



Рамазан Орудж оглу Кафаров (Кафарлы)

# Азербайджанская тюркская мифология 1

основные источники, первоначальные этапы  
мифологических сознаний, система  
первобытных воззрений, религия и миф

 **LAMBERT**  
Academic Publishing

Рамазан Орудж Кафаров (Кафарлы)

# АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ТЮРКСКАЯ МИФОЛОГИЯ 1:

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ, ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ЭТА-  
ПЫ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СОЗНАНИЙ, СИСТЕМА ПЕР-  
ВОБЫТНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ, РЕЛИГИЯ И МИФ



**Научный редактор:**

доктор филологических наук, профессор  
*Сейфеддин Рзасой*

**Предисловие:** действительный член АН Азербайджанской Республики, доктор филологических наук, профессор *Бахтияр Вахабзаде*

**Ресензенты:**

*Паша Эфендиев*, доктор исторических наук, профессор;  
*Рамин Алиев*, доктор филологических наук, профессор;  
*Махмуд Аллахманов*, доктор философских наук, профессор.

**ISBN-13:** 978-620-0-57110-6

**ISBN-10:** 6200571104

**EAN:** 9786200571106

**Book language:** Russian

**Blurb/Shorttext:** Азербайджанская мифология впервые привлекается к самостоятельному исследованию (в этническом – тюркском и региональном – севере и южно-азербайджанском контексте). В целом мифология Азербайджана также впервые становится предметом специального научного исследования – одна из первых попыток изучения раннего мышления о мире, природе и человеке, раскрывающая мировоззренческие аспекты в том, отдаленном от нас, времени. Р.Кафарлы затрагивает вопросы жанровых особенностей, поэтической структуры, тематического диапазона.

**Website:** <https://www.lap-publishing.com/>

**By (author) :** Рамазан Орудж оглу Кафаров (Кафарлы)

**Number of pages:** 360

**Published on:** 2020-02-11

**Stock:** Available

**Category:** Folklore

**Keywords:** азербайджанская мифология, мышления о мире, природе и человеке, аархетипические символы, ритуалы и миф, тотемизм и тотемные мифы

---

---

**ОЧИСТИТЬ ОТ ПЛЕВЕЛ ДОРОГУ  
К НАШИМ ИСТОКАМ**  
*(об авторе)*

**К**аждый, кто любит свой народ, свою отчизну должен доказать это не пустой болтовней, а делом на благо народа. Сегодня азербайджанские тюрки испытывают острую нужду в достойных национальных историках, филологах, художниках, писателях и поэтах.

Торжественный юбилей 1300-летия "Книги нашего Отца - Деде Коркута" - еще одно доказательство того, что мы - дети древнего народа с много вековой историей и культурой, и в каждой пяди нашей земли живет память далекого прошлого. Дети своего народа, отыскивая следы далекого прошлого, пытаются очистить от терний и плевел дорогу, ведущую к нашим корням.

В моих руках книга "Миф и сказка" (автор Рамазан Кафарлы). Несмотря на занятость, я перелистал ее. Прочитав введение, не мог более оторваться. Не взирая на объем, я одолел, ее. В первую очередь меня привлекла гражданская позиция автора, присущее ему национальное чувство, глубокое знание истории, образованность Р.Кафарлы, за подписью которого в печати появлялись острые злободневные статьи. Так писать мог только че-

---

---

ловец, питавший огромную любовь к родине, народу, человечеству.

В книге привлечены к исследованию самые древние формы художественного творчества азербайджанских тюрков-мифы, ритуалы, предания, сказки в их взаимосвязи и обусловленности. На фоне верований, традиций - обычаев, психологии, мудрости народа вносится ясность в вопросы, которые сегодня необходимо каждому тюрку как молоко матери, воздух и вода.

"Права растет на корню" - гласит народная мудрость. Мы - жители этой земли не сошли с небес, не явились с иной планеты, со дня сотворения мира являемся обитателями этих гор, долин, полей. Темные и светлые страницы пройденного нашими предками пути оживают в устный и письменных памятниках, в предметах быта, найденных в курганах, в наскальных изображениях и фигурах. Наши недоброжелатели (к сожалению, немало и таких, которые их поддерживают), чтобы оторвать наши корни с этой земли, пытаются доказать, что азербайджанские тюрки не имеют своей мифологии, мифических воззрений, ибо "миф - по их утверждению, - понятие общечеловеческое, не присущее маленькому народу". В их понимании великие и древние народы - это греки, римляне, египтяне, фарсы, китайцы, индусы. Не зная своего происхождения, полагают, что азербайджанские тюрки лишены систем первоначального мировоззрения.

Вызывает недоумение, почему в энциклопедии "Мифы народов мира", опубликованной на русском и других языках в г. Москве, имеются сведения о мифологии кумыков, аварцев, татар, армян, грузин и десятка других (даже аборигенов Австралии), в

---

---

*то время как невозможно научно обосновать изначальное присутствие этого творческого явления у азербайджанских тюрков. Исследование Р.Кафарлы опровергает эти именно измышления; это своевременно написанный научный труд, затрагивающий многие вопросы и дающий на них исчерпывающие ответы.*

*Научной деятельностью Р.Кафарлы, успешно и смело продолжившего то, чему в свое время своими исследованиями покойный профессор М.Сеидов; можно расценить как возвращение к своим истокам. Мне знакомы труды в области мифологии турецких ученых. Однако в большинстве из них выдвинутые вопросы повисают в воздухе, доводы, обосновывающие те или иные версии, почти отсутствуют. На мой взгляд, основное достоинство поисков Р.Кафарлы именно в том, что поднятые здесь проблемы опираются на убедительные факты, не вызывающие сомнения.*

*Проблемы, столь горячо понятые исследователем, именование фольклористов с мировым именем относительно традиций-обычаев, образа жизни в нашем краю вызывают в каждом азербайджанском тюрке чувство гордости. Р.Кафарлы задается вопросом, в то время как еще 100 лет назад в Европе Дж.Фрэнгер, Б.Тэйлор отмечали наличие мифических систем, свойственных азербайджанским тюркам, почему у нас не хватило смелости сказать об их существовании? И далее, исходя из труда Дж.Фрэнгера "Золотая ветвь" и других его произведений, он приводит обоснованные факты о связанных с нашей землей мифических системах. Так, корни выражения "козел отпущения", столь часто употребляемое в языке большинства хри-*

---

---

*стианских народов, Дж.Фрэзер ищет в Азербайджане.*

*Обратимся к примеру, приведенному Р.Кафарлы: "Говоря о "втором рождении", Дж.Фрэзер свидетельствует, что "у кавказских тюрков обычай усыновления - обычное событие, обряд, заключаются в том, что подлежащий усыновлению проводится сквозь рубашку новой матери, ибо у тюрков понятие "провести человека сквозь рубашку" приобретает смысл усыновления. Разве это на аналог эпизода, кода Нигяр усыновляет Эйваза? Далее Дж.Фрэзер высказывает оригинальные суждения, проясняющие мотив, столь гасить повторяющийся в наших сказках - превосходство младшего брата; что касается траурного обряда, то он пишет, что "в старину тюрки, оплакивая у усопших, наносили на лицо ножевые раны, чтобы стекающие капли крови смешивались со слезами на щеках". Автор поясняет, что, благодаря этому ритуалу возникли употребляемые в языке выражения "глаза налились кровью", "кровавые глаза".*

*В своих исследованиях ученый не отделяет мифы азербайджанских тюрков от мирового процесса, представляет их во взаимосвязи с самыми величественными памятниками созданными сынами человечества, акцентирует те именно стороны нашего первоначального мышления, которые созвучны моделям древних греческих и египетских источников.*

*Р.Кафарлы анализирует "образ козла" как один из важнейших в азербайджанских мифологических воззрениях, специально подчеркивает влияние синтеза ритуал-миф на фольклорную эпическую тра-*

---

---

дицию и выявляет происхождение верований, бытующих в народ до сего времени. Выводы ученого подвергаются этнопсихологическими факторами.

