

УДК 82.3 (2Рос=Баш: 63.5(2Рос.Баш)
DOI 10.17223/18137083/74/3

Материнство и девичество в башкирской мифологии и обрядовом фольклоре: истоки, трансформации

Р. А. Султангареева

*Уфимский федеральный исследовательский центр РАН
Уфа, Россия*

Аннотация

Реконструируются мифоритуальные особенности культов материнства и девичества, истоки и их составляющие. Концепты жизненной силы отца (*ата кото*), святости матери (*инэ*) и материнского молока (*инэ һөтө*), плодovitости (*түл*), девственности (*кызлык*) исследованы в значении их сакральной чистоты, структурирующей мифы, обряды, верования, этикетные меры, целительные акты, сюжеты и образы в фольклорных жанрах.

Единство священных *кот* (*кут*) и *һөт* (*хөт*) маркирует источник рождения демиурга, также высокий статус женщин в эпосе «Урал-батыр». Молоко (питие) предвещает появление нового Рода (эпос «Кара-юрга»), купание в нем оживляет (сказки, предания), питье санкционирует родство, переход в новый статус (свадебный, родильный обряды), оздоровление (целительные акты); культ плодородия (*түл*) маркирует обычаи заоплодотворения семени батыра чужого рода, идейную основу пожеланий невесте.

Жестокие наказания «нечистой» невесты, пытки за супружеские измены, избегания действуют в качестве правовых мер защиты женской чистоты – родового достоинства. Ценность девственности – залога здорового материнства и потомства награждается обрядовыми дарами: за брачное ложе (*кыз хақы*), матери (*инэ хақы*) невесты.

Ключевые слова

материнство, девичество, сакральная чистота, культ, миф, ритуал, обряд, свадебный фольклор, статус, невеста

Для цитирования

Султангареева Р. А. Материнство и девичество в башкирской мифологии и обрядовом фольклоре: истоки, трансформации // Сибирский филологический журнал. 2021. № 1. С. 37–50. DOI 10.17223/18137083/74/3

Motherhood and maidenhood in Bashkir mythology and folklore: roots and transformation

R. A. Sultangareeva

*Ufa Federal Research Centre RAS
Ufa, Russian Federation*

Abstract

The paper reviews the origins, mythological features of the cults of motherhood and maidenhood, covering the concepts of the holiness of a mother and mother's milk, life force of a fa-

© Р. А. Султангареева, 2021

ISSN 1813-7083
Сибирский филологический журнал. 2021. № 1
Siberian Journal of Philology, 2021, no. 1

ther, fertility, virginity. These significant cultural units are united by the idea of sacred purity serving as a background for structuring myths, rites, beliefs, etiquette measures, healing acts, as well as plots and figurative treatments in folklore genres. The sacred “kot” (power, the seed of life) and “het” (milk) mark the primordial moral principles in the birth of a strong Batyr-demiurge and women of high status in the “Ural-Batyr” epic, while the evil and deceit (the image of Shulgen) are akin to the desecration of mother’s milk. The astral symbolism of milk reveals a particular archaic character of the original tradition associated with celestial moisture, rain, the appearance of the Milky Way constellation. The archetype of the fertility cult goes back to the tradition of obtaining the seed by the Batyr (three marriages of Ural Batyr). The categories of fertility and virginity are transformed, defining the dominant images of wedding folklore (wishing well-being to the bride). Virginity, the main sign of a woman’s personal viability and prosperous future, is fully protected through rewards and punishment. Ritual rewards included the tradition of offering a fee for the marriage bed, virginity of the bride, giving presents to the bride’s mother and daughters-in-law. The complex of sacralization of motherhood, virginity, and their components opens up a value database of socio-anthropological, ethnopsychological studies of man and his nature.

Keywords

motherhood, maidenhood, sacral purity, cult, myth, ritual, wedding folklore, status, bride

For citation

Sultangareeva R. A. Motherhood and maidenhood in Bashkir mythology and folklore: roots and transformation. *Siberian Journal of Philology*, 2021, no. 1, pp. 37–50. (in Russ.) DOI 10.17223/18137083/74/3

Высшее почитание Матери и девственности-девичества являются одними из самых устойчивых концептов, получивших разнообразное отображение как в мифах, ритуалах, так и в эпическом, сказочном, легендарном, песенном, обрядовом, паремическом фольклоре башкир.

Как части изначальной традиции эти культы сохранили компоненты сакральной чистоты как самостоятельной субстанции. В дальнейшей эволюции культовое знание формирует этикетные, обрядовые, целительные акты, реалии, пранормы жизневедения в человеческом сообществе. Жизнетворная магия сакрально чистой женщины и реалии экологического мышления предопределили единство, неделимость индивидуума с Природой и ее законами. Традиционное почитание Женщины и Природы, связанное с материнским, производительным началом, запечатлено в мифологии, фольклоре, обрядовых комплексах, проявляется в ритуализации явлений древности, имеющих место в культуре почти всех народов: культ материнства (статус рожениц, сакрализация молока, обережение беременной, а также родства), девственности (инициации невесты, дев-воительниц, изоляция в брачном домике, первая ночь невесты, традиции платы за девственность и т. д.).

