору, старики-башкиры ров-борозду сделали именно конным плугом. В данном случае наличие коня и плуга было обязательным. Эта проведенная плугом борозда называлась у стариков *ур*, что на русский язык переводится как *ров*. В 2002 г. во время комплексной археолого-этнографической экспедиции в Баймакский район РБ у одного из информаторов довелось записать сообщение о том, что в старину башкиры вокруг земель своих деревень весной проводили ритуальное вспахивание, которое информатор называл «*ур яһау*» (т. е. сделать *ур/ров*). Чуть заметные следы таких ровов были до этого обнаружены археологами возле некоторых населенных пунктов в Баймакском районе РБ, в частности недалеко от ныне пустующей деревни Файзулла (второе, народное, название Шурале. — З. А.), у деревни Манхыр, а также у горы Калабаш-тау. Материалы этнографических исследований помогли уточнить функциональное предназначение находки археологов. В материалах, собранных фольклористами, есть сведения, что раньше перед Сабантуем башкиры производили ритуальное, символическое огораживание вкруговую территории, где должен был проходить этот праздник. Таким образом, данная территория становилась безопасной для участников, и туда уже не могла проникнуть «нечистая сила». В соответствии с этим ритуалом, по поручению стариков-аксакалов, всадник к седлу, на котором он сидит, привязывает длинный аркан, к концу которого, в свою очередь, привязывает камчу (плетку) или же белую (можно и красную) тряпку и после этого три раза на коне объезжает будущее место проведения Сабантуя [БХИ, 1995. с. 228].

Раскрыть семантику такого обрядового действия, как конные скачки по кругу во время празднования башкирского Сабантуя, может помочь работа Д. М. Дудко, посвященная анализу скифского религиозного праздника. Привлекая обширный материал по традиционным праздникам славянских и иранских народов, Д. М. Дудко приходит к выводу, что скифский праздник имел календарный характер и отмечался весной [Дудко, 1988, с. 57–66]. Этот автор анализирует упоминаемые Геродотом две версии о происхождении скифов: «скифскую» и «эллинскую». В первой из них повествуется, как Колаксай (младший из трех сыновей первочеловека Таргитая), сумев овладеть упавшими с неба пылающими золотыми дарами (плугом с ярмом, секирой и чашей), стал царем скотов. Далее описывается религиозный праздник: «Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно

охраняют и с благоговением почитают их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он сможет за день объехать на коне» [Геродот, 1999, с. 237].

Здесь легенду о происхождении скифов и сне с золотыми предметами можно сопоставить с башкирскими сказками «Бузансы», «Юл-бат», «Караса-батыр», «Етегян-батыр» и др., где башкирские батыры состязаются в ловкости и силе за царство. При этом Югеряк-батыр (бегун-батыр) соревнуется со старушкой в беге. Ближе к концу маршрута уставшая коварная старушка предлагает Югеряк-батыру немного отдохнуть, заявляя, что она старая и устала. Не думая о подвохе, батыр соглашается дать старухе отдых. Та обманным путем усыпляет батыра, одевая тому на голову *казан* (*котел*). Сама же продолжает бег. Только бдительность друзей Югеряк-батыра спасает положение. Один из батыров, обеспокоенный долгим отсутствием друга-бегуна, решает посмотреть, что случилось, и для этого поднимается на вершину высокого столба. Оттуда видит, что их друг спит с одетым на голову казаном, а старуха уже приближается к финишу. Батыр с вершины столба стреляет из своего богатырского лука и стрелой разбивает *казан*. Югеряк-батыр просыпается и прибегает первым, оставляя старуху далеко позади. В данном случае если старуха-бегунья олицетворяет прошедшее время, то молодой Югеряк-батыр является символом нового, зарождающегося времени. В этой сказке есть все атрибуты скифской легенды. Если у скифов борьба идет за золотые предметы, то в башкирской сказке борьба идет за царство. Золотые предметы и царство (богатство) — семантически равнозначны. Равнозначны также и сон под открытым небом у скифов и сон башкирского батыра с казаном, опрокинутым на голову. У древних тюрков и современных тюркоязычных народов казан (котел) семантически равнозначен небу над головой. Башкиры до сих пор небо над головой сравнивают с опрокинутым над головой человека казаном. До наших дней дошла башкирская легенда «Алып», где говорится, что раньше «земля была величиной с ложку, а небо с чашу» (*ер калажтай, кук табактай ғына булган сакта*). В данном случае *табак* и *казан* семантически равнозначные предметы.

Сон же в мифологии многих народов мира является синонимом смерти. Поэтому сон и скифского царя, и башкирского батыра надо понимать как умирание и новое рождение. Исследования многочис-

ленных авторов показывают, что у древних людей этому событию соответствовали конец зимы (смерть) и весна, день весеннего равноденствия (рождение). Есть также и круговой обход: у скифов — это объезд на коне, а у башкир — бег по кругу наперегонки со старухой.

Ритуальные действия, которые имитировали как бы огораживание территории, где должен состояться Сабантуй, конные скачки (*байге*) по кругу, имитирующие у башкир ход солнца по небосводу, имеют определенное типологическое и семантическое сходство с поездкой царя в древнеиндийском ритуале «порождения царя» и Нового года — Раджасуя. По этому ритуалу царь или его наследник, следуя по курсу движения солнца на колеснице, совершал объезд места жертвоприношения. Во всех этих случаях территория, благодаря проведенной границе, приобретала сакральный характер и становилась как бы ритуальным изображением Вселенной.

Такие «хождения по кругу», «кружения», «опахивания» в форме огораживания определенной территории зафиксированы в самых различных традициях, отдаленных друг от друга во времени и пространстве. Несмотря на различие эпох и мест, в которых выявлены эти обычаи, все они имеют одну семантическую нагрузку. Поездки царя (наследника) по территории, объезды на коне места проведения Сабантуя, конные скачки вкруговую — все они являются имитацией «объезда» Солнцем-богом Земли.

Зрелищем не менее захватывающим и вызывающим напряженность у зрителей является другое ритуальное действие башкирского Сабантуя — национальная борьба куреш (по-башкирски *көрәш*). Это ритуальное действие можно интерпретировать как отражение древнего мифологического воззрения башкир, когда во времена оные (*борон-борон боронда, альмисакта*) в начале мира происходила борьба двух сил: Добра и Зла, Нового и Старого, Жизни и Смерти. В ходе этой борьбы силы Добра побеждают силы Зла и в мире воцаряется порядок (по-башкирски *тәртип, рәт, ип*).

В эпосе «Урал-батыр» есть эпизод, где положительный герой Урал борется с быком царя Катилы — владыки потустороннего мира. По мифологическим воззрениям тюркских, а также иранских народов, бык — принадлежность потустороннего, хтонического мира и поэтому борьбу Урала с быком необходимо понимать как борьбу сил Добра (Урал) с силами Зла, олицетворением которых в эпосе выступает бык, который был побежден в ходе борьбы. Примеры с тем же смысловым содержанием, где происходит борьба двух групп населения или же

двух богатырей, можно обнаружить у многих народов мира, например в якутском Ысыахе — ежегодном весеннем празднике обновления природы и человеческого мира. Якуты на своем весеннем Ысыахе устраивали борьбу, которая якобы олицетворяла борьбу двух жеребцов. Известная исследовательница традиционной культуры якутов Е. Н. Романова считает, что в этих действиях сохранились отголоски противоборства злых и добрых сил, символической борьбы между зимой и летом (старым и новым). «В старину весной, при исходе старого года и наступлении нового, якуты находили двух молодых людей, из которых одного наряжали в одежду из шкуры белого жеребенка, другого — в одежду из шкуры рыжего или черного жеребенка. Первый из них назывался сыном *айыы* и олицетворял собой духа хозяина нового года, а другой — сыном *абаасы* и олицетворял собой духа хозяина старого года. Их заставляли бороться. Борьба двух групп или же двух батыров должна завершиться победой сил добра и света над силами зла и тьмы. Более того, даже если борец, символизирующий силу тьмы и зла, окажется физически сильнее борца, представляющего силы света и добра, то первый должен уступить второму. И не дай Бог, он не выполнит эту установку ритуала. Нарушителя ждало суровое наказание. Эти двое или двое других (у одного из них кожа должна быть светлее, чем у другого) потом должны были бежать. Победителем должен стать тот, кто имеет светлую кожу — сын *айыы*. Он получал в награду топленое масло, сбитое с водой. Это называлось „состязанием грудью“» [Романова, 1991, с. 88–89]. Аналогичный пример можно обнаружить у исландцев, которые принадлежат к совершенно иной, индоевропейской культуре. У них были популярны игры, где устраивался бой двух жеребцов, один из которых воплощал лето, другой — зиму. Бой этот олицетворял поединок двух сезонов, т. е. являлся «календарным» поединком [Мифы..., 2001, с. 40].

В связи с башкирским Сабантуем хочется вспомнить еще один факт. Известный журналист В. М. Песков [Песков, 2000] в своей статье «Околица», опубликованной в «Комсомольской правде», с легкой грустью упоминает о проводимых в прошлом раз в год на Троицу кулачных боях в русских деревнях. Эти побоища, сейчас многими оцениваемые как дикость и дурь, своими корнями уходят в глубокую древность и объясняются мировоззрением древних славян. Аналогичная ритуальная «драка» имела у тюркоязычных узбеков, которые точно также, как и русские, в недалеком прошлом, весной, разделившись на две группы, сходились в кулачных боях. В старину города Средней

Азии и Восточного Ирана делились на две части, жители которых раз в год сходились в ритуальных схватках. Так, Макдиси (конец X в.) сообщает о ритуальной борьбе жителей Гургана, приуроченной к мусульманскому празднику жертвоприношений. Борьба «из-за головы верблюда» происходила между жителями двух разделенных рекой частей Гургана — Шахристана и Бекрабада. У Макдиси есть также сообщение о происходящих раз в год аналогичных ритуальных битвах в Мерве, в Несы, Абиверде, Балхе, Самарканде. Ритуальная вражда и ритуальные состязания фратрий являются одной из характеристик первобытной дуальной организации, признаком, часто (как у ирокезов) пережившим другие [Толстов, 1948, с. 95]. Во всех этих случаях — и у русского, и у среднеазиатских народов — бои объясняются борьбой светлых и темных сил, зарождающегося нового и уходящего старого.

Автору этих строк и самому в конце 50-х — начале 60-х гг. XX в. приходилось видеть такие «побоища» среди башкир. Но до настоящих боев дело не доходило. Две группы жителей одного селения сходились на границе; битва начиналась не сразу, вначале стороны подначивали, дразнили друг друга словесно, исполняя определенный, установленный в давние времена ритуал, и только после этого сходились в рукопашной, при этом дело никогда не доходило до кровопролития. Все происходящее оставляло ощущение какой-то деловитости, словно дерущиеся делали какую-то, кем-то в давние времена установленную работу. После боев все расходились усталые, но довольные результатами своей «работы». Потом следовали долгие обсуждения мужчинами селения этого «побоища». При этом подтрунивали над теми, кто допустил оплошность, промашку или иные неумелые действия. Не было злобы. Обе стороны оставались довольны своей «работой».

Находит свое объяснение в материалах башкирской, а также тюркской мифологии и такое действие Сабантуя, как восхождение на вершину вертикально вкопанного в землю высокого скользкого шеста, возле которого всегда многолюдно и шумно. На самой вершине этого шеста вешают подарки, которые достанутся в награду тем, кто сумеет подняться по шесту до вершины. Как уже упоминалось, в древней Индии был праздник Раджасуя, напоминающий наш Сабантуй. Во время проведения этого праздника индийские цари должны были подняться на вершину вертикально вбитого в землю столба. Этим восхождением на вершину столба цари как бы подтверждали свое право на царствование [Ражатов, 1998]. Известный исследователь шаманизма народов Средней Азии В. Н. Басилов описывает архаический ритуал восхождения на

высокий шест дервишей Средней Азии. «Хивинский святой Полван-ата носил пышный титул „Полус мира“, — писал В. Н. Басилов. — Он был, по преданию, чудотворцем. У его погребения были поставлены два высоких шеста. Сверху этих шестов сооружено что-то подобное клетке. В весенний день равноденствия (Науруз. — 3. А.) дервиши, собравшиеся у святыни Полван-ата, стараются взобраться на вершину шеста и влезть в клетку. Кто взберется туда, того Полван-ата наделяет даром пророчества. Дервиш, взобравшийся туда, сбрасывает всю свою одежду вниз, народ же, собравшийся внизу, тут же растерзывает ее на мелкие лоскутки и цепляет их на себя, чтобы эти лоскутья отгоняли все беды и болезни. Влезание на этот шест в день весеннего равноденствия еще в конце XVIII в. было религиозным ритуалом» [Басилов, 1992, с. 264].

В мифологической модели мира одним из ключевых, концептуальных, конструктивных элементов мира является Мировое дерево, соединяющее три мира по вертикали, у которого сходятся по горизонтали четыре стороны света, то есть дерево это находится в центре мира. Такое понятие, как *Мировое дерево*, растущее в центре мира, имеется в мифологии практически всех народов мира. Посредством этого дерева соединяется три этажа мироздания — подземный (подводный), земной и небесный миры. Герои мифов, путешествуя по стволу Мирового дерева, попадают из подземного (подводного) мира в земной, а оттуда восходят на небеса. Вертикальный скользкий шест Сабантуя является аналогом Мирового дерева в башкирской мифологии и участники Сабантуя, азартно штурмуют вершину столба, как бы повторяют действия своего древнего предка Урал-батыра, восходящего во времена первотворения на «седьмой», самый верхний уровень неба.

На Сабантуе одним из веселых соревнований, где толпится и веселится народ, является бег в мешках. Этому зрелищу также можно найти объяснение в мифологии древних башкир. В башкирских сказках очень часто Югеряк-батыр, несмотря на свое умение быстро бегать, описывается одноногим или же с путами, жерновом на ногах. Этот бег в мешках имеет ту же семантику, что и соревнование Югеряк-батыра со старухой, то есть, влезая двумя ногами в мешок и пытаясь бежать в таком смешном положении, участники соревнования как бы представляют бег одноногого бегуна. Но если сейчас это воспринимается как веселое зрелище, то в древности бег воспринимался очень серьезно, так как, по представлению древних, от его результата зависело многое — появится новый год или нет. Победа молодого бегуна над старухой-бегуней олицетворяла зарождение новой жизни и уход

старого года, символическую борьбу между зимой и летом (старым и новым), противоборство злых и добрых сил.

Доисламскими представлениями башкир объясняется также такое представление на Сабантуе, как битье горшков с завязанными (т. е. с закрытыми) глазами. Этнографические данные свидетельствуют о весьма широкой распространенности этого обычая. Сосуды (горшки) очень часто имеют отношение к календарным праздникам. В той или иной форме этот обычай битья горшков, посуды прослеживается у самых разных народов. Например, таджики и узбеки Средней Азии такой обряд совершают в праздник Науруз. Смысл такого обычая — вера в то, что без избавления от старого не может наступить новое, так как нет места этому новому. У башкир в языке до сих пор сохранилось выражение «*Берәү үлмәй — берәү көн күрмәй*», которое можно перевести на русский язык как: «*Пока кто-то не умрет, другой не родится*».

В одной башкирской сказке батыр восклицает: «Смерть старика — к Сабантую». В этих словах мы видим отражение мифологического воззрения предков башкир, когда древние люди считали, что старик, как олицетворение старого, отжившего свое время, должен уйти, освободив место новому времени, рождением которого является момент празднования Сабантуя. По мифологическим представлениям древних башкир *Донъя / Мир* возникает из хаоса, подобно зародышу, появляющемуся из яйца. Разбивание горшка символизирует то же, что и разбивание яйца и появление из него зародыша нового. При этом горшки символизируют мифическое *мировое яйцо*, из которого, как из хаоса, появляется мир. Образ мирового яйца — один из широко распространенных мифопоэтических символов, воплощающих общую концепцию мира. Из «мирового яйца» возникает и ему уподобляется Вселенная (верхний и нижний мир, небо и земля или солнце, вода и твердь) [Андреева, 1996, с. 98]. Также символичны детали общепранского праздника Нового года Науруз в честь сотворения мира, что символизируется яйцом — началом всех вещей [Кузьмина, 1979, с. 80]. В вышеупомянутых башкирских сказках, где Югеряк-батыр засыпает с казаном на голове, мотив его разбивания стрелой символически означает то же самое, что и битье горшков на Сабантуе. В обоих случаях уходит старое и появляется (рождается) новое. В данном случае выстрел в котел является символическим воспроизведением поверья древних тюрков о том, что мир при возникновении был создан молнией Тенгри. Засыпание батыра и последующее его просыпание есть символическая смерть и новое рождение. Поэтому разбивание горшков с завязанными

глазами на Сабантуе можно понимать также как молнию Тенгри, когда разбивается небесный свод. Небесный свод, в сказках олицетворяемый котлом, опрокинутым на голову батыра, в Сабантуе заменяется горшками, символически тождественными котлу.

Всегда многолюдно на Сабантуе у наклонного качающегося столба, одним концом врытого в землю, на другом конце которого привязан приз для победителя — баран. Смелчак должен пройти по качающемуся шесту до конца, и тогда получит свой приз. В традиционной башкирской космологии дорога из «этого» в «иной» мир проходит по некому мосту, перекинутому через водное пространство. В башкирском фольклоре батыры на границе миров встречаются у моста с такими враждебными силами, как джинны, дивы, аждахи, и побеждают последних. Этот мост у башкир, по которому могут пройти только батыры-праведники, называется *Сират купере/мост Сират*. Считается, что через него праведника проводит баран белой масти. Наклонный качающийся шест Сабантуя как раз и является отголоском древнего поверья башкир о мосте, перекинутом из одного мира в другой.

Аналогичный мост имеется в иранской мифологии, где по мосту Чинват могут пройти только праведные батыры, не обремененные грехами. Так, в частности, культ горного барана Бурха, помогающего переправиться в царство мертвых по мосту Чинват, дожил на Памире до наших дней. Образ барана, по представлениям древних скотоводческих народов, был связан со счастьем, удачей, и это животное приносили в жертву при всех новых начинаниях: начале Нового года, закладке нового дома, на свадьбах, а его рогами украшали опорный столб в жилище [Кузьмина, 1986, с. 123].

Таким образом, анализ вышеперечисленных ритуальных действий башкирского Сабантуя показывает, что корни этого праздника лежат в глубине веков и в основе его — древние мифологические воззрения предков башкир. Празднуя весной, во время обновления природы Сабантуй, предки башкир повторяли те же подвиги, действия, которые совершали во времена первотворения их боги, и как бы обновляли свой мир. После принятия ислама Сабантуй, как обрядовый праздник, сформировавшийся в доисламское время, не ушел из жизни народа, т. е. ислам не сумел его вытеснить. Только перед началом Сабантуя стали читать суры из Корана [БХИ, Т. 1, с. 228–233], прося у Всевышнего одобрения на проведение своего праздника. Не очень задумываясь о его древних корнях, башкиры продолжают отмечать Сабантуй наравне с мусульманскими праздниками и в наши дни.

6. ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БАШКИР

Представления о пространстве — один из самых древних пластов любой культуры. Это объясняется особой ролью пространства в структуре мира. Каждый конкретный народ формируется и хозяйствует в условиях определенной природно-климатической зоны, приспосабливается к ней и эти пространственные особенности зоны проживания находят отражение во всех сторонах культуры этого народа. Можно сказать, что пространство — это та сцена, где происходят все события мировой истории.

Уже первые сведения (VIII–X вв.) о башкирах фиксируют их в пределах Южного Урала и прилегающих земель. Сегодня Южный Урал многонациональный край, но ни у одного народа, проживающего здесь, культура, особенно фольклор, мифология, так тесно не связаны с Уралом, как у башкир. В любом жанре башкирского фольклора можно найти примеры, где с любовью, с уважением воспевается родной Урал, его природа, и всегда он — защитник башкир. Эта горно-лесная земля была ими освоена издревле, она для них родина, и формирование пространственных представлений башкир с самого начала шло на Южном Урале и прилегающих к нему землях. Пространственные особенности этой земли нашли свое отражение во всех сторонах их материальной и духовной культуры. В башкирском фольклоре батыры живут в горах (*тау*), уходят в леса (*урман*), где произрастают растения, деревья, характерные для уральской природы; путешествуют по протекающим там рекам, спускаются в подводные владения озерных царей, получая от последних несметные богатства в виде скота, видовая принадлежность которых совпадает с местной уральской породой, т. е. пространственный мир башкирского фольклора легко узнаваем — это природа Южного Урала и Приуралья.

Такие пространственные представления башкир — расположение аула в окружающем ландшафте, а также домов и хозяйственных построек как по отношению к окружающей природе, так и внутри самого аула; расположение предметов быта в стационарных аулах, а также в юрте (*тирма өй*) во время летних кочевков (*йәйләү*) — рассмотрены в работах С. И. Руденко [Руденко, 1955], Б. Г. Калимуллина [Калимуллин, 1978], А. Г. Янбухтиной [Янбухтина, 1993], Т. А. Масленниковой [Масленникова, 1998]. Отражение некоторых аспектов пространственно-временных представлений в языке, фольклоре, философских воззрениях башкир стали предметом изучения в работах А. М. Сулейманова [Сулейманов, 1990], Л. А. Иткуловой [Иткулова, 2006], Ф. А. Надршиной [Надршина, 2005], З. М. Раемгужиной [Раемгужина, 1999], Р. Н. Хадыевой [Хадыева, 2005], Р. Х. Хайруллиной [Хайруллина, 2000], Г. Р. Хусаиновой [Хусаинова, 2001], Г. Г. Салихова [Салихов, 2007], А. Х. Давлеткулова [Давлеткулов, 1991]. В то же время до сих пор нет отдельной работы, посвященной представлениям башкир о пространстве как универсальной категории их мифологической модели мира.

Современное представление о пространстве сложное и многогранное, наиболее общепринятым является определение его как некоего абстрактного и бесконечного континуума, который служит формой координации сосуществующих объектов и явлений, обладает однородностью и поддается измерению равноценными единицами [Вейнберг, 1986, с. 59]. В представлении современного человека пространство может быть абстрагировано от своего конкретного содержания. Работы таких крупных исследователей, как Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен [Франкфорт и др., 1984], Е. М. Мелетинский [Мелетинский, 1976], М. Д. Ахундов [Ахундов, 1982], А. Я. Гуревич [Гуревич, 1972], П. И. Вейнберг [Вейнберг, 1986; 1993] и др. показывают, что понимание пространства в древних культурах было совершенно иным, чем у современного человека.

В восприятии носителя мифологического мышления пространство обязательно обладает предметным наполнением, если его нет, то нет и пространства. Эта особенность мифологического представления о пространстве подтверждается и башкирскими материалами. Например, в эпосе «Урал-батыр» пространство — это всегда определенное место, где находится какой-то объект, персонаж или же происходит какое-либо событие и в центре всего этого находится человек. При изучении эпоса не покидает ощущение, что без человека нет пространства. Эпос и начинается с описания конкретного пространства как *урын* —

некой суши, окруженной со всех четырех сторон водой (*диңгез*). В этом *неком месте* / *Бер урын* живут мужчина по имени Янбирде со своей женой Янбикой и двумя детьми (Урал, Шульган) [БХИ, 1972].

Если даже пространство вначале преподносится как обиталище таких сверхъестественных существ, как *дейеу*, *аждаһа*, и т. п., то это обиталище становится объектом описания именно потому, что туда прибывает человек. Конкретными «кусками», «лоскутками» пространства с избыточным наполнением событиями, вещами и персонажами, в частности, являются страна царя Катила (*Катил иле*) или место, где Урал встретил Заркума, когда тот терзал оленя; конкретно описывается дворец царя Кахкахи, куда Урал прибыл вместе с Заркумом. Пространственные объекты, описанные в эпосе, никак не ориентированы друг относительно друга, поэтому невозможно составить карту с указанием маршрутов персонажей эпоса «Урал-батыр». Например, страна царя Катила, если судить по описаниям, — это потусторонний мир, который может находиться под землей, но он может находиться в то же время и на севере. Мы также не можем достаточно четко представить, где и на каком расстоянии от страны Катила находится дворец царя Кахкахи. Он может находиться как на небе, так и на земле. Невозможно определить также, куда пошел Урал после посещения страны царя Катила и как долго длился его путь. В эпосе только сообщается, что Урал «снова пустился в путь, преодолел много водных преград, так он и шел, пока в одном месте, у одной скалистой горы, внутри долины не решил отдохнуть» [БХИ, 1972, с. 60]. Здесь он встречается с Заркумом, терзающим оленя. Это место встречи можно поместить как на земле, так и на небе. Даже если мы поместим место встречи на небе, то это «небо» никак невозможно будет сориентировать по отношению к другим описанным в эпосе объектам (странам, дворцам и т. п.) и это не сможет устранить прерывность пространства. Для носителя мифологического мышления пространство «представляется не в виде признаков континуума, а как совокупность отдельных объектов. В промежутках между ними пространство как бы прерывается. Частным же следствием этого является „лоскутный“ характер мифологического пространства» [Лотман, Успенский, 1973, с. 288].

В эпосе «Урал-батыр» нет представления о Вселенной, которая в современном башкирском языке обозначается терминами *йыһан*, *ғалам*, усвоенными башкирами из восточной литературы. Встречаемое в эпосе «Урал-батыр» слово *донъя* / *мир* — это еще не Вселенная в современном понимании. *Донъя* в эпосе только конкретное простран-

ство, населенное людьми, то есть это мир людей. *Донъя/мир* может быть уничтожен, но он в то же время и возобновляется. Так, например, со слов отца Урала Янбирде мы узнаем, что *донъя*, где они жили раньше, был уничтожен дивами и спаслись только Янбирде со своей женой Янбикой [БХИ, 1972, с. 39]. В современном башкирском языке слово *донъя* имеет множество значений. Это дом, а также все хозяйство человека (семья); это слово может обозначать и мир, населенный людьми; а может быть использовано для обозначения Вселенной в целом. Этим словом башкиры могут дать количественную оценку сообщаемому факту, например, на вопрос: «Много ли людей?» — могут ответить: «Донъя», и это будет понято слушателем как «Да, и очень много». Пространственные представления предков башкир, кроме вышеуказанных слов *урын*, *донъя*, обозначались и такими терминами как *ил* (страна), *ер* (земля), *һарай* (дворец), *торлак* (жилье), *тау* (гора), *урман* (лес), *йылға* (река), *күл* (озеро), *юл* (дорога). Такими словами, как *ары* (далее), *бире* (ближе), *йыраҡ* (далеко), *яҡын* (близко), *уң* (правый), *һул* (левый), *яҡ* (сторона), *сит* (в стороне), *кыр* (окраина), *тирә-йүн* (округа), *озон* (длинный), *кысҡаҡ* (короткий), *киң* (широкий), *тар* (тесный), *саҡрым*, *азым*, *ҡолас*, *беләк*, *терһәк*, *ҡарыш*, *иле*, *ая* и др. в эпосе «Урал-батыр» конкретизируется пространственное положение объекта.

«Лоскутный» характер пространства, его прерывность, дискретность хорошо иллюстрируется при передвижениях героев эпоса. В башкирских эпосах с мифологическим содержанием своеобразно описываются пути-дороги, по которым двигаются персонажи: иногда избыточное перечисление местностей на одном отрезке пути сочетается с «провалами» или же короткими (вскользь) упоминаниями о них на других участках. Маршруты персонажей описываются не как беспрерывный путь от одного объекта до другого, а как отдельные пункты, где герои делают остановки для совершения тех или иных действий. Очень часто в фольклорных произведениях о пути, пройденном персонажем, говорится «*Эй, барған, эй, киткән, — ти, энә күҙе ер киткән, ти*» «Шел дни и ночи, а прошел всего расстояние с игольное ушко», что никак невозможно представить реально. Несмотря на то что батыр прошел так мало, он очень часто оказывается в другом царстве, качественная характеристика которого может быть совершенно иной, чем та, откуда он прибыл. Восприятие древними башкирами пространства предметно наполненным смыкается с постоянным ощущением его ограниченности и обособленности.

Как уже отмечалось, эпос «Урал-батыр» начинается с описания ограниченного со всех сторон пространства, именуемого *бер урын*. Понятие *урын* уже предполагает определенную отграниченность со всех сторон чем-либо, т. е. оно имеет определенные очертания — границы. Например, в эпосе «Урал-батыр» *урын* со всех сторон отграничен, т. е. его пределы обозначены окружающим его со всех четырех сторон *морем/дингез*. Словосочетание *бер урын* на русский язык можно перевести в нескольких вариантах: *место, одно место, некое место*, или же *некая местность*. Если же исходить из всего контекста эпоса, то данный *бер урын* нужно понимать как имеющее определенные пределы «нечто», где зарождается жизнь. Тут необходимо отметить, что в эпосе «Урал-батыр» описывается космогенез, т. е. дается описание того, как из ранее не разделенного водного хаоса титаническими усилиями Урала создается суша, удобная для проживания человека. Всюду, куда приходит Урал, из-под вод подымается суша, т. е. уничтожается олицетворяемый водой хаос и возникает порядок. Эпос заканчивается тем, что Урал со всех четырех сторон огораживает пространство, отделяя его от непространства — Хаоса.

В современном башкирском литературном языке для обозначения такого понятия как *пространство* используется термин *арауыҡ*. *Арауыҡ* так же, как и *урын*, подразумевает нахождение в определенных границах, т. е. стесненность со стороны, извне. Эта зажатость, стесненность извне направлена внутрь и не дает находящемуся там пространству расплыться, растечься или же разойтись вовне. Таким образом, башкирские пространственные понятия *урын, арауыҡ* близки к понятию пространства *Raum* у германцев, у которых «чувство пространства есть „отстранство“, устранение, а не распространение — протяжение — растекание некоей полноты жидкости. В германстве протяжение сразу, изначально, в самом понятии связано с границами, формой (стены всеопределяющего Haus'a маячат в подсознании), которые извне соделывают себе нутрь, пустоту. Стены (пределы) суть субъекты пространства — отстояния: оно их функция; и действительно, стены *от-стоят, рас-стоят, рас-ставлены*» [Гачев, 1987, с. 199, 200]. Здесь уместно вспомнить кроме вышеупомянутого *донъя* башкирское *йорт*, которое может означать как *дом*, принадлежащий определенному человеку, где тот живет, так и страну башкир в целом, например *башҡорт йорто / страна башкир*. В обоих случаях здесь подразумевается наличие определенной оболочки, четкой внешней границы-защиты от внешних влияний, со стороны. В фольклоре баш-

кир лейтмотивом, красной линией проводится мысль «*Уралын яткан Уралым, — башкортондон төп йорто*» / «Урал лежащий кругом (кольцом) — это главный дом башкира». В отношении своих Уральских гор башкиры говорят: «*Уралтаузың куйыны киң*», что в переводе на русский язык означает: «*Просторы Урал-тау приютят любого башкира*». В данном случае само понятие *куйын* / *объятие, пазуха* подразумевает «отграниченность» от внешнего воздействия, защищенность. Эту защищенность можно сравнить с русским выражением: «Как у Бога за пазухой».

Мотив границы, обособленного пространства в эпосе «Урал-батыр» подчеркивается с особой силой. Можно высказать предположение, что само слово *Урал* в переводе с башкирского на русский язык первоначально означало *окружить, обособить, разграничить*. С этими представлениями «окруженности», «огороженности», «отграниченности» со всех сторон перекликается дошедшее до нас башкирское предание о том, что на свете существует «семь Уралов» [Шакуров, 2003, с. 68–70], которые окружают мир со всех сторон, и что их (башкирская) страна находится в самом центре этих «семи Уралов». В данном случае это башкирское поверье перекликается с древнеиранским о том, что мир окружен кольцом гор *Каф*, которых тоже семь. Эти мифические горы Каф неотъемлемый атрибут и башкирского фольклора. Башкирские Каф-тау также расположены семью кругами вокруг мира, и за ними уже простирается враждебная земля, где обитают дивы, аждахи и т. п. враждебные человеку сверхъестественные существа. Для подчеркивания сверхдальности расстояния, запредельности чего-либо в башкирском языке существует клише: *за семью горами / ете тау аръяғында*.

Окруженный со всех сторон забором *двор* башкиры называют *урам*, а слово *урагыу* означает *окружить, разграничить*; здесь в обоих случаях обнаруживается корень *ур*. Этим же словом *ур* башкиры называют ров и вал, окружающий со всех сторон, вкруговую определенную территорию. Возможно, башкирский *ур* уходит своими корнями к авестийскому *вар* — вал, окружающий со всех сторон определенную территорию. Улица в других тюркских языках называется *куча* (с ударением на последнем слове. — З. А.), что также означает *огораживание, обнимание, круг*. У русских казаков до революции практически было *кошечье* управление, где корень *кош* восходит к тому же *куч(а) / круг*. Как видим, и у башкир, и у других тюрков под улицей понимался «круг». Чтобы понять причину этого явления, необходимо вспомнить историю тюрк-

ского общественного устройства и их *аульной/сельской* планировки. Тюрки во время кочевек при остановках всегда располагались кругом, в который входили близкие родственники, соплеменники. Этот круг у них и назывался *кош*, *коша*, *куча*.