Анализ, проведенной в историко-географическом аспекте, вносит ясность в ряд спорных вопросов.

Нанося удар по тюркизму тюрков, веками владычествовавших над миром, недоброжелатели внесли разброд среди великого народа, разорвав части и противопоставив друг другу. Одни были названы кочевниками, другие пришельцами, самого мудрого из них пытались причислить к "дикарям". Однако лишь они осознали, что, однажды проснувшись ото сына невежества, вернется этот народ к своим истокам, еще раз продемонстрирует свое величие, обретет прежнюю историческую мощь. Читая данную книгу, человек невольно предается размышлению и убеждается, что какая-то часть тюрков - азербайджанцы в своих древних поверьях насколько сильно повязана со своими историческими корнями.

Известно, что открытие железа, изобретение арбы связывают с именами наших древних мудрецов. В одном из старинных эпосов повествует се о том, что путь тюрков преграждала железная гора. Освобождение заключалось в ее сношении. Разведя огромные костра, расплавили железную гору, и вновь тюрки на исторической арене. Наши прадеды, способны расплавить железо, мифизировали все, что происходило с ними, сочиняя легенды, призывали последующие поколения к бдительности. Взгляните, сколько поверий, связанных с железом, существует в нашем народе! Помню, когда-то в Шеки, чтобы снять с человека чувство страха, по



---

---

углам дома вбивали железные гвозди. Р.Кафарлы утверждает, яблоня хорошо плодоносит, если основанию дерева насыпать железных опилок, а чтобы в плодах не заводились черви в стол дерева вбивали гвоздь. Безусловно, все эти детали, указывающие на связь с древние тюркским эпосом "Эрганагон".

Существует у нас ритуальная песня, которую знают наизусть все от мола до велика: "Солнце выходи, выходи... В этом стихотворном отрывке из 15-26 строк, как полагает Р.Кафарлы, заключен самый древний мифологический мотив, который был им восстановлен.

Исследования, проведенные в книге и связанные с Солнцем, Ветром, Хызыром, предвесенними ритуалами - последними вторниками года, я назвал бы путешествием в самые глубокие пласты наших корней. Примеры, приведенные в "Деде Коркуте" относительно Воды, ветра, горы, земли, огня, их анализ показывают, что "свечу, зажженную народом, невозможно погасить!".

В разделе "Миф и религия" приводятся факты, обосновывающие связь с нашими мифическими воззрениями важных, являющихся объектом спора в азербайджанской фольклористике - проблем - культов, тотемизма, гамства.

Рассматривая этот проблему под собственным углом зрения, автор приходит к выводу, что затрагивая проблему азербайджанских мифов, нельзя игнорировать четыре факторами - ритуалами, культами, тотемизмом и шаманством.

Что касается связи сказок с мифами, то она представлена как фактор, обуславливающий стремительное развитие эпической традиции. Нельзя

---

---

*не признать тот факт, что сказки сыграли огромную роль, способствуя выявлению опыта народных талантов - создателей сказочных сюжетов.*

*Оригинальны в данной главе суждения автора о взаимосвязи мифа и сказки, тотеме в сказках, зачине и концовке сказок. Протест автора, идущий от его гражданских и национальных позиций, порой оборачивается гневом. Да и возможно ли удержаться, если некоторые исследователи своими безответственными тезисами отрицают наилучшие качества народа? Р.Кафарлы совершенно справедливо отмечает: "В исследованиях последних лет наблюдается тенденция, выдать за остатки тотемизма любое упоминание в сказках названий животного, растения, природного явления. Конечно, факт проникновения тотемизма в сказки отрицать нельзя, но смотря в какой форме? Можно согласиться, что во всех системах начального мировоззрения животные, птицы растения и природные явления рассматривались как сверхъестественные силы. В монотеистических религиозных взглядах также встречаются животные и птицы, возведенные в степень священных. В таком случае возникает вопрос: в каком своем состоянии эти сказочные образы могут быть приобщены к тотему (или другим взглядам)? Если перечисленные существа (например, Белая птица - Ак куш) способствуют приросту поколения, это тотем; если покровительствуют герою, следуя за ним, как тень, это дух в обличье птицы - тогда мы имеем дело с шаманизмом".*

*Р.Кафарлы затрагивает вопросы жанровых особенностей, поэтической структуры, тематического диапазона. Говоря словами самого ученого:*

---

---

*"наши предки, ценой собственной крови защищавшие свою землю от иноземцев, посвящали каждой пяди земли, каждому ее камню, реке, озеру, лесам, лучам, обитающим здесь животным, парящим в воздухе птицам, растениям предания, тем самым оставляли на родной земле следы, чтобы грядущие поколения могли доказать принадлежность этих мест тюркам и как зеницу ока защищать родину, переданную в наследие великими прадедами.*

*Далее, говоря о наших бедах и потерях, автор отмечает, что это богатейшее наследие - жемчужина художественного творчества - в сове врем не были записаны со слов живших на территории Западного Азербайджана бабушек - дедушек, что, возможно, является одной из бесконечных наших трагедий. Ибо по происшествии времени гнусный враг станет разворачивать могилы наших аскеров, давая фиктивные армянские названия камням, дорогам, равнинам, лесам по которым ступали их ноги, прохладным источникам, из которых утоляли свою жажду, придумывал своим "легенды".*

*Одним из достоинств книги Р.Кафарлы является то, что автор занимает непримиримые позиции относительно тех, кто питал неродное чужое отношение к духовным памятникам. Шагая по дорогам, ведущим к нашим истокам, он встречал порой и таких, кто сквозь пальцы смотрел на народное богатство, однако его в первую очередь интересовали те, кто бережно относясь к образцам фольклора, записывал их. Вместе с тем, известны и такие "собиратели", которые, не утруждая себя, сидя за письменным столом, сочиняли мифы, сказки, предания, баяты выдавая их за народные. И думается им что они обогащают устную народную ли-*

---

---

*терапуру. Сколь известными ни были эти ученые и деятели от науки, им трудно понять, что создать труд, достойный народного величия, им недоступно.*

*Фольклор обладает специфическим творческим механизмом. Образцы, созданные творческим воображением индивидуума и отшлифованные прошедшие сквозь мыслительную призму миллионов, разительно отличаются друг от друга. Р.Кафарлы советует проявлять особую заботу и внимание к преданиям, подчеркивает, что "подобные инициативы" в первую очередь нарушая специфику фольклорных жанров, вносят путаницу, в частности делают невозможным правильно определить жанровые признаки эпической традиции. Установленные самим народом творческие формы имеют специфические "колодки", "скроенные" творческие методы и способы. Поэтому и бросаются в глаза отличия между индивидуальным творческим методом, свойственным тому или иному писателю, и формами коллективного народного творчества.*

*Неким собирателем фольклорных образцов была выпущена книга "Дочь Мугани", противоречащая национальному менталитету азербайджанского турка. Для доказательства надуманности некоторых приведенным им фактов, обратимся к следующему примеру: "В фольклоре невозможно отбросить окаменевшие традиции, отражающие психологию народа, которому он принадлежит. Первоначально, герой, названный в честь муганской земли, изображен как неосторожный человек, приказавший в темную холодную ночь разжечь костры, чтобы разогреться, и тем самым обнаруживший себя врагам. Эти действия героя, приведшие к*