В башкирской эпике (как и в «Авесте») выделены культ жизненной силы отца (*ата кот*) и святости материнского молока (*инэ һөтө*). Эти самостоятельные субстанции и символы мужского и женского начал вбирают идеи продолжения достойного рода и преемственности поколений. Семантика молока как носителя души и достойных качеств запечатлена в эпосе «Урал-батыр». Так, в целях приобретения новой производительной силы (*тул*) и укрепления родовых устоев героя женят на достойной красавице Гулистан, которая «От батыра силу жизни (*кут-кот*) взяла, От богатырши молоко (*хэм-һөт*) всосала» (БХИ, 1998, б. 64). В тюркской мифологии *кут* и *хөт* обобщают основные жизнетворные идеи, акцентируют

священность кровнородственных уз и силу человека, преданного заветам предков, родителей. Хумай провожает сына на помощь к его отцу Уралу, говоря:

Атаң һинә кот биргән,
Әсәһиңә һөт биргән
(БНЭ, 1977, с. 49).

Отец твой дал *кут* – силу жизни,
Мать дала молоко свое.

Һин – атаңдан кот йыйған,
Һин – әсәйзән һөт имгән
(БНЭ, 1977, с. 133).

Ты от отца силу взял,
Ты от матери молоко всосал.

Отречение Шульгена от нравственных устоев, затем его предательство сродни отвержению святости материнского молока. Урал, развенчивая и осуждая злостные деяния своего брата, упоминает об осквернении материнского молока:

Атам йөзөн ят иттең,
Әсәм һөтөн ыу иттең.
(БХИ, 1978, б. 109).

Облик отца тебе чуждым стал,
Молоко матери в отраву превратил.

Материнское молоко – священное, божественное средство, применяется в актах укрепления кровного родства и родственности, улаживании отношений. В сюжете легенды-сказки типа АТ 782 юноша, обреченный на смерть после бритья волос рогатого хана, остается жив, так как поделился с ханом лепешкой, приготовленной на молоке своей матери. По жанру это произведение либо предание, либо сказка. Легенда связана с иррациональностью. Совместное поедание пищи способствует установлению родственных уз. Молоко свидетельствует о кровном родстве сына и матери, встретившихся после долгой разлуки. Так, в одном из вариантов эпоса «Заятуляк и Хыухылу» герой узнает в престарелой женщине свою мать, когда у той при виде сына начинает сочиться из груди молоко [Нәзершина, 1992, б. 14].

В ритуале усыновления чужого ребенка основной акцент связан с молоком: должно состояться испытание или сосание, либо дитя должно коснуться рукой груди женщины-кормилицы, только после этого он (чужой) мог считаться приемным сыном¹.

В связи «мать – молоко» выделяется семантика магического питания, подразумевающего умилостивление тотема-праматери. Так, в башкирском эпосе «Кара юрга» («Черный иноходец») *егет*, чтобы конь ему «отдал суженую», похищенную невесту, уговаривает его: «Буду поить тебя кобыльим молоком, юргам!» (БХИ, 1978, б. 399). Примечательно, что молоко кобылицы (равно тигрицы, драконтины, подземной саврасой кобылы в казахских сказках), дарующей жизнь и плодovitость, содержит идеи обновления, умилостивления коня, а также прибавления новых сил – в данном случае Кара юрги, обладающей чудесными качествами за короткое время преодолевать большие расстояния («Еще прыжок – и я на острове, джигит», «Второй прыжок – перелетел через ледяное море и очутился на острове») (БХИ, 1978, б. 399). Молоко здесь вбирает мотив связи хтонического (ледяное море) и астрального миров, символику перемещения сторон света (ледяное море связывает астральные символы времени и символику небесной живительной влаги).

¹ Записано автором в 2005 г. от А. С. Галлямовой (1925 г. р.) в дер. Ташбулатово Самарской области РФ. Далее использованы записи автора.

Купание в молоке – традиционный акт перерождения, проводит идею омоложения (обмана смерти) и зачастую действует в волшебных сказках (в календарно-астральном осмыслении купание в молоке символизирует переход из одного цикла в другой и начало нового этапа). В кипящем молоке вначале купается положительный сказочный герой, узнавший тайну купания от помощника, и выходит невредимым. Злобный и коварный, нырнув в молоко (символ времени, суда, новой жизни), сваривается, а положительный герой превращается в красивого егета-батыра или исцеляется. В сказке «Алтын кауырһын» («Золотое перо») егет проходит испытание – ныряет в кипящее молоко, затем в котел с водой и благодаря громкому ржанию, дыханию его коня выходит невредимым и красивым (БХИ, 1978, б. 186). Так, в сакральном комплексе соединены культы коня (представитель небесной сферы, предок, тотем, посредник двух миров), стихий живительной воды и магии возрождающего молока. Аналогичные функции смены внешности героя для новой жизни выполняет молоко в испытании женихов [Добровольская, 2009, с. 179]. Процессы испития, купания, причащений, обрызгиваний и т. д. акцентируют в фольклоре ритуальную символику, особое значение и ценность молока как производной Матери и культа воспроизводства. В мифологии тюрков мотив рождения в новом качестве героя традиционно передается через вкушение молока матери [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 133].