Этнографические материалы, собранные во время экспедиций, показывают, что для башкира, носителя традиционного мышления, со всех сторон закрытое, замкнутое, огороженное пространство являлось как бы идеалом, так как представлялось защищенным. Из исследований Б. Г. Калимуллина, специалиста по народному зодчеству башкир, видно, что в старину для башкирских аулов характерным было кольцеобразное расположение жилищ. Этот автор считает, что «для башкир на протяжении веков круг или близкие к нему фигуры были излюбленными формами плана жилищ и других архитектурных объектов. Кольцеобразная планировочная схема аула, по существу, воспроизводила круглый план кибитки. Таким образом, форма плана жилища отразилась на планировочной схеме деревень в целом» [Калимуллин, 1978, с. 13–14]. Дом же, как отмечают многие исследователи, есть «Образ мира» (*Imago mundi*). Поэтому можно с полным основанием говорить, что кольцеобразная планировка башкирского аула, а также круглая форма башкирского летнего жилища *тирмә өй/юрты* есть повторение в миниатюре башкирского мира. Башкиры, выезжая летом на *йәйләү/летовку*, огораживали ее территорию со всех сторон заборами-жердинами. Окружение, огораживание определенной территории с целью защиты показывают святую веру башкир в магическую силу круга. Например, автору приходилось видеть, как пожилые башкиры, в случае, если им приходилось останавливаться на ночлег в незнакомом месте, обкладывали место со всех сторон вещами, что является имитацией круга. Особо почитался ими круг, сооруженный из вещей, имеющих отношение к коню, таких как узда, вожжи, сбруя, седло, плетка и т. п. Один из наших информаторов, уроженец д. Манхыр Баймакского района РБ Я. А. Сагитов, внук известного в башкирском Зауралье религиозного деятеля и народного врача Мухажир-хазрата (Сиражетдинова), поведал, что в старину башкиры опахивали землю вокруг своей деревни вкруговую (как пояснил информатор Я. А. Сагитов, «*ауыл тирәләтәп, уратып ур һалыр булгандар*»). Таким способом башкиры освящали свои родовые земли, т. е. сакрализовали пространство.

При беседах с информаторами нас всегда поражало то, что башкиры очень хорошо знают топонимику ближайшей местности, но слабо

владеют информацией о соседней территории. Например, они прекрасно знают название даже незначительной возвышенности вблизи своего аула, но не могут назвать более значительную гору в округе, более того, проявляют по отношению к этой горе какое-то безразличие. В ходе многочисленных бесед было установлено, что они прекрасно ориентируются только в пределах своей родовой территории. Если же какой-то, пусть даже значительный, природный объект, не находится на их родовой территории, то башкиры могут и не знать его названия, так как этот объект ими не наречен, т. е. ими не освящен и не вовлечен в их хозяйственный круг. В сознании носителя мифологического мышления назвать было равнозначно созданию самого предмета, а в данном случае местности (горы, леса, родника и т. п.). Называя природный объект, находящийся на родовой территории, жители башкирского аула как бы отгораживались от соседних земель, поэтому им были не известны топонимы соседнего села, ведь там действовала та же закономерность.

В башкирском Зауралье до наших дней в виде реликта сохранился еще один способ сакрализации освоенного человеком пространства путем сооружения на господствующих вершинах гор так называемых *караскы* / *стража*, которые представляют собой сложенные из камней колонны, столбы или маленькие кучи и горки, достигающие в высоту нескольких метров. Как сообщили нам информаторы, *караскы* сооружались только на своей территории. Воздвигая на вершинах гор *караскы* и совершая вблизи них жертвоприношения, башкиры надеялись получить от них отдачу в виде надежной охраны своей родовой территории.

Желанием ограничить, обособить и тем самым сакрализовать пространство объясняется и ритуальный обход территории в ходе подготовки башкирского национального праздника Сабантуй. В старину, после таяния снегов и набухания почек на деревьях, из аула выезжали 30–40 батыров на конях и по указанию аксакалов трижды вкруговую по ходу движения Солнца объезжали место, где предстояло праздновать Сабантуй. Этот обряд у башкир назывался *ер һызыу* (очертить круг. — З. А.) [Бычков, Рашитов, 2006, с. 56].

На празднике Сабантуй до сих пор обязательными являются конные скачки вкруговую по ходу движения Солнца. Эти скачки являются той же сакрализацией родовой территории и сравнимы с древнехеттским праздником «объезда» царем своей страны, когда царь со словами: «О, Бог Солнца! О, могущественный царь! Вечно объезжаешь ты

четыре угла мира», — имитировал путешествие по земле бога Солнца. Этим самым хетты как бы отделяли свой мир от чужой, внешней территории. Обозначенная ритуально проведенной границей родная земля приобретала сакральный характер.

В башкирском фольклоре и этнографии можно найти и другие примеры сакрализации путем окружения своей земли и отграничения от внешнего мира. Один из таких примеров сакрализации пространства дал великому русскому писателю Л. Н. Толстому сюжет для рассказа «Сколько человеку земли надо?». Персонаж этого рассказа, русский человек Пахом, пришел к башкирам покупать землю. Башкиры ему сказали: «Сколько сможешь обойти за солнечный день и придешь туда же, откуда начинал — все будет твое». Выиграла у Пахома алчность и бежал он целый день без остановки. К вечеру прибежал туда, откуда начал свой бег, упал и скончался. Задохнулся человек. Великий писатель в своем рассказе высмеивает человеческую алчность, но сюжет, заимствованный им у башкир, имеет древние мифологические корни и является отражением их мифологических воззрений. Башкиры предложили Пахому бытовавший у них и понятный им способ освоения территории путем обхода. Здесь мы видим тот же способ огораживания путем проведения границы. За пределами границы для древнего башкира была неосвоенная земля, где как бы царил хаос.

Мифологическое мышление башкир представляло пространство всегда упорядоченным, организованным, противостоящим неупорядоченному, не организованному не-пространству. Порядок в башкирском языке обозначается словами *ип*, *тәртип*, *рәт*, *эрәт*. От этих слов образованы другие слова (*ипләү*, *тәртипкә килтереү*, *рәтләү*, *эрәтләү*), обозначающие порядок, приведение в порядок, обустройство и т. п. Все находящиеся в доме предметы, вещи у башкир имеют свое, строго определенное место. Дом (*өй*, *йорт*, *торлак*), а также традиционное летнее жилище башкир *тирмә өй/юрта*, где они жили во время летней пастбы скота в горах и долинах, и все находящиеся в них предметы служили символами упорядоченного космоса. Для башкир круг был признаком упорядоченности, идеалом порядка. В башкирском языке сохранилось идиоматическое выражение *донъяны түңәрәк/мир у него круглый*, которое своими корнями уходит во времена мифологического мышления. Так говорят о человеке, у которого все в порядке: дела у него идут хорошо, в доме и в семье лад.

Символом порядка, упорядоченности у башкир является также прямоугольник (квадрат), который как бы предполагает наличие грани-

цы, законченность и наличие маркеров со всех сторон, обозначающих пространство. Сам мир древние башкиры в горизонтальной плоскости представляли четырехугольным, омываемым со всех четырех сторон морем. Древнейший башкирский эпос «Урал-батыр», как было сказано выше, начинается с описания *урын*, омываемого со всех четырех сторон морем. На этом четырехугольном пятачке *суши/урын* появляется жизнь, и отсюда она получает свое развитие. Таким образом, круг или прямоугольник (квадрат) у башкир являлись символами порядка, цельности и завершенности находящегося внутри них пространства.

Середина, которую человек выделяет в своем жизненном пространстве или которая дана ему социальной группой, для него всегда безопасное место. Поэтому любой предметно наполненный, ограниченный и обособленный участок пространства имеет свою середину, сакральный центр: в ауле это мечеть, гостевой дом [Калимуллин, 1978, с. 13–14], для всего рода это священная родовая гора. Для дома, юрты — это *түр*, противоположное, наиболее удаленное от порога почетное место. Как наиболее сакрально значимая точка пространства в доисламских пространственных представлениях башкир, *түр* оттуда «перекочевала» в их исламское мировоззрение. По представлениям башкир-мусульман, *түр* имеется даже в мусульманском *Раю/Оямах*, хотя сам *Рай/Оямах* — наиболее сакральное место пространства в мироздании ислама. Башкиры, выражая уважение к покойнику, желая ему на том свете наилучших условий, говорят: «*Урының оямахтың түрендә булың*»/«*Пусть твое место будет в самом центре Рая*», предполагая, что и в мусульманском Раю должен быть их *түр*.

Эти середины микрокосмов разных уровней нередко воспроизводят середину макрокосма, каким является Мировое дерево или Мировая гора, игравшие огромную роль в космологии башкир и так же, как и у других древних народов мира, служившие главными средствами организации пространства в мифологическом мышлении. Мотив Мирового дерева распространен в мифологии практически всех народов мира. Он хорошо просматривается в башкирском фольклоре, согласно которому на вершине Мирового дерева гнездится волшебная птица Самригуш и выводит птенцов, а под корнем этого дерева всегда находится змея, которая пожирает ее птенцов. Башкирские батыры, по разным причинам очутившиеся в подземном царстве, оказываются у корней мирового дерева, убивают змею, пожиравшую птенцов Самригуш, которая в благодарность за добрые поступки выводит героя из подземного мира на поверхность земли. Классическим примером этого

сюжета является башкирская сказка «Акъял-батыр». Образ Мирового дерева имеется и в эпосе «Урал-батыр», где под корнем этого дерева находится седобородый старик с большой палкой в руке. Этот старик рассказывает братьям Шульгану и Уралу про две дороги (направо и налево), по которым суждено идти братьям по жребию. Это огромное дерево, растущее у безбрежной безымянной воды, соединяет по вертикали три мира — нижний (потусторонний), средний (земной) и верхний (небесный). Этим же Мировым деревом является растущая на вершине высокой горы огромная сосна, по стволу которой герой башкирской сказки «Кыран-батыр» [БХИ, 1978] поднялся на небо и завладел там волшебной золотой саблей. В этой сказке совмещены Мировая гора и растущее на ее вершине Мировое дерево, и даже сабля, которая также является как бы осью мира, соединяя три мира по вертикали.

Эта сабля из башкирской сказки, видимо, является аналогом водруженного на вершине холма из хвороста скифского акинака, которому скифы приносили человеческие жертвы. В данном случае и башкирская сабля, и скифский акинак выполняют роль Мирового дерева, Мировой опоры, соединяющей три мира по вертикали. Аналогом Мирового дерева является и вертикально вкопанный в землю высокий столб, на вершину которого во время празднования башкирского Сабантуя карабкаются смельчаки, чтобы получить приз. Прежде чем установить этот столб совершается ритуальный круговой объезд определенной территории всадником. При этом на хвост его коня привязывают аркан с кисточками, имитируя тем самым огораживание территории. После завершения обхода в центре сакрально окруженного пространства вкапывают вышеуказанный высокий столб. По представлениям древних башкир, влезая на вершину этого высокого столба, они как бы вступали в связь со своими богами, получали у них благословение.

В середине башкирского пространства Донъя находится Мировая гора, именуемая в эпосе «Урал-батыр» *Кот тауы/гора Благодати, счастья* [БХИ, 1972, с. 86]. В эпосе эта *гора Благодати/Кот тауы* описывается как райская обитель. Здесь нет смерти, нет дивов, вредящих всему живому, нет даже ветра, то есть царят покой и умиротворение. На вершине этой горы находятся души будущих младенцев. Подробное описание этой волшебной горы имеется в башкирском эпосе «Кузыйкурпяс», где говорится, что главный герой Кузыйкурпяс на пятнадцатый день своего путешествия достигает высочайших четырехугольных гор неопишуемой красоты, вершины которых подобны шару и, задевая облака, достигают неба [БХИ, 1972, с. 91].

Характеристики, данные этим горам, относящиеся к ним эпитеты и сравнения в эпосах «Кузыйкупяс» и «Урал-батыр» дают нам основание ставить эти горы в ряд с такими общеизвестными объектами мифологии, как *Мировые горы* — *Хара Березайти* древних иранцев, *Меру* древней Индии, *Куньлунь* у китайцев, *Олимп* в древней Греции.

Основное функциональное назначение Мировой горы, Мирового дерева — быть серединой, осью упорядоченного и организованного пространства, которое древние башкиры могли представить как в вертикальном срезе, так и в горизонтальной плоскости. Башкиры свой *Донъя/мир, вселенную* по вертикали представляли состоящим из подводного, подземного (потустороннего) мира, земной середины и верхнего (небесного) мира. В свою очередь, земная середина представлялась в виде горизонтальной плоскости, имеющей четыре грани, ориентированные по четырём сторонам света. В середине этой плоскости находится Мировая гора или Мировое дерево; тут местонахождение всего благого, это место обладает наибольшей сакральностью. Здесь находится мир людей и тут же может находиться обиталище богов. Эта точка является как бы точкой отсчета, и чем удаленнее от середины, тем враждебнее территория; и наибольшая вредоносность присуща окраине, чему можно найти множество примеров из башкирского фольклора. У каждого башкирского рода имела своя священная гора, куда его представители каждую весну выходили на моления. Такими священными горами считались, например, Масим-тау в Бурзянском районе, Ушкуль в Учалинском, Тора-тау в Ишимбайском или Инсебика-тау для жителей д. Идельбай в Баймакском районе и др.

У башкир наибольшей положительной характеристикой обладают такие стороны света, как восток и юг. С востоком связаны восход солнца утром, с ним ассоциируется также весна, как сезон года, когда приходит тепло. Юг — это точка пространства, где солнце в зените, с этой стороной связано лето. У башкир так же, как и у иранцев и древних тюрков, была восточная ориентация. Надо сказать, что на восток ориентируются все тюрки, кроме тувинцев и проживающих в Китае киргизов-фуюй, которые под влиянием монголов и китайцев перешли на южную ориентацию.

Если *центр/тур* у башкир обладает наибольшей сакральностью, то чем дальше от него, тем большей отрицательной характеристикой обладает пространство. Там царит хаос. Именно здесь, на окраине, башкирских батыров ждут враждебные всему живому существа (*аждаха, йылан, дейеу, парей, мэккэй абей, шурале, ен*), самые крупные неприят-

ности и связанные с их преодолением испытания. Здесь батыры вступают в борьбу с вышеуказанными враждебными силами, побеждают их, и устанавливают порядок (освобождают невесту, добывают живую воду, уничтожают зло и т. п.). Все эти действия батыра являются как бы упорядочением мира; где ступает нога батыра, там наступает порядок и из хаоса возникает космос. После того как враждебные силы побеждены, батыр возвращается к себе на родину (в центр мира). Здесь он начинает жить счастливой жизнью в кругу родных и соплеменников, так как именно родной край для него есть центр мира, где он защищен от всех неприятностей и невзгод.

В традиционном мировоззрении башкир наибольшей отрицательной характеристикой обладали север и запад. Север для них был стороной, где находился потусторонний мир мрака и смерти. Там никогда не бывает солнца. Запад — это сторона, куда уходило солнце на закате, и с западом ассоциировалось вхождение в иной, потусторонний, враждебный человеку мир. На севере в эпосе «Урал-батыр» находится страна царя Катила, имя которого переводится как *убивец, убивающий*. Оттуда приходит зима, несущая всем людям зло в виде холода. Таким образом, материалы башкирского фольклора и этнографии показывают, что стороны света для башкир не просто четыре направления, а нечто большее.

Деление пространства на сакральное и несакральное предполагало деление его и на бинарные оппозиционные ряды: верх — низ, север — юг, восток — запад, правое — левое, мужское — женское, свое — чужое, суша — вода, небо — земля и т. п. При этом первые из этого ряда имеют положительные характеристики и связаны с «хорошей», «положительной» территорией, тогда как вторые аккумулируют отрицательный заряд и принадлежат «отрицательному», «плохому» пространству.

У башкир наибольшей сакральностью обладала также *правая сторона/уң яҡ*: в дом башкиры стараются войти с правой ноги; инструменты держат правой рукой; желая человеку удачи в чем-либо, говорят: «*Уңыш теләйем*» / «*Желаю правого дела*»; провожая желают: «*Юлың уң булһын*» / «*Пусть пути-дороги твои будут правыми (удачными)*»; когда желают заживления раны, говорят: «*Уңалһын*», что на русский язык переводится как «*Пусть возьмет верх правая сторона*».

В традиционной культуре башкир семантически значимыми объектами являются порог, дверь или ворота. Дверь отделяет жилище, а ворота — двор от окружающей неосвоенной территории, поэтому переход через порог, дверь или ворота внутрь или наоборот наружу

требовал от башкир соблюдения определенного поведенческого ритуала. Башкирам строго-настрого запрещалось наступать на порог или же стоять на нем. Также не было принято разговаривать через порог. Несоблюдение этих правил было верхом неуважения к хозяевам и даже признаком вызывающего поведения. Границей между своим миром и чужим пространством было также окно, которое предназначено для обзора окружающего человека пространства с внутренней стороны жилища, поэтому запрещалось смотреть в него с наружной стороны внутрь дома. Считалось, что это может вызвать нежелательные для хозяев последствия, вплоть до смерти кого-либо из жильцов, так как обратный порядок вещей свойственен обитателям потустороннего мира. До недавних пор башкиры детей, которые по своему незнанию обрядов ступали на порог, сидели на нем или же смотрели в окно со стороны улицы внутрь дома, пугали тем, что в их доме может кто-либо умереть. Это действовало на подрастающее поколение устрашающе и воспитывало в них требуемые обществом правила этикета.

Семантически равнозначными двери были ворота, которые выполняли те же функции охраны у приграничья. У башкир зафиксирована легенда «Буреле», где содержится информация о том, что у ворот закапывали собаку [БХИ, 1980, с. 65]. Во время этнографических экспедиций в д. Карышка Баймакского района РБ у Г. А. Янтилиной (1940 г. рожд.) была получена информация о том, что под порогом ее дома закопан волчий череп. Со слов Г. А. Янтилиной, дом построен на том же месте, где стоял раньше дом ее свекра. Когда она вышла замуж и пришла еще в тот, старый, дом, то свекор сообщил ей, что в этом доме она будет жить счастливо, спокойно, так как под порогом закопан волчий череп, который оберегает жильцов и вообще все хозяйство. Г. А. Янтилина свято верит в оберегающую силу этого волчьего черепа и сообщила нам, что хочет, чтобы и сын ее жил в этом же доме. В данном случае и в легенде «Буреле», и в сообщении Г. А. Янтилиной лежит вера в охранную силу башкирского тотема волка, закопанного у границы (порога, ворот).

Со слов С. Х. Аминовой (бабушки автора этих строк), 1893 г. рождения, башкирки рода бурзян, если у порога дома лежит черная собака с желтыми подпалинами над глазами (которую башкиры называют *дүрткүз/четыреглазая*), то в жилище не может завестись нечистая сила, так как такая собака издали чувствует приближение всякой нечисти и лаем своевременно сообщает хозяевам об опасности. Со слов С. Х. Аминовой, издали чувствуют приближение злой силы, опасности

и орлы, поэтому черным собакам, у которых нет тех желательных желтых подпалин над глазами, надо давать клички Беркут, и способности птицы передадутся собаке.

В мифологическом сознании башкир большое значение имеет *Юл/дорога*. Трогаясь в путь-дорогу из своего дома, уходя из своей страны в чужую, башкирский батыр встречает большие трудности, которые возрастают по мере удаления от сакрального центра (дома, родины). Враждебность, отрицательность чужого пространства в башкирской мифологии передается через описание трудных препятствий, тяжких испытаний, которые батыры вынуждены преодолевать на своем пути. Например, Урал-батыр — герой одноименного эпоса, выйдя из своего дома (в эпосе *торлак*) с целью найти *тереьу/живую воду*, попадает в разные страны-пространства, преодолевая неимоверные трудности, находит то, что искал, оживляет с помощью этой воды окружающий человека мир. В сказке «Кыран-батыр» герой пускается в путь, чтобы найти похищенного жеребенка. Батыр через мост проникает в чужие пространственные пределы, где обитает *дейеу-нарей*, сражается с ним и уничтожает его [БХИ, 1978]. В мифологии мост так же, как и порог в доме, всегда является местом, где происходит соприкосновение человеческого мира с враждебным.

Таким образом, все наши примеры из традиционной культуры башкир показывают, что в их мифологическом мышлении пространство представлялось так же, как и в других древних культурах, «дискретным, «лоскутным»; оно обладало обязательной предметной наполненностью; всегда было ограничено и отграничено, упорядочено и организовано; имело свою середину — Мировое дерево или Мировую гору, которые служили осью, разделяющей пространство на вертикальную и горизонтальную подсистемы; и, наконец, пространству была свойственна качественная разнородность, причем основным оценочным критерием признается степень близости или удаленности соответствующего участка от обладающей наивысшей ценностью, безусловной и абсолютной сакральностью середины [Вейнберг, 1993, с. 264].

Проблема времени является одной из сложнейших в философской науке. Человек издревле пытался понять тайну времени. Еще за четыре столетия до нашей эры один из величайших философов Древнего мира Аристотель писал, что среди неизвестного в окружающей нас природе самым неизвестным является время, ибо никто не знает, что такое время и как им управлять. В Средневековье святой отец Августин почти повторил слова Аристотеля, заявив, что «пока меня не спрашивают о времени, я знаю о нем все, но как только меня попросят рассказать о времени, то оказывается, что я о нем ничего не знаю». Уже в наше время известный академик А. Е. Ферсман написал, что трудно себе представить более простое и вместе с тем более сложное понятие, чем время [Свидерский, 1958, с. 3].

Определенные представления о таком явлении, как время, существовали и в башкирской культуре. Предки башкир имели четкое представление о таких календарных явлениях, как год, месяц, день и времена года (сезоны); был у них и календарь, приспособленный именно к их природно-климатическим условиям. Без учета временных факторов не может быть никакой хозяйственной деятельности. Исследования этнографов показывают, что башкиры так же, как и любой другой народ, всю свою жизнедеятельность вели с учетом временных факторов.

Анализ языка фольклора и дошедших до нас памятников средневековой литературы башкир показывает, что их традиционная культура обладала множеством терминов, для обозначения различных состояний времени. Это — *йыл* (год), *ай* (месяц), *көн* (день), *төн* (ночь), *таүлек* (сутки), *мизгел* (сезон), *яз* (весна), *көз* (осень), *кыш* (зима), *йэй* (лето), *мөсәл* (термин, обозначающий двенадцатилетний животный цикл времени), *йәш* (возраст), *быуын* (поколение), *иртә* (утро), *таң* (заря), *эңер* (сумерки), *кис* (вечер), *тәш*, *тәшлөк* (обед), *быуат* (век),

заман, дәүер (эпоха), ваҡыт (время), мэл (пора), әүәл (раньше), элек, элгәре (раньше), төнә (позавчера), борон (в древности), осор (определенная пора), үткән (прошлое), киләсәк (будущее) и т. д. Эти термины показывают, что темпы жизни в традиционном башкирском обществе позволяли обойтись природными ритмами дня и ночи, месяца, сезонов и т. п. У предков башкир не было нужды делить время на часы, минуты, секунды. В башкирском фольклоре мы практически не встречаем понятия *часы*, хотя в современном литературном языке есть слово *сәғәт* (час, часы). Кроме вышеперечисленных терминов, указывающих на различные состояния, отрезки времени, в башкирском языке есть исконно свой термин *сак*, обозначающий отвлеченное понятие времени вообще. Разные фонетические варианты этого слова, означающее *время*, имеются практически у всех тюркских народов. Например, *чак* (у татар), *чаг* (у турок), *шак* (у киргиз и казахов), *чох* (у чуваш), *сок* (у якутов), *цак* (у мишар). Несмотря на терминологическое обилие, обозначающее различные временные явления, и даже наличие обобщающего термина *сак/время*, у предков башкир, носителей мифологического мышления, представления о времени были совершенно иными, чем сейчас.

Для современного человека время является неким абстрактным континуумом, являющимся формой координации сменяющих друг друга состояний (явлений), их последовательности и длительности, характеризующейся однородностью и непрерывностью, однонаправленностью, необратимостью и равномерностью [Гуревич, 1981, с. 170]. Исследования ученых показали, что в мировосприятии архаического общества понятия *время* вообще не существовало. В частности, известный антрополог Э. Эванс-Причард, посвятивший долгие годы своей жизни изучению народа нуэры, находящегося в первобытном состоянии, пришел к выводу, что у нуэров нет термина, эквивалентного слову «время» в европейских языках, и поэтому они не могут, как мы, говорить о времени как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно расходовать, что его можно экономить и т. п. «Не думаю, — пишет Э. Эванс-Причард, — что они [нуэры] когда-либо испытывали ту же необходимость, скажем, выиграть время или сопоставить деятельность с абстрактным отрезком времени, поскольку они выражают время главным образом через саму деятельность, которая, как правило, носит неторопливый характер. События идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчета времени,

с которыми точно совпала бы их деятельность» [Эванс-Причард, 1985, с. 95–96].

Исследователями, изучающими различные аспекты проблемы времени, установлено, что его восприятие намного сложнее, чем восприятие пространства. Это обусловлено тем, что пространство может быть воспринято визуально и пространственные отношения более устойчивы, воспроизведение их в памяти не составляет особого труда. Иное дело временной поток. Воспроизводство временных структур (последовательности, длительности и т. п.) сопряжено с известными трудностями, т. к. временные события неповторимы [Пространство..., 1984, с. 16–17]. Эти причины обусловили осознание времени древним человеком первоначально через восприятие пройденного пространства. Это подтверждается и данными языка. Анализ известным российским ученым С. С. Аверинцевым всех 450 упоминаний слова *олам* в Библии подтверждает мнение о том, что пространственные представления у человека развиваются раньше временных и что в древних культурах они проявляют тенденцию доминировать над временными представлениями. С. С. Аверинцев, пришел к выводу, что слово *олам* имело значение *сокрытое, заветное, загороженное, заграждающее*, связывалось с понятием *граница, отграниченность* и употреблялось для обозначения как пространственных, так и временных протяженностей. При этом слово это употреблялось для выражения наибольшей пространственной и временной протяженности. Использование одного и того же слова для обозначения как пространства, так и времени С. Аверинцев связывает с тем, что первоначально развивались пространственные представления. По его мнению, *олам* первоначально являлся пространственным понятием и не имел ничего общего со временем [Аверинцев, 1977, с. 88].

Этот этап, когда одним и тем же словом обозначали и время, и пространство, обусловленный изоморфностью пространственно-временных представлений в традиционном обществе, прошли все народы. У ближайших соседей башкир марийцев, например, понятие *кужыт* выражает и длительность, и протяженность и как мерность является общей и для времени, и для пространства. По этому поводу известный исследователь традиционного мировоззрения народа мари Ю. А. Калиев отмечает: «Подобная нерасчлененность пространственно-временной определенности отражает „пространственность“ понимания времени и „временное“ понимание пространства» [Калиев, 2003, с. 144].

Пространство всегда было наполнено вещами, предметами, событиями и всегда конкретно наглядно, поэтому башкирское общество и не нуждалось в отдельном термине для его обозначения, если не считать таких как *ара, урын, арауык*. Иное дело со временем. Это явление объективной действительности, будучи менее осязаемым и менее конкретным, чем пространство, потребовало от человека, как сказано было выше, для своего осознания определенных усилий. Это, в свою очередь, потребовало специального термина для обозначения времени, которым у башкир стало слово *сак*. Анализ всех случаев использования башкирского термина *сак*, обозначающего *время*, как отвлеченного понятия, показывает, что для башкирской традиционной культуры характерно определение времени через пространство. Термином *сак* башкиры пользуются и в случаях, не связанных с представлениями о времени. Например, покупатель, выясняя цену товара в магазине, может спросить у продавца: «*Ни саклы тора?*»/«*Сколько стоит?*». Продавец, в свою очередь, выясняя объем будущей покупки, может спросить: «*Ни саклы улсәргә?*»/«*Сколько взвесить?*». В случае с покупателем слово *сак* применено в смысле *цена*, а в вопросе продавца мы уже видим слово *сак* в смысле *объем, мера веса*. Башкиры, говоря о расстоянии, пройденном кем-то, могут сказать: «*Шул саклы ер уткан*»/«*Прошел столько земли*»; «*Өфөгә саклы*»/«*До Уфы*». Здесь уже мы видим пространственное значение слова *сак*. В примерах «*Тубытка саклы батыу*»/«*Завязнуть по колено*», «*Минең саклы*»/«*Ростом с меня*» слово *сак* применяется как «*длина*»/«*расстояние*». В словосочетаниях «*Йозроң саклы*»/«*Величиной с кулак*», «*Ни саклы эш эшләгән*»/«*Сколько работы сделал*», «*Ни саклы утынды өйгән*»/«*Столько дров сложил*», «*Ни саклы бесән сапкан*»/«*Столько сена накосил*» слово *сак* означает понятие объема, меры. Понятие объема также связано с пространственным представлением. В башкирском языке слово *сак* иногда добавляется к основному слову как уменьшительно-ласкательная частица, например, *колонсак* (жеребеночек от слова *колон/жеребенок*), *киленсак/невестушка* (от слова *килен/невеста*). В этих уменьшительно-ласкательных случаях частица *сак* указывает на возраст, то есть на временное состояние.

В «Русско-башкирском словаре» приводятся примеры использования слова *сак* и в других случаях: *сак/время, пора; еле-еле, едва; чуть не*; например, *сак килеп еттем/еле добрался*; *сак йыгылманым/чуть не упал*; в сочетании с частицей *кына* — *немного: сак кына/чуть-чуть*; например, *сак кына ятым тороу/чуть-чуть полежать*; разг. *впору, как*

раз, самый раз; сак булыу/в самый раз. Видимо, первоначально слово сак у башкир означало понятие *пространство*, то есть было связано с мерой, объемом и т. п., которые можно было представить визуально. Эту же закономерность, когда время определяется через пространственное понятие, мы обнаруживаем, например, в башкирском выражении «Шул ике арала эшлән тә куйган». Это словосочетание на русский язык буквально переводится как «Сделал в промежутке между двумя точками». Здесь и говорящему, и слушателю ясно, что речь идет о времени, хотя используется пространственный термин (*ара*), указывающий на расстояние. О фактах подсчета времени через пространство-расстояние говорят такие примеры из башкирского фольклора, как *Кояш Караташ Һыртына күтәрелә башлаган сакта/Солнце поднялось на спину горы Караташ; Ары-бире иткәнсе/Пока туда-сюда; Кояш Һаркыуга табан бара/Солнце стало снижаться; Кояш агас бейеклек күтәрелгәндә Кузыйкурпәс артабан юлын дауам итә/Когда солнце поднялось на высоту дерева, Кузыйкурпяс решил продолжить свой путь; Кояш һөңгө буйы күтәрелгәс/Когда солнце поднялось на длину копыя* [БХИ, 1972, с. 177]. Встречающееся в башкирском фольклоре такое определение времени, как *Кояш дилбегә буйы күтәрелгән/Солнце поднялось на длину вождисей*, показывает, что для башкира-скотовода определение времени через знакомые ему предметы скотоводческого быта было привычным и понятным. Бытующее в башкирском языке выражение *Бер һыуһын бесән сапкансы/Время, за которое накошено определенное количество сена* указывает на то, что время могли определять через проделанный объем, количество работы. Термин *һыуһын* на русский язык можно перевести только примерно, как *определенный объем работы*, тесно связанный с определенным временем.

Есть случаи, когда, наоборот, башкиры через временные понятия обозначали понятия пространственные. Например, в словосочетаниях, *Көн ярымлык юл/Полтора дня пути; Ике көн тигәндә билдәләнгән ергә килеп тә етәләр/Доехали до места за два дня* — величина пройденного расстояния определяется отрезками времени. Определение пространства через время в традиционных культурах явление повсеместное (например, аналогичные меры расстояния у славян: день пути, хода; неделя, год езды, хода и даже час езды). Это явление, когда пространство определяется через время или, наоборот, время определяется через пространство, исследователь традиционной культуры монгольских народов Н. Л. Жуковская связывает с изоморфностью пространственно-временных представлений традиционного общества

[Жуковская, 1986, с. 128]. Здесь необходимо уточнение: когда говорилось «о днях пути», то подразумевалось только светлое, дневное время суток, так как для носителей традиционной культуры сутки в двадцать четыре часа не имели значения.

Вышеперечисленные примеры из башкирского языка показывают, что развитие временных представлений из пространственных свойственно было и для предков башкир. Как же представляли они появление такого явления как время? Анализ эпоса «Урал-батыр» показывает, что время и пространство возникают одновременно с рождением *Мира/Донъя* из водного хаоса с некой точки *урын*, и с этого момента начинается отсчет и пространства, и времени. Этот момент в башкирской мифологии телескопируется к временам *Борон борон заманда/Давние-предавние времена*. С этого *Борон борон заманда* мир, появившись, начинает разрастаться, как бы разбухать, расширяться во все стороны, и вместе с этим расширением появляется время. Расширение, увеличение мира в эпосе связано с движением героев и пройденными ими *путями-дорогами/Юл*. Только так в башкирском традиционном мышлении происходит связь пространства и времени. В пути батыры набираются опыта, мужают и взрослеют, то есть через движение идет и отсчет пройденного ими жизненного пути. Отсчет времени в эпосе осуществляется не конкретно через какую-то временную шкалу, а ведется через отсчет пройденного пути, который описывается как преодоленные, пройденные горы, воды и леса: «Считая дни и ночи, месяцы и годы, преодолевая горы, перейдя вброд воды, перешли много лесов, и все вперед они шли» [БХИ, 1972, с. 46–47].

В мифологии башкир время есть там и только тогда, когда есть пространство, наполненное вещами и происходящими там событиями с участием Бога или иного существа и где предполагается непосредственное участие человека. Более того, если нет человека, то нет и времени, только он нуждается в отсчете времени и с его жизнью связано это явление, то есть именно человек есть мерило времени. В эпосе «Урал-батыр» устами старика-долгожителя говорится, что нет вечной жизни и не надо стремиться к этому, что время отсчитывается жизнью человека и ею же определяется качество времени: некоторые из поколений являются украшением времени, а некоторые могут только запятнать время, в котором они живут [БХИ, 1972, с. 124].

