

DOI: 10.15643/libartrus-2016.6.9

## Реконструкция культа божества Иргиз у башкир по данным топонимии и мифологии

© Г. Х. Бухарова

*Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы  
Россия, Республика Башкортостан, 450000 г. Уфа, улица Октябрьской революции, За.*

*Email: buharova\_g@mail.ru*

*Статья посвящена семантической реконструкции культа двуполого божества у башкир по данным топонимии и мифологии. Объектом исследования является башкирская гидронимия, а предметом анализа выступают лингвокогнитивные и лингвокультурологические механизмы концептуализации мира. Цель статьи – реконструировать архетипическое значение мифонима Иргиз. Многие мифологические образы, мифонимы с течением времени утратились в языке, а некоторые остались жить в легендах и преданиях, а также часть из них закреплена в названиях географических объектов. Поэтому именно данные топонимии дают возможность восстановить некоторые из них. В основу работы положена гипотеза о том, что в ядре коллективного языкового сознания, или «коллективного бессознательного» различных культур и народов лежат общие ценностные ориентации, что позволяет судить об универсальности мифопоэтического мышления народов. Универсальность мифологического мышления приводит к созданию типологически сходных образов, связанных с общей идеей. Это говорит о том, что когнитивный механизм познания и объяснения мира в различных языках имеет некоторые общие основания. В соответствии с поставленной целью в статье сделана попытка осмысления особенностей мифопоэтического мышления башкир, связанных с архетипом «река», «вода». Применены методы лингвокультурологической интерпретации, семантической реконструкции, этимологического анализа.*

**Ключевые слова:** башкирский язык, топонимия, этнолингвистика, мышление, сознание, символ.

Мышление и язык неразрывно связаны между собой на всех этапах и уровнях своего развития. В языке отражаются результаты человеческого познания, которые закрепляются в лексических значениях слов и грамматических категориях и в той или иной степени позволяют судить об историческом развитии мышления.

На протяжении XIX–XX вв. и до настоящего времени представителями различных философских направлений и лингвистических школ велись и ведутся поиски связей языка и мышления. Разработанный Вильгельмом фон Гумбольдтом антропоцентрический принцип в языкознании развивается и успешно применяется как в трудах лингвистов, так и философов.

По замыслу В. Гумбольдта, центральной лингвистической дисциплиной должно стать сравнительное языковедение, ориентирующееся на изучение четырех объектов – языка, постигаемых через него целей человека, человеческого рода и отдельных народов, изучаемых в их взаимной связанности [1, с. 311]. Наиважнейшими задачами общего языкознания становятся «...установление взаимосвязи духовного развития человечества и языка в ходе исторического движения» [1, с. 144].

Разработанные В. фон Гумбольдтом методологические принципы и теоретические положения находят развитие в современных исследованиях.

Еще в 70-е гг. прошлого века известный уральский топонимист А. К. Матвеев обратил внимание на «образное народное видение» в топонимии и разработал теоретические положения по проблемам ономаσιологической и этимологической интерпретации географических названий. При ономаσιологическом и этимологическом анализе образных топонимов А. К. Матвеев считал необходимым тщательно учитывать специфику былого мировосприятия и мифологии народа. По его мнению, именно такой подход позволяет многое объяснить в системе образных названий в топонимии. Исходя из критерия о совпадении чувственного восприятия мира у всех народов и частичного несовпадения образного видения, он указал на наличие тождественных по семантике образных наименований в различных языках. Он также подчеркивал, что построение общей типологии образных универсалий позволяет критически осмыслить и пересмотреть уже предложенные этимологии топонимов [2, с. 5–20].

Однако в настоящее время универсальность человеческого мышления и универсальные типы концептуализации и категоризации мира остаются вне поля зрения исследователей. В современных лингвокогнитивных, лингвокультурологических исследованиях чаще всего обращается внимание на разность типов категоризации мира: «Мир расчленен человеком и представлен в разных языках по-разному именно потому, что в каждом естественном языке он выступал исключительно в виде итогов, по-разному протекавших в соответствующих языках процессах категоризации и концептуализации мира... Эти процессы осуществлялись как экологически, так и чисто исторически в неодинаковых условиях, и они проявляли вследствие этого обусловленность множеством факторов, среди которых и эволюционные факторы, и перегруженность людей в разные типы и разные структуры их практической деятельности были далеко не тождественны. А раз так, то нетождественными и вариативными оказывались не только сами формируемые в указанных процессах категории, но и их *внутренняя организация*, их строение, их иерархия, и даже их типы... Языки мира являют собой примеры членения мира не только на разных основаниях, но и зависимость этих оснований от особенностей самих языков, разных от условий их возникновения и формирования в нетождественных исторических, географических или же экологических условиях, уже не говоря об условиях социологических и культурологических» [3].

Цель данной статьи – опираясь на теоретические положения о соотношении языка и мышления, языка и мифа, на универсальность мифопоэтического мышления народов, на мифологические легенды и предания башкир, а также на пережиточные представления в их сознании и на данные топонимии Башкортостана, реконструировать архетипическое значение мифонима Иргиз, ставшим гидронимом, и осмыслить его происхождение.

Перейдя к теме нашей статьи, прежде всего попытаемся осмыслить символизм мышления, характерный для всех народов мира, а затем проследить особенности мифопоэтического мышления башкир, которые отражаются в топонимических легендах и преданиях и связанных с ними географических названиях. Ибо, во-первых, в топонимии в той или иной мере зафиксированы результаты предшествующих этапов познания окружающей действительности народом; во-вторых, «...имя собственное есть феномен мифологического сознания»; в-третьих, «...изучение системы собственных имен в их предельных семантических значениях уже есть изучение мифологического аспекта сознания данной эпохи...» [4, с. 608–609].