Особый интерес в выявлении архетипических истоков мифологии молока представляют верования тюрков о *Суткатын* («Молочной женщине»), согласно которым довольно прозрачны идеи связи и идентификации Великой Матери с живительной влагой, водой, прежде всего с молоком. Так, у кумыков *Суткатын* – пери, дух леса, к ней обращались для вызывания дождя, как и туркмены к *Суткатын* (Сюйт-катын) [Ганеева, 1988, с. 22]. Реалии архаичного божества – «богини плодородия» – осмысливаются в образах *Сус-хотин* у узбеков, таджиков, покровительницы женщин святой *Сут-падишахим* у уйгуров [Кондыбай, 2008, с. 156]. Аналогии этим традициям имеются и в среде башкир: возле озера Калды, что в Челябинской области, стояло каменное изваяние (*һынтаи*), по представлениям народа, сочащее молоко. Этот символ обожествленной женщины-матери сохраняет архаические мотивы [Нэзершина, 2006, б. 163]. Животворящее молоко материализовано в камне, как в символе крепости, плодородности и небесной влаги. Видимо, возле камня башкиры проводили ритуалы вызывания дождя, просили благ и урожая. Известно, что такие камни, называемые «ядаташ» и обряды иницирования дождя возле них («избиение», хлестание камня, обмазывание после дождя маслом, произнесение пожеланий, круговые хождения и т. д.) были традиционны в быту катаяских башкир (БНТ, 2010, с. 156).

Материнское молоко осмысливается как высший судья и святая субстанция, оно сильнее ценности самой матери. В башкирской пословице *Инә каргышы төшөр ине, инә һөтөбәрмәй* («Проклятие матери пало бы, да молоко матери не пускает») молоко обобщает понятия великой любви, веры и предназначения матери, несовместимых с ненавистью или обидой на собственное дитя. По этимологической версии, наконец, на фоне обобщения таковых реалий проецируется семантика слова *катын* ‘женщина’, происхождение которого связано с молоком – *сут*, у башкир: *һөт* (*хатын-хотин*) *катын* (*хөт* + *ин* -*катын*), транслируя замысел *һөт инәһе* (мать, хозяйка молока).

В мифологии молоко символизирует небесную живительную влагу (дождь, туман), а созвездие Млечный путь связывается с образом женщины-матери в изначальной ее идентификации с живительным питанием, а значит, рождением

и жизнью. В памяти усерганцев сохранилось предание этиологического характера. «Илек (Косуля) родила косуленка. Только тот всосал первое молоко, появился волк. Для того чтобы защитить дитя от зверя, косуля вначале бросилась на волка, а затем повернулась в другую сторону, чтобы хищник погнался за ней. Долго волк гнался за косулей. Только хотел догнать и схватить, та высоко прыгнула на небо. С тех пор та светлая полоса на небе называется “Аккош юлы” (Млечный путь), а звезды – это капли молока несчастной косули»².

Использование молока в охранных целях (от сглаза, порчи вытирают тело больного ребенка смоченной в молоке матери шерстью и т. д.), целительных действиях (капают в глаза, нос дитя, при краснухе обтирают тело) согласуется с мотивами укрепления жизненных сил и нового рождения. Согласно сказочным сюжетам, лебединое молоко исцеляет царя, а героиню сказки «Хылыубика и Яркай» исцеляет от тяжелого недуга молоко волчицы, медведицы и львицы [Хусаинова, 2014, с. 125].

Переходная семантика молока, трансформированная от первородных значений перерождения, рождения, ритуализирована в свадебном фольклоре. Обряд *инэ һөтө эсереу* ‘испитие молока матери’ совершается во время прощания невесты с домом отца. Название ритуала сохраняет условность, дань традициям магических представлений: вместо молока матери невесте давали воду, молоко коровы, айран, называя это *инэ һөтө*.

Балам, инэ һөтө эс,	Пей, дитя мое, молоко матери,
Башын минэн эстең.	Начало (молоко) от меня всосала,
Актыгын да минэн эс!	И последнее от меня испей!
	(из моих рук бери!) ³

Напиток маркирует окончательный разрыв с прежним местом, домом, переход знаковой границы во имя нового рождения [Султангареева, 2006, с. 166].

Сакральность молока неразрывно связана с понятием о непорочности. Отголоски представлений о могучих обережных свойствах молока сохранены в мифологических рассказах, согласно которым молоко непорочной женщины (честной, ведущей порядочный образ жизни) исцеляет лишай, гонит сглаз, спасает человека даже от смертельного укуса ядовитой Белой змеи (БНТ, 2010, с. 115). Таким образом, в мифологии молоко идентифицируется с прообразом сакрально чистой Матери – прародительницы, покровительницы.

В контексте культа матери (мать-«матица» – начало рождения) образ Природы читается как многоярусный мир (небесный, земной, подводный, подземный), основные сферы которого имеют семантику производительного (детородного) и материнского (*инэ*) значений. Жизнетворная (материнская) суть этих сфер всегда передается словом *инэ* ‘мать’: *Һауа инэ(-һе)* ‘Воздух-мать’, *Ер инэ(-һе)* ‘Мать-земля’, «*Күк инэ(-һе)*» ‘Мать-небо’. Слово *мәте* ‘мокрая красная глина’ согласуется с религиозным мифом о происхождении человека из красной глины и капли воды. На наш взгляд, слово *Мать* как изначальное лоно и место рождения человека, восходит к мифу о чадородной красной глине (*мәте*).

Костяные статуи беременных женщин эпохи верхнего палеолита – предметы культового поклонения многих народов. Обнаруживаемые на территории Урала такие артефакты – это материальные свидетельства могучего культа Матери, ма-

² Записано в 2011 г. от А. М. Усмановой, 1930 г. р. в с. Акъяр Хайбуллинского р-на РБ.

³ Записано в 1992 г. от Н. Кутуевой, 1910 г. р. в с. Шыгай Белорецкого р-на РБ.