---

---

*гибели людей, несовместимы с чертами смелости, самоотверженности, столь присущие образам преданий.*

*В действительности, герой не совершает ничего героического, напротив объединившиеся вокруг него смельчаки гибнут. Культивировать подобного героя невозможно. Другой пример. Согласно традиции, в преданиях девушки, уподобляя себя мужчинами, никогда не участвуют в бою с распущенными волосами, пряча их под шлемами (папахами). Их принадлежность к полу выявляется только в момент поединка. Здесь же, напротив, отца собственноручно отправляя, дочь, напутствует ее: "Надень одежду Мугана, вооружись, оседлой коня, но не прячь косы под папачой, распусти их".*

*Как известно, азербайджанский тюркопоказатель чести, достоинства и морали. Трудно отыскать народ, в преданиях которого столь красноречиво, до тончайших деталей не говорилось бы об отношении героя к вопросам чести, как в наших эпохах. Это их характерная особенность.*

*В исследованиях Р.Кафарлы мы находим исчерпывающий ответ на вопросы: "Зачем унесли Сару потоки (сел)?", "Является ли Боз Гурд (Серый Волк) главным тотемом тюрков?", "Рождены ли наши предки маннейцы от змей?", "Нужна ли сыну тюрка золотая колыбель?", "Не ад ли конец света?", "Отчего случается Всемирный потоп?", "Является ли марал легендарным тотемом азербайджанских тюрков?", "Что хотел сказать Ч.Айтматов легендой "Рогатой мать-марал?". И, наконец, что отсутствует в части, озаглавленной "Цветы в мифах, преданиях и реальности". Можно часами дискутировать по поводу этих вопросов.*

---

---

*Я хочу затронуть следующий момент, весьма тронувший меня: это, часто встречаемый в преданиях мотив "смешения молока и крови". Комментируя его, Р.Кафарлы, употребляет выражение "смешение крови и молока - означает победу зла". Действительно, смешавшие кровь с молоком - топчут истину.*

*В азербайджанских мифах часто повествуется о большом несчастье-буре. Низами также говорит о том, что Бог отвернулся от людей, т.к. своим молчанием они поощряли силы зла, забыв о доброте. Тогда великий Бог приходит к решению, что следует очистить землю от своих детищ. Может его гнев вызван смешением человеческого молока с кровью?*

*Оригинальные свежие факты приведены в разделе "Сакральные числа". Таблица, воспроизводящая создание мировой мифической модели, согласно тюркской числовой системе, без сомнения, привлекательна для всех.*

*Исследователь приходит к заключению, что структура сказок строится согласно священным числам: "Обратите внимание, зачин сказок одинаков: "жил или ни был, кроме Бога никого не было". Удаиваясь с неизвестной страной, падишах которой (или купец, охотник, пахарь) вводится в сюжет - цифра утраивается, т.е. хотя и примитивно, выстраивается мифическая мировая модель (бог - место - человек). Например, проставленная в зачине сказки "Мелик Мамед" цифра 3, сопровождает все события: "Яблоня в саду падишаха в первый день цветет, на второй день яблоневый цвет опадает, на третий - появляются плоды". Далее, в сюжет вводятся три сына. Трижды наблюдается попыт-*

---

---

ка защитить яблоню. Все три брата хотят спуститься в колодец. Мелик Мамед встречает трех дивов и трех девушек. Трижды касается мечом ноги каждого дива, борется с каждым из них на протяжении трех ночей". Смог к расшифровке сокрытой в полустииши Насими тайны автор также усматривает в сакральных цифрах: полустииши "Во мне вместятся оба мира, но в этот мир я не вмещусь" можно считать наивысшим образцом сакральности, мифопоэтичности. Однако только творчество Насими дает возможность говорить о структурном совершенстве азербайджанской мифологии. Обратите внимание: употребленное в полустииши первое выражение "во мне" (частице бога - человеку) в мешают два мира (реальный и духовный), однако в третьем мире он не находит себе места. Почему? Ибо первый мир не один, вмещающая в себе два мира, он утраивается. В мифических воззрениях взаимосвязь "один-три" означает единое целое - Бога. В действительности в мифологическом понимании кроме троицы существуют и другие цифры-элементы мира - растворившиеся в едином целом".

В жизни свершается немало чудес. Зимой 2000 года накануне того, как я прочитал труд "Миф и сказка, я готовил к печати сборник статей. Среди рукописей я обнаружил письмо, не дошедшее до адресата. В июле 1999 года я отдыхал в Шеки. Мне принесли газету "Эран", в которой мое внимание привлекла статья "наш ли это язык?". В ней с душевной болью высказывалось отношение к вопросу, который занимал меня на протяжении всей деятельности, а именно засилье иностранных слов в нашем родном языке. Я понял, что, хотя жизнь

---

---

*этого народа и тяжела, но в нем еще есть силы защитить свою духовность. Такие статьи газеты, как "Крик "Агдаша", "Мир без желаний", "Журналистская этика", "Предательство Альп Аруза" и др. освещали болезненные вопросы вчерашнего и завтрашнего дня. Я написал письмо учредителью и редактору газеты - Р.Кафарлы. несколько месяцев спустя письмо вернулось. Я передал его Шахмару Алекперзаде для передачи в газету "Эран", размещавшейся в издательстве "Азербайджан".*

*Вскоре тот сообщил, что издание газеты приостановлено, о чем я весьма сожалел. Прочитав на обороте книги "Миф и сказка" информацию об авторе, я понял, что мой адресат в месте со своей книгой у меня в гостях.*

*На международном симпозиуме в честь 1300-летия "Деде-Коркута" ко мне подошел молодой человек. Он протянул мне книгу с просьбой передать ее Олжасу Сулейменову, сидевшему в президиуме. Это была та самая книга "Миф и сказка", о которой я выше рассказывал. Так состоялось мое первое знакомство с Р.Кафарлы. позднее я узнал, что он занимается исследованием малоизученных проблем азербайджанского фольклора. Кандидатская диссертация его посвящена детскому фольклору. В печати находится объемистая монография о народных драмах, песенном фольклоре, пословицах и поговорках. Им написаны интересные исследования о связи "Деде Коркута" с мифами, его художественной структуре. Продолжение книги "Миф и сказка" - "Миф и эпос" - ждет своего спонсора. Учебное пособие автора "Поэтика фольклора" под грифом Министерства Образования ученики ждут вот*



---

---

*уже несколько лет однако средства для ее издания еще не изысканы.*

*Р.Кафарлы в своем исследовании, говоря об одном из элементов мировой мифической модели, пишет: "Если скажут, что ада нет, я не поверю, ибо столкнулся с его страшным ликом. Я понял, что подлинный ад создал не Бог, его придумали продажные, коварные люди, руководствующиеся низменными чувствами, сеющими раздор, те именно, кто физически уничтожили в тероемных застенках Гусейн Джавида, Михаила Мушфика, Гейдара Гусейнова, ради денег и должности пресмыкающиеся перед вышестоящими.*

*Сотворив ад, наслаждаясь адским пламенем и муками, не боясь самим очутиться там, они считают это ужасное обиталище делом рук Бога; одного Бог прощает тех, кто осознает свои ошибки, даже тяжкие преступления. В таком случае зачем же сотворен ад, вызывающий чувство неприятия? Причем сотворен раньше всего прекрасного в действительности "создатели сценария" ада руководствовались целью, внушить людям чувство страха, превратить их в манкуртов".*

