

*Slezkine Yu.N.* Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics // *Slavic Review*. 1996. 55(4). P. 826–862.

### Источники

АМАЭ РАН Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 247. — Записка об образовании Горно-Шорского района. Фрагмент. Автограф. 1925–1926 гг. 2 л.

СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Ед. хр. 3. Богораз-Тан, В.Г. Работа этнографа в поле. Машинопись с авторскими поправками. 1927. 5 л.

СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Ед. хр. 4. Богораз-Тан, В.Г. Методы полевой работы. Тезисы доклада. Рукопись и машинописный экземпляр. Без года. 7 л.

СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 3. Ед. хр. 170. Богораз-Тан, В.Г. Программа по полевой этнографии. Машинопись. 1925. 66 л.

СПФ АРАН. Ф. 282. Оп. 1. Ед. хр. 169. — Прокофьев, Г.Н. Самодийские языки и проблема происхождения современных народностей самодийской группы — ненцев, нгансанов, энцев и селькупов (Тезисы доклада на Отделении Общественных Наук АН СССР от Института Этнографии Академии Наук совместно с Институтом Языка и Мышления имени Н.Я. Марра). Машинопись. 1930-е. 6 л.

*А.К. Салмин*

## Орел в этнографии чувашей

Тема орла в традиционных обрядах и верованиях, а также в фольклоре увлекала Льва Яковлевича многие годы. Так, в 1913 г. на заседании этнографического отдела РГО он сделал доклад под названием «Орел в сравнительном фольклоре». Доклад вызвал оживленный интерес и пространное обсуждение [Штернберг 1913: L–LIV]. В 1925 г. Л.Я. Штернберг опубликовал статью «Культе орла у сибирских народов (Этюд по сравнительному фольклору)» в Сборнике МАЭ [Штернберг 1925: 717–740]. Эта статья была воспроизведена в 1936 г. в его монографии «Первобытная религия в свете этнографии» [Штернберг 1936: 111–126].

Сам он относительно темы говорил, что работы в этом направлении крайне важны, однако к исследованиям подобного рода необходим осторожный подход. В частности, в статье об орле он писал:

«Дело в том, что в каждой области культуры мы находим двоякого рода элементы. Одни из них — те, которые можно назвать общечеловеческими, элементы, которые могут вырабатываться у самых различных народов совершенно самостоятельно, в силу тождества психико-интеллектуальной природы человека. Таким именно образом можно объяснить универсальность таких, например, культурных категорий, как анимизм, шаманство, колдовство, или такие социальные институты, как экзогамия, род, половые табу и т.д. Сравнительное изучение таких элементов очень важно для общей науки о культуре, но для этнической генетики или для истории общения народов ничего дать не может. С другой стороны, в силу вариационности и различий в условиях среды, в отдельных местах могут вырабатываться индивидуальные особенности, нигде более не встречающиеся. Но подобные совершенно индивидуальные особенности, которые не могут быть объяснены как логическое развитие какой-нибудь общечеловеческой идеи или как продукт одинаковости условий среды, мы находим часто и у целого ряда отдаленных друг от друга народов. В таких случаях мы в праве видеть следы стародавнего культурного общения или генетического родства, но опять-таки только тогда, когда такие особенности представляют сходство не одной какой-либо чертой, которая может быть результатом конвергентности, а целым рядом деталей, представляющих комплекс характерных черт» [Там же: 111].

Следует помнить, что Л.Я. Штернберг заложил основы сравнительно-исторической методологии в российской этнографической науке. Как известно, эта методология берет начало в языкознании первой четверти XIX в.

Орел *айрт кайк* — самая крупная из известных чувашам птиц — занимает особое место в религиозно-мифологических сюжетах. Этимология слова восходит к персидскому и означает «собака» + «птица». В сасанидском искусстве это фантастическое существо изображалось именно так: верхняя часть — орел, нижняя — собака [Тревер 1937: 39].

Орел — представитель сакрального мира. Согласно имеющимся текстам, дерево или столп, на котором он сидит, находится в мифической стране посреди океана, моря или степи. В заговорах разного

толка создается именно аналогичное состояние; в конце ставится условие: пусть свершится несчастье с этим человеком только тогда, когда этот орел свалится с этого столба.

Иначе говоря, орел находится в центре мироздания. Как невозможно его падение (т.е. разрушение гармонии в мировом масштабе), так и невозможна беда с человеком. Например, в заговоре от порчи: «На острове семидесяти семи морей на дереве осокорь орел. Когда человек сумеет нанести ему порчу, пусть только тогда человек N сумеет навести порчу (дует и плюет)» [ЧГИ. Ед. хр. № 284. Л. 42]. В заговорах, в посиделочной песне, а также в плаче невесты орлица сравнивается с родной матерью.