теринского начала, следы которого сохраняются и в современности. По свидетельству информаторов, фигурки беременных женщин (деревянные куклы с выпуклостями) закапывали или устанавливали на засеянное поле⁴. Обычай относится к магии плодородия.

Искони природа почитается как живая благодаря своей родо-жизнепроизводящей сути и идентифицируется с Женщиной-матерью. Гармония жизни природы связывается с образом и поведением благополучной женщины, девственниц, вышедших замуж и родивших детей. Пренебрежение законами природы, нарушение ее целостности (ломание веток без надобности, чрезмерная рубка деревьев, убийство священных животных, птиц (лебедя, журавля, ласточки), осквернение могил провидцев (авлий), божеств Земли-Воды (*Ер-һыу*) чреваты лишением покровительства Природы. В случаях нарушения запретов прогнозируются рождение «неразговаривающего» дитя или «с заячьей губой», мучения в тяжелых родовых схватках, а застреливший лебедя лишается семьи и рода, набравший воду на закате солнца становится виновником появления в семье болезней и т. д. (БНТ, 2010, с. 119–123).

Мать – основное лицо, обеспечивающее сохранение, силу и продолжение рода, плодородия (*түл*). *Түл* – культовая сила, символ жизни, рода, соединяет понятия «производительность», «плодовитость», «семья жизни» и сосредоточен в половых органах животного, также передает сексуальные инстинкты женщины для продолжения рода (*түл кыстау*). *Түл* существует как самостоятельная материальная субстанция; бездетная женщина, желающая иметь дитя, садилась на послед роженицы, надевала ее платье и т. д. Вырезали половые органы забитого самца, племенного быка или коня, сушили и, растерев в порошок, сыпали на посевное поле, скотный двор, хлев или привязывали на рога животного. Этот ритуал завязывания «узелка плодородия» (*түл төймө*) совершается в эпосе «Акхак-кола» (БХИ, 1998, б. 332). Сила и мощь *түл* зависит от его владельца, хозяина. В сказках, легендах запечатлены архаичные традиции полона батыров в целях пополнения их родопроизводительной мощи (*түл алыу*). Семантически обычаи «угощения женой» в целях оставления чужому роду *түл* (семья). Мифологический архетип этого обычая запечатлен в эпосе «Урал-батыр». После того, как Урал освобождает людей от рабства, побеждает быка и батыров злобного Катила-царя, по уговорам акакалов герой первый раз женится на его дочери и через несколько дней уезжает, справив свадьбу (БХИ, 1998, б. 54), второй раз женится на Гулистан, вновь по наставлению старцев, следующих законам предков по сохранению силы и благополучия Рода:

Ил батыры – батырзан Батыр ирзэн тыуар ул Был кыз батырзан кот йэйгән Батырға эсә булыр ул, тигәс, Урал тыңлаған, Гөлестанды алған, ти (БХИ, 1998, б. 65).	Батыр страны – от батыра, Мужчины батыра родится он. «Эта дева из рода батыра, И батыру матерью станет она». Так Урал внял этим словам, На Гулистан женился он.
---	--

⁴ Записано в 2000 г. от Р. Бикбулатовой, 1950 г. р. в с. Трубный Сосновского р-на Челябинской области РФ.

Все брачные союзы эпического героя мотивированы заботой родового коллектива об обретении батыра-защитника для следующего поколения: *Батырзан батыр тыуганда, Атаһындай булганда Илдэ гөмөр итэр ул* (БХИ, 1998, б. 64). В этой связи оценка брачных союзов Урала с позиций благородства [Надршина, 2009, с. 344] не раскрывает семантику событий. Глубинные замыслы эпических браков связаны с архаичными традициями *тул алыу* ‘заполучения семени’ кут могучего батыра.

Женщина – носительница и воспроизводительница Рода, и она предназначалась для его продолжения. Отсюда особая устойчивость идей культа плодородия в свадебном фольклоре: в первые же моменты наступания на землю в стороне мужа (входа в класс женщин) невестке даются наказы во имя *тул арттырыу* – увеличения родопродуктивности. В благопожеланиях материнство фольклоризируется и декларируется как идеологического уровня ценность для общины. Невестке даются знания не только о ценности матери, но и материнства:

Бүлле, бүлле, бүлле бул ⁵ ,	Рожай и размножайся,
Бүзэнэлэй түлле бул,	Как перепелка, будь плодovitой,
Һайыскандан һак бул,	Будь осторожнее сороки,
Йоморткандан пак бул!	Будь белее яйца!

Многочисленные повторы слова *тул*: *Түлле, түлле, түлле бул!* ‘Будь плодотворной, плодотворной, плодотворной!’ семантически в своей магической функции.