*Это протест человеческого духа против тех, кто вот уже несколько веков пытался держать народ на положении раба. Существуют книги, которые следует читать всегда, ибо они способствуют самосознанию народа. Таков труд "Миф и сказка", должный быть настольной книгой молодого поколения.*

*К сожалению, тираж ее весьма мал. Если министерство Образования использует возможности подобных ученых, как Р.Кафарлы, для создания пособий, направленных на воспитание учеников сред-*

---

---

*них школ, студенческой молодежи в национальном духе, от этого выиграет только наше государство и народ.*

*Следует приветствовать даже единственное усилие, предложение, если оно служит очищению от плевел пути, идущего к истокам азербайджанских тюрков. Нам же остается только пожелать больших успехов тем, кто пишет серьезные исследования в этой области.*

**Бахтияр Вагабзаде,**  
*действительный член НАН Азербайджана,  
доктор филологических наук,  
профессор,  
народный поэт Азербайджана,  
лауреат Государственной премии СССР*

---

---

## Введение

**И**зучение вопроса мифа и мифологии\* тюркских народов Кавказа, их истории, богатой духовной культуры, является одной из актуальных задач сегодняшнего дня. В отношении предмета исследования, проблема, в частности, усугубляется и тем, что социально – экономическая, общественно – политическая и духовная жизнь азербайджанцев, их исторические корни, ранние мировоззрения и быт до сих пор остаются тайной, практически не исследованной темой, хотя сам богатый этнографический материал данного региона позволяет сделать интересные выводы. Архаические элементы традиционной культуры являются одним из основных источников в решении ряда теоретических проблем этнографической науки и по фольклористике. Изучение древних верований имеет большое теоретическое значение для воссоздания истории ранних форм мышления. Оно представляет интерес также и для разработки этнической истории народа, ибо многообразные этнические процессы в той или иной мере нашли свое отражение в народных представлениях, обычаях, ритуалах, повериях и мифологических воззрениях.

Мифологическое мышление, ритуалы, праздники и традиции как основные атрибуты культурного наследия, являются особенностями, отличающими один народ от другого. Ибо не было и не могло быть двух народов с одинаковой культурой. В формировании духовного облика каждого народа, в том числе азербайджанского, большую роль играют духовные ценности, охватываю-

---

\**Mythos* (греч) – слово, рассказ, повествование, случай. *Мифология* – система фантастических взглядов о мире, о событиях, связанных с богами и героями, а также наука о мифах.

---

---

щие мифологическое мышление, древние обычаи, обряды и традиции. Пережитки древних верований сохраняются главным образом в мифах и ритуалах. Наиболее же полный комплекс архаических черт и элементов содержится в мифологических воззрениях, повериях в творца (бога), в разные природные явления, культы и магические существа.

Где и когда заканчивается миф (или мифическое время), там начинается история. Но без мифологических верований древняя история и культура народа не существуют. В истоках всех древних культур первым в очереди стоят мифологические мышления.

Азербайджан является одним из древнейших мест поселения первобытного человека. При археологических раскопках, проведенных в Азыхской пещере, комплексе Кобыстанской наскальной культуры, в Шеки, Нахичеване, Мингечауре, Кабале, Исмаиллах и других регионах, были обнаружены в курганах многочисленные образцы материальной культуры каменного периода, эпохи бронзы, меди и раннего железа, создающие определенное представление об образе жизни, обычаях-традициях, обрядах (особенно, погребальных) и празднествах людей, живших в те давние времена. Исползованные при различных ритуалах предметы быта, посуда с символикой, орудия труда, одежда, украшения, оружие и др., являются зримыми следами исторического прошлого, выполняют функцию моста между вчерашним и сегодняшним днём на пути, пройденном народом. Тождественность в антропологическом отношении скелета черепа древнего предка, жившего три - четыре тысячелетия назад, с черепом основного населения современного Азербайджана, повтор древних этнографических элементов в быту и культуре современных жителей отдаленных сёл, совпадение большинства поверий, обычаев и обрядов, позво-

---

---

ляют заключить, что обитатели этого края с очень давних времен избрали его местом обитания и, в определённой мере слившись – породнившись с соседними этносами в процессе историко-культурных связей, сберегли и сохранили свои самые главные, изначальные особенности в мифах, ритуалах и повериях.

Одним из факторов, обосновывающих версию об обитании азербайджанских тюрков с давних времён в местах, где они живут по сей день, является растворение следов мировоззрений, относящихся к различным этапам истории, продукции мифического мышления, архаических ритуалов, обычаев и традиций в формах культуры, сформировавшейся в последующие периоды развития. Восстановление азербайджанских мифов, их систематизация, место и роль в ряду форм мировоззрения, изучение их влияния на создание и развитие устных эпических традиций, является одним из актуальных вопросов.

Исследование древнего мировоззрения, верований, быта азербайджанского народа, сохранность и функционирование мифологических письменных и устных памятников имеют важное научное значение по целому ряду причин: это историко-культурные последствия появления азербайджанцев на Кавказе, определившие не только особенности этого процесса, но и повлиявшие на дальнейший ход развития. По ним можно проследить эволюцию этого явления, аспекты взаимосвязей с другими народами Востока, их верований, сохранение религиозных традиций, национального колорита и многое другое.

Этнография играет незаменимую роль в изучении богатого наследия трудовой деятельности народа и его мировоззрения... История письменных памятников на Земле насчитывает не более 5 миллионов лет, в то время как история древнейшего населения, жившего в Азербай-

---

---

джане, насчитывает около 2 миллионов лет [10, 7]. Именно в мифологии, созданной этим населением в течение 2 миллионов лет, возможно выявить самые первичные представления.

Миф – это постижение мира посредством символов, знаков и сакральных образов. В процессе создания языка общение людей друг с другом и природой также происходит посредством сигналов и знаков. Вот почему «...высказывается предположение, что эволюция мозговых структур, связанных с речью, предшествовала развитию речевых функций как результат восприятия звуков, развития коммуникации жестов гоминидных предков» [311, 93]. Подобно тому, как различные звуки служат созданию связи и формируют слова, природные явления и различные атрибуты мира, обретающие форму стихийных мифологических образов, превращаются в носителей трех функций (рождение, жизнь, смерть), закладывают основу развития. Следовательно, изначальная основа каждого народа подтверждается его мифологией. Основной фактор первобытного трудового процесса людей, живущих в сплочённой форме, образа их жизни, быта, овладения первичными профессиями (охота, скотоводство, земледелие, ткачество) также связан с мифическим мышлением. Их ритуалы и праздники регулируются мифами, в основе их верований и убеждений также стоят мифологические взгляды. По этой причине системное изучение мифологии азербайджанского народа может содействовать выяснению самых тёмных страниц его истории.

Теоретико-методологическую основу исследования составляют материалистическое учение о развитии общества, мышления и художественной культуры, достижения мировой философской мысли, фольклористики и этнографии. Исследование, в основном, базируется на

---

---

сравнительно-сопоставительный принцип анализа и историко-типологический метод. При анализе такого сложного явления, каким является мифологическое мышление азербайджанских тюрков, автор опирается и на системный метод. В отличие от других этнографов и фольклористов, реконструирующих мифологический цикл на основе всей совокупности известных античных и восточных мифологических моделей, нами выбран и другой путь: рассмотрение каждой локальной традиции как системы, а затем системы локальных традиций, благодаря чему выявились некоторые общие закономерности в их организации, генезисе и эволюции. Многосоставность мифологического мышления, включающего в себя большое количество как этнографических, так и фольклорных данных, повлекла за собой необходимость применения метода комплексного анализа, помимо которого автором используются также приемы семантической реконструкции. Современная наука о народной культуре показала продуктивность семиотических методик исследования.