Как известно, для людей было свойственно явление природы, понятие или идею заменить каким-то условным знаком – символом. По мнению Е. П. Блаватской, религиозная и изотерическая история каждого народа была уложена в символах. Она никогда не была выражена

буквально и во многословии [5, с. 343]. Выявить в топонимической системе определенного региона топонимов, связанных с мифами, понять их природу и объяснить их происхождение можно лишь исходя из человека, особенностей его мышления и характера общества, в котором он жил. Топонимы, связанные с мифами, являются результатом особого типа мышления – мифопоэтического. Если в основе «метафорического» мышления древнего человека лежит образность, сравнение по аналогии, то владение им методом абстрактного мышления привело к символизму. Символизм мифопоэтического мышления башкир находит отражение и в башкирской гидронимии, в архетипических именах. «Имя есть жизнь, – писал А. Ф. Лосев, – ...только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности» [6, с. 617]. В именах воплощены социальные мифы-архетипы, протоэлементы общечеловеческой культуры, которые относятся к сфере коллективного бессознательного (К. Юнг), или «молчаливого знания» (Э. Сэпир, Л. Витгенштейн).

По мнению Э. Кассирера, сущность каждого мифического образа можно определить по его имени. Имя и сущность находятся во внутренне-необходимом отношении друг к другу, имя не только обозначает сущность, но и есть сама сущность, и сила сущности заключена в имени [7, с. 328]. Поэтому исследование культурно-значимого слова должно начинаться с изучения его наименования. Основным средством и методом толкования мифов, как пишет Э. Кассирер, «все время служили языкознание и этимология».

Выявление из семантического пространства топонимии архетипов – устойчивых наборов ядерных образов, лежащих в основе «коллективного бессознательного» народа, и их анализ представляются ценными для построения мифопоэтической модели мира. Моделирование фрагментов логико-понятийных систем, связанных с архетипами, позволяет более глубоко проникнуть к истокам традиций и особенностям народной культуры, что, в свою очередь, является определенным шагом к реконструкции народного мышления.

Архетип – это не только устойчивый первобытный образ или прообраз, праидея, но и языковая форма. Понятие архетип (от греч. *arhe* – «начало», *typos* – «образ», т.е. «прообраз») в лингвистике трактуется как «гипотетически реконструируемая или фактически засвидетельствованная языковая форма, исходная для ее позднейших продолжений, например, и.-е. *mater* – для общеслав. *mati*, лат. *mater* и т.д. [8, с. 81], т.е. исходная для последующих образований языковая форма, реконструируемая на основе закономерных соответствий в родственных языках. Можно реконструировать не только архетипическую форму, но и архетипическое значение – символ.

Символизм как принцип отражения реальности в символах, т.е. в условных единицах, знаках, составлял основу ментальности носителя мифологического сознания, вследствие этого «мифологический символизм» не есть терминологическая репрезентация точки зрения современного исследователя – это ментальная основа, «методологическая база» мифологической картины мира [9, с. 89].

Символическая теория мифа, выдвинутая немецким философом Э. Кассирером и полностью им разработанная, позволяет осмыслить особенности мифопоэтического мышления и раскрыть сущность мифа и его выражения в слове. Миф рассматривается им наряду с языком и искусством как символическая форма культуры, и «все они [язык, миф, искусство. – Г. Б.] как духовные образования восходят к какому-то первичному, глубинному слою действительности... Действительность тогда улавливается нами не иначе как через своеобразие этих форм;

но из этого следует, что действительность столь же скрывается этими формами, как и открывается ими» [10, с. 11]. Символизм мифа восходит, по Э. Кассиреру, к тому, что конкретно-чувственное может обобщать, только становясь знаком, символом – конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаком других предметов или явлений, т.е. их символически заменять. Поэтому мифическое сознание напоминает код, для которого нужен ключ.

Символический смысл, заключенный в мифологических представлениях, чаще всего обретает словесное выражение в фольклорных текстах, в особенности в мифологическом эпосе. В фольклорных текстах мифологическая картина мира или отдельный символический образ описываются в виде мифологического сюжета. Как пишет С. Ю. Неклюдов, «символическое значение признака имеет скорее не синтагматическое, а парадигматическое измерение, оно соотносится не столько с морфологией повествования, сколько с семиотической картиной мира данной национальной культуры, данного региона и с моделью мира данной группой текстов». Поэтому «мифологическая семантика определенного признака не вычленима из сюжетных обстоятельств. Она раскрывается только в контексте более широкого «знания традиции», далеко выходящего за пределы знания отдельного ее представления и знания, отраженного в отдельном входящем в нее тексте» [11].

Многие мифологические образы, мифонимы с течением времени утратились в языке, а некоторые остались жить в легендах и преданиях, а также часть из них закреплена в названиях географических объектов. Поэтому именно данные топонимии дают возможность восстановить некоторые из них.

Известны множество определений символа. В самом общем виде под ним понимаются знаки, образы, выражающие какую-либо идею, мотив, сюжет, жизненную ситуацию. По мнению А. Ф. Лосева, символ заключает в себе обобщенный принцип дальнейшего развертывания свернутого в нем смыслового содержания, иначе говоря, символ может рассматриваться как специфический фактор социокультурного кодирования информации и одновременно как механизм передачи этой информации [12, с. 37]. «Символ есть конкретно-чувственное обобщение предметов и явлений действительности. Конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаками других предметов и символически их замещать» [9, с. 24].

Исследователи отмечают у символов целый ряд признаков, выделяющих их среди других знаковых систем. Это – образность, мотивированность, комплексность содержания, многозначность, расплывчатость границ значений, архетипичность, универсальность в отдельно взятой культуре, пересечение в разных культурах, национально-культурная специфичность, встроенность в миф и архетип.