В речи свадебного дружки также упоминается орел, но дерево, на котором он мог бы отдохнуть, помещается в центр двора свата [ЧГИ. Ед. хр. 174. Л. 341; ЧГИ. Ед. хр. 208. Л. 559, 560].

В сказочной традиции орел выступает в качестве спасителя, выносящего героя из иного мира [Салмин 1994: 281–284]. Наиболее распространенный тип мотивов выхода с того света — это полет на благодарной орлице. При этом режется бык (варианты: готовятся бочка, две бочки, сорок бочек мяса; мясо сорока коров; три, двенадцать, шестьдесят пудов мяса; еда в сорокаведерной бочке), готовится сорок бочек воды (варианты: вода; вода в бочке; вода в сорокаведерной бочке; двенадцать бочек воды), 60 пудов сухарей, которыми подкармливается орлица во время полета. Но мясо кончается, герой *пamтӑр* отрезает кусок от своего бедра (варианты: часть икры своей ноги или правого бедра; кусок мяса из-под мышек; кусок ягодицы).

Примечательно, что дерево, где орлица свила себе гнездо, священное. На обрядовый характер деревьев указывают сопровождающие их эпитеты, употребляющиеся при описании *киреметей* и других священных мест. Это сломанный вяз или очень высокий дуб на высокой горе. А в чувашской свадебной поэзии такое дерево издали кажется черным, вблизи — белым, золотая орлица свивает гнездо на золотом дубе, где золото — знак сакральности и символ иного мира. Дерево, по которому забирается *пamтӑр* в гнездо к орлятам, одновременно служит лестницей в верхний мир и заменяет мировое дерево, соединяющее три уровня мироздания.

Дав согласие вынести на себе богатыря на белый свет, орлица велит приготовить много мяса и воды, которые охотно и с удовольствием преподносятся избавившимся из плена чудовища народом. В таком массовом способе сбора еды нельзя не усмотреть элементы чувашского обряда *чүк* — моления божествам с просьбой послать на землю дождь, избавить от поголовного падежа скота, от массовых болезней. Ведь в обоих вариантах, типологически восходящих к одному и тому же инвариантному тексту в широком понимании, продукты (мясо, хлеб, питье в бочках и ведрах) собираются у сельчан. Иначе говоря, готовится мероприятие, касающееся не одного только *паттӑра*, а всех его сородичей (как эндогамных, так и экзогамных), ибо юноша, пришедший из собственного локуса в мир суженой, собирается вернуться в свой постоянный дом.

Может показаться, что в эпизоде, где змей хотел съесть орлят, но его убил юноша, возникает конфликтная ситуация. Однако дело обстоит несколько иначе. В сказке «Рождение паттӑра» юноша после поединка идет к большому дереву, где было гнездо орлицы. В гнезде оказались одни орлята. Сюда вот-вот должен явиться змей, чтобы пожрать птенцов. *Яшкӑ-паттӑр* вырезал дерн и им заложил сверху гнездо орлят и сам спрятался туда же. Явился змей, посмотрел и сказал: «Обманул меня, здесь давно травой проросло», — и ушел. Случая, где змей бы пожрал птенцов, нет ни в одном тексте. Его, конечно, убивают (чисто сказочная развязка), но тексты не говорят о нем как о пожирателе. В сказке и эпосе убийство оправдывается ссылкой на то, что он будто бы не давал покоя орлятам. На самом деле змей приходит, чтобы вызвать какую-то (ставшую непонятной теперь) суматоху у орлиного гнезда.

Змей-враг, с которым возникает эпическая коллизия, и змей, явившийся к орлиному гнезду, — совершенно разные персонажи. Их функции нигде не пересекаются. Цель змея, вызывающего беспокойство орлицы, — проложить связь между *паттӑром* и орлиным гнездом. Орел не собирается обороняться от змея.

Аналогичный сюжет имеет место в маргианском материале. На каменном амулете с композицией дракона и орла орел передан не в оборонительной, а, напротив, в спокойной позе. У него гордо по-

вернута голова, широко распростерты крылья и распущен хвост [Сарианиди 1986: 69].

В этом свете весьма ценным представляется диалог между старшей дружкой и публикой на чувашской свадьбе.

Предводитель свадьбы описывает некое гнездо на дереве:

*После, как пересекли лес 60-километровый,  
Встретили одно дерево.  
Издали кажется черным,  
Вблизи — белым.  
Посмотрели вверх —  
Увидели одно гнездо, залезли и посмотрели —  
Не узнали, чье это гнездо.  
Чье же это гнездо?*

На вопрос следует дружный ответ публики: «Гнездо девушки и парня» [Золотов 1928: 76]. Именно этот свадебный пассаж следует считать ключом к фольклорному мотиву. Защита орлиного гнезда в сказке символизирует не что иное, как защиту новой семьи.