Системный подход к изучению мифологии, включенной в широкий обрядовый и мифологический контексты, создает необходимые условия для построения более или менее адекватной модели первобытного мышления о вселенной, природе и человеке.

Типологическая характеристика мифологических систем и моделей в их эволюционном развитии дала результаты, способствующие выяснению особенностей азербайджанского мифологического мировоззрения.

Несмотря на древнюю историю азербайджанских мифов, к их изучению приступили лишь в последнее время. в «Истории Албании» Мусы Каланкатуйского (IX-X вв.), в произведениях виднейших представителей мусульманского ренессанса - Хагани Ширвани (1126-1199), Низами Гянджеви (1141-1209) и Устада ал Хосрова (XII

---

---

в.) мы встречаемся с общей картиной азербайджанской и восточной мифологии. Следы первичного мифологического представления азербайджанского народа в особенно широкой форме нашли свое отражение и в письменном памятнике «Китаби Деде – Коркуд» (предполагается, что этот памятник полностью сформировался в VII веке и впервые был записан в XI столетии). Научному миру известны два его рукописных экземпляра, хранящиеся в Дрезденской книжной галерее (XIV в.) и Ватиканской библиотеке (XVI в.). Автор величественных поэтических произведений на языке азербайджанских тюрков – Мухаммед Физули (1494 -1556) дал толкование мифологии под названием «божественная наука».

В Азербайджане основу изучения мифологии заложил Мирза Казембек (1802-1870). В своей статье «Мифология персов по Фирдоуси» (журнал «Северное обозрение», 1948) он связал основные источники мифов живущих на территории Ирана древних народов, в том числе азербайджанцев, с огнепоклонническими воззрениями и указал, что миф есть ни что иное, как отражение реальных естественных и общественных событий в человеческом восприятии. Его мысли о генезисе мифов, совпадая с учением братьев Гримм, звучат более убедительно и обоснованно, так как ученый связывает их с народным мышлением и творческими возможностями масс, а не с некоей божественной силой: «Нет народа, не имеющего легенды или страны, не имеющей предания. У кочевников они переходят устным путем от поколения к поколению. У полукультурных народов эти образцы составляют основу их верований и содержание письменной литературы, истории. У культурных же народов они, как нечто священное, становятся богатым источником пищи для их воображения» [190, 306]. М.Казембек комментирует две



---

---

группы восточных мифов: а) о богах и духах; б) о чисто мифологических силах.

Он выдвигает суждение о том, что, хотя до вступления в культурную жизнь, народы проходят долгий путь, они не забывают о своем прошлом, и, идеализируя свой прошлый героизм в устном творчестве, передают его посредством различных мифических образов: Пехлеван, Гахраман (герой), Бахадур (богатырь), Мелек (ангел), духи и др. Далее он говорит об Ормузде и Ахримане – Боге Добра и Боге Зла, по сей день живущих в сознании широких масс Азербайджана и Ирана, а также об их помощниках – Симурге и Диве. По словам А.Шукюрова, до сих пор не опубликованный «Мифологический словарь» Мирзы Казембека, является одним из первых опытов в мире в этой области [99, 46].

Накануне зарождения массового интереса в Европе и России к этнографическим и фольклорным материалам (во второй половине XIX века) была проделана большая работа и в Азербайджане. Среди образцов, собранных и изданных по инициативе представителей русской и азербайджанской интеллигенции (С.Пенн, Д.Ерицев, П.Усляр, К.Никитин, А.Иоакимов, Г.Багиров, М.Гамарли, Е.Султанов, Ф.Кочарли, Т.Байрамалибеков, Р.Эфендиев, Ю.В.Чеменземинли, Эмин Абид, С.Мумтаз, А.Багри и др.), были и мифические тексты. В сборниках «Полярная звезда» (1825), «Тифлиссские ведомости» (1830), «Сведения о Кавказских горцах» (1868), СМОМПК («Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» – начиная с 1881 года, вышло 47 его выпусков), «Сборник сведений о Кавказе» (1871), на страницах русскоязычных газет «Кавказ» (1851-1859) и «Каспий» (1895), в учебниках и антологиях, были опубликованы мифы и даны поверхностные сведения об их особенностях.

---

---

В начале XX столетия большую работу в деле исследования мифов, ритуалов и сказок, проделал и Ю.В.Чеменземинли [28-33]. С одной стороны он писал художественные произведения на основе мифических текстов («Девичий источник»), с другой - писал статьи, знакомящие азербайджанскую общественность с научными исследованиями в этой области, с третьей – старался определить исторические корни фольклорных образцов, опирающихся на древние представления. В его статьях «Дух азербайджанских сказок» (1926), «Зороастрийские обычаи в Азербайджане» (1927), «Общечеловеческие тенденции в народной литературе» (1928) и др. впервые подверглись анализу генезис ряда ритуалов и фольклорных жанров, связь с мифологическими взглядами, радиус употребления сакральных чисел, некоторые моменты мифологических воззрений древних мидян. Комментируя положения мифических теорий, созданных в Европе, Ю.В.Чеменземинли подвергал критике идею братьев Гримм о том, что, якобы лишь арийские племена были «культурными», о переходе мифов от арийцев ко всем остальным народам в готовом виде: «Сходство таких сложных по содержанию мифов, как сказка и легенда, не может быть объяснено арийской теорией (так называл ученый «мифологическую школу»). Народы, отделенные друг от друга в доисторический период, не могли сохранить эти темы во всех подробностях. Похожие друг на друга темы можно встретить не только у родственных арийской расе, но и у других рас» [33, 64].

Интересные суждения о существовании азербайджанских мифологических воззрений были высказаны такими учеными, как В.Хулуфлу, Б.Чобанзаде, Г.Ализаде, А.Ахундов, Г.Араслы, А.Демирчизаде, Н.Сеидов, М.Г.Тахмасиб, М.Сеидов, К.Велиев, А.Набиев, В.Велиев, П.Эфендиев и др. Однако, зажженный Мирза

---

---

Казембеком «мифологический факел», сбереженный в очень трудных условиях Ю.В.Чеменземинли и другими, погас в годы репрессий (1937-1940), а те, кто говорил о древних представлениях народа, были репрессированы, брошены в тюрьмы под ярлыками «пантюркистов» и «панисламистов», же, страх порожденный последствиями «культурного запрета», на долгие годы поселился в душах людей.

После этого до 50-х годов прошлого столетия к мифологии, древним ритуалам и поверьям в Азербайджане в учебниках по истории, литературы и истории культуры имело место весьма поверхностное отношение. Интерес к этой сфере пробудили опубликованные статьи М.Сеидова и его монография «Источники азербайджанских мифических взглядов» (1983). В его исследованиях [86-90]. изучались место и роль в истории культуры некоторых мифологических образов (Огуз, Кам (Гам), Хызыр, Кёса, кечи, варсаг, Коркуд и др.) азербайджанских тюрков, отводилось место этимологическому анализу слов и выражений с помощью мифов. Своим богатым творчеством по различным проблемам мифологии и научно – педагогической деятельностью М.Сеидов создал школу в этом направлении, воспитал десятки талантливых молодых ученых. Исследователи (А.Аджалов, А.Шукюров) делят его деятельность на два периода. Первый период (1950-1960-е годы) представлен статьями, посвященными конкретным вопросам. Свои поиски автор направил на прямое описание и восстановление мифологической системы в целом, а к мифологии обращался в связи с различными проблемами истории литературы. В произведениях, созданных во второй период (1970-80-е годы), М.Сеидов в более широком контексте и в более системной форме исследовал проблемы мифологии. Его последние монографические труды должны рас-

---

---

цениваться как явление не только в Азербайджане, но и во всем тюркском мире [99, 50]. Основное направление творчества ученого сводилось к тому, что он отдавал предпочтение этимологическому анализу и толкованию отдельных мифологических понятий, слов. По заключению М.Сеидова, большинство слов и понятий в языке связаны с родственностью языков и регионов. Поэтому большая их часть должна считаться совместным культурным наследием для многих соседних народов, племен и народностей. При исследовании истоков азербайджанского народа, ученый руководствовался первичными верованиями тюрков, их мифологическим мышлением, дал аргументированный и веский ответ тем, кто брал под сомнение неразрывность связей между саками, гуннами, огузами. М.Сеидов проложил такую тропу, на которой были ясно видны следы самой древней цивилизации азербайджанского народа.