Наличие слова *сак*, означающего абстрактное понятие времени, не должно вводить нас в заблуждение относительно представления древних о «времени вообще», «времени как таковом». Как показывает баш-

кирский мифологический материал, в частности эпос «Урал-батыр», слово *сак* используется всегда для предметно и событийно наполненного времени, когда речь идет о каких-то конкретных событиях, произошедших тогда-то и там-то. *Сак* используют тогда, когда хотят подчеркнуть конкретное время и конкретный срок. Например, когда старик Янбирде собрал всех живых тварей, чтобы обсудить, как найти и уничтожить такое невидимое явление, как Смерть, — *ворон/козгон* заявил, что не согласен с предложением Янбирде найти и уничтожить Смерть. Он объяснил свой отказ возможным наступлением в будущем времени конкретных и нежелательных для всех событий, так как будет нарушен установленный, целесообразный для всех *порядок/заң* вещей и событий в природе. При этом ворон наступление этих событий предрекает в определенное конкретное *время/сак* (как сказали бы сейчас, в час «Х»), когда будет найдена и уничтожена Смерть. Таким образом, это время *сак* наступит, если случится другое конкретное событие. Без наступления этого события нет и времени *сак* [БХИ, 1972, с. 42–43].

Эти слова ворона созвучны строкам «Всему свой час, и время всякому делу под небесами»; «Время родиться и время умирать»; «Время насаждать и время вырывать насаждения» из книги Экклесиаста [Поэзия и проза..., 1973, с. 641]. Видимо, всем народам свойственно было задумываться о целесообразности существующих в природе порядков и человеческих установлений, и каждый народ старался этот выявленный им порядок вещей увековечить в своих космогонических произведениях.

Понятие времени у башкир тесно связано также с понятием *тормош*, *гүмер/жизнь*. Из этих двух терминов разбираем пока *тормош*, оставив в стороне заимствованное из арабского языка слово *гүмер*. Слово *тормош* образовано от слова *тороу/стоять*. Это слово возникло от понимания башкирами, носителями традиционной культуры, своей жизни, как определенного момента стояния, пребывания или нахождения на этом свете. Башкиры в отношении мужчины и женщины, живущих семейной жизнью, говорят *тормошта торалар* или коротко — *торалар*. Если перевести это выражение на русский язык буквально, то оно означает *стоят*. В отношении покойника башкир никогда не скажет *тора/стоит*. Покойник не может стоять, может только лежать. Исходя из такого понимания слов *тороу*, *тормош* башкир представлял свою жизнь или жизнь другого человека не в едином потоке времени, а каждую жизнь в отдельности. Человек как бы *сто-*

ял/тора в этой жизни/тормош отдельно и наблюдал жизнь другого человека со стороны. Поэтому башкиры про умершего человека говорят *үтте, уззы*, что на русский язык переводится как *прошел*. Про прошедшую жизнь башкиры также говорят: «Тормош (эмер) *үтәп китте*»/«Жизнь прошла». Наличие в башкирском языке такого словосочетания, как «жизнь прошла», означает, что по отношению к такому явлению, как жизнь, время, отдельно взятый человек предполагается как бы сторонним наблюдателем, который находится как бы извне и наблюдает со стороны.

Анализ предложений с применением слова *сак/время* показывает, что говорящий всегда ведет речь об определенном отрезке времени — идет ли речь о жизни человека или же о каком-то событии. Поэтому можем выдвинуть предположение, что *сак* в башкирском представлении — это всегда отрезок, имеющий начало и конец, то есть ограниченный со всех сторон. Даже если иметь в виду отрезок времени, имеющий большую длительность (долготу), — это предполагает ограниченность со всех сторон, так как и протяженность, и длительность предполагают ограничение.

Какой бы длины отрезок времени ни имел в виду говорящий, он в башкирском представлении имеет начало и конец. Даже так называемая *вечность/мәңгелек* в башкирской мифологии имеет начало и конец. Поэтому *время жизни/сак* как всего *Мира/Донъя*, так и человека, как бы долго оно ни длилось, имеет свои пределы. Начало и конец времени не совпадают, то есть не смыкаются, поэтому мы не можем говорить о башкирском времени как времени циклическом. Цикличность восприятия времени предполагает смыкание начала и конца. Башкирские этнографические материалы и фольклор не позволяют нам говорить о цикличности восприятия времени. Даже если речь идет о таком временном отрезке, как год, то и тут мы не можем говорить о смыкании начала и конца. Если в сутках ночь, а в году зима являются как бы периодом отсутствия времени, отрезком «не-время», то это уже указывает на отсутствие смычки между его началом и концом.

Башкирский языковой материал также дает основание говорить о линейном восприятии времени. Например, в башкирском языке до сих пор сохраняются такие клише, как *Озон көн буйына/Во всю длину дня; Көн озоно/В длину дня; Йылдар буйы/Вдоль годов; Быуаттар һуҙымында/В длину века; Быуаттар буйы/На протяжении веков* и т.п. Возникновение идеи необратимого линейного времени у башкир, видимо, связано с очень ранним их сложением в этнос, что, в свою

очередь, вызвало у них потребность в едином Боге. Ко времени проникновения в их среду идей ислама башкиры были уже сформировавшимся народом с единым самосознанием, поэтому основная концепция ислама о едином Боге им была близка и понятна. Наличие связи между линейным временем и единобожием у народов отмечает и известный культуролог И. Г. Яковенко: «Идея универсального Бога несет с собой коренную революцию сознания. Человек, помысливший единого Бога, мыслит мир как единое целое. Возникает идея необратимого линейного времени. На месте архаического циклизма рождается видение исторического бытия как уникального события, имеющего начало и конец» [Яковенко, 2008, с. 244].

Другой особенностью представления о времени в мифологии башкир являлась его прерывность, дискретность. В частности, в эпосе «Урал-батыр» есть упоминание о том моменте, когда время и пространство одновременно кончаются и впоследствии, спустя какой-то неопределенный срок, возникают вновь [БХИ, 1972, с. 38–39]. Эта дискретность, прерывность приводила к провалам во времени, например, вышеуказанные ночь и зима, когда время как бы отсутствовало. В эпосе «Урал-батыр» примером прерывности, дискретности времени может служить факт его отсутствия до исполнения братьям определенного возраста (Шульгану — 12 лет, а Уралу 10). В эпосе говорится, что дети росли очень быстро: «не по месяцам, а по дням» [БХИ, 1972, с. 34], то есть после рождения братьев время идет в ускоренном темпе. Для башкирского фольклора вообще характерно, что время у батыров течет очень быстро. Для показа быстрого течения времени в фольклоре используются такие клише: *Йыл үсәһән ай үсеп, ай үсәһән көн үсеп, егет тә булып еткәндәр, ти!* / Росли они не по годам, а по месяцам или даже не по месяцам, а по дням; *Куз асып йомған арала / В промежуток времени «моргнул глазом»*. Иногда, в фольклорных произведениях течение времени, наоборот, длится невероятно долго, но герой за это время проходит очень малое расстояние, например: *Эй барған, эй барған — энә кузе ер үткән!* / Шел очень долго, но прошел расстояние не больше игольного ушка.

«Мифологическое мышление не знает времени как однородной длительности или последовательности качественно индифферентных мгновений.... Первобытный человек не абстрагирует идею времени от своего переживания» [Франкфорт и др., 1984, с. 41]. Эта особенность мышления древних людей приводила к представлению о времени как состоящем из неоднородных, качественно разнородных отрезков. По-

этому не только время отдельного индивида (то есть частное время), но и общественное время было неоднородным и не делилось на качественно равноценные единицы. Когда мы говорим «равноценные единицы», то имеем в виду именно качественные характеристики. Иные дни у башкир считались «хорошими», «добрыми», когда они могли себе позволить совершить то или иное действие, которое никак нельзя было совершать в «недобрые», отрицательные дни. У башкир до сих пор в языке сохранилось выражение *хәйерһез сәғәттә / в недобрый час*. Примером разнокачественного понимания времени предками башкир являются строки из эпоса «Урал-батыр», когда Урал упрекает своего брата Шульгана словами «*Ил быуынын һанаған / Көнөн айырмаҫ төнөнән*» [БХИ. 1972, с. 119]. На русский язык эти строки переведены как «*День для него превратится в ночь*» [БНЭ, 1977, с. 356]. К сожалению, данный перевод не передает во всей полноте и точности смысл этих двух строк, а они несут в себе огромную информацию о временных представлениях предков башкир. Для нас в этих строках важен момент передачи временной модели башкир, а не то, что для Шульгана «день превратится в ночь». Точный, дословный перевод этих строк с точки зрения временной модели будет: «*Не различит дни, которыми считают жизнь поколений, от ночи*». При дословном переводе смысл строк несколько меняется. Из перевода видно, что в мифологической модели времени башкир только светлое время суток (день) служит мерилom времени, так как только день является «добрым» временем, а ночь, как время отрицательное, считается как бы не-время. Из слов Урала видно, что счет времени жизни человеческих поколений велся по светлому времени суток, т. е. по дневному времени. Ночь использовалась только для обозначения прошедшего времени. День — время «хорошее», «доброе», а ночь — время «плохое», отрицательное, когда преобладают злые, вредоносные для человека силы. В эпосе «Урал-батыр» такие отрицательные персонажи, как Шульган, аждаха, дейеу и т. п., действуют именно ночью. Они боятся светлого, дневного времени суток, для них это, наоборот, «плохое» время, так как они представители потустороннего мира. В масштабе года аналогом ночи была зима, которая характеризовалась только отрицательно и также являлась не-временем. В эпосе «Урал-батыр» в годовом цикле имеется только десять месяцев [Аминев, 2008, с. 36], а два зимних месяца в календаре отсутствуют, так как это период, когда буйствуют злые вредоносные силы, т. е. этот промежуток времени для древних как бы не-время. Этим же принципом руководствовались при создании сво-

их календарей древние римляне и древние тюрки, календари которых имели только десять месяцев. Некоторыми исследователями установлено, что в древности непрерывный счет дней распространялся только на часть года [Власов, 1989, с. 5–13], а зимний отрезок времени не считался временем и поэтому не имел названия. В старину зимнего времени боялись. В одной башкирской народной песне, посвященной трагической судьбе башкирского батыра по имени Бейеш, есть полные драматизма строки о страхе человека перед зимним временем. Вынужденный прятаться от властей в своих родных горах Ирендык, Бейеш батыр говорит, что лето он сможет провести в горах, но где провести ему суровую зиму, которая наступит непременно («...*кышкынайын кайза кышлайым*»). Этим словам батыра соответствует и мелодия песни. В старину башкиры зимой на ночь приглашали сказителей, которые рассказывали *риуайаты* (сказания), стараясь убажить духов этого отрицательного сезона.

В месячном ритме башкир особо положительными качествами обладал пятнадцатый день месяца. Например, в эпосе «Акбузат» добрый старик Тарыуал говорит Хаубану, что если тот хочет добиться успеха, то должен идти на охоту только в определенный, «благополучный» пятнадцатый день. Действительно, именно в указанный день месяца Хаубану улыбнулась удача и он поймал волшебную утку, за которой до этого он безуспешно охотился. Как обладающий особо положительными качествами пятнадцатый день месяца отмечается и в эпосе «Кузыйкурпяс», где одноименный батыр в это время достигает волшебных Мировых гор [БХИ, 1973, с. 91].

Качественной неоднородностью времени объясняется и его аритмичность в древних обществах [Иорданский, 1982, с. 86]. В силу измерения времени такими величинами, как день, ночь, сезон, лето, зима, весна, осень, мифологическое мышление не могло знать измерения времени равными долями. Выше уже отмечалось, что день и ночь как временные длительности традиционное сознание воспринимало как нечто разное, совершенно несравнимое. День и ночь не объединялись в сутки, а брались как антиподы. Сутки как единица измерения времени, состоящая из двадцати четырех часов, для предков башкир не существовали. Сами день и ночь делились на такие разнокачественные части, как заря, рассвет, утро, полдень, сумерки, первые петухи и т. п. Даже семантика самих слов *йэй* (лето) и *кыш* (зима) означает у башкир разные, противоположные действия. *Лето* / *йэй* связано с понятиями *расширяться*, *растечься* / *йэйелеу*, *йэйрәу*, *йэйенке* и с раздо-

лем. Например, в башкирском языке до сих пор бытует поговорка *Йәйзең өйө киң / У лета дом обширный*. В основе слова *кыш* (зима) лежат такие понятия, как *сжатие, сокращение, свертывание, теснота, сужение / кысылу, кысыу, кыскартыу*.

Аритмичностью объясняются и встречающиеся в башкирских источниках сведения о мифических долгожителях — башкирских «Мафусаилах». Например, один из наших информаторов рассказывал о необыкновенно больших сроках жизни древних людей, которые жили по девятьсот и более лет. Правда, и роста эти люди были солидного: достигали трех-четырёх метров, с огромными головами и были невероятно сильны. Этих долгожителей наш информатор называл *алып*, что в переводе с башкирского на русский означает *титан*. Видимо, эти башкирские *алыпы* являлись божествами, создателями мира. На это указывается и в эпосе «Урал-батыр», где один из создателей мира — богатырь Урал — называется *алып*. Поэтому есть основания считать, что у богов и время было другое, не совпадающее со временем простых смертных. Такое представление о времени богов мы видим, например, у древних индийцев, где Ману проживает долгую жизнь. Так же долго — 930 лет — прожил ветхозаветный Адам, Ной прожил 950 лет, очень долго жил и мусульманский Локман Хаким. Такое долгожительство, видимо, объяснялось тем, что «давным давно», в самом начале, когда на земле обитали добрые боги — *алыпы*, и время было другое, «хорошее», еще не испорченное. Поэтому и жизнь у них была длинная. По представлениям древних, время, как и вещи, как человек, может дряхлеть, теряя свои хорошие, добрые качества. Время становилось все хуже и хуже. В связи с этим портились и люди, жизнь которых из-за этого стремительно сокращалась.

Исследователь И. С. Ключков, рассматривая направленность времени у жителей Древнего Вавилона и Шумера, пришел к выводу, что они были «ориентированы во времени на прошлое. Если для современного человека „смотреть в будущее“ значит „смотреть вперед“, то шумер и вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной» [Ключков, 1983, с. 28–29]. Языковые материалы показывают, что такое представление было присуще и традиционной культуре башкир. В эпосе «Урал-батыр» время, которое прошло, прошлое обозначено словом *үткән*, которое на русский язык можно перевести примерно как *то, что уже прошло* или *прошедшее*. Анализ описываемых в эпосе событий, где применяются слова *үткән, үтер*, показывает, что события эти описываются с позиции сегодняшнего,

настоящего времени, когда говорящий находится здесь и сейчас: он прибыл, а тот, который придет (*киләсәк/будущее*), идет вслед за ним, то есть находится за спиной; те же, которые были в этой жизни раньше, уже прошли. Например, «все видавший и много знающий» старик говорит Уралу, что каждый год жизнь рождает батыра, но они пройдут поколение за поколением. Когда батыр достигнет возраста отца и у него родится и вырастет сын, такой же батыр, то этот отрезок времени называется поколением. В словах старика собеседнику раскрывается время, которое наступит в неопределенном будущем и тут же станет прошлым, то есть для мифологического сознания будущее сразу превращается в прошлое и настоящее [БХИ, 1972, с. 70].

Ориентированность на прошлое означала не простое «вчера» или «прошлого лета», а далекое мифическое прошлое — время творения мифических предков. Время мифических предков считалось «золотым веком», когда все было хорошо. Оно предшествовало обыденному времени, в котором существует человек и окружающий его мир. В традиционном обществе опыт прошедших поколений, все его традиционные институты господствуют над деятельностью живых, что связано со стремлением сохранения его основ. Например, в эпосе «Урал-батыр» Урал неоднократно повторяет, что будет соблюдать *йола*, то есть обычаи отцов и предков. Основной конфликт эпоса состоит в борьбе между Уралом, соблюдающим обычаи, и Шульганом, отвергающим все установления отца. Шульган с детства отличался своим неуважением к устоявшимся в их маленьком обществе порядкам. В эпосе проводится идея, что обычаи, установленные предками, незыблемы и являются основой порядка в обществе. Все в мире эпоса «Урал-батыр» подчиняется установленному порядку, который называется *заң*. Несоблюдение установленных обычаев грозило древнему обществу серьезными катаклизмами: разрушением устоявшихся общественных институтов, что, в свою очередь, могло привести к гибели общества. Поэтому общество требовало от каждого своего члена неукоснительного соблюдения обычаев. Несоблюдение Шульганом обычаев, установленных предками, всегда приводит к беспорядкам в обществе и страданиям людей. По традиционным представлениям башкир, только неукоснительное следование обычаям, соблюдение установленных предками порядков может обеспечить устойчивость, стабильность в их обществе. То есть традиционное башкирское общество было ориентировано на прошлое, на «золотые времена», когда, как представлялось, и время было хорошее, и люди добрые.

Конечно, традиционное башкирское общество знало будущее/ки-
ласак. Без учета, хотя бы приблизительно, будущего наши предки не
могли бы вести свое хозяйство, планировать деятельность. Но это бу-
дущее рассматривалось через эталон прошлого. Для носителя мифо-
логического сознания актуальным было настоящее, рассматриваемое
через призму прошлого. Отсчет здесь велся с позиции настоящего и на-
ходящегося здесь и сейчас.

Чередование суток, фаз луны, следование друг за другом сезонов
и годов дают кажущуюся непрерывность времени. Однако это толь-
ко на первый взгляд. Со слов старика Янбирде можно понять, что
Мир/Донъя уже однажды уничтожался и потом родился вновь. Это
случилось в далеком-далеком прошлом/борон борон боронда [БХИ,
1972, с. 38–39]. Следовательно, время, хотя и кажется непрерывным,
имеет конец, который соотнесен с неопределенным будущим.

Таким образом, мифологический, фольклорный, этнографический
материалы показывают, что время предками башкир воспринималось
как явление предметно и событийно наполненное, прерывное и дис-
кретное, качественно неоднородное, аритмичное и линейное. Истоки
временных представлений в культуре любого народа уходят вглубь
веков. В частности, народ мог сформироваться на иной территории,
чем та, на которой он живет ныне, или же в древности народ вел совер-
шенно иную хозяйственную деятельность, чем позже, когда уже был
зафиксирован в источниках. Все это находит свое отражение в культу-
ре народа, в том числе — и во временных представлениях.

При исследовании доисламского мировоззрения и религиозных верований башкир исследователи отмечают в них наличие элементов зороастризма. Впервые на этот момент указал философ Д. Ж. Валеев. В частности, он отметил, что башкирский эпос «Урал-батыр» от начала до конца пронизан преобладающей в зороастризме идеей борьбы добра и зла, что этический дуализм был характерной чертой мировоззрения башкир до конца XIX в. [Валеев, 1973]. Впоследствии на наличие элементов, сближающих доисламское мировоззрение башкир с учением зороастризма, указали в своих работах профессор Н. А. Мажитов [Мажитов, 1977] и уфимский исследователь Р. Ф. Резяпов [Сулейманов, Ражапов, 2000].

Действительно, в доисламских верованиях башкир есть элементы, которые указывают на присутствие зороастризма в религиозных представлениях башкир. Так, кроме указанных Д. Ж. Валеевым элементов дуализма у башкир сохранилось, так же, как и у зороастрийцев, преклонение перед огнем и водой. Башкиры считают, что нельзя осквернять воду и огонь плевком, а также нельзя бросать туда нечистоты, мусор. У башкир так же, как и в зороастризме, особым почитением пользуется собака, которую они считают священным животным. При этом особо почитается черная собака с желтыми метками-подпалинами над глазами. Этим собакам дают прозвище *дурткуз*, что значит *четырёхглазая*. По поверьям башкир эти собаки особенно чувствительны к приближению злых сил и дают об этом знать хозяину лаем. В башкирском языке в качестве реликта сохранилось название собаки — *сяба* (так же, как и в Авесте), хотя в литературном языке (как и у других тюрков) собака называется *эт*. Одним из самых популярных персонажей башкирской мифологии является птица Симург (Сямрегуш), Хомай, что также сближает религиозно-мифологические воззрения башкир

доисламского периода с учением зороастризма. В башкирском языке до сих пор бытует устойчивое идиоматическое выражение *куйыу*, что означает похороны. В дословном переводе на русский язык слово *куйыу* означает *поставить, ставить*. Башкиры очень редко говорят о похоронах как *кумдек, ерлянек*, что в переводе на русский язык означает дословно *зарыть в землю*. В башкирском языке также широко бытует выражение *эт ашамас*, что означает *даже собаки не съедят*. Зороастрийцы же, как известно, своих покойников не хоронили, а ставили на специальные сооружения *дахмы*, где их должны были съесть птицы или, на худой конец, звери. Если же труп не трогали ни те, ни другие, то считалось, что покойный плохо прожил свою жизнь, то есть в данном случае можно отметить совпадение с башкирским *эт ашамас* (даже собаки не съедят).

Эти примеры дают основание говорить о наличии элементов зороастризма в доисламском мировоззрении башкир. В то же время у них сохранились древние элементы, которые противоречат зороастризму. Так, в эпосе «Урал-батыр» трупы как сжигают, так и топят в воде, закапывают в землю, что противоречит учению зороастризма, в соответствии с которым вышеперечисленные действия считаются святотатством и осквернением огня, воды, земли и не могут быть допущены. За такие действия полагалось строгое наказание, вплоть до смертной казни. У башкир также напрочь отрицаются близкородственные кровосмесительные браки, которые являются распространенным явлением у иранцев-зороастрийцев. Это явление до сих пор бытует у ираноязычных народов Таджикистана и Ирана, бывших зороастрийцев.

С учетом всех вышеперечисленных моментов, как сближающих, так и отрицающих близость между доисламскими верованиями башкир и учением зороастризма, видимо, нельзя однозначно утверждать о заимствовании ими зороастрийского учения. Элементы и детали, сближающие доисламские верования башкир с учением зороастризма, скорее всего объясняются тем, что часть племен, населяющих огромные пространства между Южным Уралом и Памиром вошли впоследствии в состав формирующегося башкирского народа. Исследователями установлено, что на вышеуказанной территории проживали близкородственные племена скифов, саков, массагетов, тиссагетов и других, которые, находясь примерно на равных уровнях развития, имели и схожее мировоззрение. Считается, что Зороастр (Заратустра) был реальной личностью и что он реформировал или же видоизменил те религиозные представления, которые были распространены на его родине

в Средней Азии. В те же времена, когда складывался зороастризм, на территории Южной Туркмении, в Маргиане, Бактрии существовал уже пантеон богов, на основе которого складывался культ верховного божества, постепенно вытеснявший былой политеизм. Здесь на огромной территории сложились те идеологические представления об извечной борьбе добра и зла, которые легли в основу учения Зороастра. Благодаря этой понятной всему человечеству этико-философской концепции, зороастризм получает быстрое и широкое распространение в Средней Азии и Иране [Сарианиди, 1989]. Такие же представления были распространены на территории Южного Урала, где проживали различные ираноязычные и тюркоязычные племена, религиозно-мифологические представления которых нашли свое место в доисламских представлениях формирующегося башкирского народа, обусловив синкретизм его мировоззрения.

Башкиры-мусульмане до сих пор продолжают поклоняться горам. На господствующих горных вершинах в Зауралье башкирское население до наших дней в честь духов гор и местностей складывает из камней достигающие иногда нескольких метров сооружения в виде столбов, колонн, маленьких куч и горок, которые они называют *караски*.

Со слов информаторов, их в настоящее время складывают пастухи. Сами же пастухи, сооружающие *караски*, не могут объяснить их предназначения, ссылаясь на традицию, что так делали до них старики. Опрос русских, живущих среди башкир, показал, что *караски* возводятся только башкирами. Тщательный опрос чуть ли не всех взрослых жителей близлежащих башкирских аулов позволил нам установить, что *караски* сооружались только духам гор и земли-воды (*ер-һыу*, и только на своей территории. Как сообщила информатор М. Баймухаметова (1923 г. рожд.) из д. Баиш Баймакского района РБ, раньше *караски* складывали *дивана/юродивые дервиши*, которые объясняли это тем, что каждая местность имеет своих духов-владык (по-башкирски — *эйләр*), которым требуется возведение таких каменных сооружений — *караски*. Она слышала это еще в юности, до Великой Отечественной войны от *диваналар*, которых раньше у них в округе было очень много. Другой информатор — С. С. Хайбуллин (1923 г. рожд.), башкир рода бурзян из аула Татлыбай того же района, — сообщил то же самое, а также добавил, что раньше, до Великой Отечественной войны, старики каждый год весной в мае месяце (в середине месяца) подымались на вершину горы, где стояли *караски*, и совершали там жертвоприношение: резали барашков (по-башкирски — *кускар тәкә*), читали суры из Корана. Этот же информатор пояснил, что каждая местность имеет своего *эйә/хозяина-владыку*. Такие же сооружения в виде

насыпей, куч, колонн, пирамид, сложенные из камней различной величины, можно встретить в разных районах Республики Башкортостан и сопредельных территориях, где проживают башкиры. Во многих из них население уже не знает каких-то специальных терминов, обозначающих эти сооружения. Называют их просто *Өйөм*, *Уба*, что на русский язык переводится как *куча*. Традиционным занятием местного башкирского населения в тех местах в Зауралье до революции 1917 г. было скотоводство и частично земледелие. Почва в этих краях каменистая, плодородный слой очень тонкий и постоянно дующие в межгорьях ветра при распахке выдувают плодородный гумус, поэтому места здесь мало приспособлены для занятия земледелием и относятся к зоне рискованного земледелия, в связи с чем башкиры здесь в основном занимались скотоводством. У аула Татлыбай Баймакского района РБ на вершине ближайшей к аулу горы возвышаются пять *караскы*, построенных в линию, и одна из них (третья по счету, то есть средняя) выше, чем остальные, и имеет сквозное отверстие. Функциональное назначение этого отверстия выяснить не удалось, со слов местного населения, «так было всегда». Со слов информаторов, раньше, еще в довоенные годы, у этих *караскы* весной, где-то в мае месяце, совершались жертвоприношения. И мясо жертвенных баранов съедалось всеми вместе во время пиршества после прочтения молитвы с просьбой здоровья всему роду, мира и спокойствия стране в целом, изобилия в травах, урожая зерновых и преумножения скота и т. п. Можно предположить, что пять *караскы* у аула Татлыбай как бы символизируют четыре грани мира с сакральной серединой, которую символизирует третья (средняя), более высокая, чем остальные, колонна. На эту мысль наталкивают формы некоторых *караскы* в виде четырехугольных сооружений довольно больших размеров. Такой *караскы*, каждая из сторон которого примерно метров в шесть, находится на вершине горы Кынгыр-таш между аулами Карышка и Баиш Баймакского района РБ.

Караскы, сооружаемые на вершинах гор башкирами, семантически близки с воздвигаемыми алтайцами *каракшы*, сооруженными из камней знаками, которыми они отделяли друг от друга свои родовые земли и пастбища [Полосьмак, 1994, с. 14]. Алтайцы до сих пор останавливаются у каменных кладок на высоких горных перевалах, у целебных родников и совершают там обряд поклонения родным местам, преподносят духам местности ритуальную еду [Казагачева, 2002, с. 253].

Башкирские *караскы* и алтайские *каракшы* не только идентичны по внешней форме, но и практически созвучны их названия, а замену

звука *с* на *к* можно объяснить контаминацией. Такая закономерность для башкирского языка не чужда, например, *азбар/абзар* (сарай), *тукта/тутка* (стой) и т. п. В современном литературном башкирском языке слово *караскы* в первоначальном значении *стража* уже не применяется, а используется только в значении *чучело, пугало*, которые ставят в огородах и садах для отпугивания птиц от грядок, то есть эти огородные *караскы* выполняют функции стражи. Этимология слова *караскы* восходит к слову *карау/смотреть, наблюдать, охранять*. В этом значении данное слово в варианте *каракишы* бытует у соседей башкир — в казахском, каракалпакском языках, где означает *стража, стражник*. В варианте *караша*, в смысле *ханская стража* — это слово встречается в ногайских эпосах XIV–XV вв. [Сикалиев, 1994, с. 82]. Алтайские *каракишы* и башкирские *караскы* близки и по семантике этих сооружений. Так же, как и алтайцы, башкиры, воздвигая на вершинах гор *караскы*, посвященные духам их родовых местностей, и совершая вблизи них жертвоприношения, надеялись получить от них отдачу в виде надежной охраны своей родовой территории. Известно, что в этом же значении использовались у центральноазиатских монголов, бурят, тувинцев *обоо*. По этому поводу специалист по монгольским народам Н. Л. Жуковская писала, что *обоо* сооружались из камней в виде кучи, колонн, столбов на перевалах, вершинах гор с целью заручиться сакральной поддержкой того сонма духов, которым была подведомственна территория данного человеческого коллектива [Жуковская, 1986, с. 128]. По мнению большинства ученых, *обоо* восходят к древнейшим представлениям о Вселенной, воплощенных в образе Мировой горы, и связаны с развитием в традиционных культурах Центральной Азии и Южной Сибири культа гор [Кагаров, 1927, с. 115–125; Дьяконова, 2001, с. 175; Павлинская, 2007, с. 130].

Обоо устанавливаются как на вершинах холмов, возвышающихся в степях и горных долинах, так и на горных перевалах, в наиболее опасных местах, а также на дорогах, у истоков рек и источников. По своей структуре эти культовые сооружения имеют достаточно существенные различия. На перевалах, тропах, у источников обычно сооружались одиночные насыпи, символизировавшие пребывание духа-хозяина конкретного места, в котором люди бывают периодически. *Обоо*, посвященные «хозяевам» значительных территорий, где люди живут постоянно, представляют собой достаточно сложные комплексы. На степных просторах Бурятии чаще всего они состоят из 12 невысоких конических каменных насыпей, образующих круг,

в центре которого возвышается более высокая насыпь с укрепленным в ее центре высоким деревянным шестом, завершающимся изображением птицы. Эти насыпи символизируют самые высокие горы региона и их духов-хозяев, покровителей всей Бурятии, а центральная, самая большая, олицетворяет мифическую гору Сумбер [Абаева, 1992, с. 73]. В конце июня буряты Восточного Саяна возле *обоо* ежегодно проводили праздничные мероприятия *обоо-тахилха* (жертвоприношение), в котором принимали участие все жители местности, в символической структуре всего пространства района принадлежащей данному культовому комплексу. *Обоо-тахилха* относится к категории календарных праздников. В представлении современных жителей района он завершает осенне-зимний сезон и открывает весенне-летний, что связано с перекочевкой на летние пастбища. Его целью было испрашивание у «хозяев» гор благополучия: здоровья, хорошего травостоя, избавления от болезней и эпизоотий, хорошего приплода скота и т. п. Символический «рисунок» ритуала включал весь комплекс обрядовых действий, направленных на обновление мира, его новое обустройство, поддержание созидательных космических сил и, в частности, животельной силы солнца [Павлинская, 2007, с. 132–133].

Аналогичный способ сакрализации пространства путем воздвижения каменных сооружений, повторяющих по форме монгольские *обоо* или башкирские *караскы*, зафиксирован в Средней Азии, у этнически близких башкирам тюркоязычных каракалпаков [Есбергенов, 1984, с. 362–366]. В частности, на территории Республики Каракалпакстан, в Узбекистане, в урочище Султан-Бобо, есть почитаемое место — искусственно сооруженная на скальном выступе огромная груда камней, увенчанная шестью с повязанными обетными тряпицами — *обо* [Лобачева, 2004, с. 129]. К сожалению, из текстов названных авторов не совсем ясно: сами ли каракалпаки называют эти груды камней *обо* или же их так обозначили исследователи, обнаруживая параллели с монгольскими *обоо* не только во внешнем виде, но и во внутренней семантике.

В башкирском языке имеется созвучное с *обоо* слово *уба*, имеющее несколько значений. На русский язык, смотря по контексту, *уба* можно перевести как *холм* или *куча*. Башкирское слово *уба* и центрально-азиатские *обоо*, *обо*, *ово* имеют, как нам кажется, единое происхождение. На такую мысль наталкивает проведенное К. К. Юдахиным исследование слова *обоо*, которое у памиро-алайских киргизов означает *холм*, *кучу из камней*, *груды камней* — как жертвоприношение

духу гор. Известный исследователь истории и культуры киргизского народа С. М. Абрамзон считает, что киргизы высокогорного Памиро-Алая *обоо* сооружали на вершинах гор, на перевалах и приносили там жертвы хозяевам мест. Возле этих *обоо* водружали высокие шесты, на которых вешали различные тряпицы, пучки шерсти, нитки, хвосты яков, лошадей. Рядом с *обоо* складывали черепа горных баранов и козлов [Абрамзон, 1990, с. 319].

На наличие в прошлом у башкир культа гор указывают также выявленные нами на Южном Урале и прилегающих территориях многочисленные топонимы *Ыйык*, *Ыйык-тау*. По данным наших информаторов, раньше, до Великой Отечественной войны, ранней весной всей деревней шли к этим горам (*Ыйык*), читали там молитвы, резали барашков и совершали другие жертвоприношения. На вершинах этих гор также имелись каменные сооружения в виде куч, пирамид и колонн. У некоторых из этих куч, колонн и пирамид были раньше воткнуты длинные палки, шесты, к которым привязывали различные лоскутки, тряпицы, платочки, пучки шерсти, клали монеты. Информацию об *Ыйык* мы встречаем и в материалах башкирского фольклора (*Ыйык башы — йыл башы / Яйык башы — юл башы*). По данным информаторов, *Ыйык* — это священная гора и поэтому туда просто так, без нужды старались не подниматься. Об этом упоминается и у известного русского ученого XVIII в. И. И. Лепехина, которому во время путешествия по Башкирии захотелось подняться на вершину священной для башкир горы Тора-тау в нынешнем Ишимбайском районе РБ. Однако, как пишет И. И. Лепехин, он долго не мог найти среди башкир провожатого, желающего пройти вместе с ним на вершину этой горы. Свое нежелание идти в гору башкиры объясняли тем, что «не время», то есть на вершину данной горы местные башкиры поднимались только в определенное время года — ранней весной — для совершения общественных молений.

Опираясь на вышеизложенные факты, можно сказать, что обнаруженные нами в башкирском Зауралье каменные сооружения *караскы* являются реликтовыми отголосками бытовавшего у башкир культа гор и имеют ту же семантику что и у тюркоязычных народов Саяно-Алтая. По мнению Е. Н. Кагарова, среди всего сонма духов-хозяев местности духи гор были самыми могущественными и требовали особого почитания [Кагаров, 1927].