В мифологии народов мира река является амбивалентным символом, соответствующим как созидательной, так и разрушительной функции воды. И в башкирской мифологии, с одной стороны, река означает рождение, плодородие, движение и очищение, жизнь, а с другой – препятствие, опасность, связанную с потопом, наводнением, следовательно, со смертью и хаосом. Таким образом, река, вода в башкирской мифологии обладают сложной мифопоэтической символикой.

Мы будем рассматривать только один из множества символических признаков воды, связанный с жизнью, плодородием, рождением, на основе анализа происхождения мифонима и гидронима Иргиз.

Как известно, Жизнь в символическом мышлении многих народов связывается с водным потоком, водой, рекой. Об этом же свидетельствует, на наш взгляд, символический смысл мифонима Иргиз, ставший названием реки.

Ырғыз – *река* в Самарской и Саратовской областях, левый приток Волги, *река* в Актюбинской и Костанайской областях Казахстана, правый приток Тургая. В исторических документах (X в.) название реки упоминается в форме Ирхиз [13, с. 67]. По сведениям Ф. Г. Хисамитдиновой, в русских письменных источниках гидроним фиксируется в 1627 г.: «Ис тоя же горы Урака вытекла река Иргыз...». Как пишет автор, в них, кроме Иргыз-реки, отмечаются гидронимы Елаш-Иргыз и Юрик-Иргыз [14, с. 45].

Существуют несколько версий о происхождении данного гидронима. По мнению В. А. Никонова, топоним состоит из тюркского *ыр* «крюк», т.е. «извилистая река», или же из *ирги* «гнить» [15, с. 160].

В топонимии Башкортостана отмечаются несколько рек с элементом *ыр*: Ырғызлы, Ырғазы, Ырғайзы, Ырғязы. Примеры показывают, что элемент *ыр* за исключением топонимов Ырғайзы/Ырғазы (они, возможно, восходят к монг. *irga* «ирга», «кустарник», калм. агха «ирга». Ср.: казах, *ыргай* «жимолость», якут, *ыарга* «кизил») является самостоятельным словом в составе данных названий.

Слово *ир* в начальном слоге присутствует во многих названиях рек и озер: Ирсу, Иркут, Иро (Ероо), Иркутль, Ирень, Ирклий, Ирген, Ирбит, Ирба. Но, как утверждает Э. М. Мурзаев, далеко не полный ряд восходит к одному источнику; по всей вероятности, он гетерогенный и нуждается в детальном исследовании [16, с. 138].

Элемент «*ыр*» как самостоятельное нарицательное слово в словарях башкирского языка не зафиксировано, возможно, оно как отдельное слово в таком значении не существует. Имеется лишь слово *ырыу* «делать пазы, уторить» [17, с. 672]. В остальных тюркских языках *ыр/ир* встречается в составе географических терминов: узб. *ирмок* «приток реки», турецк. *ирмак*, *ырмак* «река», *ир* «излучина, извилина реки», *ермак* в татар. языке в том же значении.

По мнению М. Ф. Хисматова, гидроним Ырғыз образован от *ыр//ор* «колодец, яма, рытвина» и др. тюрк. *уғуз* «река» [18, с. 174]. По его мнению, *ыр* является самостоятельным словом в составе гидронима. Если попытаться объяснить Ырғыз от *ыр* в значении «колодец» или «река» и *уғуз* «река», то возникает вопрос, зачем нужно было назвать реку «колодец-река» или «река-река»?

Названия Ырғыз, Ырхыс, Ырхы, Arhыз, Yrқыз, Irqaza, Большой и Малый Irqaz встречаются в топонимии Казахстана, Средней Азии, Западного Кавказа, Балкарии, Карачаево-Черкесии, на Чулыме и на Волге.

Наблюдения о данном топониме находим в работе А. П. Дульзона: «На среднем Чулыме имеется населенный пункт Ергоза, расположенный на старице. Кроме этого, известны русские диалектные варианты Ызырга, Иргазы. Топоним разъясняется из среднечулымского названия старицы, на которой расположен поселок: зуг – старица (букв. «старая река»). В этом слове конечный звук отброшен, оставшаяся часть (эргизу), осмысленная как винительный падеж, послужила основанием для создания по аналогии формы именительного падежа эргиза» [19, с. 52].

Исследователи топонимии Балкарии Дж. Н. Коков и С. О. Шахмурзаев название Ырхы кӱӱол [кол] связывают с балкарским *ырхы* в значении «поток» (из дождевых и талых вод) [20,



с. 150]. В данном словаре зафиксирована местность «Ору Ырхысы». Авторы словаря объясняют топоним от *Ору* (имя) и *ырхыс* «поток» [20, с. 106]. Они также подчеркивают, что в современном балкарском языке слово «ырхыс» не делится на морфемы, и отрицают возможность сравнения компонента ыр- с топонимами типа Ирсу, Ирик и т.п.

Происхождение казахского гидронима Ыргыз Е. Койчубаев объясняет от тюрк. уз и кыр в значении «узкое плоскогорье» [21].

Топоним Arhuz возводится к абхазскому *arha, arhu* «приречная долина, приречная равнина» [22, с. 284].

А. Абдрахманов рассматривает название Ыргыз как слово, состоящее из двух основ: *ерги* (*ертедеги*) + *зуг* (*су*), (*ерги* означает «старая» и *зуг* «вода»), которое образовалось следующим путем: Ергизуг > Ергизу > Ергиз > Ыргыз [23, с. 201–202].