Мотив деторождения особо устойчив в пожеланиях, действует как условие для жизнедеятельности невестки. Отсюда гиперболическое нагнетание идей плодородия и материнства:

Ай затап,	Каждый месяц рожай,
Йыл да тап,	Каждый год рожай,
Йыбанмаһан,	Коль не лень –
Көн дә тап!	Каждый день рожай! ⁶

Высокий статус Матери обозначен в обязательных одариваниях и обхаживаниях роженицы (в течение недели – десяти дней соседи приходили с гостинцами, пирогами и дарами для молодой матери). В честь роженицы и дитя проводились именные коллективные трапезы *тулгак сәйе* ‘чай схваток’, *бәпәй туйы* ‘свадьба дитя’, *бәпәй ебе* ‘нить дитя’. Коллективная помощь роженице в сакральный 40-дневный срок, одновременные почитания и избегания ее (боялись обидеть, не исполнить ее желания) маркируют статус молодой матери как домашнего божества. Показательно, что роженица считалась второстепенной матерью по сравнению с повивальной бабкой (*кендекәй, кендексе, кендек инәй*). Повивальную бабку звали *оло әсәй* ‘старшая мать’, ее благословление, воспитание, дары, советы приравнивались к покровительству предков. В сакрализации *кендек инәйе* акцентируется почитание в ее лице земного ангела-хранителя и Праматери одновременно. В народном этикете до последнего времени бытовали традиции одаривания принимавших роды – повитух ⁷. Принявшая на свет более семерых детей повивальная бабка, по верованиям, попадала в рай. Ее называли и *һыу инәһе* ‘мать воды’.

⁵ *Бүлле булыу – буленеу* – досл. разделяться, в значении рожать.

⁶ Записано в 1983 г. в с. Тавлыкаево Баймакского р-на РБ.

⁷ Записано в 2000 г. от Рафиги Сафиуллиной в с. Трубный Сосновского р-на Челябинской области РФ.

В идентификации повивальной бабки с Матерью-водой (*һыу инәһе*) проводится идея мощной покровительствующей силы женщины, принимающей роды. В лице повивальной бабки, получающей ребенка из небытия (осмысление матки как утробы, лона земли), персонифицируется образ Природы-Матери, также осознание пуповины как изначальной точки жизни: “*Инәнән түгел, Ерзән алған балам!*” (‘Не от матери, а из Земли взято дитя!’), – говорит повитуха, беря дитя на руки. Правоценность Матери (*Инә хақы*) приравнивалась к ценности великого божества *Тэнгри* (*Инә хақы – Тэнре хақы*). Отсюда биологическая и социальная значимость Матери, высокая постановка ее личности, расценивающейся выше статуса хана, правителя, бея. По обычаю древних кипчаков, прежде чем приступить к власти, новый правитель должен был принести клятву Матери, а значит, клятву во имя мира, созидания, а не завоевания. Ценность мира, гармония жизни идентифицировались с образом Матери, материнским культом.

В специальных одариваниях-приношениях матери невесты действовала мифологема «матери – материнский тотем». Так, за целомудрие невесты жених дарил ее матери *инә тун* (шуба самки лисицы, овечки). Приношение символизирует умиловительство в лице матери невесты высших сил и Праматери (Природы) во имя получения их благосклонности. Также здесь читается семантика привлечения, умножения плодородных сил (деторождения). Этим же высоким правом *инахақы* регулировался этический кодекс самой Матери: если женщина преступала законы материнства (отчуждение детей, измена, прелюбодеяние и др.), то ее лишали прав жизни в одном родовом макрокосме (забвение имени, изгнание из рода). Жестокие наказания блудниц (закидывание камнями, изгнание в степь, усаживание на раскаленные камни и др.) истоками связаны с оскорблением духов предков и покровителей сакральной чистоты окружающей среды. Избегания у башкир бесплодных женщин (*бизәу катын*), считавшихся вредоносными, также согласуются с идеями охраны и соблюдения законов природы и благополучия.

Беременность – предначертанный свыше, строго согласующийся с законами Природы, правилами поведения статус женщины. Неблагополучных старых дев, долго не выходящих замуж и не рожавших, избегали, так как они становились угрозой для жизни рода, родовой целостности. Отсюда объяснимы древнерусские традиции предложения своих дочерей – девиц (надоб, надолга – засидевшиеся в девках невесты) замуж, развезжая по деревням [Традиционная культура Урала, 2000, с. 96]. Этноэтикету башкир характерны жесткие нормы отчуждения и ограничения. Неблагополучным женщинам (засидевшимся в девицах, нерожавшим) не доверялось участвовать или проводить обряды, произносить назидания, их старались не приглашать на свадебные, родильные мэджлисы.

Высшее почитание матери обусловлено прежде всего детородной функцией, воспроизводящей роль женщины в продолжении рода. Отсюда идеи благополучного материнства и здорового потомства Рода нераздельно связывались с девственностью, сакральной чистотой женщины. Статус девственности, имея в древности родовую ценность, защищен этикетными нормами, строгими запретами, направленными на ее сохранение. От соблюдения предписаний зависят целостность и гармоничное развитие родового коллектива, гарантии получения благ от Природы и здорового потомства.

Культ девственности и связь его с магией производительности, благополучия рода – универсальное явление в культуре разных народов. Девичество зачастую ныне рассматривается в аспекте гендерных исследований (социализация, беззащитность, активность, здоровье, статус в школе и др.), обнаруживая неизвестные,