10. О ПОКЛОНЕНИИ БАШКИР-МУСУЛЬМАН МОГИЛАМ СВЯТЫХ (ӘУЛИӘ)

На вершине горы Ауш, недалеко от башкирского аула Ауш в Учалинском районе Республики Башкортостан, имеется древняя могила, надмогильная плита на которой, по преданиям местных башкир, установлена в 1904 г. по поручению Зайнуллы-ишана Расулева. Местные башкиры считают, что здесь похоронен святой (әулиә). О совершении мусульманскими богомольцами и большими паломничества к этой могиле и проводимых ими здесь ритуалах оставил свои записи известный дореволюционный краевед Р. Игнатьев [Игнатьев, 1865].

По имеющейся на надмогильном камне надписи, выполненной арабской графикой, можно установить, что здесь в 651 г. (по хиджре), во времена хана Берке, нашел последний приют человек по имени Мухаммад Рамазан Алауши шейх Наджмитдин Алиакбар. У подножия горы имеется родник, воду которого верующие считают святой. По сообщениям наших информаторов, этот родник бьет из-под земли всего несколько недель в конце мая — начале июня. В это время у горы собираются многочисленные паломники не только из ближайших башкирских селений, но и из самых дальних краев, даже из казахских степей. Паломники читают молитвы у могилы похороненного на вершине горы святого, просят благ себе, родственникам; вешают на ветки березы, растущей у родника, тряпичные лоскутки. Уезжая, они берут с собой воду из святого родника. Паломники берут у подножия горы камень и кладут его у могилы святого, таким образом у могилы возник довольно внушительных размеров каменный холм. Подобные могилы святых (әулиә), куда башкиры-мусульмане до сих пор совершают паломничество, имеются практически всюду, где проживают башкиры.

Одно из самых ранних сообщений о поклонении башкир-мусульман могилам святых относится к XVIII в. Это сообщение оставил ан-

глийский купец Гок, который по пути к каракалпакам прошел через башкирские и казахские земли. В местах, где добывали илецкую соль, этот купец ходил смотреть, как добывают соль местные казахи и башкиры и видел там большую соляную гору, которую киргиз-кайсаки называли святою. Гок пишет, «что-де в той горе есть их святой из старых ногайцев и лежит на самом наверху той горы, и к нему имеются норы, такие как человеку ходить можно до самого низу, о которых кайсаки ему сказывали: акиб напредь сего у башкирцев бывало такое обыкновение, что они показанному святому приносили жертву бросанием в те норы денег, серебра, шерсти, лоскутьев суконных и протчего, кто что может. И как они кайсаки о том сказывают, то надобно думать, что тут таких денег и протчего великое множество находится; оную же илецкую соль ныне добывают российские люди...» [Документ № 88, 1961, с. 206–207].

В Кугарчинском районе РБ население близлежащих деревень до сих пор посещает могилу святого, находящуюся на вершине горы Аулиятау у аула Тупсан (*Təpsən*). Посетители этой могилы читают суры из Корана, приносят различные жертвы в виде лоскутков тканей, монет, а рядом с могилой кладут камни. По этой причине возле могилы святого, так же, как и у могилы святого на горе у аула Ауш в Учалинском районе РБ, возник холм из камней. В Кугарчинском районе особым почитанием пользуется также могила известного религиозного деятеля Шамигул-хальфы Бикбаева (1876–1957 гг.), находящаяся на кладбище аула Сайткул. Шамигул-хальфа еще при жизни пользовался огромным уважением среди населения не только своей округи. К нему приезжали страждущие из Казахстана, Средней Азии, с Кавказа. Последователь суфийского тариката Накшбандийа Шамигул-хальфа был не только религиозным деятелем, но и прекрасным знатоком народной медицины и целебных трав. У него лечились, в основном, люди с различными болезнями суставов (вывихи, растяжения, переломы и т. п.), а также страдающие соматическими нарушениями. Несмотря на то что после смерти Шамигул-хальфы прошло более пятидесяти лет, его до сих пор помнят в народе. Поклониться могиле святого приезжают во все времена года не только из близлежащих башкирских районов, но и из далеких казахских степей.

Из разных мусульманских регионов совершают паломничество к могиле святого (*әулиә*) Мужавир-хазрята, похороненного на кладбище в башкирском ауле Манхыр в Баймакском районе РБ. Мужавир-хазрят прожил долгую праведную жизнь и снискал уважение не только

местного мусульманского населения, но и представителей других религий. Мужавир-хазрят обладал даром целительства и старался помочь всем, кто к нему обращался, невзирая на национальную и религиозную принадлежность человека. По сохранившимся воспоминаниям многочисленных паломников, Мужавир-хазрят обладал даром гипноза и мог излечить многие заболевания, связанные с соматическими нарушениями. Это снискало ему заслуженное уважение. Умер хазрят в 1967 г. Несмотря на то что прошло уже более сорока лет после смерти хазрята, народ до сих пор помнит его и посещает его могилу, считая его *әулиә*. При посещении могилы люди читают суры из священной книги Коран, оставляют у надгробной плиты монеты, вешают на дерево, растущее рядом, тряпичные лоскутки.

Обычай завязывать, вешать на ветки растущих рядом деревьев или же на ограду могилы ленточки или лоскутки материи является доисламским и имеет аналоги у шаманистов Саяно-Алтая, у которых он называется *салама*. Башкиры вешаемые тряпки не называют этим термином, но в их языке сохранилось слово *һаләмә*, что означает *лоскутки тряпья, рвань*. Возможно, это *һаләмә* является отзвуком когда-то существовавшего у предков башкир обряда, подобного *салама* у тюрков Саяно-Алтая. С принятием ислама башкиры подзабыли ритуальное название тряпок, которые они вешают у могил святых, но в языке сумели сохранить это слово, перенеся его на любую тряпичную рвань и лоскутки. Вешая тряпицы у могилы святых (*әулиә*), башкиры дают обет совершить те или иные действия, принести ту или иную жертву. Святые являются как бы посредниками между местным населением и сонмом духов-хозяев местности. Тем самым культ святых удовлетворяет духовным потребностям местного населения, связывая их через поклонение могилам святых с духами-хозяевами родных мест.

Сохраняется у башкир связанное с доисламским культом природы почитание одиноко или уродливо растущих деревьев, кустарников, а также различных водоемов (озер, родников и т.п.). От пожилых башкир до сих пор можно услышать различные легенды, предания о деревьях или иных объектах природы, которые требуют к себе уважительного отношения. Они тут же расскажут случаи из жизни, когда неуважение или пренебрежение по отношению к таким объектам привело к последствиям печальным для человека, проявившего их. Башкиры до сих пор не трогают одиноко растущие деревья. Прежде чем приступить к рубке дерева, они читают молитву или хотя бы про-

износят слово из Корана и тем самым как бы просят прощения у дерева, только после этого рубят или пилят растущее дерево. Считается, что деревья тоже имеют душу и действия человека могут причинить им боль, обиду.

В Баймакском районе РБ возле кладбища д. Баишево имеется курган гуннских времен, который местным населением воспринимается как могила неизвестного мусульманского святого. По сообщению наших информаторов, возле этого захоронения жители аула в тех или иных неотложных случаях совершают ритуальные действия с участием знатоков Корана, читая суры, режут барана, угощают друг друга и просят у Аллаха того или иного искомого блага. В основном, как сообщили нам информаторы, там собираются в период засухи для совершения обряда вызова дождя. При этом население поливает курган, считая, что это обязательно поможет им и будет дождь.

Башкирское население при возникновении такой чрезвычайной ситуации, как угроза засухи, до сих пор совершает обряд вызывания дождя, который они называют *Теләк теләу* или *Теләккә сығыу*. При совершении этого обряда население аула выходит за околицу, где режут барана, угощаются, обливаются водой и бросают кого-нибудь из участников обряда в воду. Это бросание человека в воду, видимо, является отголоском древнего обряда человеческого жертвоприношения духо-хозяину воды. При совершении этих обрядов читаются мусульманские молитвы с обращением к Аллаху (или же Худаяу, Тангри) с просьбой дать дождя.

Краеведом из Зианчуринского района РБ Маратом Тулебаевым опубликована интересная книга про топонимы его района, где автором приводятся многочисленные легенды и предания башкир, связанные с названиями местностей. Местность, именуемая Телякташ, свое название получила потому, что здесь, на вершине горы, башкиры совершали обряд вызова дождя [Тулебаев, 2005, с. 161]. При возникновении необходимости обряд вызывания дождя башкиры аулов Буранбай, Сынгиз, 1-е Иткулово Баймакского района совершали на вершине горы Хярешкужа, где читали суры из Корана, просили у Худая ниспослать им дождь, резали в качестве жертвы барана, обливали друг друга водой. Здесь же при совершении обряда переворачивали большой казан, на котором готовили еду, и затем разбивали его. Об этом автору рассказал писатель Ахмяр Утябаев, уроженец аула Буранбай.

С обрядом вызывания дождя *Теләк теләу* связано у башкир и поверье о так называемом «дождевом камне» (по-башкирски *йәй таиш*).

В башкирской газете «Йәшлек» (№ 100 от 9 сентября 1993 г.) доктор философских наук С. А. Мухамедьянов опубликовал воспоминания своей бабушки Бакмал о найденном ею в 1919 г. «дождевом камне». По рассказам бабушки Бакмал, этот «дождевой камень» она выловила в речке Сакмагуш, когда пошла за водой. Камень этот плыл по речке, переливаясь то зеленым, то белым цветом. Когда она выловила этот камень, поднялся ураганный ветер и начался сильный проливной дождь, который лил не переставая больше месяца. По требованию односельчан «дождевой камень» был возвращен на свое место в речку Сакмагуш, и только после этого дождь перестал лить. Со слов бабушки Бакмал, народ считал, что если не переставая долго льет дождь, то кто-то потревожил «дождевой камень», и дождь будет лить до тех пор, пока камень не будет возвращен на свое место.

На эту же тему в газете «Башкортостан» был опубликован рассказ уроженца башкирского аула Бакатар Кувандыкского района Оренбургской области Ф. Ф. Ильбулдина. В газете было опубликовано фотозображение «дождевого камня», найденного Ф. Ф. Ильбуловым на вершине горы, недалеко от аула Бакатар. По рассказам Ф. Ф. Ильбулдина, с помощью этого камня башкиры рода Усерган раньше могли вызывать дождь или, наоборот, остановить сильный, проливной дождь. Для этого в большой каменный казан, наполненный водой, опускали «дождевой камень» и рядом с казаном разжигали большой костер. Все собравшиеся жители аула просили у Худая ниспослать дождь или, наоборот, — остановить долго, беспрестанно ливший с небес поток воды [Абызгилдина Х. Хәтер хандығы // Башкортостан. 1997. № 176. 13 сент.].

Башкирская писательница Ли́ра Я́кшыбаева в той же газете «Башкортостан» опубликовала серию статей про башкирского мусульманского святого Мужавира-хазрята. В одной из них она приводит эпизод, имеющий отношение к «дождевому камню». В г. Сибее и округе не переставая целый месяц лил дождь, который, по мнению местного населения, был вызван тем, что во время строительства одного из объектов города сдвинули с места один из «дождевых камней». По совету Мужавир-хазрата этот камень (довольно больших размеров) был возвращен на свое место, и дождь сразу же перестал лить [Якшыбаева Л. Мәжәүир хәзрәт хикмәттәре // Башкортостан. 2008. № 205. 22 окт.].

Башкирское население свои древние представления о духах-предках, духах-хозяевах местности перенесло на мусульманских святых.

Как в случае с курганом гуннских времен возле аула Баишево, местное население, обнаруживая явную древность захоронений, воспринимает эти захоронения как могилы своих предков и включает их в орбиту обрядно-ритуальных действий, считая при этом все совершаемые обрядовые действия мусульманскими. В большинстве случаев лица, читающие мусульманские молитвы на могилах святых, не получили систематического исламского образования и являются самоучками или же окончили какое-то подобие курсов и слабо знают каноны ислама. Эти лица (исполняющие роль муллы для своих односельчан), являясь выходцами из тех мест, где находятся могилы святых, с детства воспитанные в уважении к ним, не могут иметь иного отношения к этим могилам. Они так же, как и односельчане, продолжают поклоняться этим святым для них могилам.

Подобные могилы святых (*әулиә*), куда башкиры-мусульмане до сих пор совершают паломничество, существуют практически всюду, где проживают башкиры. В частности, в ходе полевых выездов они были зафиксированы в Хайбуллинском районе (на вершине горы Турат), в Зианчуринском, Куюргазинском, Ишимбайском, Салаватском, Абзелиловском, Бурзянском и других районах РБ. Это доказывает, что культ святых у башкир имеет широкое распространение, уходя своими корнями в доисламское прошлое. К сожалению, проблема культа святых в башкирском исламе остается практически вне поля зрения ученых республики. В основном этой темой занимаются местные краеведы и журналисты. Находящиеся в местах проживания башкир могилы святых (*әулиә*) не описаны, а связанные с этими захоронениями многочисленные исторические предания и легенды слабо изучены.

Изучение названной темы имеет не только научное, но и практическое значение. С распадом Советского Союза в некоторых бывших мусульманских его регионах быстрыми темпами набирает силу движение ревнителей «чистоты» ислама. Особую непримиримость у них вызывают народные религиозные культы и обряды, в том числе и очень распространенный у мусульманских народов культ святых. По мнению сторонников «чистоты» ислама, поклонение могилам святых не вписывается в каноны мусульманской религии, и с этим явлением необходимо бороться. Среди этих ревнителей «чистоты» веры своей непримиримостью к различным отклонениям от «истинного» ислама выделяются ваххабиты. Проблема ваххабизма не миновала и Россию, поэтому изучение культа мусульманских святых приобретает особую актуальность.

На становление региональной модели ислама на Южном Урале повлияли такие регионообразующие факторы, как геополитический, социально-экономический, демографический, ментальный. Геополитический фактор проявился в том, что Южный Урал является связующим звеном между двумя частями света: Европой и Азией. Здесь переплелись восточные (прежде всего мусульманские) и европейские традиции. Демографические особенности региона определены тем, что по его территории еще со времен эпохи бронзы проходили значительные миграционные потоки (торговые, караванные пути, завоевательные походы, переселение народов и пр.). Ментальный фактор определила «положительная комплиментарность» двух основных суперэтнотипов нашей страны — русского и степного (или тюркского), которые паритетно представлены на территории Южного Урала.

Социально-экономический регионообразующий фактор оказал влияние на конфессиональную модель Южного Урала через колонизацию края последовательно монголами, золотоордынскими, ногайскими, казанскими, сибирскими ханами, а впоследствии (с XVI в.) Русским государством. Чужеземная колониальная политика нанесла огромный ущерб экономике башкир (коренного народа региона), низвела уровень их социального бытия до нищеты и выживания. В частности, в ходе дворянской, горнозаводской и крестьянской колонизации (XVIII–XIX вв.) у башкир было отнято свыше 2 млн десятин их вотчинных земель. Степень нанесенного социально-экономического ущерба их хозяйству станет более очевидной, если учесть, что даже на рубеже XIX–XX вв. 99 % башкирского населения было сельским и основным его занятием являлось смешанное земледельческо-скотоводческое и скотоводческо-лесопромышленное хозяйство [Касимов, 1997, с. 40].

Огромным потрясением для коренного народа стал резкий, искусственно усиленный политикой российских властей переход от полукочевого образа жизни к оседлости, от экстенсивного скотоводства к земледелию. Разрушение самобытного образа жизни и социальной структуры общества стало причиной разрушения традиционной культуры башкир, которое они воспринимали как распад их картины мира, своего космоса, как хаос [Хренов, 2004, с. 349].

Отдельные представители русской интеллигенции XIX в. (Д. Н. Мамин-Сибиряк, А. М. Федоров, Г. И. Успенский, В. М. Черемшанский) считали башкир народом, лишенным исторической перспективы, выдохшимся в неравной борьбе с царизмом. Так, В. М. Черемшанский писал: «Этот добровольно покорившийся Русскому престолу народ — вначале дикий и необузданный, привыкший действовать самопроизвольно, не терпящий над собой никакой власти... в настоящее время представляет народ мирный терпеливый и покорный» [Черемшанский, 1859, с. 131]. Под неравной борьбой с царизмом подразумевались многочисленные подавленные башкирские войны-восстания XVII–XVIII вв., введение кантонной системы управления Башкирией (1798–1865 гг.).

Введение этой системы стало одной из причин разрушения родоплеменной структуры башкирского общества. Такая социальная структура общества не была пережитком первобытно-общинного строя и социальным устройством, основанным на кровно-родственных связях, как ее описывали в советской историографии. Родоплеменная структура была основой социального устройства всей кочевой и полукочевой цивилизации [Азнабаев, 2008, с. 32].

С заменой в рамках кантонной системы управления родовой структуры башкирского общества территориальной разрушалась та модель человеческих отношений, которую в маргинальной социологии обычно называют «общинной». Община, согласно определению В. Тернера, идентифицируется со сравнительно недифференцированным образованием, состоящим из людей, находящихся в состоянии братства, общности. Это состояние исключает развитое чувство индивидуального начала, т. е. индивидуализм. Общение людей в границах общины предполагает равенство, предусматривает отсутствие собственности и агрессивного к ней отношения [Хренов, 2004, с. 364]. Такое определение в целом характеризует башкирскую родовую общину вплоть до конца XVIII в., юридического собственника вотчинной земли. Распределение земли между членами общины имело следующий вид: все

ее члены имели свою долю во владении общими землями. Это не был определенный участок, а только номинальное право каждого члена общины на определенную часть всей земли, за которую он платил ясак. Величина ясака каждого вотчинника зависела от величины пастбищных угодий, на которых пасся его скот. Сама специфика полукочевого хозяйства башкир препятствовала формированию среди них системы феодальной эксплуатации. Эта система, по мнению уфимского историка Б. А. Азнабаева, среди башкир появляется только с переходом к оседлому земледелию [Азнабаев, 2008, с. 32, 36].

Новым ударом по традиционной культуре башкир стали социально-политические реформы царского правительства 60–70-х гг. XIX в., вызванные очередной волной модернизации российского общества. После отмены кантонной системы управления башкиры получили новый социально-правовой статус, который был закреплен в «Положении о башкирах» (14 мая 1863 г.), дополненном царским указом «О передаче управления башкирами из военного в гражданское ведомство» (2 июля 1865 г.), ликвидировавшим военно-служилую форму их феодально-обязательных отношений. Российское правительство уравнило башкир в гражданских правах с «прочими свободными сельскими обывателями», подчинило общим гражданским властям — мировым посредникам, уездным и губернским по крестьянским делам присутствиям. Вместо натуральных повинностей башкиры облагались государственными налогами в денежной форме. Согласно «Положению о башкирах» они получали право «перечисляться в другие сословия и общества», неограниченной хозяйственной деятельности и предпринимательства, свободного передвижения, найма [История государства..., 1996, с. 156]. Таким образом, башкиры становились частью формирующегося в России индустриального общества. А одной из главных характеристик индустриального общества является появление «массовой» культуры, демонстрирующей унификацию и стандартизацию культурных ценностей, выходящих за границы обществ, культур, этносов и субкультур.

Однако, приравнивая башкир к обычным российским гражданам, российское правительство не разрушило их вотчинно-общинную систему землевладения, т. е. сохранило право собственности башкирской общины на вотчинные земли. Право собственности башкирской общины не было отменено и после царского указа 9 ноября 1906 г., разрушавшего крестьянское общинное землевладение. Выделение башкирской вотчинной земли в частную собственность лишь облегчалось царским

указом от 23 февраля 1909 г. [История государства..., 1996, с. 157]. Сохранение вотчинно-общинной системы землевладения, сдерживая капитализацию башкирского общества, обрекало значительную часть бедноты на положение пауперов [Кузеев, 1987, с. 22]. Маргинализация общества также приводила к разрушению традиционной культуры, к распаду привычной картины мира. Таким образом, башкирское общество начиная с XIII в. существовало в стабильно неблагоприятных, дискомфортных условиях, в ситуации заданного внешним императивом неимманентного развития.

Последнее обстоятельство, наряду с сосуществованием в одном пространстве несочетаемых культур, образов жизни, этносов, стадiallyно расходящихся обществ, по мнению известного отечественного культуролога И. Г. Яковенко, усиливает гностические установки в конкретных обществах. Как известно, гностицизм — это доктрина, оформляющая на уровне философско-мифологического синтеза убеждение в онтологической ущербности и богооставленности этого мира. Ключевая для гностицизма идея «гнозиса» — откровенного, тайного и спасительного знания, которое доступно только немногим и открывается каждому индивидуально, т. е. гностицизм носит эзотерический характер. Кроме того, по мнению гностиков, в человеке соединены три начала: материальное, душевное и духовное. Люди, заданные материальным началом, предопределены ко злу. Люди душевной природы способны и ко злу, и к добру. В случае предпочтения добра они спасаются верой и делами, но никогда не могут достигнуть высшего блаженства, для которого предназначены люди третьего разряда — духовные (пневматики) [Яковенко, 2007, с. 86, 88, 95]. Названные элементы гностической доктрины представлены и в философии суфизма, что и позволило некоторым исследователям отождествлять суфизм и гностицизм. Однако подлинными исламскими гностиками в науке считаются только исмаилиты.

Гностическая компонента присутствует во всех традиционных культурах, но ее объемы, мера пронизанности конкретной культуры гнозисом существенно разнятся в зависимости от эпохи, региона, общества. Гностические установки усиливаются в обществах, существующих в стабильно неблагоприятных, дискомфортных условиях. Периоды, когда башкиры почувствовали резкий «дискомфорт», изучены в историографии довольно детально: 1) существование в составе Монгольской империи, Золотой Орды и поздnezолотоордынских ханств; 2) горнозаводская, дворянская и крестьянская колонизация башкирских вотчинных земель после присоединения к Русскому государству.

Эти периоды совпали с периодами активной исламизации башкир. Ислам «пришел» к ним из Центрально-Азиатского региона, с народами которого они поддерживали традиционные торгово-экономические и культурные связи. Этот регион, в свою очередь, был ареалом распространения самобытной мусульманской культуры, которую можно охарактеризовать как синтез суннитского ислама ханафитского толка и суфийской формы его бытования. С другой стороны, мирное проникновение ислама на территорию Южного Урала стало возможным благодаря индивидуальной миссионерской деятельности суфиев. «Суфии, — писал В. В. Бартольд, — отправлялись проповедовать ислам в степь, к туркам¹, и всегда пользовались среди турок гораздо большим успехом, чем представители книжного богословия» [Бартольд, 1968, с. 68]. Среди башкир активную миссионерскую деятельность проводили шейхи братства Йасавайя (XIV–XV вв.) и братства Накшбандийа-Муджаддидийа (XVIII–XIX вв.).

В ходе своего утверждения среди башкир ислам как более развитая религиозная система преодолевал сопротивление приверженцев более древних религий и верований (в частности, шаманизма) и местных родовых культов. Культ предков был заменен культом мусульманских святых, а шаманские камлания «облагородились» исламской риторикой. Необходимо подчеркнуть, что под шаманизмом мы вслед за этнографами О. А. Сухаревой и Л. А. Чвырь понимаем не отдельную религиозную систему, а «аморфное единство всех доисламских верований», синтез разных домусульманских реликтов — «от анимистических и магических элементов до возможных пережитков более развитых религий». Такой шаманизм был характерен для узбеков, таджиков, уйгуров, казахов Средней Азии и отличался от шаманизма народов Сибири и Монголии [Сухарева, 1975, с. 56, 77; Чвырь, 2006, с. 162].

Башкиры стремились придать своим верованиям «мусульманский» внешний вид и уподобить их проявления нормативным для исламского вероучения обрядам и ритуалам. Но древнейшие представления о таинственных силах природы мало трансформировались в народном мышлении с приходом ислама. Если в языческий период сверхъестественная благодать (*баражат*) воспринималась ими как неопределенное безличное «священное», то под влиянием ислама она переосмысливалась как божественный атрибут. В частности, под «божественной милостью» башкиры понимали вполне конкретные вещи — плодород-

¹ Здесь в значении «тюрки», «тюркоязычные народы».

ность земли, обильный урожай, рост численности стад, крупный улов рыбы и пр.

Среди реликтов доисламских верований башкир, прошедших «омусульманивание», можно назвать культ гор (камней). Отдельные сюжеты этого синкретизма нашли отражение в предыдущих главах, написанных З. Г. Аминевым. Здесь хотелось бы остановиться на тех моментах, которые сохранились в фольклоре. В частности, наше внимание привлекла легенда «камень Пайгамбара (пророка)» («*Пәйғәмбәр ташы*»), согласно которой у реки Бирмэс недалеко от деревни Кадырша Зилаирского района РБ имеется камень со следами ног «пророка», которого башкиры на иранский лад называют *пайгамбар*. Камень этот среди местных жителей считается священным [БНТ, т. 10, 1987, с. 49]. Фольклористы, записавшие легенду, считают, что речь в ней идет о пророке Мухаммаде. Такая версия, на наш взгляд, выглядит слишком неправдоподобно. Более вероятно, что в легенде первоначально говорилось о следах известного среди башкир святого, например Бабы Тукляса или мистического покровителя суфиев Хызыр Ильяса. На эту мысль нас натолкнул сюжет из жизнеописания выдающегося турецкого суфия XIII в., представителя хорасанского¹ суфизма, эпонима и основателя суфийского братства Бекташи Хаджи Бекташа Вели. Согласно тексту жизнеописания, «Хаджи Бекташ взобрался на скалу и начал топтать ее. Следы его ног остались на вершине скалы, которая вдруг сделалась мягкой, как тесто» [Цит. по: Аверьянов, 2004, с. 258]. Предания о подобных «чудесах», связанных с камнями, по мнению отечественного исследователя Ю. А. Аверьянова, характерны для жителей Анатолии, «страны камней», и для других «тюркских племен», чье формирование связано с горной местностью [Аверьянов, 2004, с. 258]. Уточним: и для башкир, родиной которых являются южные отроги Уральских гор.

Такая устойчивость элементов древних верований и культов объяснялась тем обстоятельством, что башкиры как народ сформировались в доисламский период, когда в их духовной культуре преобладало мифологическое мышление. И в дальнейшем ислам не играл решающей роли в консолидации башкир, оставаясь лишь одним из элементов их этнической идентификации наряду с языком, образом жизни и хозяйствования, менталитетом, общностью исторической судьбы и территории. В отличие от башкир татары сформировались как народ гораздо

¹ Хорасан – провинция на северо-востоке Ирана.

позже, в период существования Казанского ханства (1437–1552), на основе объединения различных тюркских и финно-угорских этнических групп. Ислам, как государственная религия Казанского ханства, стал решающим фактором консолидации татар. Несомненно, именно это обстоятельство лежит в корне противоречий между современными башкирами и татарами, мешая осуществлению идеи всеобщей «татаризации» тюркских народов России.

Наиболее ярко религиозный синкретизм у башкир проявился в почитании гробниц-мазаров, возведенных над могилами мусульманских святых (*аулиа*). Паломничество к *аулиа кэбере* редко проводилось для совершения таинства *муракаба* (духовное общение с Богом или «святым»), а имело вполне утилитарные цели: лечение от болезней, снятие порчи, решение семейных и финансовых проблем и др. «В большинстве случаев, — как отмечал известный востоковед И. Гольдциэр, — людьми руководит вера, что в результате паломничества к могиле святого, совершения молитвы и принесения даров ему можно получить помощь в беде, или, как это в более завуалированной форме выражено в богословии ислама, добиться заступничества святых...» [Гольдциэр, 1938, с. 46]. К святым обращались не только по «бытовым» вопросам, но и молили их о помощи в борьбе с врагом. Так в известной башкирской легенде «Последний из Сартаева рода», где описывается период вооруженного противостояния Тамерлана с ханом Тохтамышем (конец XIV в.), главный герой Джалык рассказывает о своем обращении к святому Хусайн-беку с просьбой о заступничестве во время битвы с превосходящим по численности войском противника [БНТ, т. 2, 1987, с. 176].

Объясняя суть феномена культа святых в исламе и его происхождение, И. Гольдциэр отмечал, что этот культ «в недрах монотеистической религии отвечает политеистической потребности в том, чтобы заполнить огромное расстояние между людьми и божеством» [Гольдциэр, 1938, с. 25]. На доисламском этапе развития башкирского общества эту потребность обслуживали божества и духи их старых верований.

Суфийские адепты использовали в своей пропаганде ислама те элементы мусульманской духовной культуры, которые были «генетически» близки к народной религии башкир. Среди таких элементов народной религии, в частности, можно назвать веру в чудодейственную силу амулетов. Этот элемент стал базой для проникновения «в быт» башкир фрагментов коранического текста: появлению аятов и их фрагментов на ювелирных изделиях, оружии, на тканях и др.

Привлекательными для башкир были и социально-этические принципы, пропагандируемые суфиями. «Высшая форма служения (Богу), — считали, например, представители братства Йасавайя, — это облегчить горе скорбящих, удовлетворить нужды беспомощных и накормить голодных» [Цит. по: Ауэзов, 2006, с. 44]. Такая социальная программа, подкрепленная благотворительной практикой, привлекала в лоно ислама большое количество неофитов из башкир.

Суфийская форма бытования ислама хорошо ложилась на ментальность башкир. В частности, с их свободолюбивым, независимым характером хорошо сочеталась традиция суфийских братств, базировавшаяся на идее духовной автономии от господствующей идеологии и от официальной власти. Контрастность суфизма (идеология «смирения», «упования» на Бога и одновременно идеология повстанческих движений) [Прозоров, 2008, с. 206] также не вызывала отторжения у башкир. С одной стороны, для них был характерен философско-созерцательный тип мышления, а с другой — воинственность. Башкирские войны-восстания XVII–XVIII вв. спасли народ от насильственной христианизации и сохранили его особый социально-экономический статус внутри российского государства.

Бесконфликтному проникновению суфизма в башкирскую среду способствовала и его ираноязычность. Основным языком суфиев (в частности суфийской поэзии) был фарси. В этногенезе башкирского народа наряду с тюркоязычными племенами большую роль сыграли ираноязычные сармато-аланские племена Южного Урала, которые были составной частью огромного ираноязычного мира, простирающегося от Средней Азии до причерноморских степей. В пользу общности иранского и башкирского духовного мира говорят сохранившиеся до сих пор в башкирском языке характерные фонемы «з» и «н», множество слов, словосочетаний и топонимов [Бухарова, 2003, с. 82–87; Гарипова, 1973, с. 81, 84; Ишбердин, 2005, с. 36–40; Гайсина, 2007, с. 65; Дмитриев, 2007, с. 24]. На основе лингвофилософской концепции В. фон Гумбольдта о существовании особого языкового мировидения [Гумбольдт, 1984] можно утверждать, что в мировосприятии и верованиях башкир иранский компонент был базовым. В пользу нашего вывода говорит и факт сохранения у башкир до сегодняшних дней иранского слова *Худай/Кудай* в значении *Бог*. Это слово у них равнозначно Аллаху и употребляется в бытовой речи гораздо чаще.

В подтверждение своих теоретических построений хотелось бы привести слова авторитетного тюрколога А.-З. Валидова, который уди-

вил своим превосходным знанием языка фарси шаха Ирана Ризу Пехлеви. Этому языку его научила мать — простая башкирская женщина, дочь деревенского муллы. В своих «Воспоминаниях» А.-З. Валидов также писал: «В начале 1957 года мне посчастливилось гостить в доме моего друга профессора Мухаммада Бакира в Пакистане, преподававшего персидскую литературу в Лахорском университете. Он являлся сыном бухарского узбека, служившего в XIX в. в Хайдаребаде одним из военачальников. Узнав, что в детстве его учили тем же стихам, что и меня, что мы читали одни и те же книги, я был крайне удивлен столь широкому распространению этих произведений в XIX в. среди тюрок» [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 34–35].

Доказана внутренняя связь и общая семантика иранской и башкирской мифологий (З. Г. Аминев и др.). Мифологию и фольклор башкир отличают этически маркированный дуализм добра и зла, что является одним из главных маркеров манихейского сознания, характерного для ираноязычного мира. Как отмечают уфимские исследовательницы З. Я. Рахматуллина и А. Я. Фаткуллина, «народная этика выдвинула идеал героя-батыра, которого отличают трудолюбие, уважительное отношение к предкам, справедливость и подвижничество. Различного рода мифические персонажи, злые духи и враждебные людям существа (аждаха, юха, див, мяскяй и др.), жестокие и несправедливые ханы и бай, угнетающие простых людей, олицетворяют собой безобразное и низменное, выступают против носителей эстетического идеала и нередко приводят к их трагической гибели». И даже проникновение ислама в Башкирию, по мнению названных авторов, «не смогло переориентировать основополагающие принципы реалистической народной эстетики» [Рахматуллина, Фаткуллина, 2008, с. 184]. Косвенным подтверждением последнего тезиса служат легенды, предания башкирского народа, где среди отрицательных персонажей, угнетателей народа часто представлены муллы (мусульманские священнослужители) [БНТ, т. 2, 1987, с. 34–35, 45, 51, 60–61, 84–85, 369–371, 401–402, 442].

В отличие от мусульманского духовенства святые (*аулиэ*) выступали в башкирском фольклоре как положительные персонажи. В частности, Баба Тукляс (*Тукләс аулиэ*) считался родоначальником башкирских батыров, впрочем как и у других тюркских народов: у ногайцев — Тукляс-баба; у казахов — Баба Тукты Шашты Азиз (Баба Туклас) [БНТ, т. 2, 1987, с. 187; БНТ, т. 10, 1999, с. 120–121, 150, 161–162, 184; Ауэзов, 2006, с. 46]. По мнению ряда исследователей, в образе Баба Тукляса синкретически слились две традиции — арабо-мусульманская и тюркская,

фольклорно-рыцарская. Согласно первой Баба Тукляс был известным суфийским наставником, ведущим свою родословную от одного из первых халифов Абу-Бекра. По второй он великий воин (батыр), наделенный устрашающим обликом («волосатый») и сверхъестественной силой. Обе эти мифологические стороны образа Баба Тукляса использовал в своих интересах ногайский эмир Едигей, считавший святого своим прямым предком [Ауэзов, 2006, с. 46–47].