После выявления истоков азербайджанского мифического мышления, были проведены исследования по отдельным вопросам азербайджанской этнографии и фольклора [1-4; 24; 26-27; 38; 40-46; 49-50; 52-53; 60-61; 63-64; 68-69; 80; 84; 91; 96-97; 111-116; 120; 157; 170; 195; 196; 204; 287; 324], в отдельных трудах рассматривались связи мифологических взглядов с эпосами («Китаби-Деде Коркуд», «Кёроглы»), предвесенними ритуалами, с классической письменной литературой, древними архитектурными комплексами и другими культурно-историческими памятниками.

В 80-е годы А.Аджалов [2; 17] собрал и составил мифологические тексты азербайджанских тюрков, в 90-е годы М.Мамедов [64] защитил кандидатскую диссертацию на основе текстов азербайджанских мифов. Деятельностью А.Аджалова, прошедшего школу Ю.М.Лотмана, мифологические исследования были при-

---

---

ведены в соответствие с русскими и европейскими стандартами. Однако, наряду с выполнением ряда полезных дел, он подошел к вопросу односторонне, обошел молчанием особенности мифологического мышления азербайджанского народа, связанные с Кавказом и древней Мидией (особенно, с зороастризмом) и, тем самым, косвенно подтвердил мнение о том, что тюркский фактор был принесен в регион позднее, а факторы, связанные с истоками, перешли живущему здесь населению в начале средних веков. К сожалению, он довольствовался лишь выдвижением фактов, подтверждающих его концепцию, и, не сделав попытки доказать её, уехал в другую страну, сделав паузу в научном творчестве.

В 1995-2002-ых годах А.Шукюров [98-108] перевёл на азербайджанский язык основные мифологии народов мира, анализировал и опубликовал их в десяти томах. По словам С.Рзасоя, «одной из целей десятитомника является просвещение азербайджанского читателя в мифологическом отношении. Именно поэтому каждый том имеет библиографический указатель. А.Шукюров действительно обобщил материал, достойный зависти» [80, 58]. Его труды по философии, культурологии, религии, атеизму, социальной экологии и мифологии ценны тем, что каждый из них дает представление о древней истории, обычаях и традициях, психологии, искусстве, литературе азербайджанского народа. Стараясь показать своеобразие первоначального мировоззрения азербайджанских тюрков в ряду мифологических систем народов мира, А.Шукюров в монографии «Мифология Деде Коркуда» исследовал мифологические пласты эпоса, дал верное толкование мифических признаков в системе событий и образов сюжетной линии отдельных глав.

В исследованиях А.Набиева [68-70] выдвинута идея о двух направлениях поступления азербайджанских мифов

---

---

(из Огузов и Ирана). В сборниках «Желтые колосья» (мифические тексты) (1990), «Песни. Верования. Приветствия» (1986), «Церемонии, обычаи, приветствия» (1993) автор представил мифические истоки на основе фольклорных материалов. А в монографических исследованиях и учебниках обстоятельно прокомментировал структурную схему азербайджанской мифологии, дал сведения о ее первичных истоках, моделях образования, о продолжении в Азербайджане древнетюркского пантеона, культовых и зооморфических образах, вопросах классификации мифологии, о факторах зороастризма и ислама в азербайджанском мифическом мышлении. Определяя специфику мифологического мышления, А.Набиев отметил, что «миф – это художественное мышление раннего этноса о мире, человеке и его представлениях о событиях мира. Временные рамки этого мышления неопределенны. Место же – это обитель, география, или регион проживания каждого этноса, относительно принимаемый как весь мир» [69, 129]. Безусловно, суждение о том, что миф является «художественным мышлением» древних предков (раннего этноса), носит условный характер. Ибо миф – это продукт слепого сознания, а художественность появилась одновременно с культурой. Произведения мифического мышления обрели художественную форму не в самом начале, а на относительно более высоком этапе развития, когда эпическая традиция обрела формы сказки, легенды и эпоса. Неопровержимым фактом является и то, что каждый этнос связан с местом его постоянного обитания. Вот почему неверно отделять мифическое представление азербайджанцев от мест их обитания – Кавказа и нынешнего Ирана, и считать, что на каком – то определенном этапе истории оно перешло к ним от тюркских этносов, живших очень далеко, по другую сторону Каспия. В суждениях А.Набиева берутся за основу

---

---

именно местные признаки, которые привлекаются к сравнительному анализу в контексте общетюркской мифологии.

Ряд исследователей, изучающих различные проблемы фольклора, этнографии, истории, философии и филологии, проявили интерес и к мифологии, высказав ряд ценных мыслей. Так, например, в книгах и статьях ученого – языковеда К.Велиева анализируются основные направления тюркского мифологического мышления. Характеризуя мифологические образы как «память народа и память языка», ученый определяет их в письменных эпосах и прежде всего представляет азербайджанскому читателю некоторые тексты общетюркской мифологии. Он высказывает следующую верную мысль о мифологических корнях главного образа героического эпоса, сформировавшегося в Азербайджане и распространившегося затем в большинстве стран Востока: «Кёроглы не просто герой, а по своему генезису – эпическая трансформация культурного героя – образа демиурга. А образ культурного героя выступает в нескольких ипостасях: первоначальный творец, создатель демиург, трикстер и др. Он обладает способностью перевоплощения (в другого человека, птицу, растение, а также в своего врага – антагониста)» [114, 161-162]. Кёроглы, как мифический культурный герой, привлек внимание и таких ученых, как В.М.Жирмунский, Х.Т.Зарифов и Б.А.Каррыев, а также авторов энциклопедии «Мифы народов мира» (В.Н.Басилов) и «Мифологического словаря», опубликованного под редакцией Э.Мелетинского и С.А.Токарева [244, 641; 246, 285].

В монографии и статьях, посвященных первичным мировоззрениям тюркских народов, В.Габибоглы обратился к мифологическим моделям и системам, выдвинул ряд интересных мыслей, связанных с поклонением при-

---

---

роде, тотемизмом. Одно из направлений научной деятельности А.Саледдина связано с воздействием мифологического мышления на классическую поэзию. На примере творчества Низами автор проследил мифологию тюркских народов. В анализах Э.Алибейзаде выявлены следы мифологических сюжетов и образов из эпоса «Билгамыс» и «Авесты» в азербайджанском фольклоре и письменной литературе, мифологическое мышление наших предков представлено в сравнении с древней шумерской культурой. Б.Абдуллаев, анализируя обряды и фольклористскую деятельность Ю.В.Чеменземинли, затронул вопрос связи азербайджанской мифологии с предвесенними ритуалами, зороастризмом и исламской религией.