По мнению М. А. Хабичева, Arhuz является более древней формой *urqaz* и *irqiz*, который выводится из *arhu* (ср.: к.-балк. *urhu* «поток» из *ar* «поток» + имяобразующий аффикс с уменьшительным значением – *hu*) «поток» + *uz* < *uz* «вода», «река» [24, с. 54].

На наш взгляд, рассмотренные гидронимы восходят к одному источнику, и Ыргыз, Ыргыз, Ырхыс, Иргаз, Аргуз, Ургуз являются фонетическими вариантами одного слова. Как известно, в структурном отношении слова общетюркского лексического пласта односложные. Ирғыз – двусложное слово. В структурном отношении гидроним образован от *ыр* и *ғыз*, который восходит к *иркыз* или *ирғыз*. В современном башкирском языке нарицательное слово ирғыз означает, во-первых, двуполое существо – гермафродита, во-вторых, мужественную девушку.

Согласно легенде башкир, название гидронима Ирғыз происходит от некогда сказанных слов: «Ир-кыз ине был!» («Была мужественной девушкой!») [25, с. 105–106]. В другой легенде содержится подобный мотив: реку называют Ир-кыз в честь мужественной девушки Айстан, которая погибает во время купания в реке от стрел молодых парней, когда-то полюбивших ее и побежденных ею во время состязаний [25, с. 106–108].

В современном башкирском языке эпитет «Ир-Кыз», букв. муже-женщина, широко применяется по отношению к мужественной, сильной женщине. Но в топонимической легенде связь топонима с мужественной девушкой основывается на этиологическом мифе. Объяснение топонима от некогда сказанных слов характерно для этиологических мифов, но они не раскрывают сущность топонима. Понять природу данного топонима, объяснить его значение в момент его зарождения в языке помогают данные тех же легенд, верований башкир и данные сравнительной мифологии народов мира.

Название реки именем божества можно объяснить исходя из универсальности мифопоэтического мышления народов. Чтобы понять суть символического мифологического мышления народов, обратимся к легендам и мифам.

У греков двуполым был Гермафродит, сын Гермеса и Афродиты, юноша необычайной красоты. Когда Гермафродиту исполнилось 15 лет, он отправился странствовать по Малой Азии. Однажды в Карию, когда он купался в водах источника, нимфа этого источника Салмакида страстно влюбилась в него, но ее мольбы о взаимности не имели успеха. По просьбе Салмакиды, боги слили ее с Гермафродитом в одно двуполое существо [26, с. 292].

Мотивы греческой легенды перекликаются с мотивами вышеупомянутой башкирской легенды об Иргиз. (Купание в реке, любовь одного пола к другому, соединение двух противоположных начал в одном индивидууме.)

Интересно отметить, что у башкир сохранились пережитки верований, связанные с культом божества Ырғыз. Так, например, у П. М. Кудряшева читаем: «Если красная девушка почувствует к молодому башкирцу страсть любви, и если башкирец взаимно полюбит красавицу, то сие не приписывается к природной симпатии или врожденному влечению одного пола к другому. Это, по мнению башкирских старух, значит, что молодец и красавица в одно время и из одного ручья напились воды» [27, с. 363].

Имена собственные подчинены общим лингвистическим закономерностям и являются частью общей лексико-семантической системы языка. Методом компонентного анализа слова можно реконструировать семантический архетип как носителя культурной информации. По-нашему мнению, архетипом слова Ырғыз являлось слово Ир-Кыз, которое в ходе функционирования в языке подверглось фонетическим изменениям: Иркыз -> Ирғыз-> Ырғыз. В структурном отношении Ырғыз состоит из двух корней Ир и Кыз, «мужчина» и «девушка». Но специфика употребления имен собственных в речи обусловлена экстралингвистической реальностью. Основным фактором, влияющим на имяобразование, выступает внеязыковая действительность. По В. Гумбольдту, слово образуется из субъективного восприятия и есть отпечаток не самого предмета, а его отражения в душе: «...в образовании и употреблении языка находит свое выражение характер субъективного восприятия предметов. Возникающее на основе этого восприятия слово не есть простой отпечаток предмета самого по себе, но его образ, который он создает в душе. Так как ко всякому объективному восприятию неизбежно примешивается субъективное, то каждую человеческую индивидуальность, независимо от языка, можно считать носителем особого мировоззрения. Само его образование осуществляется посредством языка» [1].

Особенно ценным является в трактовке В. Гумбольдта то, что язык не представляет собой прямого отражения мира, в языке осуществляются акты понимания человеком мира. Любое слово эквивалентно не самому предмету, даже чувственно воспринимаемому, а его пониманию в акте языкового созидания [1, с. 19, 29, 103]. Слово представляет собой отпечаток не предмета самого по себе, а его чувственного образа, созданного этим предметом в нашей душе в результате языкотворческого процесса [1, с. 20, 80]. Язык позволяет человеку осуществлять контакт с миром («человек живет с предметами так, как их преподносит ему язык») [1, с. 80], а также плодотворно воздействовать на этот мир [1, с. 198].

На наш взгляд, происхождение данного гидронима восходит к древним верованиям башкир, связанным с поклонением двуполому божеству Иркыз/Ирғыз/Ырғыз. В пользу данного предположения говорят, во-первых, легенды и предания башкир, согласно которым в реках обитает эйэ «хозяин» (первоначальное значение эйэ «бог», «божество»). Следует отметить, что в легендах эйэ предстает то в облике красивой девушки, то мужчины [27, с. 57–58]. Во-вторых, такие двуполые божества были у всех архаичных народов. Как утверждает Е. П. Блаватская, все народы считали своего первого бога гермафродитом, он встречается в легендах почти каждого народа [5, с. 150–158]. Божество-Гермафродит присутствовало также в религиозной системе Китая, Персии, Палестины, Австралии [28, с. 135].