Говоря о манихейском сознании в традиционной культуре башкир, мы рассматриваем манихейство не в узком смысле как религиозно-философскую доктрину, восходящую к имени Мани — иранского религиозного реформатора и пророка, а как определенный тип сознания, как матрицу, задающую алгоритм осмысления и модель поведения человека. Картина мира манихея остро дуализирована и делится строго на *мы* и *они*. Причем *мы* — всегда свет, а *они* — всегда тьма. *Мы*, или свет, — это *наш* привычный устойчивый традиционный универсум. *Они* — все те, кто для манихейского сознания представляются врагами этого мира [Яковенко, 2007, с. 104–105]. Манихейская парадигма в большей или меньшей степени представлена во всех традиционных культурах мира, и башкирская традиционная культура и сознание не являются исключением.

Манихейские настроения в обществе резко актуализируются в эпохи кризисов. Крупнейшим кризисом, усилившим энергию манихейской парадигмы в башкирском обществе, стало тотальное разрушение традиционной культуры в «жерновах» российской модернизации (вторая половина XIX — начало XX вв.). Именно для этого периода характерно окончательное превращение местного суфизма в так называемый ишанизм. Яркую характеристику этому явлению дал широко известный в Волго-Уральском регионе мусульманский реформатор Муса Бигиев (1873–1949). В своем произведении «Доказательства божественного милосердия» он писал: «Каждый ишан, каждый имам обвиняет в безбожии всякого человека, который не соответствует его невежественному уму. Эти ишаны и имамы, которые не могут оспаривать истину своими знаниями, словно стремясь прикрыть свои недостатки, леность и невежество, пускают из-за полога ислама стрелы такфира в каждого, кто ступил на путь свободомыслия. Несмотря на то, что у таких ишанов и имамов нет ничего общего с исламом, они, тем не менее, не могут избавиться от такого порока, как обвинение других людей в отступничестве» [Бигиев, 2005, с. 81]. Слова М. Бигиева как нельзя лучше характеризуют победу манихейской парадигмы в обществен-

ном сознании местного мусульманского населения в вышеуказанный период.

Вместе с тем необходимо отметить, что основная идея учения М. Бигиева о всеохватности божественного милосердия базировалась на духовном наследии суфийских философов Средневековья, пропагандировавших так называемый рыцарский этос — антиманихейскую парадигму. Более всего рыцарский этос был представлен в «высоком» суфизме (в его философской и околофилософской мысли). Наиболее ярко он проявился в горизонтальном строении оси «божественное — человеческое», которое предполагает не иерархическое подчинение человека («раба Божьего») Богу, а автономность действия раба. Горизонтальная выстроенность оси «божественное — человеческое», осуществленная в суфизме системно, стала фундаментальной причиной популярности суфийского мировоззрения. Этой системности противостояли те представители мусульманского духовенства, которые держались за букву доктринальных положений ислама, за вертикальное строение вышеназванной оси [Смирнов, 2005, с. 7].

В общественном сознании башкир также присутствовал рыцарский этос, восходящий к периоду военной демократии, когда башкиры оформились в самостоятельный народ со своим национальным самосознанием. Характерные «рыцарские» черты широко представлены и у современных башкир: повышенная пассионарность и подвижность, сохранение элементов воинской этики — отождествление мужчины и воина. В качестве косвенного доказательства нашего тезиса можно привести следующий факт. Военный комиссариат Республики Башкортостан (один из немногих в Российской Федерации) из года в год выполняет и даже перевыполняет план призыва на действительную воинскую службу. То, что современный исследователь И. Г. Яковенко отмечает как культурный рефлекс казачества, вполне применимо к башкирам: ими «движет импульс, задающий образ войны как единственного достойного мужчины занятия, как инициационного испытания. Война необходима этим людям для устойчивой половой самоидентификации» [Яковенко, 2008, с. 85].

После добровольного присоединения башкир к Русскому государству (середина XVI в.), последнее умело использовало их ментальные качества и превратило в профессиональных защитников своих восточных рубежей. Став военно-служилым сословием, башкиры сохранили «военно-демократический стержень архаической культуры» и практически не феодализировались. Как отмечалось выше, вплоть до 1917 г.

юридическим собственником башкирской вотчинной земли была община и башкиры сохраняли равные права внутри своей общины на эту землю. Лишь после запретительного царского указа 1736 г. перестали собираться всебашкирские йыйыны (сходы), служившие основным правовым институтом военной демократии. Рыцарский этос проявлялся также в относительно независимом положении башкирской женщины в обществе и семье по сравнению с подобным у других мусульманских народов.

Победе вертикальной выстроенности оси «божественное — человеческое» в мировоззрении башкир, на наш взгляд, помог получивший преобладание в XVIII–XIX вв. манихейско-гностический компонент в их традиционном сознании. Это и привело в конечном итоге к появлению «ишанизма», который стал в указанный период преобладающей моделью бытования ислама у башкир.

«Ишанизм» был представлен в регионе, как говорилось выше, традицией братства Накшбандийа-Муджаддидийа, отличительной особенностью которой было особое пристрастие к обрядности и ритуалу, преклонение перед догматами. Многие его шейхи кроме религиозной и преподавательской деятельности занимались предпринимательством, политикой, становились крупными землевладельцами (Курбангалиевы, Тукаевы и др.). То есть из суфизма была выхолощена суть — система нравственного самосовершенствования; осталась лишь обрядовая форма, превратившая шейхов в местных диктаторов.

Если же говорить о «классическом» суфизме, о его «золотом веке», то, не претендуя на окончательный вариант, его определение можно свести к следующему: суфизм (ат-Тасаввуф) — это особое мистическое религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, adeпты которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с Богом. Оно достигается, согласно их взглядам, путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по «пути» к Богу с любовью к нему в сердце. В основе суфийской концепции мистического «пути» была заложена идея нравственного очищения («духовный джихад») и совершенствования человека [Акимовский, 1989, с. 4].

Зародилось суфийское движение в Ираке. К концу VIII в. в центральных областях Арабского халифата прозвище суфийа («шерстянщики» или «облаченные в шерсть») превратилось в самоназвание тех, кто посвятил себя аскетизму и мистическому созерцанию. Расцвет суфийской

традиции связан с Багдадом второй половины IX – начала X вв., а конец X в. стал периодом ее окончательного формирования. В это время был создан обширный корпус апологетической суфийской литературы: появились десятки трактатов, биографических сводов и практических руководств, которые охватывали все основные аспекты «суфийской науки». К концу X в. центр суфийской мысли переместился из Ирака и Сирии в Хорасан (Восточный Иран) и Мавара'ннахр (Средняя Азия). Именно здесь «подвижничество багдадской и басрийской школ, впитавшее в себя местные аскетические и мистические традиции, приобрело свою окончательную форму». С этого же времени персидский язык становится главным средством распространения мистических идей [Кныш, 2004, с. 12, 13, 55, 130, 132, 156].

Ранних суфиев отличали строжайшее следование предписаниям Корана и сунне Пророка в повседневной жизни, многократные дополнительные молитвы, бдения и посты, отказ от сотрудничества с властями, культ бедности, удовлетворенность своей земной долей, стойкое перенесение страданий и лишений [Ислам, 1991, с. 225]. Суфий должен был добывать средства на жизнь либо личным трудом, либо нищенством в соответствии с принципом таваккуль (упование), который заключался в том, чтобы всецело отрешиться от земных забот, положившись на Бога. Нищенствующим аскетам (которых по-арабски называли факирами, а по-персидски дервишами), в частности, подобало собирать милостыню только на один день, так как запастись средствами или пищей впрок считалось нарушением этого принципа. При этом бедность, нищета имели не только внешнюю форму, но и внутреннюю: отсутствие желания быть богатым, свобода от мирских привязанностей [Хисматуллин, 2003, с. 76].

В отличие от абстрактных богословских рассуждений и слепого следования «букве» священных текстов традиционалистов, суфийское учение было изначально антропологично. Ему был присущ глубокий анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин [Ислам, 1991, с. 225].

Суфий должен был последовательно пройти несколько стадий духовного совершенствования. Число стадий различно в разных школах, но, как правило, выделяются три: 1) *шариат* — т. е. благочестивая жизнь согласно общим для всех верующих предписаниям мусульманской религии; для суфиев эта стадия рассматривалась только как подготовка к мистическому пути; 2) *тарикат* — «мистический путь», за-

ключающийся в добровольной бедности, отречении от мира и от своей воли; суфий должен всецело подчинить себя воле наставника и под его руководством упражняться в аскетизме и в «духовной жизни» в дервишеской обители или дома. На этой стадии суфий с разрешения своего шейха сам мог стать хальфой — наставником для новичков; 3) *хакикат* (истина) — стадия постоянного личного общения с «единым», достигаемая лишь немногими суфиями, способными находиться в состоянии, именуемом Фана (исчезновение, угасание, гибель), т. е. подавить в себе личную волю, мирские желания и человеческие свойства и таким образом, освободившись от чувственного мира, достигнуть совершенства [Бертельс, 2002, с. 507–510].

«Путь» (*тарика*) мистического познания истины суфий мог преодолеть только под руководством наставника. Ученик (*мюрид* — *ишущий*) должен был беспрекословно подчиняться своему учителю (шейху, мюршиду). Крупнейших суфийских учителей стали именовать святыми (*аулия*, ед. ч. — *вали*) — буквально *близкий к Богу*, некий народный вариант Совершенного человека. Причем святость понималась суфиями как эзотерическое (тайное) знание, а не как благочестие и пиетизм. Эзотерическое знание, по мнению идеолога суфизма Ибн ал-Араби, тождественно божественному знанию, самосознанию Абсолюта. Святость мистиков рассматривалась им как более высокая степень по сравнению с пророчеством и апостольством [Ибрагим, 1991, с. 69].

При этом путь обретения и передачи духовного знания от мюршида к мюриду в суфийской традиции был не единственным. Кроме него существовал и пассивный путь (*джазба*): наследование духу умершего (*увайси*). Увайси — это человек, «отмеченный печатью богоизбранности и установивший незримую духовную связь с божественным». После физической смерти он мог передать полученное знание живущим. Принявший подобное знание от духа умершего также именовался увайси. После общения с духом умершего увайси мистики-увайси также слыли приближенными к Богу или святыми (*аулия*) и становились еще при жизни объектом поклонения. Со смертью их могилы превращались в места паломничества. Традиция наследования духу умершего не являлась духовным продуктом самого ислама. Например, в Центральной Азии традицию, предшествующую увайси, именовали бурхийа, по имени ее основателя Баба Бурха. Среди тюркских народов (в частности, казахов, башкир) эта традиция восходила к тюркским шаманам-баксы [Хисматуллин, 2003, с. 42–45, 54].

Необходимо подчеркнуть, что признание суфиями святых высшим авторитетом в знании Божественной истины противоречит официальной религиозной доктрине ислама. Кроме культа святых суфизм имеет ряд других отклонений от традиционного ислама. В частности, показательно его отношение к пяти предписаниям, обязательным для каждого правоверного мусульманина. «Суфии безусловно принимали формулу „Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха“, однако... их трактовка указанной формулы во многом кардинально отличалась от традиционной: религиозному монотеизму противопоставлялось в значительной мере пантеистическое понимание, которое мусульманская ортодоксия причисляла к разряду самых „вредных“ учений. Признавая пророчество Мухаммада, суфии склонны были видеть в нем не только „посланника Божьего“, но и некую космическую силу, животворящий дух самого абсолютного бытия... Мухаммад-пророк — частное проявление (правда, самое совершенное) постоянно животворящей силы Абсолюта, того самого света, истечением которого является мир» [Степанянц, 2005, с. 71, 72].

Суфии признавали необходимость соблюдения второго предписания ислама — «сотворения молитвы», но для них молитва не имела столь прагматического смысла, как для традиционалистов. Если молитва «для правоверного мусульманина, соблюдающего шариат... долг, то для суфия — выражение потребности „тайно беседовать с Богом“. Большинство суфиев обычному намазу предпочитали „свободную молитву“ (*дуа*) и в особенности упоминание имен Бога (*зикр*). Именно *зикр* считался у них специфически мистической формой поклонения Аллаху» [Степанянц, 2005, с. 72, 73].

Отношение суфиев к хаджу — паломничеству в Мекку — с точки зрения мусульманской ортодоксии также считалось крамольным. Суфии «не считали Каабу „вместилищем Божественного духа“, поскольку истинное святилище — это сердце верующего». Большинство дервишей практиковало паломничество к ставшим святыми местами гробницам суфийских наставников. Такой хадж ортодоксальный ислам рассматривал как идолопоклонство [Степанянц, 2005, с. 75].

В вопросах соблюдения поста в месяц рамазан и выплаты *закята* — налога в пользу бедных — суфии занимали самые крайние позиции. Пост был непременным условием их мистической практики: мало есть, мало спать, мало говорить — принципы их повседневной жизни. Они не ограничивались постом в течение месяца и порой постились через день в течение года. Вопрос о *закяте* применительно к суфиям

«в принципе неуместен, ибо в идеале они должны пребывать в бедности и жить на подаяние». Равнодушие к материальным благам являлось необходимой предпосылкой вступления на путь совершенствования [Степанянц, 2005, с. 75, 76].

Важнейшая характеристика суфийского мировоззрения — тезис о возможности общения человека с Богом и даже слияния с ним на высшей стадии духовного самосовершенствования. Официальный же ислам не допускает прямого общения человека, даже пророка, с Всевышним. Всякое общение этого рода мыслится как осуществляемое через ангелов [Бертельс, 2002, с. 505].

Кроме того, суфии были склонны иначе, чем Библия и Коран, интерпретировать значение искушения человека и роль искушителя — сатаны. Для них он был скорее не враг Божий, а союзник его в деле испытания человека. Это дает основание некоторым исследователям суфизма говорить даже о наличии в нем тенденции к реабилитации сатаны [Степанянц, 2005, с. 82].

И самое главное, на наш взгляд, мировоззренческое отличие суфизма от классического ислама — это отношение к теме любви к Богу. «...Ни в Коране, ни в сунне идея любви к Богу не получила широкого развития. Ее заглушил доминирующий в мусульманском вероучении мотив — смирение, покорность перед всемогущим, вездесущим и карающим Властелином» [Степанянц, 2005, с. 61].

Философы, в частности известная исследовательница суфизма М. Т. Степанянц, трактуют его как мистический пантеизм, для которого характерно растворение природы в Боге, отстаивание принципа «Все есть Бог». Суфии рассматривали весь материальный мир, в том числе человека, как частицу божественного; утверждали, что отдельно от Бога ничего не существует. В философии суфизма нет противопоставления веры и неверия, все события в мире, включая человеческие действия, согласуются с божественными требованиями [Ибрагим, 1991, с. 72]. То есть неверие в Бога, согласно этому учению, также предопределено свыше. В этом философия суфизма также противостояла исламской теологии, которая культивировала теистическое воззрение на Вселенную. В классическом исламе признается существование мира божьего и мира земного, сближающегося с миром зла, дьявольского промысла [Степанянц, 1987, с. 20, 21].

Суфизм имел и свои организационные формы в виде суфийских братств (*турук*, ед. ч. — *тарика*), первые из которых появились в середине XII – начале XIII вв. и распространились по всему мусульман-

скому миру от Сенегала до Филиппин, от Боснии до Эфиопии и от Арала до Калькутты.

В специальной научной и научно-популярной литературе (западной и отечественной) суфийские братства часто называют орденами по аналогии с католическими монашескими, то есть используют термин принятый в христианстве для обозначения исламского института. Однако при внешнем сходстве оба института серьезно отличаются друг от друга структурой, управлением, внутренней дисциплиной, укладом жизни и функциями, а также целями и задачами, для которых они были организованы [Акимускин, 1989, с. 11–12].

Суфийское братство объединяло мусульманских мистиков, практикующих особый метод «пути» познания, выработанный его основателем, который передавался из поколения в поколение через духовную генеалогию (*силсила*). Одновременно суфийское братство — это и централизованная организация (в основном на уровне обители) с определенными рамками внутренней дисциплины. В основе братства лежала система отношений между учителем и учеником (мюршид — мюрид). Характеризуя эту систему отношений, дореволюционный исследователь вопроса П. Позднев пишет, что под руководством мюршида находились обыкновенно не один, а несколько последователей тариката. Шейх (мюршид) по необходимости выбирал себе в помощники некоторых из них, назначал хальфами и поручал каждому из них руководить на «пути истины» одним или несколькими мюридами. Сам же шейх оставался только руководителем хальфов. Хальфы получали от шейха «специальные обязанности, связанные с их знанием» и касающиеся дел всей общины. Этих обязанностей почти в каждой общине было двенадцать — если причислять к ним и обязанность самого шейха [Позднев, 1886, с. 134].

Всего существовало в разное время двенадцать «материнских» братств и множество их ответвлений (среди них были и суннитские, и шиитские). Древнейшие из них — Сухравардийа и Кадирийа — возникли в Багдаде. Традиции различных братств отличались друг от друга степенью лояльности к духовному наставнику, методами обучения и спецификой ритуала.

12. СУФИЙСКИЕ БРАТСТВА НА ТЕРРИТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО БАШКОРТОСТАНА

Суфийские братства сыграли решающую роль в исламизации многих тюркских народов, в том числе башкир. В числе таких братств в исторической литературе традиционно называется братство Йасавийа. Основателем и эпонимом его был Ахмад Йасави (ум. в 1166 г.) — выдающийся шейх Центрально-Азиатского региона, которого называют первым тюркским поэтом-суфием.

Касаясь истории братства Йасавийа, известный американский ориенталист Д. Ди Уис отмечает, что его ключевыми чертами являются, прежде всего, вопросы практики. «Йасавийа делала упор на крайней степени смирения и самоотречения, на практике сурового аскетизма (в особенности поста), созерцательном затворничестве и на идеале бедности. Особым признаком практики йасавийа являлся *зикр-и ар-ра* — особая форма громкого зикра (напоминал звук двуручной пилы) и сопровождался энергичными движениями тела, вызывавшими интенсивное потоотделение, через которое должны были устраняться всякие нечистоты» [Девин Ди Уис, 2003, с. 37–38].

В средневековых документах, на которые ссылаются башкирский историк Мурат Рамзи (1853–1936) и современный казахский исследователь З. З. Жандарбек, братству Йасавийа приписывается прерогатива исламизации Золотой Орды [Ислам и суфизм, 2008, с. 194; Жандарбек, 2003]. Первая попытка сделать ислам государственной религией Золотой Орды, отмечает З. З. Жандарбек, была предпринята ханом Берке. В середине XIII в. он стал мюридом бухарского шейха Сайф ад-дина ал-Бахарзи, принадлежавшего к тарикату Кубравийа. Но инициатива хана не нашла поддержки среди его окружения. Одной из причин неудачи первой попытки исламизации, возможно, явился тот факт, что учение тариката Кубравийа возникло в персоязычной среде, на основе

культуры оседлых народов, чуждой кочевым тюрко-монголам. Заключая свой анализ письменных свидетельств («Чингис-наме», «Тимур-наме» и др.), казахский ученый утверждает, что именно шейхи тариката Йасавийа убедили хана Узбека (1313–1342) принять ислам в качестве государственной религии Золотой Орды [Жандарбек, 2003, с. 327–328].

Миссионерская деятельность шейхов Йасавийа зафиксирована в золотоордынский период и среди башкир. Самым известным из них был Хусаин-бек (ум. в 1341/42 гг.). По приказу великого Тимура, также последователя тариката Йасавийа, над могилой Хусаин-бека в 90-е гг. XIV в. был возведен мавзолей-кашэнэ (ныне находится на территории кладбища Акзират около ст. Чишмы Республики Башкортостан). Вплоть до окончания гражданской войны в России (1918–1920 гг.) среди мусульман региона сохранялась практика «получения благословения» от святого (*әулиә*) Хусаин-бека перед отправкой солдат на фронт. Один такой факт привел советский историк Л. Климович, описав поклонение гробнице Хусаин-бека солдат «мусульманского», «контрреволюционного» полка, отправляющегося воевать с «красными» [Климович, 1938, с. 14].

Остальные известные кашэнэ позднезолотоордынского периода XIV–XV вв., расположенные на территории расселения башкир (кашэнэ Бәндәбики, Кызыл Мечеть, Турахана), видимо, также были связаны с традицией Йасавийа. В основном, для этого тариката были характерны подобные типы мавзолеев над могилами усопших святых, вокруг которых располагались общины йасавийской традиции. Благодаря лояльному отношению к доисламским верованиям и культам башкир йасавийская традиция широко распространилась на территории исторического Башкортостана в названный период.

Установление надмогильных памятников в виде деревянных срубов и каменных сооружений было связано, прежде всего, с культом предков. Согласно доисламским представлениям башкир человек и в загробном мире нуждался в жилище и предметах быта. Эти представления нашли отражение не только в материальной культуре, но и в устном народном творчестве. В частности, героиня предания «Бәндәбикә и Ерәнсе-сәсән» әулиә Бәндәбикә завещала родным: «Если умру, внесите меня в дом и завалите землей окна и двери. Пусть мой дом станет мне могилой» [БНТ, т. 2, 1987, с. 205]. Земляки Бәндәбики выполнили ее завещание. Мавзолей Бәндәбики был сооружен у аула Максютотова ныне Кугарчинского района РБ на берегу речки Бәндәбикә (правый приток р. Ика).

К йасавийским шейхам возводили свою родословную основатель Ногайской Орды Едигей (ум. в 1419 г.) и его потомки, в частности к Садр ад-дину шейху по прозвищу Баба Тукляс. Восходящая силсила (духовная преемственность) Баба Тукляса вела к первому праведному халифу Абу Бекру Сыддыку [Жандарбек, 2003, с. 333]. Едигей был беклярибеком у Тохтамыша, но вскоре перешел на сторону его врага — Тимура. После разгрома в 1395 г. Тимуром войск Тохтамыша Едигей стал фактически правителем большей части территории Золотой Орды. Пытаясь объединить Золотую Орду под своим началом, Едигей, не будучи чингизидом, должен был обосновать свое право на верховную власть через возведение своего рода к Абу Бекру. Исламская идеология единобожия, традиция подчинения светской власти духовной как нельзя лучше подходили для создания единого централизованного государства. Но как справедливо отмечает известный историк В. В. Трепавлов, для всеобщего признания легитимности власти Едигея требовалось сделать фигуру Абу Бекра значимой для основной массы подчиненного населения, для чего необходима была его широкая исламизация [Трепавлов, 2002, с. 107].

В отечественной историографии четко выделяются три этапа в истории исламизации населения Золотой Орды: при хане Берке, при хане Узбеке и при эмире Едигее. Башкиры, как часть населения Золотой Орды, были подчинены названному процессу. Подтверждением нашего вывода может служить башкирский героический эпос «Идукай и Мурадым», где исторические лица Едигей и его сын Нуретдин превращаются в легендарных героев башкирского национально-освободительного движения, борющихся с властью Тохтамыша [БНТ, т. 10, 1999, с. 45–187]. На территории современного Башкортостана, в Миякинском районе, у деревни Ильчигул, на вершине горы Нарыстау, имеется могила мусульманского святого (*әулиә кәбере*) — легендарного Идукая. Шесть веков эти места считаются священными и не только для здешних башкир. Они обрели широкую известность и среди тюрко-мусульман Средней Азии и Казахстана благодаря «святому» источнику, который выбивается недалеко от священной могилы и считается целебным [Шафиков, 2006, с. 138]. Паломничество к «святому» источнику продолжается до сих пор, жители д. Ильчигул следят за его чистотой и порядком на прилегающей к нему территории.

Приведенные сведения лишь косвенно отражают участие суфийских шейхов в распространении ислама среди башкир. Более подробные данные имеются в книге башкирского историка М. Рамзи «Талфик ал-

ахбар»¹, где отмечается, что в XIV–XV вв. в Волго-Уральском регионе практиковали как минимум 17 шейхов, и приводится их силсила [Ислам и суфизм, 2008, с. 194–195]. Видимо, названные М. Рамзи шейхи принадлежали к йасавийской традиции: именно она была особо распространена и влиятельна на территории этого региона в XIV–XV вв. так же, как и на территории Средней Азии и Казахстана. Уже в XVI в. наблюдаются признаки уменьшения ее силы и привлекательности. А к середине XVIII в. Йасавийа как отдельная суфийская община и линия преемственности исчезает из письменных источников [Девин Ди Уис, 2003, с. 38].

Но отдельные представители этой традиции практиковали среди башкир вплоть до начала XX в. Основанием для нашего вывода послужил сюжет из «Воспоминаний» Ахмет-Заки Валиди о дивана Муллагуле (ум. в 1904 г.), принадлежащего «к секте суфиев Ахмеда Ясави». Характеризуя Муллагула-дивана, А.-З. Валиди отмечает, что при чтении стихов религиозного содержания (на тюрки и фарси) он подпрыгивал и мотал головой в разные стороны. Некоторые стихи исполнял как песни, а мелодию наигрывал на курае. Муллагул никогда не сблизился с муллами, исполняющими свои обязанности с официального разрешения властей (с так называемыми указными муллами) [Заки Валиди Тоған, 1994, с. 21–26]. Описанные А.-З. Валиди особенности традиции Йасавийа соответствуют ее классическим характеристикам.

Примерно с конца XV — начала XVI в. на территории исторического Башкортостана миссионерскую деятельность развернули последователи суфийского братства Накшбандийа², которое стало самым влиятельным и широко распространенным среди тюрков внутренней Евразии, в том числе и башкир. Названный тарикат оформился в кон-

¹ Сборник сообщений и преданий о казанских, булгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных. Т. 1–2. — Оренбург, 1907–1908. (арабским шрифтом). Книга была запрещена царскими властями, тираж уничтожен. На русском языке не опубликована. Переводы отдельных отрывков из нее приведены в статье известного арабиста И. Насырова (см.: Ислам и суфизм в Поволжье и на Урале в XIV и XV вв. (на материале исторического сочинения Мурада Рамзи) // Шейх Зейнулла Расулев. Божественные истины: Избранное / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа, 2008. С. 190–201).

² Название накшбандийа используется в письменных источниках начиная с середины XV в., но в эпоху до Баха ад-дина (а близ Бухары и гораздо дальше) было принято название хваджаган.

це XIV в. близ Бухары, эпонимом его стал Баха ад-дин Накшбанди (1318–1389). Среди основных отличительных черт братства Накшбандийа исследователи вопроса выделяют стойкое следование его адептов сунне и шариату и характерные черты мистической практики: тихий зикр, отсутствие упражнений на созерцательное затворничество, мистический тренинг — рабиту¹, отказ от наследственного шейхства. Накшбандийская традиция на ранних этапах допускала относительную свободу в выборе шейха. У самого Баха ад-дина Накшбанди было несколько учителей, в том числе следовавших традиции Йасавийа [Юрген Пауль, 2001, с. 130–131, 144–145, 151, 169, 171, 173, 180, 192].

При последователях Баха ад-дина появляется доктрина братства, ее философско-теологическое лицо, прежде всего, на базе литературного наследия Мухаммада Парса (ум. в 1419 г.). Кристаллизация организационной структуры братства Накшбандийа была осуществлена во второй половине XV в. усилиями Убайда Ахрара (ум. в 1490 г.). В этот период локальные группы хваджиганской традиции стали подчиняться единому центру и «накшбандийа заняла главенствующее положение среди суфийских общин Средней Азии» [Кныш, 2004, с. 251, 253; Юрген Пауль, 2001, с. 189–190]. Среди учеников Ахрара был Ходжа Мухаммад Амин ал-Булгари (ум. в 1496 г.) — первый из Волго-Уральского региона, кто вступил в братство Накшбандийа [Алгар, 1998, с. 123]. Правда, умер он в Тебризе (ныне иранский Азербайджан) и скорее всего миссионерской деятельностью у себя в регионе не занимался.

В качестве примера миссионерской деятельности шейхов тариката Накшбандийа отечественные исследователи А. Г. Селезнев и И. А. Селезнева, Д. М. Исхаков приводят один и тот же факт из документа, опубликованного известным востоковедом Н. Ф. Катановым. В частности, в своей статье А. Г. Селезнев и И. А. Селезнева пишут: «Н. Ф. Катанов опубликовал два документа (рукописи), где говорилось, что в 1394–1395 гг. на берега Иртыша пришли 366 конных шейхов и выступивший с ними в союзе хан Шейбан с 1700 отборными воинами и „учинили там великое сражение за веру“ с жившими по берегам Иртыша „язычниками“ — народами хотан, кара-кыпчак и ногай. Прибывшие в Сибирь мусульманские миссионеры считались учениками и по-

¹ Метод по концентрации мюрида на внешнем и внутреннем образе личности своего учителя (мюршида), присутствующего или отсутствующего, живого или усопшего. Данный метод позволял не ограничивать количество мюридов.

следователями бухарского шейха Баха ад-дина Накшбанди (1318–1389)» [Селезнев, Селезнева, 2003, с. 42]. По мнению вышеназванных авторов, в этой легенде имеются хронологические неувязки, и описанные события относились ко времени правления Мухаммеда Шейбани хана (1451–1510) — внука основателя государства кочевых узбеков Абулхайра [Селезнев, Селезнева, 2003, с. 42; Исаков, 2006, с. 103].

Опубликованная Н. Ф. Катановым легенда служит подтверждением предания башкирских племен табынского круга, записанного в конце XIX в. башкирским просветителем М. Уметбаевым. Согласно преданию отдельные бии этих племен, проживавшие в бассейне рек Ишим и Иртыш, бежали на запад к р. Миассу, а затем к р. Каме, и происходило это, «когда боролись друг с другом два хана — „Ибак” и „Шибак”», т. е. примерно в последней четверти XV в. [Исаков, 2006, с. 104; Кузев, 1974, с. 271, 282].

Те же события, но в поэтической форме изложены в шежере башкир-ирактинцев, ведущих свою родословную к Кара-Табын-бею. В переводе на русский язык известного литературоведа М. Х. Надергулова они выглядят следующим образом:

...Предки мои проживали (в древности)

На долинах Тобола, Иртыша,

Какой религии придерживались —

Арцев или черемисов¹,

Никто не знает, мой дорогой.

И далее — о путешествии на запад к р. Миасс, затем еще западнее — к р. Чулман (Каме) [Надергулов, 2002, с. 69]. Сопоставление этих двух преданий и шежере наводит на мысль, что зауральские башкиры в названный период также были захвачены процессом исламизации благодаря миссионерской деятельности шейхов Накшбандийа.

Новый этап в исламизации башкир был связан с братством Накшбандийа-Муджаддидийа — одной из ветвей тариката Хваджаган-Накшбандийа. Это братство проникло в Центральную Азию из Индии на рубеже XVII–XVIII вв. Основателем его был Ахмад Сирхинди (Имам-и Раббани, ум. в 1624 г.). Сирхинди отвергал всякое «недопустимое новшество» (*бида*) в религиозной жизни, в том числе и суфийские

¹ Имеются в виду языческие племена, вошедшие впоследствии в состав удмуртского (арцы) и марийского (черемисы) народов.

собрания, сопровождаемые танцами и песнопениями, объяснял шариат как единственную направляющую линию для всех действий, а тарикат — как его опору, которая помогает идущим по пути совершенства [Анке фон Кюгельген, 2003, с. 56].

Период расцвета тариката Муджаддидийа в Бухарском эмирате связан с именем его правителя Шах-Мурада, убежденного приверженца этого тариката. Шах-Мурад стяжал среди современников и потомков славу обновителя сунны, защитника шариата и очистителя веры. В его правление шейхи Муджаддидийа стали «столпами государства» [Анке фон Кюгельген, 2001, с. 277]. Одним из них был Нийаз-кули ат-Туркмани (ум. в 1820/21 гг.), у которого Шах-Мурад брал уроки чтения Корана. Нийаз-кули был назначен на должность имам-хатыба пятничной мечети Бухары; эту должность он занимал (при Шах-Мураде и его сыне амире Хайдаре (1800–1826)) 30 лет — до самой смерти. Нехарактерное для суфиев тесное общение с властью имущими Нийаз-кули оправдывал тем, что благодаря беседам с суфиями они могли прийти к благочестивому образу действий. Для своих приверженцев Нийаз-кули ат-Туркмани был «обновителем религии», они называли его также «главным полюсом» (*кутб ал-актаб*) [Анке фон Кюгельген, 2003, с. 63–64].

Титул «полюс» в суфизме долгое время оставался прерогативой одного высшего суфийского авторитета той или иной эпохи, но Ахмад Сирхинди стал даровать его своим ученикам, распространявшим Муджаддидийа в новом регионе. Таким образом, характерной чертой этого братства стало отсутствие регулирующего центра: шейхи были предоставлены самим себе в локальных центрах своего влияния, где в их распоряжении находились одно или несколько образовательных учреждений. Эти учреждения (прежде всего медресе) были центрами распространения теории и практики Муджаддидийа. Желаящему стать членом этого братства необходимо было пройти трехступенчатую программу обучения: мактаб — медресе — ханака, т. е. мюридом шейха Муджаддидийа мог стать лишь выпускник медресе [Анке фон Кюгельген, 2001, с. 323, 326–327].

То значение, которое братство придавало медресе, привело к настоящему образовательному буму. И это касалось не только Бухары и Бухарского эмирата, но и Волго-Уральского региона. Образование здесь распространялось преимущественно через выпускников бухарских медресе. Они, приняв посвящение от шейхов Муджаддидийа и возвратясь на родину, сами становились мударрисами медресе и одновременно набирали мюридов для дальнейшего распространения идей

и практики братства. Большинство вернувшихся из Бухары на Волгу и Урал в конце XVIII — начале XIX вв. были учениками Нийаз-кули ат-Туркмани [Анке фон Кюгельген, 2001, с. 321–322]. Выдающимся из ряда его учеников был Абу-н Наср ал-Курсави (1776/77–1812), один из первых мусульманских реформаторов Волго-Уральского региона. В области фикха (мусульманского права) ал-Курсави отстаивал право на иджитihad, т. е. возможность самостоятельного изучения Корана и сунны при поиске решения правовых вопросов. А за критику калама бухарские улемы в 1808 г. обвинили его в ереси. Под угрозой смертной казни ему пришлось отказаться от своих убеждений, его сочинения были запрещены в мусульманском мире [Михаэль Кемпер, 1999, с. 52–53].