Симург (из авестийского «орел») — мифическая птица. Упоминается в Авесте [Яшт 14: 41]. «Симург иногда изображается когтящим змею, в связи с чем отождествляется с героем Вэрэтрагной, убившим змея Даххака. Это подтверждается изображениями на клинках XIII–XIV веков. Авеста и среднеперсидская литература поселяют симурга на дереве — вместилище семян всех растений, находящемся на середине священного зороастрийского озера Воурукаша» [Башарин 2008: 1168].

Аналогичную с чувашской ситуацию находим в нартском эпосе, где, помимо перечисленных видов продуктов, присутствует кровь («два бурдюка с мясом и кровью буйволов»), что явно указывает на свежесть и специальное назначение жертвенной еды [Дебет 1973: 74]. Кормление животного, и орла в частности, «есть подготовка к убиению», но «в сказке убивание переосмыслено в пощадку, в отпуск на волю и улетание» [Пропп 1946: 152].

Дохристианские субстраты можно усмотреть и в тех случаях, когда мифическая птица эпоса вытесняется образом иноэтничного про-

исхождения (например, Гаруда в алтайском эпосе). Как правильно замечают исследователи, образ птицы Гаруды здесь является поздним наслоением на культ орла народов Южной Сибири и Центральной Азии [Жуковская 1977: 71].

В кетском мифе герой предстает как разоритель орлиных гнезд, причем «отчетливо обнаруживается прозрачная связь разорения гнезда с получением орудий для добывания огня: заставив пищу орлят, герой вынуждает орлицу вступить с ним в переговоры» [Иванов 1974а: 55]. В кавказском эпосе одним из существенных характеристик змея (в эпосе «Нарт Сосрук» — дракона) является «разоритель гнезд» [Дебет 1973: 73]. Естественно, птица-орел символизирует верх и противопоставлена низу в образе змея.

Анализируя варианты устных рассказов и древние письменные памятники о змее и орле, И.Х. Левин пришел к выводу, что «история изучаемого сюжета не случайно, а вполне закономерно уводит исследователя современного фольклора, хотя бы русского, в древнюю Месопотамию» [Левин 1967: 8]. Архаическое ядро сюжета о шумеро-аккадском герое Этане бытовало в Двуречье еще в I тыс. до н.э. Изображения орлов, связанных с религиозной символикой, часто присутствуют в прикладном искусстве колхов [Кошеленко 1985: 23]. Раскопки французских археологов под руководством Ж.-Ф. Жарриж в Пакистане выявили печати мургабского стиля. Руководитель раскопок вполне справедливо заявляет, что пакистанский археологический комплекс отражает влияние не бактрийско-маргианской глиптики, а месопотамского и эламского мира на Восточный Иран, Белуджистан и долину Инда. Его замечание верно и в отношении Маргианы и Бактрии [Сарианиди 1986: 71].

В целом образ орла на вершине мирового дерева лучше всего проявляется в переднеазиатской, среднеазиатской, кавказской, древнеиндийской и древнеисландской мифологиях.

Источники и сравнительный материал дают возможность предполагать, что образ орла у чувашей формировался в два этапа. В первый раз — с древнейших времен до конца I в. н.э. на юге Западной Сибири в регионе Тобольска между угорскими и иранскими племенами. Во второй раз — во II–IX веках на Кавказе, т.е. до ухода предков чувашей на Среднюю Волгу.

### Библиография

*Башарин П.В.* Символ // Энциклопедия религий. М.: Академический проект, 2008.

Дебет Златоликий и его друзья: Балкаро-карачаевский народный эпос. Нальчик: Эльбрус, 1973.

*Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977.

*Золотов Н.Я.* Краткий очерк народной поэзии чуваш. Шупашкар: Чăваш кĕн. уйрăмĕ, 1928.

*Иванов Вяч.Вс.* Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту: Изд-во ТГУ, 1974. С. 51–64.

Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии / Под ред. Г.А. Кошеленко. М.: Наука, 1985.

*Левин И.Х.* Этана: Шумеро-аккадское предание. Источниковедческое исследование. Л.: ИВ АН СССР, 1967.

*Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1946.

*Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1994.

*Сарианиди В.И.* Змеи и драконы в глиптике Бактрии и Маргианы // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М.: Наука, 1986. С. 66–71.

*Тревер К.В.* Сэнмурв=Паскудж: Собака=птица. Л.: Б.и., 1937.

*Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л.: изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1936.

*Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов (Этюд по сравнительному фольклору) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. V. Вып. 2. Л.: изд-во АН СССР, 1925. С. 717–740.

*Штернберг Л.Я.* Орел в сравнительном фольклоре // Живая старина. 1913. Вып. I–II. Пг., 1914. С. L–LIV.

### Источники

ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Ед. хр. № 174. Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908–1910 гг.

ЧГИ. Ед. хр. № 208. Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг.

ЧГИ. Ед. хр. № 284. Никольский Н.В. Народная медицина. 1912–1925 гг.