Интересно отметить, что у всех народов, где присутствовало двуполое божество, название его является сложносоставным: греч. Гермафродит – Гермес + Афродита, кит. Ян-Инь – Ян + Инь, евр. Йаховах – Йах + Ховах (Хавах или Ева), возможно, к этому ряду можно привести башкирское Ырғыз – Ир + кыз, букв. «мужчина-девушка» и монгольское Чингиз-хан. Как известно,

Темучин – монгольский завоеватель и основатель монгольской мировой империи, как и многие князья кочевников до него, став государем, принял новое имя «Чингиз-хан». Как сообщает В. В. Бартольд, Чингиз-хан пишется часто Чинккиз-хан, и Темучин получил свое царское имя от шамана. Поэтому он пишет, что слово «Чингиз», вероятно, заимствовано из области (еще недостаточно изученной – В. В. Бартольд) религиозных представлений монголов [29, с. 615–619]. Не претендуя на достоверность этимологии, мы можем предположить, что слово Чинккиз-хан является синтаксически сложным и состоит из *Чинк + киз + хан*. По монгольской этимологии, сообщаемой Рашид ад-дином, «Чингиз» объясняется от прилагательного *чинк* «сильный» [29, с. 619]. Возможно, *киз* – «девушка», *хан* – «принц», и имя Чинккиз-хан может иметь связь с двуполым божеством. Имеет типологическое сходство с вышеперечисленными названиями балтийское *Jumis* – близнецное божество, которое означает «сдвоенный плод». «Двуполоыми» являются германо-скандинавские божества: Туисто и Имир, имена которых означают «двойное (двуполое) существо» или «близнецы» [30, с. 154; 31, с. 510].

Появление в семье младенца башкиры и татары также связывают с водой: ребенку объясняют, что они поймали его в реке: «Һине Әрметтән тотоп алып кайттык» («Тебя поймали в реке Армет»); «Энкэй мине Соннэн алып кайткан» («Мама принесла меня из реки Сунь»). В Ветхом Завете на берегу реки фараонова дочь находит корзину с младенцем Моисеем. Это далекие отголоски веры в то, что вода дает жизнь. Возможно, с этим связано у башкир посещение молодой невестой родника, в который она обязательно должна бросить монету, принести жертву хозяину воды.

В башкирских легендах появление водного источника объясняется соединением двух начал в одном, например, озеро Асылыкуль образовалось на том месте, куда стекла кровь Туляка и Асылы [32, с. 490]. Подобный мотив происхождения реки встречается и в русских былинах. Так, например, по былинам, реки Дунай и Днепр произошли от крови богатыря Дуна и Днепры Королевичны [33, с. 318]. Мифопоэтические представления народа отражаются и в языке. Этимологию мифологизированного иранского гидронима Днепр В. Н. Топоров объясняет от иранского *dapu* «река», «вода» и индоевропейского *\*jebhr* и связывает с идеей соития, плодородия [34, с. 376].

Анализ мотивов башкирской и греческой легенд, также пережитков представлений в сознании башкир показывает, что в народном сознании соединение мужского и женского начала связано с водой. А в символизме соединение двух противоположностей в одном означает поток, также огонь-вода или «огненная вода» относится к нуменам и гермафродитам [28, с. 354, 411]. В реальной географии река Архыз в Зеленчукском районе Республики Карачаево-Черкесия образуется от слияния двух составляющих: р. Дукка и р. Речепста.

Определяя символическую функцию воды, Х. Э. Керлот, пишет, что она оплодотворяет и служит для возрождения материального [28, с. 44–45]. Эта идея является общей для большинства мифологий народов мира.

По мнению Е. П. Блаватской, андрогин одновременно мужского и женского начала символизирует бездну, Воду в ее начале [4, с. 150–158]. Согласно Х. Э. Керлот, «...союз женского и мужского начал внутри сложного объекта, в особенности, если этот объект – как в случае с машиной – одарен движением, позволяет продвинуть половую параллель... и характеризовать его как вид секуляризованного лингама» [28, с. 349].

В Индии дуалистическое существо – объединение двух полов в одном индивидууме – было главной силой: светом, излучающим жизнь, т.е. лингамом [4, с. 135]. Лингам (санскрит) –



символ абстрактного творения. В Индии, как и в Древнем Египте, этот символ имел значение творящей Силы, Силы продолжения рода, божественной Силы [35, с. 273–274]. Следует отметить, что божество гермафродит не связано с физиологическим аспектом обоеполости, оно – абстрактное божество, которое в мифологии народов мира связывается с идеей творения, продолжения рода. М. Элиаде рассматривает андрогинность лишь в качестве архаической формы божественного двуединства, основываясь при это на том, что она «выражает сексуальным – и потому очевидным – языком принципиальную идею интеграции всех пар противоположностей в Едином» [38].

Таким образом, идея творения имеет связь с водой, плодородием. В Египте на пьедестале одного из «Колоссов Мемнона» Верхний и Нижний Нил представлены мужчиной и женщиной. Река Нил названа именем бога Нил (гр. *Hilos*), который соответствует египетскому богу Нила – Хапи. Его изображали в виде деревянного истукана как андрогинное двуполое существо с бородой, женскими грудями, полным синим лицом, зелеными конечностями и красноватым телом. Перед наступлением ежегодного наводнения этот истукан в торжественном шествии переносили из одного места в другое. Ему приносили жертвы: в реку бросали свитки папируса с написанными на них перечислениями даров [36, с. 37, 218, 582; 35, с. 338].