Группа нового поколения азербайджанских ученых – Ф.Баят, Р.Бадалов, Дж.Бейдили, С.Рзасой, Рустам Камал, Э.Азизов, Н.Мехди, Рамил Алиев, Разим Алиев и др. тоже обратились к различным сторонам данной проблемы. Ф.Баят в архаических тюркских героических эпосах исследовал мифологические линии. Р.Бадалов раскрыл философию мифологии на основе материалов огузنامه, Рустам Камал, Дж.Бейдили изучали семантику и мифологию «Деде Коркуд», С.Рзасой - модель мифического мира в творчестве Низами, Рамил Алиев рассмотрел мифологические образы в сказках и воздействие мифа на формирование художественного сознания, а Разим Алиев изучил раскрытие мифологических кодов в наскальных рисунках Кобыстана и древних архитектурных комплексах.

Таким образом, хотя ряд признаков, вносящих ясность в исторические корни азербайджанского народа и исследованы философами, историками, филологами, этнографами и фольклористами, мифологические воззрения до сих пор не были избраны объектом отдельного



---

---

системного исследования как этнокультурологический аргумент.

Цель исследования состоит в том, чтобы представить азербайджанскую тюркскую мифологическую систему в метасистеме традиционной культуры, как духовное начало человечества и раннего мышления о происхождении вселенной и природных явлений. В круг задач исследования входило:

1) Изучение традиционных взглядов на азербайджанскую мифологию и выявление ее специфических особенностей;

2) Установление методом научного анализа путей возникновения мифологических воззрений, элементов тотемизма, шаманизма, дуализма, идолопоклонничества, христианства и ислама;

3) Объяснение причин распространения в отдельных этнографических зонах Азербайджана мифологических воззрений и архаических ритуалов;

4) Установление связей мифических воззрений с бытом, древней историей, философией, религиозными взглядами, обычаями и традициями, праздниками и обрядами, языком и научной деятельностью народа;

5) Выявление истоков азербайджанских мифов, восстановление на их основе их системы и модели;

6) Систематизация текстовой структуры мифов азербайджанских тюрков;

7) Указание первоначальных факторов возникновения материальной культуры;

8) Внесение ясности в вопрос о влиянии на формирование словесного искусства ритуально–мифического синтеза;

9) Установление на основе этнографического и фольклорного распространения материалов (в основном, архаические фольклорные образцы) и археологических

---

---

находок взаимосвязи системы первоначального мировоззрения мифов (анимизм, антропоморфизм, культы, тотемизм) с религией (зороастризм, шаманство, единобожие и ислам);

10) Указание на первоначальные условия возникновения устных эпических традиций и роль в их формировании и развитии мифического воззрения;

11) Обоснование ранних мифологических понятий (время, пространство и количество) и архетипические символы;

12) Группировка мифологических образов, употребляемых в ранних религиозных системах, архаичных ритуалах и древних верованиях, их характеристика и поэтические особенности.

*Материал, составивший основу работы, это - мифы Азербайджанских тюрков, выявленные в результате археологических раскопок; содержащиеся в ранних литературно-исторических письменных памятниках; в религиозных ранних представлениях; в информациях шумерских, египетских, греческих, арабских, иранских, индийских и китайских источников о древней истории, культуре и этнографии Азербайджана; в сказках, эпосах (дастанах), легендах и других фольклорных источниках; героических эпосах, записанных в средние века; в классической литературе и произведениях древних поэтов, философов и мыслителей; в трудах европейских и азиатских ученых, исследующих мифологию народов мира; в русской и азербайджанской периодической печати XIX-XX вв.; в исследованиях и сборниках азербайджанских фольклористов; в поисках народных ритуалов и верований.*

Мифы – архетипический, универсальный и сверхъестественный повествовательный цикл, являющийся продуктом раннего мировоззрения азербайджанцев, как одного из древнейших народов мира. Сохранившийся в

---

---

памяти в виде конкретного художественного образа или особого имени, каждый из них является носителем примитивного явления, повествующего о возникновении, рождении определенной сущности, его деятельности и смерти.

Объект исследования составили остатки мифических представлений, более всего встречающиеся в письменных памятниках, сказках, эпосе и других формах устной эпической традиции, ритуалах, верованиях и воззрениях более раннего периода.

Предмет исследования составили представления древних предков о создании мира, спонтанно возникающие мифологические образы, мифологические системы и модели вселенной, растворившиеся в текстах легенд, архаических сказок, эпосов. Часть этих образцов нашли своё отражение в древних письменных и материальных памятниках (наскальные изображения Кобыстана, «Авеста», каменные летописи, предметы быта, найденные в различных курганах во время археологических раскопок и др.), другая часть дошла до наших дней в устной форме, живя в памяти поколений. Мифические тексты были одним из основных источников произведений писателей - классиков, а также оставили глубокие следы в народных обрядах, обычаях и традициях, в играх и представлениях, поверьях. Основными носителями древних мифов азербайджанских тюрков являются такие эпосы как «Китаби-Деде Коркуд», «Кёроглы», «Асли и Керем», «Ашик Гериб» и архаические сказки.

*Научная новизна исследования обусловлена ее целями и объектом – впервые азербайджанская мифология привлекается к самостоятельному исследованию (в этническом – тюркском и региональном – северо и южно-азербайджанском контексте).*

В целом мифология Азербайджана также впервые

---

---

становится предметом специального научного исследования – одна из первых попыток изучения раннего мышления о мире, природе и человеке, раскрывающая мировоззренческие аспекты в том, отдаленном от нас, времени.

К большому сожалению, до 50-х годов XX века данная тема и подобные ей проблемы относились к ряду запретных, а тех, кто отваживался братья за них, зачисляли в разные годы в разряды «националистов» и «пантюристов».

Сопоставительный аспект исследования (на материале древних письменных источников и полевых записей, в том числе собранных автором) позволил выявить модели азербайджанского мифологического сознания как части общетюркской мифологии.

Предложенная классификация мифов позволяет проследить проблемы, связанные с генезисом, трансформацией, последующей эволюцией традиционных моделей и схем, образов и сюжетов, способствующих реставрации тюркского мифологического сознания. Совершенно ясно, что наше обращение к этому богатому, исключительно важному и почти неизвестному в науке фонду источников, не могло не дать и новых открытий, существенных дополнений и поправок к имеющимся представлениям об истории мифологического мышления, связью мифов с азербайджанской многовековой культурой.

Этническое единство изучается в тесной связи с культурными отношениями народов, с учетом социально-психологических моментов. Анализируются также общие и отличительные свойства мифологического мышления азербайджанцев.

В работе методом научного анализа впервые выявляются пути появления азербайджанских мифологических воззрений, устанавливаются элементы, относящиеся

---

---

к тотемизму, анимизму, шаманизму, дуализму, идолопоклонничеству, христианству и исламу, комментируются причины распространения мифологических воззрений и архаических ритуалов по отдельным этнографическим зонам Азербайджана. В работе определяются также связи мифических представлений с бытом народа, его древними историческими, философскими, религиозными взглядами, обычаями, традициями, праздниками и церемониями, языком и научной деятельностью.

Взаимосвязи мифов с первоначальными мировоззренческими системами (анимизм, антропоморфизм, вера в природу – культы, тотемизм) и религиями (огнепоклонничество, шаманизм, единобожие) восстанавливаются на основе историко-письменных материалов (в основном, архаические, фольклорные образцы) и археологических находок.

Рассматриваются также первичные условия появления устной эпической традиции, выявляется роль мифического мышления в её формировании и развитии, обосновывается мысль о том, что первичные мифологические понятия (время, пространство и числа), сакральность, архетипичные символы представляют собой зачатки художественного творчества, форм культуры.