В научной литературе, посвященной ал-Курсави, его называют противником суфизма, подразумевая под этим явление, получившее впоследствии название ишанизм. Как вокруг любого популярного в обществе социального института, вокруг ишанства¹ в XVIII – первой половине XIX в. образовалось много «пены». Именно против этой «пены» и выступал ал-Курсави, считая, что множество профанов претендуют на звания адептов или наставников, «не ведая, в чем смысл тасаввуфа и цель его». Ал-Курсави берется за разъяснение истинной сути этого учения. Суфизм, в понимании ал-Курсави, направлен на внутреннее самосовершенствование, согласование своих поступков с шариатом по образцу сунны и отказ от бида [Идиятуллина, 2005, с. 82–83].

Среди приверженцев учения, которое назовут маслак (направление) Курсави были и башкиры: Габбас бин Мухамат-амин из д. Зубайче Оренбургского уезда; Габдулла бин Амирхан ал-Верхурали; Тимербек бин Вилдан ал-Куганаки; табынский башкир Таиб бин Зайткула ал-Верхурали; Габделгафур бин Габделмажит ал-Уфауна. Последнего ал-Курсави взял с собой в Бухару в 1808 г. для участия в традиционных богословских диспутах [Шарипова, 1993, с. 38].

Единомышленниками ал-Курсави были два хальфа Нийаз-кули ат-Туркмани — мударрис Стерлитамакского медресе Шараф ад-дин бин Зайн ад-дин ас-Стерли (ум. в 1846 г.) и Нигматулла бин Биктимер бин Тукай ас-Слаучи (1772–1844) — родоначальник знаменитой династии ишанов Тукаевых. С 1813 г. и до самой смерти Нигматулла Тукаев был мударрисом Стерлибашевского медресе. На этом посту он собрал

¹ Ишанами в Волго-Уральском регионе называли суфийских шейхов.

богатеишую библиотеку¹, написал комментарии к богословским трудам, учебные пособия для курса медресе, лингвистические труды: персидско-тюркский словарь, сопоставительную грамматику арабского и тюркского языков. Высокий уровень преподавания, демократический дух, царивший в медресе, привлекали тюрко-мусульманскую молодежь не только Волго-Уральского, но и других регионов. В частности, в Стерлибашевском медресе ежегодно в течение нескольких десятилетий обучались до 150 казахов [Алгар, 1998, с. 126, 132–133; Шарипова, 1993, с. 38–39, 41, 43, 133; Фархшатов, 1998, с. 89; Фархшатов, 1999, с. 87].

При Нигматулле Тукаеве Стерлибашевское медресе становится не только одним из крупных центров мусульманского образования, но и локальным центром братства Муджаддидийа. В кругу своих последователей Нигматулла-ишан практиковал коллективный зикр на восходе солнца и многодневные безотлучные моления в священных местах. По стопам отца пошли сыновья Нигматуллы-ишана — Мухаммет-Харис (1810–1870) и Мухаммет-Харрас (1814–1871). В частности, старший из них был мюридом бухарского шейха Убайдуллы — сына Нийаз-кули ат-Туркмани, от которого он получил *иджаз-нама* — разрешение на воспитание мюридов. Одним из самых известных учеников Мухамет-Хариса ишана был башкир-иректинец Гали Сокорый (1826–1889) — суфийский поэт и региональный историк. В его двухтомный труд «Знаки праведника», первая часть которого была издана в Казани в 1883 г., вошли стихи, посвященные жизнеописанию многих известных в Волго-Уральском регионе шейхов братства Накшбандийа-Муджаддидийа [Фархшатов, 1999, с. 87; Михаэль Кемпер, 1999, с. 106].

Единомышленником ал-Курсави был еще один выпускник Стерлибашевского медресе Давлетша бин Гадельша (1757–1832) — старший сын Гадельши бин Габдуллы бин Богдана, одного из первых мударисов названного учебного заведения (основано в 1720 г.). Давлетша после его окончания для продолжения обучения отправился в Бухару в медресе Нийаз-кули ат-Туркмани, а после возвращения на родину стал преподавателем медресе в д. Курса под Казанью (ныне Арский район Республики Татарстан), где приблизительно в 1809–1812 гг. учительствовал и ал-Курсави. По данным Р. Фахретдинова, Давлетша был

¹ Количество и качество книг и рукописей, собранных в библиотеке высоко оценил известный российский востоковед В. В. Бартольд, посетивший Стерлибашевское медресе в 1913 г.

близок с ал-Курсави, разделял его взгляды. Противники ал-Курсави, пытаясь настроить против него муфтия Мухаммедьяна бин Хусейна¹, написали на него донос, где обвиняли его в различных нарушениях мусульманского обряда и аморальных поступках. В защиту ал-Курсави выступил Давлетша бин Гадельша. В своем письме на имя муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания он обосновал соответствие взглядов ал-Курсави исламскому учению. Письмо было отправлено уже после отъезда ал-Курсави в хадж (по дороге он умер), а автор письма переселился в д. Нижние Чебенки Оренбургского уезда (ныне Сакмарский район Оренбургской области) [Идиятуллина, 2005, с. 53; Шарипова, 1993, с. 39–40].

Но и после смерти ал-Курсави оставались приверженцы его учения. Среди них башкир-катаец Низаметдин бин Сиражетдин ал-Куруш, который почти повторил судьбу ал-Курсави. Низаметдин родился в 1824/25 г. в деревне Куруш Белебеевского уезда Оренбургской губернии. В поисках знаний и истины он переходит из одного медресе в другое, от одного учителя к другому. Его учителями были шейх Габдул-латиф бин Субхангул из деревни Куруш, Хуснутдин Жданов из деревни Балыклыкуль, Шараф ад-дин бин Зайнет-дин из Стерлитамакского медресе. Затем он отправляется в Бухару, где, в частности, занимается составлением комментариев к книгам ал-Курсави. По сведениям Р. Фахретдинова, Низаметдин выступает на собраниях улемов Бухары в защиту взглядов опального богослова, «вдохновенно бросается в самые изощренные споры и выходит победителем». Собрания с его участием привлекали большую аудиторию. А известный татарский богослов и реформатор Ш. Марджани специально ездил в Бухару, чтобы послушать Низаметдина ал-Куруша. Собственные сочинения Низаметдина, в которых он развивал идеи ал-Курсави, ходили по рукам и изучались шакирдами Бухары и Самарканда, но для потомков не сохранились. Видимо, его борьба с косностью мышления бухарских улемов была безуспешной, и в 1848 г. он отправляется в Афганистан, затем в Багдад, где и умирает в 1856 г. [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 18–19; Шарипова, 1993, с. 61–64].

Со Стерлибашевским медресе связано имя еще одного башкирского ишана — Габдуллы бин Сеита ал-Берйени (1836–1914) — сына Сеита бин Нурмухаммета (1804–1848), основателя медресе (в 1837 г.) в деревне Муллакаево Орского уезда Оренбургской губернии (ныне

¹ По сведениям Х. Алгара, муфтий был последователем братства Накш-бандийа-Муджаддийа (см.: Ватандаш. 1998. № 9. С. 124).

Баймакский район РБ), старшего хальфы Нигматуллы Тукаева. Габдулла, рано оставшись без отца, был отправлен родственниками на учебу в Стерлибашевское медресе, а в 1859 г. он уезжает в Бухару для продолжения образования. В Бухаре Габдулла бин Сеит был посвящен в члены братства Накшбандийа-Муджаддийа. Вернувшись в 1870 г. в родную деревню, он организует новое медресе, ставшее известным как муллакаевское [Шарипова, 1993, с. 41, 55–56; Лукманова, 1997, б. 2, 6, 9].

Вспоминая о Габдулле-хазрете, который был другом и единомышленником его отца, Ахмет-Заки Валиди называл его авторитетом в исламских науках, знатоком арабского языка и языка фарси (персидского). В подтверждение своих оценок, А.-З. Валиди описал случай, связанный с Габдуллой Сеитовым: «В наших краях среди ученых хотя и одобряли независимые суждения Ш. Марджани по поводу отдельных положений ислама, но недолюбливали за некоторые оскорбительные высказывания в исторических исследованиях относительно башкир и казахов. Критика особенно усилилась после того, как вышла книга Ш. Марджани с неправильным переводом одного слова, разъяряющего шаманский фетиш из „Книги путешествия Ибн Фадлана“, в итоге которого получалось, что у башкир был культ фаллоса. Габдулла из Муллакаево, владевший в совершенстве арабским языком, был разъярен и бросил книгу Марджани в огонь прямо на глазах отца» [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 17, 18, 21; Шарипова, 1993, с. 56–57].

Габдулла-ишан был известен как авторитетный педагог (*мударрис*). В муллакаевском медресе обучали не только шариатским догмам, но и давали знания по математике, по народной медицине. Медресе было важным культурным центром округа, в нем ежегодно обучалось до 300–400 шакирдов, среди которых было много известных в регионе людей: братья-золотопромышленники Шакир и Закир (поэт Дәрдемэнд) Рамеевы, депутат Государственной думы России второго созыва (1907) Шагишариф Матинов и др. Кроме того, Габдулла-ишан был и известным суфийским наставником тариката Накшбандийа-Муджаддийа. Одним из самых талантливых его мюридов был Мужавар-хазрят Сиражетдинов (1876–1967), таиб-целитель, которого зауральские башкиры до сих пор помнят как әулиә [Лукманова, 1997, б. 30–32; Якшыбаева, 2006].

В Бирском уезде одним из самых известных было медресе в башкирской деревне Каршин-Шариф. Известным и популярным в округе медресе стало при мударрисе Сулеймане бин Мустафе. Продолжил

дело отца его сын — Нуриман бин Сулейман, который долгие годы учительствовал в медресе д. Чувалкипово на р. Казаяк (ныне Чишминский район РБ). Среди шакирдов Нуримана бин Сулеймана выделялся минский башкир из д. Сафарово Уфимского уезда (ныне Чишминский район РБ) Йагфар бин Габди (1747–1824), который, вернувшись после окончания учебы в родную деревню, открыл собственное медресе. В «Асар» Р. Фахретдинова, куда вошли биографии наиболее видных представителей мусульманского духовенства региона, Йагфар-ишан охарактеризован как незаурядный человек, в совершенстве владеющий методами суфийского психоанализа и психотехники [Шарипова, 1993, с. 58–59]. Как писал Р. Фахретдинов: «...отношение к нему людей было неоднозначным. Одних к нему притягивали его остроумие, бескорыстие, рассудительность, других отпугивала непредсказуемость его характера, способность к колдовству...» [Цит. по: Шарипова, 1993, с. 59]. Похоронен был Йагфар-ишан недалеко от нынешней деревни Старо-Мрясово Давлекановского района РБ, откуда родом была его жена — родная сестра башкирского кантонного начальника Лукман-Хакима Усманова [Шарипова, 1993, с. 60].

Память о Йагфар-ишане до сих пор живет среди мусульман тех деревень, которые расположены вблизи его могилы¹. За ней постоянно ухаживают посещающие ее паломники. По данным информаторов (Рафикова Гайнислама Джалиловича, 1924 г. рожд. из д. Ст. Тимошкино Аургазинского района РБ; Срурова Рамазана Садыковича, 1933 г. рожд. из д. Яппар-Янбеково Давлекановского района и др.) еще до 60–70-х гг. XX в. к могиле Ишан-бабая (так его называют в народе) каждой весной местные мусульмане (в основном, старые женщины) совершали малый хадж: шли обязательно пешком, читали на могиле молитвы, оставляли милостыню (*хаер*), приводили в порядок прилегающую территорию. До сих пор в народе ходят легенды о тех «чудесах», которые совершал Йагфар-ишан.

К Нийаз-кули ат-Туркмани возводит свою силсилу еще один род башкирских ишанов — Курбангалеевых. Его глава Абдул-хаким бин Курбангали Сардаклы (1809–1872) был хальфой Шараф ад-дина бин Зайн ад-дина ал-Стерли (Истерлитамаки), который, в свою очередь,

¹ Могилы расположены в открытом поле вне кладбища, практически на стыке территорий трех современных районов РБ — Аургазинского, Кармаскалинского, Давлекановского. Ближайший населенный пункт — д. Ст. Тимошкино Аургазинского района.

был хальфой ат-Туркмани. Абдул-хаким Курбангали в 1860 г. основал на собственные средства мектеб при мечети д. Медьяк Челябинского уезда Оренбургской губернии (ныне Кунашакский район Челябинской области). Более известен его сын Габидулла (1857/58–1920), которого в народе называли Аксак-ишан (Хромой ишан). Весной 1882 г. Габидулла закончил медресе в г. Троицке Челябинского уезда, муэдарином которого был Ахмет бин Халид ал-Минкари (1821–1921), имам первой каменной мечети в Троицке [Алгар, 1998, с. 126].

28 марта 1883 г. Оренбургское губернское правление утвердило Габидулла (сына Абдул-хакима) в звании имам-хатыба медьякской мечети. В декабре 1885 г. медьякская мечеть стала соборной, учебное заведение при ней получило статус медресе, а Габидулла стал его первым муэдарином. 20 ноября 1890 г. императорским указом Габидулла был произведен в ахуны. Род Курбангалеевых был известен в башкирском Зауралье не только своей религиозной деятельностью, но и как род крупных землевладельцев и предпринимателей. В начале XX в. они имели обширные торговые связи на Урале, в Сибири, Москве и Петербурге. Предпринимательство, торговля, земледелие приносили большие доходы [Юнусова, 1999, с. 75, 78, 79].

Судя по нижеследующему донесению начальника Оренбургского губернского жандармского управления полковника Бабица оренбургскому губернатору от 11 декабря 1909 г. для Габидуллы Курбангалеева религиозная деятельность становится лишь прикрытием его поползновений на роль местного диктатора. В донесении полковник Бабиц писал: «Ахун Курбангалеев старается стать полным хозяином в делах мусульманского общества... как высшее духовное лицо Курбангалеев подает жалобы через своих приверженцев на лиц, противодействующих его стремлениям, обвиняя их в противоправительственной пропаганде среди населения... за назначение муллами Курбангалеев берет взятки лошадьми и деньгами... в то же время ведет большую дружбу с чинами полиции... жалобы на Ахуна и старшину Кучукова (его помощника. — Л. Я.) остались без результатов, благодаря хорошим отношениям между ними и приставом Лепехиным, который за время служения в этом стане составил себе капитал от 10 до 15 тысяч...» [ГАОО. Ф. 21. Оп. 2. Д. 625. Л. 89 и об., 90].

На рубеже XIX–XX вв. в Волго-Уральском регионе, в том числе и в башкирском Зауралье, появляются джадидистские мектебы и медресе с новой буквослагательной методикой обучения традиционным предметам и расширением учебной программы за счет введения ряда

светских дисциплин. В медьякском медресе обучение продолжалось по старой методике, в основе которой лежало заучивание Корана, сунн и других религиозных текстов. Габидулла-ишан начинает борьбу с нововведениями в конфессиональном образовании традиционными для него и проверенными методами. Он распространяет слухи о том, что в новометодных школах «ведется работа по подрыву основ мусульманской религии и насаждаются революционные идеи, направленные против царского правительства». Г. Курбангалеев добивается закрытия ряда новометодных школ в ближайшей округе и изгнания прогрессивных учителей (*мугаллимов*), окончивших джадидистские медресе «Галия», «Хусаиния» и др. [Тагиров, 1999, с. 93–94].

Жалобы на ахуна Курбангалеева возымели действие, и 16 августа 1912 г. постановлением Оренбургского губернского правления он был отстранен от должности мударриса (позднее последовал указ о лишении звания ахуна), а решением от 24 октября 1912 г. — выслан в Акмолинскую область (ныне Восточный Казахстан) ¹. Согласно постановлению губернского правления Г. Курбангалеев лишился должности и звания за «увлечение суфизмом». Названная формулировка при расприфовке означала, что за Курбангалеевым было замечено «скрытое противодействие к распространению среди башкир русской грамоты, объясняемое его заботою о сохранении башкирами чистоты своих первобытных нравов, так как обрусевшие башкиры впадают, по его убеждению, в пороки пьянства и картежной игры» [Юнусова, 1999, с. 75–76]. Приведенную цитату из постановления губернского правления вполне можно было бы квалифицировать как борьбу суфийского наставника за нравственную чистоту своей паствы. Однако вышеприведенные данные свидетельствуют, что сам Габидулла-ишан был далек от нравственного совершенства и материальные блага ставил выше духовных ценностей.

В конце XIX — начале XX в. подобное перерождение суфийских шейхов не было единичным случаем, что и позволило М. Бигиеву говорить об ишанизме как деградирующем суфизме. В том, что в мире ислама мораль была полностью испорчена, он видел вину многих, в том числе «трутней-суфиев; шейхов суфийских орденов; прорицающих заступников» и др. [Бигиев, 2005, с. 328].

¹ Вернулся в 1913 г., но в звании ахуна был восстановлен только 4 апреля 1919 г.

Таким образом, именно деятельность шейхов таких суфийских тарикатов, как Йасавийя и Накшбандийя, придали процессу исламизации башкир, начатому еще в X–XIII вв., всеохватывающий характер. С братством Накшбандийя-Муджаддидийя связано широкое распространение мусульманского конфессионального образования в Волго-Уральском регионе, особенно во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. Довольно типичное для конца XIX — начала XX вв. перерождение суфизма в ишанизм не являлось локальным явлением и отражало объективные процессы, присущие мусульманскому миру, столкнувшемуся с индустриализацией и модернизацией.

13. «Духовный король» башкирского народа — шейх Зейнулла Расулев

Деградация суфизма, превращение его в ишанизм были обусловлены не только объективными, но и субъективными причинами. По мнению известного исламоведа С. Н. Абашина, в определенной мере деградации суфизма способствовали суфии тариката Накшбандийа-Муджаддидийа, его идеология. «Идеологи этого братства, — пишет он, — провозгласили приоритет шариата как основы исламской веры, выступили за отказ от всякой „лишней“ мистики и за очищение ислама от всего, что вызывает сомнения с точки зрения „чистоты“ ислама... суфии Муджаддидийа, по сути дела, выступили против суфизма в том виде, как он сформировался в Средней Азии...» [Абашин, 2005, с. 227].

Ишанизм, о котором говорил ал-Курсави еще в начале XIX в., к концу столетия стал почти повсеместным явлением на территории распространения Накшбандийа-Муджаддидийа. Вопрос о возвращении суфийской традиции ее истинной сути был вновь поставлен на рубеже XIX–XX вв. шейхом Зейнуллой бин Хабибуллой бин Расули аш-Шарафи — Зейнуллой Расулевым (1833–1917).

Некоторые разночтения в разных научных изданиях в биографии З. Расули побуждают обратиться к ней вновь. Основным источником для ее написания стала почти рукописная книга (тираж — 50 экз.) внучки Зейнуллы-ишана, дочери его старшего сына Габдрахмана Сафуат Рахманкуловой (1923–2007) [Рахманкулова, 2000]. Та часть книги, которая посвящена жизни деда и его семьи, написана автором на основе воспоминаний ее родителей и близких родственников. Более того, Габдрахманом Расулевым в 1912 г. была закончена биографическая книга об отце, которая не была издана, но отрывки из которой были записаны С. Г. Рахманкуловой [Рахманкулова, 2000, с. 4–6].

Зейнулла Расулев родился в 1833 г. в башкирской деревне Шарипово (Авязово) Тунгатарской волости Троицкого уезда Оренбургской губернии. Фамилию свою Зейнулла-ишан получил по имени деда — Расул-хазрата бин Мусса аш-Шарифа — имама мечети в д. Шарипово и мударриса медресе при ней. Отец Зейнуллы — Хабибулла, закончив медресе в родной деревне, остался там преподавателем. Расулевы происходили из башкирского племени Куакан — одного из племен табынского круга [Рахманкулова, 2000, с. 6–8; Список... Оренбургская губ., 2006, с. 194].

До 12 лет З. Расули жил в родной деревне и учился в медресе своего деда. Для продолжения образования его направили в медресе соседней деревни Мало-Муйнаково (Бурангулово) той же Тунгатарской волости. Мударрисом этого медресе и учителем Зейнуллы был Якуб-хазрет [Рахманкулова, 2000, с. 8; Список... Оренбургская губ., 2006, с. 193].

В 1851 г. в возрасте 18 лет З. Расули приехал в г. Троицк Оренбургской губернии для завершения своего образования в медресе Ахмата бин Халида Рахманкули ал-Мангари / ал-Минкари (1821–1921). Ахмат-хазий Рахманкулов был выпускником знаменитого медресе Коклеташ в Бухаре, где приобщился к традиции Накшбандийа. Позже он продолжил обучение в Стамбуле в медресе шейха Ахмада бин Мустафы Кометчи Ханафи, от которого получил *иджаз-нама* (право именовать-ся шейхом и иметь собственных мюридов). Вернувшись в Троицк, он стал имамом одной из мечетей и открыл свое медресе, которое стало первым в этом уездном городе [Ямаева, 2003, с. 69].

В качестве справки необходимо сказать, что Троицк был основан в 1743 г. на границе башкирских и казахских земель, на пересечении торговых путей. Здесь был открыт свой «меновый двор» для торговли «азиатскими товарами». Город стал активно заселяться не только русскими, но и «мусульманскими» купцами, торговцами, ремесленниками. О росте мусульманского населения города свидетельствуют следующие данные: в 1846 г. в Троицке функционировали две, в 1866 г. — три, а в 1915 г. — семь мечетей [Рахманкулова, 2000, с. 9–10; Список... Оренбургская губ., 2006, с. 127; Ямаева, 2003, с. 69].

В марте 1876 г. Оренбургское губернское правление на основании решения Оренбургского магометанского духовного собрания утвердило А. Рахманкулова ахунм первой соборной мечети Троицка. На его личные средства в д. Редутово Троицкого уезда была построена мечеть, имамом которой стал его сын Хасан. В соавторстве с другим троичским имамом — Мухамметом Бикмети — А. Рахманкулов в 1894 г.

в Санкт-Петербурге выпустил книгу хадисов «Мишкат ал-масабих» («Ниша светочей»). За многолетнюю и безупречную службу царским указом от 6 декабря 1905 г. Ахмат-хазий был награжден медалью «За усердие» для ношения на Анненской ленте [Ямаева, 2003, с. 69]. Это крупные вехи жизненного пути мударриса медресе, где обучался З. Расули.

В медресе А. Рахманкулова количество шакирдов не превышало 15 человек — дети башкир, татар, казахов. Срок обучения составлял 7–10 лет. Программа медресе была нацелена на подготовку служителей исламского культа и включала обязательные предметы преподавания: арабский язык, Коран, правила поведения мусульманских священнослужителей и пр. [Ямаева, 2003, с. 69]. Окончив это медресе в 1858 г., З. Расули был назначен имамом мечети в башкирской деревне Акхужа (Юлдашево) Учалинской волости Вехнеуральского уезда Оренбургской губернии [Рахманкулова, 2000, с. 12; Список... Оренбургская губ., 2006, с. 166].

В 1859 г. З. Расули был посвящен в братство Накшбандийа-Муджадидийа известным шейхом Абдул-хакимом бин Курбангали Сардаклы [Алгар, 1998, с. 126]. Довольно типичный для того времени факт вызывает тем не менее некоторое недоумение, так как мударрис троичского медресе Ахмат-хазий ал-Минкари, наставник З. Расули, также был шейхом братства Накшбандийа, то есть имел право обучать мюридов. Но, видимо, он не пользовался этим правом, предпочитая (судя по его биографии) узаконенные российской властью формы религиозной деятельности.

После десяти лет инициации З. Расули в 1869 г. отправился в первый свой хадж. По дороге он остановился в Стамбуле, где произошла его встреча с шейхом Ахмедом Зияутдином Гумушневи (ум. в 1893 г.), который был приверженцем бокового ответвления братства Накшбандийа — Халидийа. Под руководством Гумушневи З. Расули второй раз прошел обряд посвящения в братство Накшбандийа и провел сорок дней в уединении со своим учителем, укрепляя духовные связи с ним и полнее осваивая методы мистического пути Накшбандийа-Халидийа [Алгар, 1998, с. 127]. Можно предположить, что встретиться с Гумушневи посоветовал З. Расули его троичский наставник Ахмат-хазий Рахманкулов, который учился в свое время в Стамбуле. Но З. Расули никогда не отрекался от своего первого шейха Абдул-хакима Сардаклы. В своей книге «Божественные истины», изданной в Казани в 1899 г., он указывает на свое двойное посвящение в братство и приводит обе силсилы [Башкордский шейх..., 2001, с. 352–353].

Халидийя мало отличалась от Муджаддидийи: приверженцы должны были жить согласно суннам Пророка, строго соблюдать предписания шариата и уклоняться от *бида*. Были некоторые отличия в мистической практике. В частности, в Муджаддидийя практиковали тихий зикр в одиночестве, в Халидийя — громкий коллективный зикр, празднование рождения Пророка (Маулюд) и др. Главное отличие Халидийя, как отмечают исследователи вопроса, воинственность, с которой они выступали в защиту шариата. Примеры этой воинственности довольно известны: шейхи Халидийя стояли у основания движения мюридизма на Северном Кавказе, то есть национально-освободительного движения горцев Чечни и Дагестана под руководством Шамиля в 20–50-е гг. XIX в., а также возглавляли движение курдов в Турции за национальную независимость во второй половине XIX в. После этого деятельность Халидийя была запрещена в Турции, запрет действует до сих пор [Гаммер, 1998, с. 71, 74, 76, 428].

После возвращения из хаджа в 1870 г. популярность З. Расули резко возросла. У него появились десятки последователей, которые приняли и новые для местных мусульман формы мистической практики: громкий коллективный *зикр*, обычай носить четки, празднование Маулюда и др. Вызывает сомнение обязательность исполнения под руководством З. Расули коллективного громкого *зикра*, не характерного для бастава Накшбандийя в целом. Хотя американский исследователь Х. Алгар в своей работе приводит слова одного из очевидцев, который писал, что «в кругу З. Расулева можно услышать мистические крики». По этому поводу Х. Алгар предполагает, что крики могли возникнуть после молчаливого исполнения *зикра* от переполненности чувств [Алгар, 1998, с. 128]. В пользу этого вывода говорит и тот факт, что в своей книге «Божественные истины» З. Расули описывает метод молчаливого, произносимого про себя *зикра*, подробно излагая двадцать принципов и предписаний его исполнения. В конце он подчеркивает, что они приняты в кругу шейхов Накшбандийя-Халидийя [Башкортдский шейх..., 2001, с. 345–349].

Круг последователей Зейнуллы Расули был настолько широк, что во время службы все желающие послушать его проповедь не помещались в мечеть и приходилось читать *намаз* или во дворе мечети, или на лужайке рядом с деревней. По воспоминаниям родственников Зейнулла-ишан в своих проповедях в мечети и на занятиях с шакирдами в своем медресе «призывал к скромному образу жизни, честному труду, терпению, учил помогать бедным, больным, старикам, сиротам.

Причем он учил этому не только на словах, но и личным примером: большую часть того, что он получал как подношения, он отдавал на содержание медресе и обучение шакирдов из бедных семей и сирот» [Рахманкулова, 2000, с. 16].

Растущая популярность шейха Зейнуллы¹, его независимость, а также отход от устоявшихся среди башкир форм ритуальной практики вызвали недовольство Абдул-хамида бин Курбангали Сардаклы и его окружения. Последние сохраняли верность бухарской модели религиозности и обучения и с подозрением относились к влиянию, исходившему из Турции. Для «обуздания» непокорного З. Расули на имя муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания было написано письмо, где его обвинили в осквернении традиций братства Накшбандийа, в ереси и искажении исламского вероучения. З. Расули в 1872 г. был вызван в Уфу к муфтию, где он письменно изложил свои взгляды, после чего с него были сняты все обвинения. Но к делу подключилась царская администрация, которая рассматривала З. Расули как потенциального руководителя политических беспорядков из-за большого количества его последователей и его зарубежных связей. Предположив, что З. Расули может стать башкирским «Шамилем», его в 1873 г. арестовали и выслали в Вологодскую губернию (через три года перевели в Кострому) [Алгар, 1998, с. 128–130].

Башкиры и казахи, среди которых Зейнулла-ишан пользовался особым влиянием, узнав о его аресте, приезжали из ближних и дальних деревень в Златоуст (в городской тюрьме его содержали полгода) и «толпами молились около тюрьмы днем и ночью». И в ссылке в Вологодской губернии (г. Никольск), а затем в Костроме преданные мюриды помогали Зейнулле-ишану и его семье деньгами и продуктами, а один-два жили с ним постоянно и вели хозяйство [Рахманкулова, 2000, с. 19, 21–27].

Вернувшись из ссылки в 1881 г., З. Расули поселился в д. Аккужа, а в 1882 г. совершил второй хадж в Мекку при финансовой поддержке троицкого купца Хабибуллы Габбасова. Возвращаясь из хаджа, З. Расули вновь посетил своего стамбульского наставника — шейха братства Накшбандийа-Халидийа Гумушневи, получив от него благословение и новые книги [Рахманкулова, 2000, с. 29]. А троицкий наставник З. Расули Ахмат-хазий Рахманкулов, будучи ахуном Оренбургской

¹ От Гумушневи З. Расули получил иджаз-нама — право обучать учеников и принимать их в ряды братства Накшбандийа-Халидийа.

губернии, в конце 1883 г. предложил ему должность имам-хатыба пятой соборной мечети г. Троицка. В 1884 г., переехав с семьей в этот уездный город, он открывает при мечети новое медресе, получившее название «Расулия». Вскоре рядом с мечетью и медресе были построены постоялый двор и столовая для приезжающих на встречу с Зейнуллой-ишаном мусульман [Рахманкулова, 2000, с. 29–31]. По данным Х. Алгара, в начале XX в. под его влиянием находились сотни мулл из различных городов и селений Нижней Волги, Урала и Сибири [Алгар, 1998, с. 133].

Что же было причиной широкой популярности шейха З. Расули и применяемой им новой мистической практики? Конечно, прежде всего незаурядность самого Зейнуллы-ишана, которого, несомненно, можно назвать эзотерической личностью. Это понятие, по мнению современного исследователя В. М. Розина, объединяет широкий спектр характеристик: «...это особый образ жизни, судьба, жизненный путь, страстная устремленность к эзотерическому миру как конечной жизненной цели, приверженность к идеальным формам жизни, известный аскетизм, работа над собой, установка на кардинальное изменение себя самого, горение и напряжение души... и особая культура жизни, включающая в себя разработку эзотерического учения (или освоение его), психотехническую работу над собой (отказ от желаний, отклоняющих эзотерика от его пути, культивирование эзотерического учения, достижение особых состояний сознания, погружающих эзотерика в эзотерическую реальность и т. д.). Сюда же относится следование эзотерическому ритуалу и одновременно создание его» [Розин, 2004, с. 106]. Обычные люди или полностью игнорируют жизненный пример эзотерика, или пытаются его понять и пойти за ним. В первом случае эзотерика оценивают в лучшем случае как человека странного, в худшем — как сумасшедшего. Во втором эзотерик рассматривается как пророк, гений, человек, далеко ушедший вперед в своем духовном развитии.

Что же касается тариката Накшбандий-Халидийа, то рост популярности его среди башкир, видимо, связан с теми его особенностями, которые соответствовали менталитету народа. Прежде всего, это та воинственность и энергичность, которые были присущи adeptам Халидийа. Характеризуя личность турецкого наставника З. Расули Гумушневи, современный исследователь жизни и деятельности башкирского шейха Х. Алгар отмечает: «Гумушневи был примечателен тем, что завербовался вместе со своими учениками-мюридами для участия в русско-турецкой войне 1877 года; он организовал типографию

для печатания книг; организовал открытие общественных библиотек в Трапезунде, Ризе и Оф. Эти примеры его различной и новаторской деятельности вне всякого сомнения оказали влияние на Зейнулла Расулева, подвигнув последнего на его некоторые рискованные культурные и образовательные новации» [Алгар, 1998, с. 128].

К числу таких рискованных предприятий можно отнести финансирование З. Расулевым издания двухтомного исторического труда М. Рамзи «Сборник сообщений и преданий о казанских, булгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных» (Т. 1, 2. Оренбург, 1907–1908). Как указывалось выше, книга была запрещена царскими властями и изъята из продажи. В работе М. Рамзи освещалась история русской колонизации башкирских земель, давался глубокий социально-экономический анализ политики царских властей в ходе колонизации, резко осуждалось противопоставление правительством одних тюркских народов (татар, мишар, казахов) другим (башкирам) [Ишбердина, 2006, с. 45].

Социально-экономическое угнетение, по мнению ряда авторов (Д. Ж. Валеев, А. И. Харисов и др.), привело к широкому распространению суфизма среди башкир [Валеев, 1989, с. 139; Харисов, 1973, с. 239–240]. Для сохранения духовных сил народа путь суфиев — путь индивидуализации нравственного самосовершенствования — в тех условиях, видимо, являлся наиболее достойным и доступным. К сожалению, вышеприведенная теоретическая конструкция опирается на схематичное и абстрагированное представление о суфизме. В реальной действительности XVIII — начала XX вв. отличительной особенностью местного суфизма, представленного традицией Накшбандийа-Муджаддидийа, было его особое пристрастие к исполнению обрядности и ритуала, вере в догматы. «Накшбандийский суфизм» Волго-Уральского региона не был склонен и к чрезмерному аскетизму [Тухватуллина, 2003, с. 96, 97].