Поэтому кажется закономерным то, что в нашем примере названия с основой *ыргыз/ыргыз/ырыхыс/ырыхы* связаны именно с водным объектом: озером или рекой, а в некоторых языках (например, в балкарском), *ырыхыс*, *арһу* употребляется в значении «поток». Следует также заметить, что в древнеуйгурском слово «арсу» означало гермафродита [39, с. 40]. Связь между *ыргыз*, *арсу* «гермафродит», *Ырғыз* «двуполое божество», *ыргыз/ырыхыс* «поток» объясняется исходя из символического характера мышления.

В башкирском языке слова *Ырғыз*, *Ырғызлы* сохранились лишь в гидронимии. Имеется ойконим *Ырғызлы* – деревня в Бурзянском районе РБ, который образован от гидронима *Ырғызлы*. Их значение, на наш взгляд, восходит к реконструированному на основе данных топонимии, сравнительной мифологии народов мира и пережиточных представлений в сознании башкир абстрактному божеству *Ир-Кыз/Ырғыз*, которое было связано с водой, потоком и символизировало творящую силу.

Следует отметить, что божество воды занимало важное место в мифологии многих тюркоязычных народов. У казахов и киргизов существовал обычай: бесплодные женщины молились божеству воды, прося ребенка, приносили ему жертву. В азербайджанских сказках идея творения, продолжение рода также связана с водой: женщина, мучимая жаждой, выпив из источника всю воду, забеременела и родила мальчика. Вера в божественную сущность воды нашла отражение и в турецкой обрядовой игре «Боди-бостан оюну». В период засухи, чтобы вызвать дождь, дети наряжали полуметровую куклу и обходили все дворы. При этом пели песню:

*«Боди, Боди, огород – Боди!  
От чего родились мать-отец?  
От небольшой ложки воды.  
Дайте долю Боди!  
Сорок дней дождя, пятьдесят – слякоти.  
Пошли, бог, пошли ливень!  
Кто даст соль, у того – сын,  
Кто даст масла, у того дочь родится»* [40, с. 65–66].

В якутской мифологии Джылга хаан (возможно, «хан реки») определяет судьбу ребенка при его рождении. Если покровительница деторождения Нэлбэй Айысыт не давала детей, якуты у Джылга хаана просили душу ребенка. Считалось, что ребенок, душа которого получена от Джылга хан, имеет надежную судьбу [41, с. 374–375].

Вышеизложенные фольклорные мотивы помогают нам проследить мысли первобытного человека и сделать вывод о том, что в мифологии многих народов отражена вера в божественную сущность воды: она является источником жизни, творения. Такая идея заложена и в названии мифонима Ырғыз, восходящему к реконструированному абстрактному божеству, символизирующему идею соединения двух начал в одном индивидууме, идею творения и плодородия.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №15-04-00414.

### Литература

1. Гумбольдт В. *Избранные труды по языкознанию*. М.: Прогресс, 1984. 400 с.
2. Матвеев А. К. Образное народное видение и проблемы ономастической и этимологической интерпретации топонимов // *Вопросы ономастики*. 1977. Вып. 12. С. 5–20.
3. Кубрякова Е. С. О месте когнитивной лингвистики среди других когнитивных наук когнитивного цикла и о ее роли в исследовании процессов категоризации и концептуализации мира // *Материалы КС РАН*. М., 2010.
4. Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // *Мат-лы VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук*. Т. 5. М., 1970. С. 608–619.
5. Блаватская Е. П. *Тайная доктрина*. Смоленск: ТОК, 1993. Т. 1–2.
6. Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М.: Мысль, 1993. 958 с.
7. Эрнст К. *Избранное: Индивид и Космос*. М.: Университетская книга, 2000. 654 с.
8. *Советский энциклопедический словарь*. М., 1987.
9. Кошарная С. А. *Миф и язык: Опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира*. Белгород: изд-во Белгородского гос. ун-та, 2002. 288 с.
10. Эрнст К. *Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания*. М.: Университетская книга, 2002. 398 с.
11. Неклюдов С. Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции». URL: [www.ruthenia.ru/folklore/os04...program...neckludov.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/os04...program...neckludov.htm).
12. Лосев А. Ф. Символ // *Философская энциклопедия*. М., 1970.
13. Ковалевский А. П. *Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 г.* Харьков, 1956. 438 с.
14. Хисамитдинова Ф. Г. *Географические названия Башкортостана*. Уфа: изд-во БГУ, 1992. 03 с.
15. Никонов В. А. *Краткий топонимический словарь*. М.: Мысль, 1966. 509 с.
16. Мурзаев Э. М. *Топонимика и география*. М.: Наука, 1995. 304 с.
17. *Башкирско-русский словарь*. М.: Гос. изд-во нац. и иностр. словарей, 1958. 802 с.
18. *Словарь топонимов Башкирской АССР*. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1980. 199 с.
19. Дульзон А. Н. Былое расселение кетов по данным топонимики // *Географические названия*. М., 1962. С. 52.
20. Коков Дж. Н., Шахмурзаев С. О. *Балкарский топонимический словарь*. Нальчик, 1970. 170 с.
21. Койчубаев Е. *Краткий толковый словарь топонимов Казахстана*. Алма-Ата: Наука, 1974. 274 с.
22. Федоров Я. А. Топонимика Западного Кавказа и некоторые вопросы его этнической истории // *Труды Карачаево-Черкесского НИИ*. 1974. Вып. VII. С. 284.
23. Абдрахманов А. А. Топонимика и этимология. Алма-Ата: Гылым, 1975. 208 с.
24. Хабичев М. А. К гидронимике Карачая и Балкарии. Нальчик, 1982. С. 54.
25. *Башкорт халык ижады: Ривәйттәр, легендалар*. Өфө: Башк. кит. нәшр., 1980. 416 б.
26. Ботвинник М. Н. Гермафродит // *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 292.
27. *Башкирия в русской литературе: В 6 т.* Уфа: Башк. кн. изд-во, 1989. Т. 1. 512 с.
28. Керлот Х. Э. *Словарь символов*. М.: REFL-Бок, 1994. 608 с.
29. Бартольд В. В. *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов*. М.: Вост. лит., 2002. 757 с.