но очень важные сведения для формирования интеллектуальной и гражданской активности [Здравомыслова, 2013, с. 140]. В традиционной древности народов девичество имело особую ценность духовно-нравственного значения и высокую почитаемость. В хакасских мифах девушкам нельзя прикасаться к кварцевым камням на берегу, ибо они якобы образовались из молока порочной девицы. Обычай предостерегает от совершения греховных поступков [Бутанаев, 2004, с. 130]. Девственность являлась одним из самых высоких приношений богам: существовали традиции посвящений девственности Иисусу Христу [Геннеп, 2002, с. 93]. Лишение девственности до срока означало осквернение чести рода, вызывание гнева духов предков, также покровительствующую Природу и землю [Традиционная культура Урала, 2000, с. 118]. В традиционном прошлом у башкир существовали жестокие наказания за бесчестие и добрачные связи: изгнание из рода, публичные хлестания кнутом и др. Девственность приносила роду благополучие, способствовала плодородию скота, она была залогом счастья рода, а не одного лица, потому соблюдались меры предостережения. Существовали строгие запреты в воспитании девушек «*кыз кешене кырк яктан тый*» («девушке с сорока сторон запреты положены»). Значимость девичества акцентируется в переходных ритуалах. Место соития молодоженов отделяют как особое свадебное пространство (брачную клеть устраивают недалеко от хлева, в особом домике). Зажиточные ставили отдельную белую юрту на холме, огораживали красными лоскутами и т. д. Сложная, многоэпизодная структура свадебного ритуала *кыз кушыу* (досл. соединить девушку с женихом) предусматривает сакрализацию перехода девушки в класс женщин. В обряде имеют место архаичные испытания молодого мужчины и посвящения его в класс мужчин через союз с женщиной. Потому как брачное соитие, воссоединение женщины и мужчины имели также обрядовое значение, социальное содержание для коллектива. Известно, что союз (соитие) с непорочной женщиной высокого ранга в древнем обществе гарантировал посвящение героя «в новый социальный статус и сан, служил символом нового рождения в новом качестве» [Васильков, 1988, с. 110]. Предваряя миф о единстве и неразделимости мужского и женского начал, соитие имело семантику перехода-посвящения и замысел дани производительным силам Природы.

Мифологические следы перехода отражены в ритуальной насыщенности, многообразии игровых, песенных эпизодов и яркого эмоционального компонента в башкирском свадебном обряде *кыз кушыу* («соединение с девушкой» – название передает инициальность соития). Перед соитием устраиваются прятание и поиски невесты, потасовки между девушками и снохами за невесту; плата за приведение невесты в брачный домик; переход границы в мир мужчины обыгрывается в ритуале разрывания женихом ткани (*йыртлыш*), которую с двух сторон держат снохи возле двери домика (юрты). Возле брачного домика устраиваются и круговые танцы, хороводы (түңэрэк), ряжения, шумные, веселые пляски, игры молодежи, исполняются эротического содержания такмаки, песни и т. д. Коллективные увеселения, имевшие эротические и охраняющие от злых сил функции, обретают игровые качества. Переход, обыгрываемый таким образом, проводит идеи умилоствления родовых предков. С течением времени инициационное содержание соития исчезает, превалируют игровые, развлекательные начала. Особо охранялось лицо новобрачной, которая считалась чистой «как новорожденное дитя»⁸. Потому

⁸ Записано от Г. А. Мамлеевой (1931 г. р.) в дер. Тал-Кускарово Абзелиловского р-на РБ.

показ лица устраивался в специальном ритуале *бит асыу* 'открытие лица'. Имеют смысловые параллели алтайские традиции. Чистоту брака молодых у алтайцев олицетворяла занавесь белого цвета [Тадина, 1995, с. 52], а невеста считалась священной чистой (*байлу*), ее прикрывали занавесью и никто не должен был видеть ее лица, пока она не приобретала статус замужней женщины [Тадина, 1995, с. 59]. С течением времени инициационное содержание брачного соития исчезает, превалируют, как в других обрядах, игровые, развлекательные начала [Султангареева, 2018, с. 455–458]. Свидетельство невинности (простыня или кусочек ткани), добрачной непорочности используется в магии урожая, примечании благополучия года (воду от стирки брачной постели выливают в хлев, поле, огород с благопожеланиями).

Обнаруживают параллели чувашские традиции высокого статуса девственниц, когда «в ритуале опахивания вокруг деревни отводилась особая роль сакрально чистым женщинам и девушкам» [Салмин, 2010, с. 97]. Обычай выставления и показа брачной простыни молодых (невесты) гостям (снохам, родительнице со стороны жениха) распространены как у тюркоязычных, так и у славянских, финно-угорских народов, связаны с обязательным освидетельствованием девственности. Если невеста оказалась честной, молодой муж после первой ночи преподносит матери невесты специальный дар, называемый *кыз хагы* 'цена девственности'. Иногда в присутствии всех дарит матери невесты дорогой подарок (*кыз хагы*), говоря: «Вот вам цена за девственность! Я вас благодарю!»⁹. За *енгәлек* (свидетельство невинности – кусок ткани, который держит в руках сноха-енгә) снохе молодой муж преподносит дорогой дар (платок, колечко, пояс и т. д.).

Сохранение брачной рубашки невесты родителями как свидетельство девственности было традиционно как у русских, так и во всей Европе [Сагалаев, 1991, с. 334]. Девственность как божественный знак и жестокие наказания за нечестность молодой имели место в обрядах многих народов. Жених имел право отказаться от жены, придать прилюдному наказанию, намазав ей сажей лицо, усаживать спиной к голове коня и водить по селу и др. Нарушение целомудрия вне обряда, противоречащее законам рода, лишало девушку (невестку) высоких прав почитания. Эти нормы проецируют принципы жизнедеятельности сообщества по сохранению чистоты и здоровья *тул* (родопроизводство). Девственность – фактически первичное право и условие для здорового потомства, перехода в статус женщин – будущих матерей. Ритуальность награды за девичью честь акцентирует право входа невестки в новый род. На фоне современных процессов свободы нравов отмечается выпадение из свадебных обрядов эпизода показа «девственности» (*кызлык*). Традиции снисходительности к рождению добрачных детей, свобода половых отношений от норм обычаев [Дондокова, 2002, с. 79] позднее связываются с демографическими, экономическими и другими обстоятельствами.