Спецификой традиции Муджаддидийа в регионе было и совмещение одним лицом двух ипостасей: суфийского шейха и имама мечети. Последних называли «указными муллами», так как для получения своей должности они должны были сдать экзамен на соответствие специальной комиссии Оренбургского магометанского духовного собрания и получить разрешение местной администрации в виде постановления губернского правления. Полное подчинение мусульманского духовенства российской власти способствовало реализации задачи превращения башкир в «народ мирный, терпеливый и покорный».

Но дух народа не был сломлен, благодаря высокому уровню исторического самосознания, развитой социальной памяти башкир, которые всегда боролись за автономию своего общества внутри любого политического образования или государства. Системный кризис 1917 г. в России спровоцировал очередной подъем национально-освободительного движения башкир, лидером которого стал Ахмет-Заки Валидов (1890–1970). Он писал в своих «Воспоминаниях»: «...моя судьба должна восприниматься как продолжение и результат исторических воспоминаний народа, которые все еще не угасли в его душе» [Заки Валиди Тоған, 1994, с. 7].

Среди личностей, оказавших огромное влияние на его мировоззрение и выбор жизненного пути А.-З. Валиди называл и Зейнулла-ишана. «Если бы не внимание и ласка высокопочитаемого шейха, — отмечал он в «Воспоминаниях», — кто знает, может быть, и я в свои пятнадцать лет, как и многие другие мои сверстники, стал бы обычным приказчиком у богатых торговцев». Родившись в семье мусульманского служителя культа и знавший среду мусульманского духовенства не понаслышке, А.-З. Валиди резко отрицательно относился ко многим представителям этого сословия. В этой среде он уважал очень немногих, в том числе и шейха Зейнулла, считая его глубоко нравственной, предельно искренней личностью с гуманными и чистыми помыслами [Заки Валиди Тоған, 1994, с. 48–50].

Отец А.-З. Валиди — Ахметша бин Валид — был имамом мечети и мударрисом медресе в д. Кузян Стерлитамакского уезда Уфимской губернии (ныне Ишимбайский район РБ). В медресе отца А.-З. Валиди получил начальное образование. Затем его перевели в медресе д. Утяк (ныне Гафурийский район РБ), где мударрисом был его дядя по матери — Хабибназар бин Сатлык ал-Утяки. Отец и дядя А.-З. Валиди были мюридами шейха З. Расули. Ахметша бин Валид ежегодно посещал своего наставника, в трех таких поездках в 1904–1906 гг. его сопровождал сын Ахмет-Заки, где юноша и познакомился со знаменитым шейхом лично [Заки Валиди Тоған, 1994, с. 28, 48].

В своих мемуарах А.-З. Валиди описал образ жизни и мировосприятие своего отца, по этому описанию можно судить о некоторых особенностях «башкирского ислама» конца XIX — начала XX вв. По воспоминаниям А.-З. Валиди в медресе д. Кузян «не ощущалось никакого влияния новой системы воспитания, именуемой джадидизмом». Реакция его отца на реформу мусульманской конфессиональной школы ограничилась введением в программу обучения двух светских пред-

метов: математики и географии. Русский язык в кузяновском медресе не изучался. Число шакирдов составляло ежегодно 150–200 человек. Большинство из них составляли дети башкир из далеких горных деревень. Мударрис Ахметша бин Валид довольно лояльно относился к тем неисламским (чисто тюркским и башкирским) традициям и обычаям, которые бытовали среди шакирдов его медресе. В частности, последние изготавливали традиционный башкирский напиток — медовуху — и устраивали каждый четверг веселые меджлисы с плясками и состязаниями по борьбе [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 33].

В домашнем хозяйстве и семье кузяновского муллы также сохранялись обычаи и нравственные устои, издревле существовавшие среди башкир. Как отмечал А.-З. Валиди, «умение отца не путать друг с другом дела жизни и веры, оставаться приверженцем проверенных веками обычаев и традиций, не противопоставляя бытовые заботы канонам шариата, сыграли большую положительную роль» [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 32–33]. Вместе с тем в семье мударриса непреложно исполнялись основные предписания ислама (пять намазов в день; пост в месяц рамазан; «принесение жертвы в Курбан-байрам закланием барана»; ежегодная раздача милостыни, состоящей из сороковой части всего имущества; соблюдение шариатских норм на наследство и прав на имеющееся имущество) [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 31, 46].

Ахметша бин Валид много времени проводил за чтением книг философского и нравственно-дидактического характера на арабском языке. Настольной книгой для него, к которой он обращался постоянно, был труд выдающегося исламского мыслителя XII в. ал-Газали (1058–1111) «Возрождение наук о вере». Следуя авторитету ал-Газали во всем, даже в астрономии, кузяновский мударрис придерживался геоцентрических воззрений [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 28]. Приверженность взглядам ал-Газали как нельзя лучше характеризовала и самого Ахметшумуллу. Ведь ал-Газали был первым, кто сумел интегрировать суфизм в официальный ислам и защитить его от обвинений в ереси.

В 1907 г. в одну из поездок к своему наставнику Зейнулле-ишану Ахметша-мулла получил его *иджаз-нама* — *степень шейха*. Но это посвящение не стало для него событием. По воспоминаниям сына он заявил: «Настали иные времена, теперь не времена мистики — они миновали. Хотя я и стал ишаном, никого не приму к себе в последователи-мюриды и называть себя ишаном тоже не позволю» [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 52]. Вместе с тем Ахметша бин Валид не был и рефор-

матором. Например, он выписывал газету «Терджиман» (1883–1914), редактором которой был идеолог джадидизма Исмаил Гаспринский, но «читал лишь важнейшие сообщения. Ему были малодоступны статьи с новыми реформаторскими идеями» [Заки Валиди Тоган, 1994, с. 29].

Реформатором и джадидистом не был и наставник Ахметши бин Валида Зейнулла Расули. Ведь джадидизм — это движение за секуляризацию как общественной, так и частной жизни мусульман, базировавшееся на идеях исламского реформаторства. Как отмечалось выше, мусульманское реформаторство как одно из проявлений индустриального общества противостояло суфизму, ставшему частью традиционной культуры башкир.

В социологии истории различают три составные части, ступени общественного сознания: мифологическую, традиционную (религиозную), урбанистическую (рационалистическую). В суфизме как феномене общественного сознания представлены элементы всех трех его ступеней [см. подробнее: Ямаева, 2007]. Одновременно суфизм в научной литературе делится на «народный» и «высокий». В «народном» суфизме, который в Волго-Уральском регионе принял форму ишанизма, преобладали элементы традиционного сознания. А философию суфизма, или «высокий» суфизм, сближали с мусульманским реформаторством наличие и в том, и в другом элементов рационалистического сознания. Последнему, согласно теоретической модели И. Г. Яковенко и А. А. Пелипенко, соответствует такой исторический тип человека, как личность. Личность, в отличие от индивида и паллиата, ориентирована «на творчество в самом широком смысле. Значимые черты личности — автономность, самодостаточность и постоянная ориентированность на выбор» [Яковенко, 2002, с. 137]. Зейнулла Расулев, как представитель «высокого» суфизма, как личность был ошибочно причислен многими исследователями (см., например, материалы международной конференции «Зайнулла Расулев — выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира» (5–7 июня 2008 г., г. Уфа) к джадидистам — «авангарду» рационалистического сознания в российском мусульманстве.

В исторической литературе и медресе «Расулия», основанное З. Расули в Троицке, часто называется джадидистским. В качестве доказательства приводится факт введения в «Расулие» с 1893 г. нового фонетического (усуль и-джадид) метода обучения. Кроме того, в 1908 г. З. Расули совместно с тремя другими улемами Троицка опубликовал

фетву¹, в которой поддержал включение в программу конфессиональных школ (низших и высших) светских предметов, при условии, что основой учебного курса останется изучение религиозных дисциплин. Эта фетва неоднократно переиздавалась [Алгар, 1998, с. 131].

Публикуя эти довольно известные факты, исследователи упускают из виду, что практически с момента основания медресе «Расулия» его руководство, организация учебы и быта шакирдов были переданы в руки Галимджана-хазрята, одного из учеников Зейнуллы-ишана. В 1903 г. медресе возглавил старший сын З. Расули — Габдрахман (1881–1950) [См. подробнее: Ямаева, 2003, с. 68–69]. Именно с этого времени говорить о медресе как о джадидистском можно с большим основанием. По-новому был организован учебный процесс, появились отсутствовавшие ранее в учебных планах предметы: история, естествознание и др. Для нового трехэтажного здания медресе (открыто в 1905 г.) были приобретены столы, стулья, шкафы, наглядные пособия. Рядом с новым зданием медресе было построено двухэтажное здание — пансион для шакирдов. В библиотеке медресе наряду с книгами религиозного содержания появилась художественная литература. Если раньше медресе готовило только имамов, то с принятием новой программы стало выпускать и учителей начальных мусульманских школ. Именно нового мударриса медресе, Габдрахмана Расулева, можно назвать джадидистом. Его новации касались не только организации и содержания учебного процесса, но и бытовых вопросов. Одним из первых в Троицке Г. Расулев провел электричество и телефон (в медресе, в пансионе для шакирдов, в собственном доме). В 1907 г. при медресе начала работать типография, где печатались буквари, мусульманские календари, религиозные книги, художественные произведения [Рахманкулова, 2000, с. 32, 48, 53–58].

Зейнулла-ишан благословил новации сына в деле реорганизации учебного процесса в медресе, но проведение в свой дом электричества и телефона не разрешил. Х. Алгар считает, что он был человеком, способным совмещать традиционное и современное. В частности, для лечения обращающихся к нему больных он использовал не только традиционные суфийские методы, но предлагал и лекарственные препараты. В 1904 г. недалеко от медресе на средства Зейнуллы-ишана (по инициативе его сына) была открыта аптека. Мусульмане близлежащих районов города могли обращаться в аптеку по поводу травм, заболева-

¹ Решение по религиозно-юридическому вопросу.

ний, трудных родов, отравлений, укусов животных и пр. [Алгар, 1998, с. 131; Рахманкулова, 2000, с. 58–59].

После передачи медресе в руки сына З. Расули занимался только религиозной деятельностью и суфийской практикой. Ежедневно встречался со своими мюридами, читал вместе с ними хатми хваджагант, особую молитву братства Накшбандийа, где упоминались святыне двух ветвей братства — Муджаддидийа и Халидийа. Во время мусульманского поста последние 10 дней месяца рамазан проводил в затворничестве в мечети [Алгар, 1998, с. 132; Башкортдский шейх..., 2001, с. 352–353].

Но именно суфийское мировосприятие, на наш взгляд, позволило Зейнулле-ишану понять и принять многие кардинальные изменения в российском обществе и мусульманском мире конца XIX — первого десятилетия XX вв., в том числе найти общий язык с джадидистами. Проникновение в суть суфийского учения позволило ему встать на качественно иной уровень восприятия действительности, подняться над косностью мысли, присущей многим шейхам и ишанам Средней Азии и Волго-Уральского региона того периода.

Процесс интеграции мусульманского населения региона (в частности башкир) в российское общество был запущен Екатериной II, ее либеральной «мусульманской» политикой, нацеленной на уменьшение идеологического противостояния православия и ислама. Благодаря этой политике мусульманское духовенство региона превращалось в государственных служащих, то есть вслед за православием началось огосударствление ислама.

Создание гражданского общества в России началось с социально-политических реформ Александра II (60–70-е гг. XIX в.). Одна из этих реформ — отмена кантонной системы управления Башкирией — ликвидировала социальную обособленность башкир как военно-служилого сословия, включив их в число рядовых граждан страны. Распространение на башкир положений земской, городской, судебной, школьной, военной реформ унифицировало их перед российскими законами, сохранив лишь некоторые ограничения их прав по религиозному признаку. Как в любом индустриальном обществе, началось постепенное превращение вероисповедания в частное дело каждого гражданина. Советская власть, отделившая церковь от государства, завершила этот процесс. Одновременно началось преследование мусульманской религии как «чуждой» идеологии. Советское государство предложило собственные методы строительства индустриального общества и идеологизированные формы вхождения национальных меньшинств в новую социальную общность — советский народ.

Новый этап российского нацистроительства, начавшийся в 90-е гг. XX в. предложил новые методы и формы интеграции мусульман в современное общество на основе сохранения их конфессиональной идентичности. Интернациональная массовая культура не привила тюрко-мусульманским народам региона идеи космополитизма, а напротив,

стимулировала национально-патриотические и культуросберегающие идеалы и ценности, усилив процессы этнической мобилизации. И далеко не последнюю роль в этом сыграла их реисламизация.

Необходимо отметить, что процесс реисламизации в России в отличие от рехристианизации имеет больше шансов на успех. Основная причина этого кроется, на наш взгляд, в общественном и государственном строе царской России, когда православие было не просто вероисповеданием большинства населения страны, а государственной идеологией. Крах самодержавия в феврале 1917 г. стал и крахом государственной религии, поскольку прежний социальный строй был нерасторжимо связан в народном сознании с православием. Если говорить об особенностях процесса рехристианизации в современной России, то, по оценкам специалистов, «количество верующих значительно ниже тех, кто причисляет себя к православным». Религия как мировоззрение лишилась главной своей опоры — ощущения людьми присутствия Бога в их жизни [Андреева, 2008, с. 69, 70]. Это, в свою очередь, явилось главным препятствием к восстановлению православием своего статуса государственной религии в современных условиях. С другой стороны, отдельным попыткам РПЦ превратить Россию в православное конфессиональное государство (см., например, программу «Русская доктрина») мешает поликонфессиональный и полиэтнический состав населения. Если в дореволюционный период российские мусульмане молча терпели свою «второсортность», то в современных условиях модель «терпимой» конфессии их не устраивает, о чем в своем обращении к патриарху Алексию II и заявил сопредседатель Совета муфтиев России Н. Аширов [Андреева, 2008, с. 72].

Укрепление позиций ислама в России стало, как ни парадоксально, результатом национальной политики Советского государства, уравнившей в гражданских правах нерусские народы страны с государствообразующей нацией. С другой стороны, ислам, в отличие от православия, не был для большевиков конкурирующей идеологией, а рассматривался лишь как «пережиток феодализма», что спасло российских мусульман от полной утраты ими конфессиональной идентичности. В свою очередь, сохранившаяся конфессиональная самоидентификация позволила им довольно быстро «запустить» процесс реисламизации.

Реисламизация стала также возможна в силу сохранения в советский период истории экстенсивной модели развития российского общества. Согласно теоретическому конструкту культуролога И. Г. Яковенко понятия экстенсивного и интенсивного выходят за рамки сферы техно-

логии и экономических отношений. Экстенсивная или интенсивная модель развития общества «характеризуется определенным отношением к миру и порождает базовый тип личности. Эти типы различаются ментальностью — структурой переживания себя-в-мире, типом осмысления встающих перед человеком проблем и характером решений этих проблем» [Яковенко, 2008, с. 275]. Ислам как одна из консервативных идеологий экстенсивно ориентированного типа обществ стал необходим для «экстенсивного типа личности», потерявшего ориентиры в период идеологического хаоса конца 80–90-х гг. XX в. Возврат к религии предков позволил довольно значительной части тюркоязычного населения республики сохранить ценностные ориентиры и свою модель мира.

О сохранности у современных башкир-мусульман исламской идентичности можно судить по уровню их религиозной культуры. В вопросе определения уровня религиозной культуры современных мусульман региона базовым концептом явилось положение об асимметрии репрезентативности культур светского и религиозного типа в социальном пространстве [Лебедев, 2007, с. 88]. Асимметрия выражена в современном обществе в преобладании светской культуры, которая присутствует в сознании человека как первичное всеобъемлющее выражение социального знания. Современный человек остается светским по своему социокультурному базису. В свою очередь, религиозная культура выступает в качестве «социокультурной переменной» и формируется вследствие осознанного волевого личностного выбора в более или менее зрелом возрасте.

Эмпирической базой исследования явились результаты социологического опроса, проведенного в 2007–2008 гг. в рамках гранта РГНФ «Региональный ислам в процессе интеграции российского общества: история и современность». Методом анкетирования были опрошены 600 респондентов: жители девяти районов республики и гг. Уфа, Сибай, Баймак, Нефтекамск. В качестве респондентов привлекались башкиры и татары, считающие себя мусульманами. Кроме национальности учитывались половозрастные различия опрошенных, их уровень образования, место рождения и жительства (село или город).

По типу жительства респонденты были разделены на три группы: 1) сельские жители (родившиеся и живущие на селе); 2) городские в первом поколении (родившиеся в деревне, но живущие в городе); 3) горожане (родившиеся и проживающие в городе). Соотношение указанных групп среди опрошенных составило примерно 5 : 3 : 2 (см. табл. 1).

Таблица 1 — Тип жительства

	% среди башкир	% среди татар	% среди всех
Сельский	45,2	57,3	49,8
Городской из села	31,3	20,7	27,0
Городской	23,5	22,0	23,2
Итого	100,0	100,0	100,0

Выделение кроме сельских и городских жителей отдельной группы «городской из села» позволяет, во-первых, определить уровень урбанизированности мусульманского населения региона, а во-вторых, выявить специфику в ментальности и мировоззрении этой маргинализованной группы. Хотя ее представители живут в городе, но они не потеряли связи с деревней (где, как правило, остались родственники, родители, помогающие им материально). Особенно это характерно для возрастной группы до 20 лет, где большинство — учащаяся молодежь. В этой возрастной группе родившихся в городе — 42,5 %, а проживающих в нем — 81,7 % (среди башкир до 20 лет соответственно 32,4 % и 82,4 %). Причем уровень урбанизированности как среди всех опрошенных, так и отдельно среди башкир повышается с каждым новым поколением (см. табл. 2 и 3).

Таблица 2 — Среди всех опрошенных:

Возрастной интервал	Где Вы родились? (в %)		Где Вы проживаете? (в %)	
	Город	Село	Город	Село
До 20 лет	42,5	57,5	81,7	18,3
21–40	33,2	66,8	59,6	40,4
41–60	14,9	85,1	33,8	66,2
61 и старше	7,8	92,2	22,4	77,6

Таблица 3 — Среди опрошенных башкир:

Возрастной интервал	Где Вы родились? (в %)		Где Вы проживаете? (в %)	
	Город	Село	Город	Село
До 20 лет	32,4	67,6	82,4	17,6
21–40	35,3	64,7	62,9	37,1
41–60	22,5	77,5	48,3	51,7
61 и старше	10,0	90,0	25,0	75,0

По уровню образования среди респондентов выделяется группа с высшим и незаконченным высшим образованием — 38,9%. Имеющие среднее образование, среднее специальное и неполное среднее распределились примерно поровну: в среднем по 20%. Причем среди живущих в городе преобладают люди со средним и высшим образованием, а среди сельских жителей — получившие среднее специальное образование и не закончившие среднюю школу. Интересно отметить, что среди тех, кто имеет высшее образование, родились на селе около трети (29,6%), а проживают в городе вдвое больше (61,3%).

Отражением особенностей процесса реисламизации в регионе можно считать перевес (хотя и небольшой) числа респондентов, считающих себя мусульманами, над числом верующих. На вопрос анкеты «Считаете ли Вы себя мусульманином (мусульманкой)?» утвердительно ответили 89,3% респондентов, в том числе 90,0% опрошенных башкир и 89,3% опрошенных татар. Уточняющие вопросы «Верите ли Вы в Бога?»; «Верите ли Вы в бессмертие души?» выявили следующую картину (см. табл. 4 и 5).

Таблица 4 — Верите ли Вы в Бога?

	% среди башкир	% среди татар	% среди всех
Верю	83,1	87,2	84,7
Колеблюсь между верой и неверием	10,2	9,3	9,8
Не верю в Бога	1,7		1,0
Верю не в Бога, а в другие сверхъестественные силы	1,7	1,3	1,7
Затрудняюсь ответить	3,3	2,2	2,8
Итого	100,0	100,0	100,0

Таблица 5 — Верите ли Вы в бессмертие души?

	% среди башкир	% среди татар	% среди всех
Да	69,5	58,1	65,3
Нет	10,8	15,0	12,5
Затрудняюсь ответить	19,7	26,9	22,2
Итого	100,0	100,0	100,0

Как видно из приведенных результатов опроса, субъективный индикатор религиозности (религиозная самоидентификация) очень высок и примерно одинаков среди мусульман-башкир и мусульман-татар. Вместе с тем уточняющие вопросы (см. табл. 4 и 5) выявили более реалистичную картину уровня религиозности среди считающих себя мусульманами. Особенно показателен в этом отношении ответ на вопрос «Знаете ли Вы символ веры (аш-шахада)?». Отрицательно ответили на него 43,2 % башкир и 33,0 % татар. 19,5 % всех опрошенных знают аш-шахада наизусть; знают, но слабо — 24,2 %; знают по содержанию и могут объяснить — 7,5 % респондентов. Причем как субъективный индикатор религиозности (религиозная самоидентификация), так и объективный индикатор (знание исламских догматов) намного выше у жителей села и городских жителей в первом поколении (выходцев из села). Среди коренных горожан асимметрия в пользу светской культуры выражена больше.

Интересная закономерность выявилась и при определении интенсивности религиозной жизни местных мусульман (прежде всего, соблюдение ими религиозных обрядов). На вопрос «Как часто Вы посещаете мечеть?» наибольшее количество голосов получил ответ «несколько раз в год» — 29,3 % (среди башкир — 29,9 %, среди татар — 29,1 %). Одновременно никогда не посещали мечеть 16,5 % опрошенных (16,1 % башкир и 16,7 % татар), а приходят туда каждую пятницу 12,5 % респондентов (14,4 % башкир и 8,8 % татар). При этом посещаемость мечети выше у мужчин, чем у женщин. Чаше всего посещают мечеть люди пожилого возраста с неполным средним образованием, выходцы из села, проживающие в городе.

По мнению ряда современных исследователей посещаемость храма у российских мусульман намного ниже, чем у православных в том же регионе. Однако мусульмане намного чаще читают молитвы в домашних условиях [Синелина, 2006, с. 55, 56]. Основная масса опрошенных нами мусульман республики (2007–2008 гг.) чаще молится своими молитвами — 62,6 % респондентов (у башкир — 60,0 %, у татар — 67,0 %). По этому показателю наши данные почти совпадают с данными ИСПИ РАН, проводившему исследование религиозности населения России в октябре 2004 г. Среди опрошенных мусульман из 14 субъектов РФ, в том числе и Башкортостана, также преобладал ответ «Иногда, чаще своими молитвами» — 57,0 % [Синелина, 2006, с. 56]. Но среди мусульман Башкортостана (респондентов 2007–2008 гг.) намного выше показатель «Каждый день читаю намаз» — 11,7 %, в том числе среди башкир — 14,4 %. По данным ИСПИ РАН (2004 г.), только 7 % опро-

шенных мусульман ответили, что совершают ежедневный намаз [Синелина, 2006, с. 56].

Ответы на вопрос «Держите ли Вы пост (ураза) в месяц рамазан?» также говорят о низкой интенсивности религиозной жизни местного мусульманского населения. Преобладающим ответом стал отрицательный — 57,9% (в том числе среди башкир — 60,7%, среди татар — 53,5%). Вместе с тем среди тех, кто постоянно держит пост, больше сельских жителей (17,4%), горожан — выходцев из села (15,4%), старше 56 лет (30,8%), с неполным средним образованием (32,2%).

Вместе с тем среди опрошенных преобладающее большинство отмечает мусульманские праздники Курбан-байрам (84,5%) и Ураза-байрам (82,3%). Такой результат, на наш взгляд, получился за счет смещения акцента со слова «мусульманский» на слово «праздник». Тем более что в Республике Башкортостан два вышеназванных праздника считаются официальными и день их празднования является нерабочим.

Среди объективных индикаторов принадлежности к мусульманской религии наиболее значимыми стали ответы на вопросы: 1) «Считаете ли Вы обязательным заключение Вашего брака по религиозному обряду (никах)?»; 2) «Хотели бы Вы, чтобы Вас и Ваших близких похоронили по мусульманскому обряду?». На первый вопрос утвердительно ответили большинство респондентов: «Да, обязательно» — 80,5%; «Да, но не обязательно» — 10,9%. Среди городских мусульман (родившихся в городе) этот показатель немного ниже: «Да, обязательно» — 65,5% и «Да, но не обязательно» — 20,1%. Исходя из полученных данных, можно предположить, что с повышением уровня урбанизации институт семьи и брака начинает утрачивать свою сакральную доминанту. Но смерть и похоронный обряд не теряют своей сакральной сущности для современного человека. На второй из приведенных выше вопросов утвердительно ответило преобладающее большинство респондентов — 87,3% (среди башкир — 90,0%, среди татар — 85,0%). Причем среди молодежи до 25 лет довольно значителен показатель «Скорее нет, чем да» — 3,1%. Есть и те, кто «Категорически против» — 1,0%, что можно объяснить особенностями возрастной психологии.

В качестве еще одного индикатора уровня религиозной культуры местных мусульман можно назвать их отношение к исламскому запрету общаться с колдунами и гадалками. В подавляющем большинстве ответы на вопросы «Обращаетесь ли Вы к услугам экстрасенсов, колдунов?» и «Обращаетесь ли Вы к услугам людей, занимающихся гаданием?» — отрицательные. Никогда не обращались к услугам кол-

дунов 75,6% респондентов башкир и 78,4% опрошенных татар. Отношение к гаданию и гадалеям чуть либеральнее: никогда не обращались 67,4% башкир и 71,8 татар; ранее обращались к услугам гадалей 19,9% опрошенных; обращаются до сих пор — 7,0%, а сами гадают — 1,0% респондентов. Целью обращения к колдунам и гадалеям были названы (по убывающей): знание будущего, лечение, решение проблем личной жизни. Заметную популярность гадания можно объяснить, видимо, тем, что опрошенные не считают это крупным нарушением религиозных догматов и относятся к гаданию как к элементу бытового поведения. Обращение же к колдунам и экстрасенсам по поводу лечения и решения проблем личной жизни можно объяснить сохранением среди мусульманского населения региона элементов доисламских традиционных верований, что больше характерно для башкир, причем сельских башкир, и горожан — выходцев из села.

Хотя результаты исследования носят предварительный характер, они позволяют выявить определенные тенденции в динамике поставленной проблемы. В частности, основная масса мусульман региона не является истинно верующей, но относится, несомненно, к миру мусульманской культуры и сохраняет элементы ее ментальности.

Вместе с тем среди местных мусульман сохраняются те элементы религиозной культуры, которые характерны именно для Южно-Уральского региона. Особенности этого регионального варианта сохраняются в ритуальной практике современных мусульман. Среди этих особенностей нужно назвать соблюдение характерных элементов похоронного обряда: проведение поминок на 3, 7 и 40 день после смерти усопшего; чтение Корана в доме и у могилы усопшего; раздачу милостыни (хаер) на кладбище. Преобладающее большинство опрошенных нами мусульман, независимо от национальности, местных (локальных) традиций, соблюдают вышеперечисленные элементы похоронного обряда (см. табл. 6, 7, 8).

Таблица 6 — Принято ли в вашей местности собирать меджлис на 3, 7, 40 день после смерти усопшего?

	%
Да	90,2
Нет	3,2
Затрудняюсь ответить	6,7
Итого	100,0

Таблица 7 — **Принято ли в вашей местности чтение Корана у могилы или в доме усопшего?**

	%
Да	94,5
Нет	1,5
Затрудняюсь ответить	4,0
Итого	100,0

Таблица 8 — **Принята ли в вашей местности раздача милостыни (хаер) на кладбище?**

	%
Да	92,3
Нет	2,8
Затрудняюсь ответить	4,8
Итого	100,0

Данные социологического опроса позволяют утверждать, что в религиозной практике современных мусульман региона сохранилось влияние суфийской формы бытования ислама, элементы которой были зафиксированы на территории Южного Урала в XIII — начале XX вв. Среди таких элементов нужно назвать празднование Маулюда (25,9% респондентов, в том числе 27,9% башкир, 22,2% татар), знакомство с важной характеристикой суфийской мистической практики — зикром (25,0% опрошенных, в том числе 25,8% башкир и 24,2% татар). 26,3% респондентов, в том числе 37,1% опрошенных башкир, знают о могилах мусульманских святых (*аулия кэбере*) (см. табл. 9).

Таблица 9 — **Имеется ли в вашей местности могила мусульманского святого (аулия кэбере) — место всеобщего поклонения?**

	% среди башкир	% среди татар	% среди всех
Да	37,1	9,7	26,3
Нет	30,2	53,7	39,3
Затрудняюсь ответить	32,7	36,6	34,4
Итого	100,0	100,0	100,0

Значительная часть респондентов приемлет формулу: святой — заступник перед Богом. Разночтения возникают при уточнении: «живой эулиэ» или «как живой, так и покойный». Последний вариант прева-лирует (см. табл. 10).

Таблица 10 — Согласны ли Вы с тем, что мусульманский святой (эулиэ) является заступником перед Богом?

	% среди башкир	% среди татар	% среди всех
Да, но только живой эулиэ	11,1	9,3	10,3
Да, как живой, так и покойный	29,1	12,8	22,5
Нет, не является заступником	13,9	16,7	14,8
Затрудняюсь ответить	46,0	61,2	52,4
Итого	100,0	100,0	100,0

Тем не менее посетивших могилу святого гораздо меньше, чем тех, кто знает о них или слышал от близких и друзей (см. табл. 11).

Таблица 11 — Посещали ли Вы могилу святого (эулиэ кэбере)?

	% среди башкир	% среди татар	% среди всех
Да	16,4	6,2	12,2
Нет	83,6	93,8	87,8
Итого	100,0	100,0	100,0

Поклонение могиле святого (эулиэ) особенно характерно для зауральских башкир. В ходе полевых экспедиций такие могилы святых (некоторые из которых датированы эпохой раннего ислама на территории региона — XIII–XV вв.) зафиксированы в Чишминском, Баймакском, Хайбуллинском, Зианчуринском, Кугарчинском, Ишимбайском, Салаватском, Абзелиловском, Бурзянском районах республики, куда совершают паломничество местные мусульмане. Самыми посещаемыми и почитаемыми у современных башкир являются могилы Мужавар-хазрята (1876–1967 г.) из д. Манхыр Баймакского района и Шамгол-хальфы (1876–1957) из д. Сеиткулово Кугарчинского района.

Среди мусульманского населения региона представление о суфиях довольно расплывчато. Значительная часть опрошенных определила их как людей, выполняющих все мусульманские обряды (22,7%

башкир и 22,5 % татар). «Божьим человеком, или юродивым» считают суфия 10,8 % башкир и 13,7 % татар. Но среди башкир гораздо больше тех, кто назвал суфия: 1) потомком или учеником шейха — 2,5 % (у татар — 1,3 %) и 2) бессеребренником, которого мало интересуют материальные блага, — 8,6 % (у татар — 1,8 %), причем большинство таких ответов приходится на группу опрошенных башкир старше 61 года.

Об уровне терпимости мусульман региона к представителям других конфессий дают представление ответы на такие вопросы анкеты, как: 1) «Вы предпочли бы, чтобы Вашими соседями по дому были только мусульмане?»; 2) «Вы предпочли бы, чтобы коллегами по работе у Вас были только мусульмане?». Преобладающими ответами на эти вопросы (более половины опрошенных) стали «Нет» и «Мне безразлично». Но, с другой стороны, включать в свой близкий круг общения, в семью представителя другой религии преобладающая часть респондентов не пожелала. На вопрос «Как Вы относитесь к браку члена Вашей семьи с представителем другой религии?» «Положительно» ответили 19,6 % респондентов (15,4 % башкир и 25,6 % татар), «Отрицательно» — 40,2 % опрошенных (46,6 % башкир и 30,4 % татар). Причем скрытый негатив содержится в ответе «Соглашусь, но в душе не одобрю» (23,5 % башкир и 22,0 % татар).

Показателем уровня интегрированности мусульман республики в российское общество являются ответы на вопрос «С какой из групп Вы испытываете чувство общности?». В качестве ответов были предложены девять групп, которые по степени важности и близости к респондентам расположились по убывающей следующим образом: «С людьми Вашей национальности» — 32,7 % (у башкир — 50,0 %); «С людьми, близкими Вам по духу» — 32,0 % (у башкир — 37,8 %); «С согражданами России» — 21,1 % (у башкир — 31,6 %); «С людьми Вашего вероисповедания» — 18,2 % (у башкир — 22,0 %); «С людьми, говорящими на Вашем языке» — 18,0 % (у башкир — 18,2 %).

Приведенные данные, во-первых, подтверждают обоснованный в современной отечественной социологии тезис о присущей современному человеку асимметрии репрезентативности культур светского и религиозного типа в пользу первого. Во-вторых, указывают на первичность в конфессиональной самоидентификации национального, этнического компонента, принадлежности к определенной культуре, а не религиозного сознания. Основным в формировании башкирской идентичности является этническое начало, которое дополняется исламом. Осознание исламской идентичности как части этнической характери-

зует ментальность башкирского общества в целом, хотя степень и глубина этого осознания различны для разных сегментов общества.

Для современного этнического самосознания башкир ислам важен не как мировоззренческая система, а как часть исторической памяти нации. Учитывая это обстоятельство, а также неизжитое противоречие между этническими мусульманами (татарами и башкирами), объединение местных мусульман в реальную политическую силу вряд ли возможно. Представляется, что и дальше этнический и региональный национализм будет доминировать над собственно религиозным.

К моменту проникновения ислама на территорию расселения башкир (Южный Урал и Приуралье) их духовно-религиозная жизнь отличалась большим разнообразием. Начиная с эпохи бронзы здесь сосуществовали различные культурно-идеологические системы, среди которых выделялись древнеиранская мифология и огромный пласт древнетюркских верований (поклонение природе, культ предков, обоожествление неба — тенгрианство). Взаимодействие разных культурных традиций неизбежно порождало синкретизм, характерный для всего доисламского культурного слоя.