30. Иванов В. В., Топоров В. Н. Балтийская мифология // *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия, **1991**. Т. I. С. 158–159.
31. Мелетинский Е. М. Имир // *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия, **1991**. Т. I. С. 510.
32. *Башкирское народное творчество. Эпос*. Уфа, **1987**. Т. 1.
33. Буслаев Ф. И. *Народный эпос и мифология*. М.: Высшая школа, **2003**. 400 с.
34. Топоров В. Н. Река // *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия, **1992**. Т. 2. С. 374– 376.
35. Блаватская Е. П. *Теософский словарь (полный)*. М.: Золотой век, **1994**. 599 с.
36. Тахо-Годи А. А. Нил // *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия, **1992**. Т. 2. С. 218.
37. Рубинштейн Р. И. Хапи // *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия, **1992**. Т. 2. С. 582.
38. Мирча Э. *Священное и мирское*. М.: изд-во Моск. ун-та, **1994**. 144 с.
39. Наджип Э. Н. *Исследования по истории тюркских языков XI–XIV вв.* М.: Наука, **1989**. 283 с.
40. Сейидов М. А. К вопросу о трактовке понятий *Jeḡ sub* в древ-нетюркских памятниках (В сопоставлении с реликтами до мусульманских верований) // *Советская тюркология*. **1973**. №3. С. 63–70.
41. Немировский А. И. Джылга Хан // *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия, **1991**. Т. 1. С. 374–375.

Поступила в редакцию 07.12.2016 г.

DOI: 10.15643/libartrus-2016.6.9

## The reconstruction of the cult of the deity “Irgiz” among the Bashkirs based on toponymy and mythology

© G. Kh. Bukharova

*M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University  
3a Oktyabrskoi Revolutsii Street, 450000 Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia.*

*Email: buharova\_g@mail.ru*

Due to the rapid development in the modern linguistics of anthropocentric and interdisciplinary studies, the idea is gaining ground that languages of the world are examples of various division (conceptualization and categorization) of the world. The article is devoted to the semantic reconstruction of the cult of the androgynous deity of the Bashkirs on the basis of toponymy and mythology. The study is based on the hypothesis that the collective linguistic consciousness or “collective unconsciousness” of different cultures and peoples is based on common values, which gives an indication of the universality of mythopoetical thinking of the peoples. The versatility of mythological thinking leads to the creation of typologically similar images related to the general idea. This suggests that the mechanism of cognitive knowledge and explanation of the world in different languages has some common ground. The object of this study are Bashkir hydronyms, the subject of analysis are linguocultural mechanisms of conceptualizing the world. This article is aimed at reconstruction of the archetypal meaning of the mythonym “Irgiz”, which became a hydronym, and to understanding of its origin based on theoretical principles of the relationship between language and thinking, language and myth, the universality of mythopoetic thinking of peoples, on mythological legends of the Bashkirs, and on the data of Bashkortostan’s toponymy. In accordance with the intended purpose, the author attempts to understand the peculiarities of the mythopoetic thinking of the Bashkirs related to the archetype of the “river”, “water”. For this purpose, linguistic facts (hydronyms), ethnographic and folklore materials of the Bashkir and other Turkic peoples, as well as facts of comparative mythology of the peoples of the world were considered, and on this basis an attempt to show the universality of mythopoetic thinking of peoples and to explain the origin of the Bashkir hydronym “Irgiz” was made. The research was conducted using the methods of linguocultural interpretation, semantic reconstruction, and etymological analysis. Folklore and mythological motives outlined in the paper helped the author to trace the thoughts of primitive human and to conclude that in the mythology of many peoples the belief in the divine essence of water is reflected: water is the source of life, of creation. This idea is incorporated in the name of the mythonym “Irgiz” rising to the reconstructed abstract deity, symbolizing the idea of combining two elements in one individual, the idea of creation and fertility.

**Keywords:** Bashkir language, toponymy, ethno-linguistics, thinking, consciousness, symbol.

Published in Russian. Do not hesitate to contact us at [edit@libartrus.com](mailto:edit@libartrus.com) if you need translation of the article.

Please, cite the article: Bukharova G. Kh. The reconstruction of the cult of the deity “Irgiz” among the Bashkirs based on toponymy and mythology // *Liberal Arts in Russia*. 2016. Vol. 5. No. 6. Pp. 622–634.

### References

1. Humboldt V. *Izbrannye trudy po yazykoznaniiyu [Selected works on linguistics]*. Moscow: Progress, 1984.
2. Matveev A. K. *Voprosy onomastiki*. 1977. No. 12. Pp. 5–20.
3. Kubryakova E. S. *Materialy KS RAN*. Moscow, 2010.
4. Yakobson R. Mat-ly VII Mezhdunarodnogo kongressa antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk. Vol. 5. Moscow, 1970. Pp. 608–619.
5. Blavat-skaya E. P. *Tainaya doctrina [The secret doctrine]*. Smolensk: TOK, 1993. Vol. 1-2.
6. Losev A. F. *Bytie. Imya. Kosmos [Genesis. Name. Space]*. Moscow: Mysl', 1993.