Соитие в древности не отделялось от благополучия рода (рождения), женщина была несвободна от предназначения рожать дитя (в противовес современному состоянию брачного союза, отделению секса от рода, свободы не рожать, возможностей добровольного оставления ребенка в детдоме и т. д.).

С момента рождения ребенок приобщался к принятым в роду культурным ценностям: прививается родовой этикет, манеры общения, знания по истории рода и т. д. В колыбельных песнях, благопожеланиях, банных речитациях домини-

⁹ Записано в 1999 г. в дер. Саидбаба Гафурийского р-на, в 2008 г. от В. Садыковой (1935 г. р.) в дер. Утяганово Абзелиловского района РБ.

руют идеи знакомства и приобщения дитя к родному миру, почитания старшинства и материнства как залога жизнедеятельности и гармоничного бытия.

Һап-һап! Мунса ташы,	Оп! Оп! Камушек бани,
Бүрәнә башы,	Головка бревна,
Әбейзе «әбей» тип әйт,	Бабушку бабушкой называй,
Бабайзы «бабай» тип әйт,	Дедушку дедушкой называй,
Әсәндән олоға «әбей» тип,	Ту, кто старше матери, бабушкой называй,
Атайзан олоға «бабай» тип әйт!	Того, кто старше отца, дедушкой называй!

Таким образом, анализ образцов духовной культуры в контексте мифопоэтических, мифосемантических прочтений культов материнства и девичества, их ритуальных реалий показывает, что традиционные институты матери, материнства, девичьей чистоты приравняются принципам культа Чести-Намыс, восходят к архаическим мифам о производительной магии Природы и сакральной силе непорочной женщины, Матери. Равные с возрастом народа ритуалы издревле являются идеологическими приоритетами самоопределения личности, народа, духовно-нравственными достояниями и гарантом родовой (государственной) устойчивости и непрерывности воспроизводства жизни. Они действуют как принципы гармонии жизни, родопроизводства, демократических норм во имя духовно-нравственных преимуществ в жизнедеятельности общины.

В целом знания о чести женщины, матери как производные культовых понятий (молоко – *һөт*, чадородность, плодovitость – *тул*, сила жизни – *кот*, девственность – *кызлык*) – это свод не только этнографического, фольклорного, исторического, но и юридического, педагогического достояния народа. Они могут быть использованы в этнопедагогике (обучение народным традициям в школе, воспитание молодежи в духе сохранения чистоты отношений добрачных связей, соблюдения чести и девичества), праве, культурологии как инструменты защиты, сохранения духовных и физиологических сил рода (этнoса) в век глобализации и реформ. Мифологические представления о магии молока, женской непорочности, о культе Матери, плодородия пережили трансформации, ныне обрели игровые значения и новые модификации.

В почитании материнства и девичества запечатлены архетипические свидетельства, многовековые реалии башкирской традиционной культуры, законов обществоведения и нормы этноэтикета, актуальность системного изучения которых очевидна.

Список литературы

Бутанаев В. Я. Степные законы Хонгорая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Кананова, 2004. 279 с.

Васильков Я. В. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архетипический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 83–127.

Ганеева А. М. Общность и национальное многообразие дагестанских календарно-обрядовых песен (зимне-весенний цикл) // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.

Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 2002. 123 с.

Добровольская В. Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М., 2009. 224 с.

Дондокова Л. Ю. О свадьбе добрачных половых отношений у бурят и монголов на рубеже XIX–XX вв. // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 77–85.

Здравомыслова О. Исследования девичества: о новом направлении социального знания и общественной дискуссии // Журнал исследований социальной политики. 2013. Т. 11, № 1. С. 135–141.

Кондыбай С. Мифология предказахов. Алматы, 2008. Т. 3. 434 с.

Нэзершина Ф. А. Рухи хазиначар. Өфө, 1992. (на башк. яз.)

Нэзершина Ф. А. Халык хэтере. Өфө: Филем, 2006. (на башк. яз.)

Надришина Ф. А. Башкирский фольклор как исторический источник // История башкирского народа: В 7 т. М., Наука. 2009. Т. 1. С. 339–359.

Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.

Салмин А. К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.

Султангареева Р. А. Жизнь человека в обряде. Уфа, 2006. 243 с.

Султангареева Р. А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Уфа: Башэнцик, 2018. Т. 1. 520 с.

Тадина Н. А. Алтайская свадебная обрядность XIX–XX вв. Горно-Алтайск, Юч Сюмер, 1995. 207 с.

Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь: В 3 т. Екатеринбург, 2000.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Хусаинова Г. Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология. Уфа, 2014. 208 с.

Список источников

БНЭ – Башкирский народный эпос. М.: Наука, 1977.

БНТ – Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р. А. Султангареева, А. М. Сулейманов. Уфа, Китап, 2010. Т. 12. 656 с.

БХИ – Башкорт халык ижады / Төз., башһүз авт. Н. Т. Зарипов, М. Минһажетдинов. Анлатм. авт. Л. Г. Бараг, Н. Т. Зарипов. Өфө, 1978. 351 б. (на башк. яз.)