Основную роль в обращении башкир в ислам на раннем этапе сыграли суфийские миссионеры таких братств, как Йасавайя и Накшбандийа, проникавшие на Южный Урал из городских центров Центральной Азии, прежде всего из Бухары. Это и предопределило преобладающее влияние среди башкир неортодоксального ислама, в котором органично соединились элементы суннитского ислама ханафитского толка и суфийских представлений. Популярности идей суфизма способствовала их близость традиционному миропониманию башкир, в основе которых лежал пантеизм. В суфийских представлениях о сущности бытия, в свою очередь, наиболее влиятельной была концепция вахдат ал-вуджуд (единства бытия).

С присоединением башкир к Русскому православному государству (вторая половина XVI в.) актуализируется внешняя, догматическая сторона мусульманского культа, так как российская власть в значительной степени стремилась контролировать духовные процессы в башкирском обществе. К тому времени башкиры уже считали себя мусульманами-суннитами, т. е. имели сформировавшуюся религиозную идентичность. В то же время присущий им религиозный синкретизм так и не был преодолен: элементы древних народных верований и культов,

прикрытые исламскими риторикой и обрядами сохранялись в их общественном сознании.

Такая устойчивость элементов древних верований и культов объяснялась тем обстоятельством, что башкиры как народ сформировались в доисламский период, когда в их духовной культуре преобладало мифологическое мышление. И в дальнейшем ислам не играл решающей роли в консолидации башкир, оставаясь лишь одним из элементов их этнической идентификации наряду с языком, образом жизни и хозяйствования, менталитетом, общностью исторической судьбы и территории.

Роль ислама как фактора этнической консолидации возросла в период русской (дворянской, горнозаводской, крестьянской) колонизации башкирских вотчинных земель (XVII–XVIII вв.). В результате многочисленных, не прекращавшихся на протяжении двух веков войн-восстаний башкиры сумели не только отстоять свои социально-экономические права, но и сохранить свою этническую и религиозную идентичность. Башкир практически не коснулась политика насильственной христианизации. Одновременно социально-экономическое угнетение способствовало популярности среди башкир суфийского восприятия ислама, усилив привлекательность таких его черт, как аскетизм, безразличие к богатству и высокому социальному статусу в обществе, фатализм и др.

Очередной этап российской модернизации, начавшийся в 60-е гг. XIX в., усилил процессы маргинализации башкирского общества и пауперизации значительной части населения. Именно среди этого сегмента общества был востребован ишанизм — деградировавший суфизм, потерявший философскую, этическую основы, но сохранивший наиболее профанные обряды и формы социальных взаимоотношений.

В советский период официальные структуры мусульманского духовенства находились под государственным контролем и представляли собой один из элементов сложившейся в стране административно-бюрократической системы. Но полного вытеснения ислама атеизмом не произошло. Этому способствовало, с одной стороны, хотя и формальное, но конституционное закрепление свободы вероисповедания, с другой — укрепление значимости этнического фактора вследствие политики формирования союзного советского государства на этнонациональной основе. Поэтому стало возможным сохранение ислама как элемента этнической идентификации.

Возрождение ислама в постсоветский период проявилось, прежде всего, в сфере официального ислама, активизации исламской догматики, культовой практики. Но ислам в Башкортостане, в силу исторических особенностей его распространения на Южном Урале, специфики формирования и развития религиозно-культурных, политических процессов в башкирском обществе, не стал решающим фактором социально-культурной и политической жизни региона. Он не был и не стал для башкир формой социальной организации, а являлся одним из элементов коллективной идентификации: родовой, племенной, этнической. Степень и глубина этого осознания различны для разных сегментов башкирского общества. Поэтому можно утверждать, что не существует какого-то единого подхода относительно роли и места ислама в башкирской идентичности.

На современном этапе в социально-политической жизни башкир присутствие ислама имеет скорее символический характер, чем реальное наполнение. Осознание принадлежности к общине единоверцев — умме — не является для башкир решающим. Базовым элементом башкирской идентичности является этническое начало, которое дополняется исламом. Ислам так же, как и православие, как другие религии в Башкортостане, пройдя через крайние точки своего упадка в советское время и подъема начала 90-х гг. XX в., постепенно занимает свое место в системе ценностей общества и личности.

Источники

1. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды/Пер. с башк. — Уфа, 1987.
2. Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки/Пер. с башк. — Уфа, 1988.
3. Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос/Пер. с башк. — Уфа, 1999.
4. Башкирский народный эпос. — М., 1977.
5. Башкорт халык ижады. Эпостар. Беренсе китап/На башк. яз. — Уфа, 1972.
6. Башкорт халык ижады. Эпостар. Икенсе китап/На башк. яз. — Уфа, 1973.
7. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Икенсе китап/На башк. яз. — Уфа, 1976.
8. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Өсөнсө китап/На башк. яз. — Уфа, 1978.
9. Башкорт халык ижады. Йомактар/На башк. яз. — Уфа, 1979.
10. Башкорт халык ижады. Риүәйәттәр, легендалар/На башк. яз. — Уфа, 1980.
11. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. Т. 1/На башк. яз. — Уфа, 1995.

12. Башкортдский шейх Зейнулла ибн Хабибулла ан-Накшбанди аш-Шарифи (Расулев). Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов суфийского братства Накшбандийа, славословия [Аллаху] и молитвы-«салауат» (Канон дыхательных упражнений суфийского братства Накшбандийа-халидийа) // Шейх Муххаммад Амин аль-Курди аль-Эрбели. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа) / Пер. с араб. — Уфа, 2001. — С. 342–366.
13. Георги И. И. Описание всех в российском государстве обитающих, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. О народах финского племени. Башкирцы. — СПб., 1776. — С. 85–103.
14. Геродот. История. — М., 1999.
15. Документ № 88. 1742 г. 13 июня, запись показаний английского купца Гока о его поездке в Каракалпакию через казахские степи // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII веках. — Алма-Ата, 1961. — С. 206–207.
16. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Кн. 1 / Пер. с тур. Г. Г. Шафикова, А. М. Юлдашбаева. — Уфа, 1994.
17. Игнатъев Р. Г. Гора Аушкуль и озеро того же имени // Оренбургские губернские ведомости. — 1865. — № 9. — С. 60–61.
18. Ислам и суфизм в Поволжье и на Урале в XIV и XV вв. (на материале исторического сочинения Мурада Рамзи) // Шейх Зейнулла Расулев. Божественные истины: Избранное / Пер. с араб. И. Р. Насырова. — Уфа, 2008. — С. 190–201.
19. История государства и права Башкортостана (в нормативных актах, документах и материалах официального делопроизводства). — Уфа, 1996.
20. Кашгари М. Дивани лугат ат-тюрк. — Ташкент, 1960.
21. Рахманкулова С. Г. Муфтий Габдрахман Расулев — страшный сын Ишан Хазрата Расулева. — Челябинск, 2000.
22. Список населенных мест. Ч. 2. Оренбургская губерния, 1866. — Уфа, 2006.

Литература

1. Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. — М., 1992.
2. Абашин С. Н., Бобровников В. О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. — М., 2003. — С. 3–17.
3. Абашин С. Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. — 2001. — № 3. — С. 128–131.
4. Абашин С. «Народный» суфизм в современной Средней Азии // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. — Казань, 2005. — С. 220–230.
5. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. — Фрунзе, 1990.
6. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. — Ереван, 1983.
7. Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира. Т. 1. — М., 1987.
8. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1977.
9. Аверьянов Ю. А. Культ природы в суфийском памятнике XV в. («Вилайет-наме Бекташа Вели») // Человек и Природа в духовной культуре Востока. — М., 2004. — С. 243–265.
10. Аджи Мурад. Европа, турки, великая степь. — М., 1998.
11. Азнабаев Б. А. Теория «кочевого феодализма» и социальное развитие башкирского общества в XVI — первой половине XVIII в. // Панорама Евразии. — 2008. — № 1. — С. 28–37.
12. Акимусшкин О. Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. — М., 1989. — С. 3–13.
13. Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. — 1998. — № 9. — С. 123–138.
14. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркских народов Сибири. — Новосибирск, 1984.

15. Альбедиль М. Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. — СПб., 1991.
16. Альбедиль М. Ф. Индуизм: Творящие ритмы. — СПб., 2004.
17. Альбедиль М. Ф. Протоиндийское «колесо времени» // Календарь в культуре народов мира. — М., 1993. — С. 70–101.
18. Аминев З. Г. Космогонические воззрения древних башкир. — Уфа, 2005.
19. Аминев З. Г. Урал-батыр как космогонический миф. — Уфа, 2007.
20. Андреева Л. А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе // Социологические исследования. — 2008. — № 8. — С. 67–73.
21. Андреева М. В. К вопросу о знаковой роли посуды из раннебронзовых памятников Кавказа // Вопросы древней истории. — 1996. — № 1. — С. 85–101.
22. Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов. — Абакан, 1997.
23. Анке фон Кюгельген. Накшбандийа-муджаддидийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. — М., 2003. — С. 56–58.
24. Анке фон Кюгельген. Нийаз-кули ат-Туркмани // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. — М., 2003. — С. 63–64.
25. Анке фон Кюгельген. Расцвет Накшбандийа-муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX вв.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. статей. — СПб., 2001. — С. 275–330.
26. Арешян Г. Е. Индоевропейский сюжет в мифологии населения Куры и Аракса 2-го тысячелетия до н. э. // Вопросы древней истории. — 1988. — № 4. — С. 99–103.
27. Астрономия древних обществ. — М., 2002.
28. Ауэзов Е. К. К истории исламизации населения Жетысу XV–XIX вв. // Отан тарихы (Отечественная история). — Алматы, 2006. — № 4. — С. 42–50.

29. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюции, перспективы. — М., 1982.
30. Бадер О. Н. Древнейшая металлургия Приуралья. — М., 1964.
31. Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В. В. Сочинения: в 6 т. Т. 5. — М., 1968.
32. Басилов В. Н. Култ святых в исламе. — М., 1970.
33. Басилов В. Н. Следы культа умирающего и воскрешающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. — М., 1983. — С. 118–151.
34. Басилов В. Н. Шаманизм у народов Средней Азии и Казахстана. — М., 1992.
35. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М., 1965.
36. Бертельс Е. Из очерка «Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы» // Суфии: Собрание притч и афоризмов. — М., 2002. — С. 477–529.
37. Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. Т. 1. /Пер. с осман. — Казань, 2005.
38. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. — М., 1983.
39. Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. — Кемерово, 1980. — С. 275–276.
40. Буряты. — М., 2004.
41. Бухарова Г. Х. Мифопоэтическая картина мира в башкирской топонимии. — Уфа, 2003.
42. Бычков Ю., Рашитов Ф. Башкиры на Камелике. — Саратов, 2006.
43. Валеев Д. Ж. Нравственная культура башкирского народа: прошлое и настоящее. — Уфа, 1989.
44. Вейнберг И. П. Рождение истории. — М., 1993.
45. Вейнберг И. П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. — М., 1986.

46. Вигасин А. А. Диалог со смертью // Вопросы древней истории. — 2000. — № 2. — С. 100–105.
47. Власов В. Г. К вопросу о календаре верхнего палеолита // Советская этнография. — 1989. — № 2. — С. 5–13.
48. Власов В. Г. Пути расшифровки каргопольского календаря-вышивки // Советская этнография. — 1990. — № 2. — С. 5–23.
49. Власов В. Г. Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. — М., 1993. — С. 102–144.
50. Воловикова М. И., Тихомирова С. В. Роль праздника в формировании позитивной установки на этническую идентичность // Сборник тезисов IV Конгресса этнографов и антропологов России. — Нальчик, 2001. — С. 180.
51. Вошинина А. И. О связях Приуралья с Востоком в VI–VII вв. // Советская археология. — 1953. — Вып. 17. — С. 183–196.
52. В трех правдах сорок небылиц. Уйгурские сказки. — Алма-Ата, 1989.
53. Гайсина Г. Р. Исторические корни башкирско-персидских языковых взаимоотношений // Гуманитарные науки в Башкортостане. История и современность. — Уфа, 2007. — С. 65.
54. Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. — М., 1998.
55. Гарипова Н. Д. Персидские элементы в именах башкир // Ономастика Поволжья. Вып. 3. — Уфа, 1973.
56. Гарустович Г. Н. Мусульманские погребальные памятники и вопрос о распространении ислама в южноуральском регионе (К постановке проблемы) // Источники по истории и культуре Башкирии. — Уфа, 1986. — С. 77–81.
57. Гарустович Г. Н. Распространение ислама в Южноуральском регионе // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. — Уфа, 1991. — С. 26–27.
58. Гачев Г. Д. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. — М., 1987. — С. 198–227.

59. Гемуев И. Н., Люцидарская А. А. Знамена манси // Мировоззрение финно-угорских народов. — Новосибирск, 1990. — С. 162–215.
60. Голан Ариэль. Миф и символ. — М., 1994.
61. Головнев А. В. Числовые символы хантов (от 1 до 7) // Народы Сибири: история и культура. — Новосибирск, 1997. — С. 87–92.
62. Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). — М., 1938.
63. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. — М., 1970.
64. Гумбольдт фон В. Избранные труды по языкознанию. — М., 1984.
65. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972; 1984.
66. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981.
67. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М., 1990.
68. Гурштейн А. А. Зодиак и истоки европейской культуры // Вопросы древней истории. — 1995. — № 1. — С. 153–161.
69. Давлеткулов А. Х. Картина мира в народном эпосе. — Уфа, 1991.
70. Девин Ди Уис. Йасавийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. — М., 2003. — С. 35–38.
71. Демидова Г. М., Гелетко М. В. Библейский и коранический миф о сотворении первого человека // Востокведение. № 144. Серия востоковедческих наук. Вып. 26. — Л., 1984. — С. 142–148.
72. Деревянко А. П. В поисках оленя золотые рога. — М., 1980.
73. Джалилов А. Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в. — Сталинабад, 1961.
74. Длужневская Г. В. Еще раз о «кудыргинском валуне» // Тюркологический сборник. — М., 1974. — С. 230–237.

75. Дмитриев Н. К. Грамматика башкирского языка. — М., 2007.
76. Добродомов И. Г. Тюркизмы славянских языков как источник сведений по фонетике // Советская тюркология. — 1971. — № 2.
77. Древняя и средневековая культура Юго-Восточного Устюрта. — Ташкент, 1978.
78. Дугаров Д. С. К этимологии слова «Юурэн, уур, ууры» // Советская этнография. — 1981. — № 1. — С. 98–102.
79. Дударева З. М. Ночь в системе темпоральных обозначений башкирского языка // Язык и литература как способы проявления национального менталитета. — Челябинск, 2003. — С. 134–137.
80. Дудко Д. М. Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // Советская этнография. — 1988. — № 2. — С. 57–66.
81. Дьяконова В. П. Алтайцы. — Горно-Алтайск, 2001.
82. Евсюков В. В. Мифология китайского неолита. — Новосибирск, 1988.
83. Евсюков В. В. Мифы о мироздании. — М., 1986.
84. Есбергенов Х. «Обо» в Каракалпакии и их этнографические параллели // Фольклор, литература и история Востока. — Ташкент, 1984. — С. 362–366.
85. Жандарбек З. З. Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчак (по материалам казахских шеджере) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. — М., 2003. — С. 326–335.
86. Жубанов Е., Ибатов А. Анализ этимона Танри «Всевышний» (Опыт ретроспективного подхода) // Проблемы этимологии тюркских языков. — Алма-Ата, 1990. — С. 314–336.
87. Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы и обряды народов Зарубежной Азии. — М., 1986. — С. 118–134.
88. Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII–XI вв.) // Тюркологический сборник. — М., 1966. — С. 194–201.

89. Збруева А. В. Древние культурные связи Средней Азии и Приуралья // Вестник древней истории. — 1946. — № 3. — С. 182–190.
90. Ибрагим Т. К. Суфийская концепция «совершенного человека» // Человек как философская проблема: Восток — Запад. — М., 1991. — С. 62–76.
91. Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С. 131–134.
92. Идиятуллина Г. Введение // Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины / Пер. с араб. — Казань, 2005. — С. 10–88.
93. Иессен А. А. Ранние связи Приуралья с Ираном // Советская археология. — 1952. — Вып. 16. — С. 206–231.
94. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. — М., 1982.
95. Ислам: Энциклопедический словарь. — М., 1991.
96. История древнего мира. Кн. 1. — М., 1982.
97. История татар. — Казань, 2002.
98. Исхаков Д. М. Ислам в позднесолотоордынских татарских ханствах // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. — Казань, 2006. — С. 89–132.
99. Иткулова Л. А. Ценностный аспект образов Пространства и Времени в башкирской культуре // Восток в исторических судьбах народов России. Кн. 3. — Уфа, 2006. — С. 57–59.
100. Ишбердин Э. Ф. Башкирско-персидские лексические параллели и их семантические особенности // Урал — Алтай: через века в будущее. — Уфа, 2005. — С. 36–40.
101. Ишбердина Г. Н. Формирование мировоззрения А.-З. Валиди. — Уфа, 2006.
102. Кагаров Е. Г. Монгольское «обо» и их этнографические параллели // Сборник МАЭ. — Т. 6. — Л., 1927. — С. 115–124.
103. Казагачева З. Алтайские героические сказания «Оча-бала» и «Кан-Алтай»: Аспекты текстологии и перевода. — Горно-Алтайск, 2002.

104. Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. — Йошкар-Ола, 2003.
105. Калимуллин Б. Г. Башкирское народное зодчество. — Уфа, 1978.
106. Калинина. Т. М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. — М., 1988.
107. Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская энциклопедия. — 1935. — № 4–5. — С. 160–183.
108. Касимов С. Ф. Автономия Башкортостана: становление национальной государственности башкирского народа (1917–1925 гг.). — Уфа, 1997.
109. Кейпер Ф. Б. Я. Основополагающая концепция ведийской религии // Труды по ведийской мифологии. — М., 1986.
110. Кемпер М. Ал-Курсави // Ислам на территории бывшей Российской империи. — Вып. 2. — М., 1999. — С. 52–53.
111. Кемпер М. Ал-Чукури // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. — М., 1999. — С. 106–107.
112. Кiekбаев Дж. Г. Лексика и фразеология башкирского языка. — Уфа, 1966.
113. Климишин И. А. Занимательная астрономия. — М., 1991.
114. Климович Л. Культ святых в исламе и исследования о нем Игнатия Гольдциэра // Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). — М., 1938. — С. 3–20.
115. Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. — М., 1983.
116. Кляшторный С. Г., Султанов Т. М. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. — СПб., 2000.
117. Кнорозов Ю. В. Заметки о календаре майя. 365-дневный год // Советская энциклопедия. — 1973. — № 1. — С. 70–80.
118. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. — СПб., 2004.
119. Кононов В. А. Имя и общество. — М., 1974.

120. Корогло Х. К тюрко-венгерским фольклорным связям // Советская тюркология. — 1988. — № 3. — С. 27–31.
121. Крапп Э. Боги с небес. — М., 2003.
122. Крижевская Л. А. К вопросу о взаимоотношении населения Южного Урала и Средней Азии в неолитическую эпоху // Краткие сообщения Института археологии. — Вып. 122. — 1970. — С. 27–30.
123. Кропоткин В. В. Византийский сосуд из Южного Приуралья // Краткие сообщения Института археологии. — Вып. 87. — 1962. — С. 65–66.
124. Кузеев Р. Г. Национальные движения в прошлом и логика их современного развития // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. 1. — М., 1993. — С. 129–147.
125. Кузеев Р. Г. О развитии капитализма и этносоциальных процессах на Южном Урале и в Среднем Поволжье во второй половине XIX — начале XX вв.: Препринт доклада. — Уфа, 1987.
126. Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. — М., 1974.
127. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. — Фрунзе, 1986.
128. Кузьмина Е. Е. Сцена терзания в искусстве саков // Этнография и археология Средней Азии. — М., 1979. — С. 78–83.
129. Кульмухаметова А. Сказание о Мужавире-хазрате: По следам великого учителя // Республика Башкортостан. — 2007. — 8 сент.
130. Лебедев С. Д. Отношение учащейся молодежи к религии // Социологические исследования. — 2007. — № 7. — С. 87–96.
131. Леви-Строс К. Первобытное мышление. — М., 1994.
132. Лещенко В. Ю. О ритуальном использовании серебряных сосудов с отверстиями // Краткие сообщения Института археологии. — Вып. 150. — 1977. — С. 48–54.
133. Лобачева Н. П. Этнографический экскурс из экспедиционного прошлого // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2002. — М., 2004.

134. Локапалы // Мифологический словарь. — М., 1991. — С. 320–321.
135. Лосев А. Ф. Античная философия истории. — М., 1977.
136. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — Имя — Культура. (Труды по знаковым системам. VI). — Тарту, 1973.
137. Луговой К. В. Космогонические, антропогонические и эсхатологические мотивы в нарттовском эпосе карачаевцев и балкарцев // Этнографическое обозрение. — 2003. — № 6. — С. 57–69.
138. Лукманова Г. Остаздарзың остазы, метәфәннин шәхес Ғабдулла хәзрәт Сәйетов (Муллакай) / На башк. яз. — Сибай, 1997.
139. Мажитов Н. А. Происхождение башкир // Археология и этнография башкир. — Уфа, 1971. — С. 11–16.
140. Мажитов Н. А. Южный Урал в VII–XIV вв. — М., 1977.
141. Масленникова Т. А. Художественное оформление башкирского народного жилища. — Уфа, 1998.
142. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976.
143. Миргалиев И. История принятия ислама татарским народом // Идель. — 2001. — № 7. — С. 72–73.
144. Мифы древней Скандинавии. — М., 2001.
145. Мифы народов мира: в 2 т. Т. 2. — М., 1988.
146. Молкондуев Х. Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. — Нальчик, 1990.
147. Муйтуева В. А. Религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. — Горно-Алтайск, 2004.
148. Мукашева Р. Р. Из истории торговых связей Средней Азии с племенами Южного Приуралья в рабовладельческий период // Труды Самаркандского гос. университета. — Вып. 218. — Самарканд, 1972. — С. 115–121.
149. Надергулов М. Х. Историко-функциональные жанры башкирской литературы (генезис, типология, традиция). — Уфа, 2002.
150. Надршина Ф. А. Пространство и время в башкирском эпосе «Урал-батыр» // Урал – Алтай: через века в будущее. — Уфа, 2005. — С. 405–407.

151. Негмати А. Э. Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. — Душанбе, 1989.
152. Нефедов Р. Г. Ушкуль // Башкирия в русской литературе. Т. 2. — Уфа, 1964. — С. 179–238.
153. Носенко Э. Вот праздники Бога. — М., 2001.
154. Нуртазина Н. Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. — Алматы, 2001.
155. Окладников А. П. Конь и знамя на Ленских писаницах // Тюркологический сборник. — М.; Л., 1951. — С. 143–153.
156. Окладникова Е. А. Тропою Когульдея. — Л., 1990.
157. Очерки истории распространения исламской цивилизации. — М., 2002.
158. Павлинская Л. Р. Обоо в культуре народов Восточных Саян: жизнь традиции во времена перемен // Радловский сборник. — СПб., 2007. — С. 130–134.
159. Песков В. М. Околица // Комсомольская правда. — 2000. — 25 авг.
160. Петросян Ю. А. Османская империя. Могущество и гибель. — М., 1990.
161. Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. — Оренбург, 1886.
162. Полосьмак Н. В. Погребение знатной пазырыкской женщины // Вестник древней истории. — 1996. — № 4. — С. 142–167.
163. Полосьмак Н. В. «Стережущие золото грифы». — Новосибирск, 1994.
164. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. — Л., 1991.
165. Поэзия и проза древнего Востока. — М., 1973.
166. Прозоров С. М. Новый методологический подход к изучению ислама в России // Ислам как идеологическая система. — М., 2004. — С. 378–380.
167. Прозоров С. М. Суфизм как форма истолкования и бытования ислама // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе:

- Материалы III Международного симпозиума. — Уфа, 2008. — С. 205–207.
168. Пространство и время. — Киев, 1984.
 169. Прохорова Т. А. О семантике изображений на золотой пластине из кургана у мехзавода // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1992 году. — Вып. 12. — Азов, 1994. — С. 89–101.
 170. Раевский Д. С. История зодиака: факты, гипотезы, реконструкции // Вестник древней истории. — 1995. — № 1. — С. 193–199.
 171. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. — М., 1985.
 172. Раемгужина З. М. Языковая картина мира в башкирской фразеологии (в сопоставлении с немецким языком). — Уфа, 1999.
 173. Ражапов Р. О башкирских эпосах // Йашлек. — 1998. — 18 апр.
 174. Рахматуллина З. Я., Фаткуллина А. Я. Башкирская народная эстетика: сущность и особенности // Урал — Алтай: Материалы III Всероссийской тюркологической конференции. — Уфа, 2008. — С. 183–185.
 175. Резван Е. А. «Адам и банд Адам» в Коране (к истории понятий «первочеловек» и «человечество») // Ислам: религия, общество, государство. — М., 1984. — С. 67–72.
 176. Розин В. М. Становление и эволюция теоретических представлений о субъекте (от субъект-субстанции к гносеологическому субъекту Канта и современному субъекту) // Пространства жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции. — М., 2004. — С. 67–116.
 177. Романова Е. Н. Якутский праздник Ысыах (Истоки и представления). — Новосибирск, 1991.
 178. Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. — М.; Л., 1955.
 179. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. — Новосибирск, 1991.
 180. Садокова А. Р. Космогонические и этногенетические мифы рюкюсцев // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом аспекте. — М., 1999. — С. 89–102.

181. Салихов Г. Г. Человек в картине мира башкир. Социально-философский анализ. — Уфа, 2007.
182. Салливан У. Тайны инков. — М., 2000.
183. Свидерский В. И. Пространство и время. — М., 1958.
184. Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири // Этнографическое обозрение. — 2003. — № 6. — С. 41–56.
185. Сикалиев А. И.-М. Ногайский героический эпос. — Черкесск, 1994.
186. Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: Православные и мусульмане: Суеверное поведение россиян. — М., 2006.
187. Скрынникова Т. Д. Представления монголов XIII в. о харизме и культ Чингисхана // Тайная история монголов. — Новосибирск, 1995. — С. 68–79.
188. Слепцов П. А. Традиционная обрядность якутов: опыт реконструкции // Культура народов Сибири (Материалы третьих сибирских чтений). — СПб., 1997. — С. 183–184.
189. Смирнов А. Мусульманская этика // Татарский мир. — 2005. — № 21–22 (50–51). — С. 7–8.
190. Стеблин-Каменский М. И. Миф. — Л., 1976.
191. Степанянц М. Т. Суфизм: мистическое мировосприятие // Степанянц М. Т. Мир Востока: Философия: Прошрое, настоящее, будущее. — М., 2005. — С. 35–90.
192. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. — М., 1987.
193. Студзицкая С. В. Некоторые мотивы древнего искусства лесной Евразии // Миф-7. — София, 2001. — С. 172–190.
194. Сулейманов А., Ражапов Р. Башкорт халкының архаик эпосы. — Өфө, 2000/На башк. яз.
195. Сулейманов А. М. Тормош-көнкүреш әкиәттәре (жанр үзенсәлектәре). — Өфө, 1990. 26–64-се биттәр/На башк. яз.

196. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. — М., 1975.
197. Тагиров Т. Одна из первых жертв репрессий // Ватандаш. — 1999. — № 8. — С. 92–106.
198. Толстов С. П. Древний Хорезм (Опыт историко-археологического исследования). — М., 1948.
199. Топоров В. И. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // Этимология. 1972. — М., 1974. — С. 69–72.
200. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. — Новосибирск, 1988.
201. Трепавлов В. В. Ислам и духовенство в Ногайской Орде XV–XVII вв. // Этнографическое обозрение. — 2002. — № 4. — С. 100–111.
202. Тухватуллина Л. И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX — начало XX вв. — Казань, 2003.
203. Тынышпаев М. История казахского народа. — Ташкент, 1925.
204. Тюхтенева С. П. О некоторых аспектах восприятия времени в мировоззрении алтайцев // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. — Горно-Алтайск, 1992. — С. 108–110.
205. Тюхтенева С. П. О символике цвета в культуре алтайцев // Материалы по истории и культуре Республики Алтай. — Горно-Алтайск, 1994. — С. 60–65.
206. Убрятова Е. Н. Краткий грамматический очерк якутского языка // Якутско-русский словарь. — М., 1972. — С. 602.
207. Фархшатов М. Н. Стерлибашевская мадраса // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 1. — М., 1998. — С. 89.
208. Фархшатов М. Н. Тукаевы // Ислам на территории бывшей Российской империи. — Вып. 2. — М., 1999. — С. 87–88.
209. Феномен кочевничества в истории Евразии: Номадизм и развитие государства. — Алматы, 2007.

210. Фомкин М. С. Султан Велед и его тюркская поэзия. — М., 1994.
211. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. — М., 1984.
212. Фрезер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. — М.; Л., 1931.
213. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М., 1998.
214. Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. — Новосибирск, 1974.
215. Фролов Б. А. Предыстория символа // Этнознаковые функции культуры. — М., 1991. — С. 86–128.
216. Хадыева Р. Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. — М., 2005.
217. Хайруллина Р. Х. Фразеологическая картина мира: от мировидения к миропониманию. — Уфа, 2000.
218. Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2005.
219. Харисов А. И. Литературное наследие башкирского народа (XVIII–XIX века) / Пер. с башк. — Уфа, 1973.
220. Хисматуллин А. А. Суфизм. — СПб., 2003.
221. Хренов Н. А. Личность лиминарного типа как субъект российской цивилизации и институционализация ее картины мира в культуре // Пространства жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции. — М., 2004. — С. 347–458.
222. Худяков Ю. С., Хаславская Л. М. Иранские мотивы в средневековой тюркестанской Южной Сибири // Семантика древних образов. — Новосибирск, 1990. — С. 118–125.
223. Хусаинова Г. Р. Время в башкирской волшебной сказке // Тезисы IV Конгресса этнографов и антропологов России. — Нальчик, 2001.
224. Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. — Уфа, 1859.
225. Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Туркестане. — М., 2006.

226. Циркин Ю. Б. Финикийская история Санхунйатона // Вестник древней истории. — 2002. — № 2. — С. 121–133.
227. Шакуров Р. З. Уралтау и Урал-батыр // Эпос «Урал-батыр» и мифология. — Уфа, 2003. — С. 68–70.
228. Шарипова З. Я. Пером и словом. — Уфа, 1993.
229. Шафиков Г. На горе Нарыстау находится могила эпического героя древности // Миякинский район — родина Акмуллы. — Уфа, 2006. — С. 136–139.
230. Шеркова Т. А. Око Хора: символика глаза в додинастическом Египте // Вопросы древней истории. — 1996. — № 4. — С. 96–115.
231. Шукуров Ш. М. К анализу принципов иконографии в изобразительном искусстве Средней Азии // Средняя Азия в древности и средневековье. — М., 1977. — С. 103–111.
232. Эванс-Причард Э. Нуэры. — М., 1985.
233. Элиаде Мирча. Священное и мирское. — М., 1994.
234. Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. — Уфа, 1999.
235. Юрген П. Доктрина и организация Хваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха ад-дина // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. статей. — СПб., 2001. — С. 114–199.
236. Яковенко И. Г. Манихейско-гностический комплекс русской культуры // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. — М., 2007. — С. 73–194.
237. Яковенко И. Г. Ментальность в структурировании субъекта и субъектности // Человек как субъект культуры. — М., 2002. — С. 130–151.
238. Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ. — М., 2008.
239. Якубовский А. Ю. К вопросу об исторической топографии Итиля и Болгар в IX–X веках // Советская археология. — 1948. — № 10. — С. 255–270.

240. Якшыбаева Л. Мөжәүүр хәзрәт. Хәтирәләр / На башк. яз. — Сибай, 2006.
241. Ямаева Л. А. Рахманкулов Ахмат-хазий // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. — Вып. 4. — М., 2003. — С. 69.
242. Ямаева Л. А. Расулев Габдрахман // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. — Вып. 4. — М., 2003. — С. 68–69.
243. Ямаева Л. А. Суфизм в общественном сознании башкир // Вестник Академии наук РБ. — 2007. — Т. 12. — № 3. — С. 56–59.
244. Янбухтина А. Г. Народные традиции в убранстве башкирского дома. — Уфа, 1993.

Введение	3
1. Традиционное мировоззрение башкир и ислам	5
2. Доисламская космогония башкир	16
3. Культ божества Яйык в башкирской мифологии	41
4. Антропология в башкирской мифологии	46
5. Мифоритуальные основы башкирского праздника Сабантуй	50
6. Пространственные представления в традиционной культуре башкир	61
7. Представления о времени в традиционной культуре башкир	76
8. Зороастризм и доисламское мировоззрение башкир	90
9. О реликте культа гор у башкир	93
10. О поклонении башкир-мусульман могилам святых (әүлиә)	98
11. Элементы суфийской формы бытования ислама у башкир	104
12. Суфийские братства на территории исторического Башкортостана	121
13. «Духовный король» башкирского народа — шейх Зейнулла Расулев	136
14. О религиозной культуре современных мусульман региона	148
Заключение	160
Список использованных источников и литературы	163
Источники	163
Литература	165

Научное издание

**Аминев Закирьян Галимьянович
Ямаева Лариса Асхатовна**

Региональные особенности ислама у башкир

Зав. редакцией Т. Е. Бочарова
Редактор О. В. Берелехис
Технический редактор Е. Н. Дегтярев
Верстка Ю. Р. Гайсиной

Техническое редактирование, корректура, верстка выполнены
в редакции научно-технической литературы «Академия»

ООО «ДизайнПолиграфСервис»
450000, г. Уфа, ул. К. Маркса, 37, кор. 3.
Тел./факс (347) 291-13-60.
E-mail: dizain_press@mail.ru

Сдано в набор 10.03.2009. Подписано в печать 17.04.2009.
Формат 60×84 /16. Бумага офсетная. Гарнитура «Times New Roman».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,69. Уч.-изд. л. 11,85.
Тираж 200 экз. Заказ 91

Отпечатано в ООО «ДизайнПолиграфСервис»