7. Ernst K. *Izbrannoe: Individ i Kosmos [Selected works: the Individual and Cosmos]*. Moscow: Universitet-skaya kniga, **2000**.
8. *Sovet-skii entsiklopedicheskii slovar' [Soviet encyclopedic dictionary]*. Moscow, **1987**.
9. Kosharnaya S. A. *Mif i yazyk: Opyt lingvokul'turologicheskoi rekonstruktsii russkoi mifologicheskoi kartiny mira [Myth and language: An attempt of linguocultural reconstruction of Russian mythological picture of the world]*. Belgorod: izd-vo Belgorodskogo gos. un-ta, **2002**.
10. Ernst K. *Filosofiya simvolicheskikh form. Vol. 3. Fenomenologiya poznaniya [The philosophy of symbolic forms. Vol. 3. The phenomenology of cognition]*. Moscow: Universitet-skaya kniga, **2002**.
11. Neklyudov S. Yu. Semantika fol'klornogo teksta i «znanie traditsii». URL: [www.ruthenia.ru/folklore/os04...program...neckludov.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/os04...program...neckludov.htm).
12. Losev A. F. *Simvol. Filosofskaya entsiklopediya*. Moscow, **1970**.
13. Kovalevskii A. P. *Kniga Akhmeda ibn-Fadlana o ego puteshestvii na Volgu v 921–922 g. [The book of Akhmed Ibn-Fadlan about his travel to Volga in 921-922]*. Khar'kov, **1956**.
14. Khisamitdinova F. G. *Geograficheskie nazvaniya Bashkortostana [Geographical names of the Republic of Bashkortostan]*. Ufa: izd-vo BGU, **1992**.
15. Nikonov V. A. *Kratkii toponimicheskii slovar' [Concise toponymic dictionary]*. Moscow: Mysl', **1966**.
16. Murzaev E. M. *Toponimika i geografiya [Toponymy and geography]*. Moscow: Nauka, **1995**.
17. *Bashkirsko-russkii slovar' [Bashkir-Russian dictionary]*. Moscow: Gos. izd-vo nats. i inostr. slovarei, **1958**.
18. *Slovar' toponimov Bashkirskoi ASSR [Dictionary of toponyms of the Bashkir ASSR]*. Ufa: Bashk. kn. izd-vo, **1980**.
19. Dul'zon A. N. *Geograficheskie nazvaniya*. Moscow, **1962**. Pp. 52.
20. Kokov Dzh. N., Shakhmurzaev S. O. *Balkarskii toponimicheskii slovar' [Balkar toponymic dictionary]*. Nal'chik, **1970**.
21. Koichubaev E. *Kratkii tolkovyi slovar' toponimov Kazakhstana [Concise explanatory dictionary of toponyms of Kazakhstan]*. Alma-Ata: Nauka, **1974**.
22. Fedorov Ya. A. *Trudy Karachaevo-Cherkesskogo NII. 1974. Vyp. VII. Pp. 284*.
23. Abdrakhmanov A. A. *Toponimika i etimologiya [Toponymy and etymology]*. Alma-Ata: Gylym, **1975**.
24. Khabichev M. A. *K gidronimike Karachaya i Balkarii [On the hydronymy of the Karachai and Balkaria]*. Nal'chik, **1982**. Pp. 54.
25. *Bashkort khalyk izhady: Riyaiättär, legendalar. Өfö: Башк. kit. nashr., 1980. 416 b.*
26. Botvinnik M. N. *Germafrodit. Mify narodov mira*. Moscow: Sovet-skaya entsiklopediya, **1991**. Vol. 1. Pp. 292.
27. *Bashkiriya v russkoi literature: V 6 t. [Bashkiria in Russian literature: In 6 vol.]* Ufa: Bashk. kn. izd-vo, **1989**. Vol. 1.
28. Kerlot X. E. *Slovar' simvolov [Dictionary of symbols]*. Moscow: REFL-'ook, **1994**.
29. Bartol'd V. V. *Raboty po istorii i filologii tyurkskikh i mongol'skikh narodov [Works on the history and philology of Turkic and Mongolian peoples]*. Moscow: Vost. lit., **2002**.
30. Ivanov V. V., Toporov V. N. *Mify narodov mira*. Moscow: Sovet-skaya entsiklopediya, **1991**. T. I. Pp. 158–159.
31. Meletinskii E. M. *Mify narodov mira*. Moscow: Sovet-skaya entsiklopediya, **1991**. T. I. Pp. 510.
32. *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. Epos [Bashkir folk art. Epic]*. Ufa, **1987**. Vol. 1.
33. Buslaev F. I. *Narodnyi epos i mifologiya [Folk epic and mythology]*. Moscow: Vysshaya shkola, **2003**.
34. Toporov V. N. *Reka. Mify narodov mira*. Moscow: Sovet-skaya entsiklopediya, **1992**. Vol. 2. Pp. 374–376.
35. Blavat-skaya E. P. *Teosofskii slovar' (polnyi) [Theosophical dictionary (complete)]*. Moscow: Zolotoi vek, **1994**.
36. Takho-Godi A. A. *Mify narodov mira*. Moscow: Sovet-skaya entsiklopediya, **1992**. Vol. 2. Pp. 218.
37. Rubinshtein R. I. *Mify narodov mira*. Moscow: Sovet-skaya entsiklopediya, **1992**. Vol. 2. Pp. 582.
38. Mircha E. *Svyashchennoe i mirskoe [The sacred and the secular]*. Moscow: izd-vo Mosk. un-ta, **1994**.
39. Nadzhip E. N. *Issledovaniya po istorii tyurkskikh yazykov KhI–KhIV vv. [Studies on the history of the Turkic languages of the 9<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries]*. Moscow: Nauka, **1989**.
40. Seiidov M. A. *Sovet-skaya tyurkologiya. 1973. No. 3. Pp. 63–70*.
41. Nemirovskii A. I. *Mify narodov mira*. Moscow: Sovet-skaya entsiklopediya, **1991**. Vol. 1. Pp. 374–375.

Received 07.12.2016.