БХИ – Башкорт халык ижады / Төз., башһүз, коммент. авт. Ә. М. Сөләймәнов, М. М. Сәғитов, Р. Ф. Рәжәпов. Өфө, 1998. 448 б. (на башк. яз.)

References

Butanaev V. Ya. *Stepnye zakony Khongoraya* [The steppe laws of Khongoray]. Abakan, KhSU Publ., 2004, 279 s.

Dobrovol'skaya V. E. *Predmetnye realii russkoy volshebnoy skazki* [Object realities of the Russian magical fairy tale]. Moscow, 2009, 224 p.

Dondokova L. Yu. O svad'be dobrachnykh polovykh otnosheniy u buryat i mongolov na rubezhe 19–20 vv. [Object realities of the Russian magical fairy tale]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2002, no. 2, pp. 77–85.

Ganeeva A. M. Obshchnost' i natsional'noe mnogoobrazie dagestanskikh calendarno-obryadovykh pesen (zimne-vesenniy tsikl) [The commonality and national diversity of the Daghestani calendar-ceremonial songs (winter-spring cycle)]. In: *Kalendarno-obryadovaya poeziya narodov Severnogo Kavkaza* [Calendar-ceremonial poetry of the peoples of the North Caucasus]. Makhachkala, 1988.

Genneep A. van. *Obryady perekhoda* [Rites of transition]. Moscow, 2002, 123 p.

- Khusainova G. R. *Bashkirskie volshebnye skazki: poetika i tekstologiya* [Bashkir fairy tales: poetics and textology]. Ufa, 2014, 208 p.
- Kondybay S. *Mifologiya predkazakhov* [The mythology of the pre-Kazakhs]. Almaty, 2008, vol. 3, 434 p.
- Nadrshina F. A. *Rukhi khazinalar* [Spiritual treasures]. Ufa, 1992. (in Bashk.).
- Nadrshina F. A. *Khalyk khætere* [Folk memory]. Ufa, Gilem, 2006. (in Bashk.).
- Nadrshina F. A. Bashkirskiy fol'klor kak istoricheskiy istochnik [Bashkir folklore as a historical source]. In: *Istoriya bashkirskogo naroda: V 7 t.* [The history of Bashkir nation: in 7 vols]. Moscow, Nauka, 2009, vol. 1, pp. 339–359.
- Sagalaev A. M. *Uralo-altayskaya mifologiya: simvol i arkhetyip* [Uralo-Altaiic mythology: symbol and archetype]. Novosibirsk, Nauka, 1991, 154 p.
- Salmin A. K. *Traditsionnye obryady i verovaniya chuvashy* [Traditional rites and beliefs of the Chuvash]. St. Petersburg, 2010.
- Sultangareeva R. A. *Zhizn' cheloveka v obryade* [Human life in the rite]. Ufa, 2006, 243 p.
- Sultangareeva R. A. *Bashkirskiy fol'klor: semantika, funktsii i traditsii* [Bashkir folklore: semantics, functions and traditions]. Ufa, Bashentsik, 2018, vol. 1, 520 p.
- Tadina N. A. *Altayskaya svadebnaya obryadnost' 19–20 vv.* [Altai wedding rituals of the 19th–20th centuries]. Gorno-Altaysk, Yuch Syumer, 1995, 207 p.
- Traditsionnaya kul'tura Urala: Etnoideograficheskiy slovar': V 3 t.* [Traditional culture of the Urals: Ethnoideographical dictionary: In 3 vols]. Ekaterinburg, 2000.
- Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyy mir* [The traditional worldview of the South Siberian Turks. The space and time. The world of things]. Novosibirsk, 1988.
- Vasil'kov Ya. V. Drevneindiyskiy variant syuzheta o “bezobraznoy neveste” i ego ritual'nye svyazi [The Ancient Indian variant of the “ugly bride” story and its ritual connections]. In: *Arkhetipicheskiy ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh* [The archetypical ritual in the folklore and early literary monuments]. Moscow, 1988, pp. 83–127.
- Zdravomyslova O. Issledovaniya devichestva: o novom napravlenii sotsial' nogo znaniya i obshchestvennoy diskussii [Girlhood studies: on the new direction of social knowledge and public debate]. *The Journal of Social Policy Studies*. Moscow, 2013, vol. 11, no. 1, pp. 135–141.

List of sources

- Bashkirskiy narodnyy epos* [The Bashkir folk epos]. Moscow, Nauka, 1977.
- Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. Obryadovyy fol'klor* [Bashkir Folk Art. Ritual Folklore]. R. A. Sultangareeva, A. M. Suleymanov (Comp., intr. art. and comm.). Ufa, Kitap, 2010, vol. 12, 656 p.
- Bashkort khalyk izhady* [The Bashkir folk epos]. N. T. Zaripov, M. Minhazhetdinov (Comp., intr. art); L. G. Barag, N. T. Zaripov (Comm.). Ufa, 1978, 351 p. (in Bashk.).
- Bashkort khalyk izhady* [The Bashkir folk epos]. A. M. Suleymanov, R. F. Razhapov, M. M. Sagitov (Comp., intr. art. and comm.). Ufa, 1998, 448 p. (in Bashk.).

Сведения об авторе

Султангареева Розалия Асфандияровна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук (Уфа, Россия)

sasania@mail.ru

Information about the author

Rosalia A. Sultangareeva – Doctor of Philology, Principal Researcher at the Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (Ufa, Russian Federation)

sasania@mail.ru