Группируются и анализируются мифологические понятия, использованные в религиозных ранних системах, архаических ритуалах и старинных поверьях, раскрываются поэтические особенности образов.

В научной форме определяются контуры азербайджанского мифологического мировоззрения. Научные заключения о мифе впервые обобщаются на основе азербайджанских материалов, указываются области их применения. Раскрывается семантика мифологических моделей и систем. Хотя отдельные категории, особенно, этногонические мифы изучаются на основе фольклорных ма-

---

---

териалов, к исследованию привлекаются и исторические этнографические факты.

Поскольку в сравнительно-историческом методе, применяемом в этнографии и фольклористике тюркоязычных народов, наличествует терминологический разнобой, мы попытаемся дать различия между понятиями ареальное сходство, региональное сходство и т. д. Чтобы отличить чисто национальные черты, элементы от международных, впервые введены новые понятия..

**ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ МИФОЛОГИИ И ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ МИФОВ**

**В** духовной культуре человечества вряд ли можно встретить второе такое мышление и стихийное творческое явление, характеризуемое столь различными, противоречивыми определениями, как мифы. В этом смысле определений мифа существует приблизительно столько же, сколько определений культуры или цивилизаций – то есть практически бесконечное множество. Если часть исследователей пытались отождествить мифы с религией, то другие – категорически отвергали это мнение. Одни смешивали мифы с преданиями, легендами, сказками, другие, полностью отторгая мифы от фольклорного жанра, считали возможным представить их как особую философскую категорию.

Нельзя отрицать, что мифы, будучи системой первоначального мировоззрения, представляют собой древнейший этап истории народа, объект этнографии и фольклора. Однако, среди исследователей бытовало и такое мнение, что в ряду духовных ценностей народа мифы представляют собой лишний балласт, обладающий реакционной сущностью. Были и такие, которые думали иначе, считая мифы самым прогрессивным фактом культуры. Что же такое миф на самом деле? В чем заключена его роль в развитии человеческого мышления, какие узы связывают его с религией, историей, этнографией, языком и фольклором (художественным творчеством)? В поисках ответа на все эти вопросы нелишне обратиться к мнению

---

---

С.А.Токарева, который впервые, полагаясь на И.М.Дьяконова, писал: «Миф – это античные, библейские и другие старинные сказки о сотворении мира и человека, а также рассказы богов и героев – поэтические, иной раз причудливые» [292, 507; 244, 11; 176, 5-11; 177, 48]. Эти высказывания - самое широкое и расхожее определение по И.М.Дьяконову и С.А.Токареву, хотя первый сам явно не разделяет эту точку зрения. По мнению Е.М.Мелетинского, «мифы воспринимаются как события, связанные с богами, духами, героями, обожествленными или связанными с богами своим происхождением, а также первыми людьми, положившими начало поколениям, племенам, прямо или косвенно участвовавшим в начале века в сотворении самого мира, элементов природы и культуры» [234, 653].

Встречается и другая, более узкая и несколько противоречивая формулировка мифа. По мнению М.И.Стеблин – Каменского: «Миф – это повествование, которое там, где оно возникало и бытовало, принималось за правду, как бы оно ни было неправдоподобно» [284, 9]. Вместе с тем, автор почему – то, наперекор себе, без лишних обиняков поясняет, что «...уже в V веке до н. э. некоторые древнегреческие философы занимались трактовками мифов, рассматривая их то как аллегории природных явлений, качеств или отвлеченных понятий, то как иносказательные нравоучения: скажем, мифы, в которых бог или богиня нарушают супружескую верность, из чего в дальнейшем проистекают различные катастрофические последствия, толковались как поучения, что супружескую верность нарушать не следует. К тому же периоду относится истолкование мифов как аллегорий философских концепций (скажем, учение неоплатоников о переселении душ) и эвгемеристических (по имени греческого автора Эфгемера, рассматривающего богов как древних



---

---

правителей, которые либо обожествляли себя сами, либо были обожествлены своими современниками или потомками). То есть, как можно заметить, в середине I тысячелетия до н. э. то, что рассказывалось в мифе, не воспринималось как реальный факт, но по крайней мере, образованной частью данной этнической общности [152, 8].

А.К.Байбурин пишет, что «миф (нем. *Mythe*, англ. *myth*, фр. *mythe*: от греч. *mythos* – предание, сказание) – термин, употребляющийся в двух основных значениях:

- 1) как словесный повествовательный текст;
- 2) как система представлений о мире (модель мира).

В первом случае миф понимается в синтагматическом, а во втором – в парадигматическом плане. Миф как синтагматическая единица является частным случаем реализации; миф как парадигмы смыслов (наряду с другими текстами культуры – ритуалом, социальными институтами, элементами материальной культуры и т. д.) различие между миф в первом и втором значении не тождественно разнице между *миф* и *мифологией*, поскольку под последней понимается система миф как повествовательных (синтагматических) единиц, а не миф как система...» [253, 75]. По мнению ученых, мифология тоже понятие, используемое в нескольких смыслах:

- 1) Совокупность мифов (повествований), принадлежащих одной культурно-исторической традиции;

- 2) Особая форма мировосприятия. В этом значении мифология близка или даже тождественна понятию миф в его парадигматическом аспекте;

- 3) Научная дисциплина, изучающая мифы и мифологические системы [253, 80].

В Азербайджане А.Аджалов, опираясь на опыт современной науки, также приходит к выводу, что мифология – это система динамических знаков, разделяющая и поясняющая мир своими специфическими законами и сред-

---

---

ствами. Как всякая другая система, мифологическая система также характеризуется не только указанными признаками и своими составными частями (структурными элементами), а более всего их взаимосвязанными отношениями. Ибо «упорядочение каждого множества зависит от того, как будут выстроены входящие в его состав единицы» (Насиреддин Туси). Следовательно, восстановление мифологической модели мира и мифологического мышления, определение всех его элементов (земля, небо, вода, дерево, дух, потомок и т. д.) – лишь одна сторона дела. Главное – восстановить их последовательное построение и отношения. При этом какой бы ценной ни была семантика конкретных элементов, для исследования она имеет второстепенное значение. Ибо восстановление в конечном итоге имеет в виду не конкретные семантические пласты, а выявление общей модели. Другими словами, оно занимается законами объединения этих элементов в единой модели, взаимной деятельности и законами изменений. Если мы проведем аналогию с языком и другими системами знаков (мифология и сама есть система определенных знаков!), то можем утверждать, что в данном случае это и есть восстановление мифологического мышления и мифологического синтаксиса [2, 14-15]. По мнению А.Аджалова, в истории науки этот метод впервые был применен в труде Н.Туси «Ахлаг-насири». Действительно, если направления, устремленные к познанию мира посредством особых понятий и системы знаков появились в Европе лишь в XVII веке, сформировавшись в качестве самостоятельной области наук в XX веке, то на Востоке, в частности, в Азербайджане они возникли на 800 лет раньше. И разве не идентичны системе мифологических знаков схемы, составленные представителями суфизма, в том числе, азербайджанским философом XII века Ш.Сухраверди в его учении «Ишра-

---

---

гийя» (как и в мифах, с целью познания мира и соединения с богом)? Символы суфийских сект отнюдь не уступали формулам современных структуралистов. Или же к примеру, простейший счёт можно принимать как приведение мифических простых сакральных (священных) чисел в более сложную и системную форму и применение их в письменной литературе. На Востоке вместо слова «миф» употреблялось слова «асатир», имевшее тот же смысл. Хуруфиты в восприятии мира считали главным именно систему знаков – строй букв, создавая модели на уровне мифологии. Их утверждение о том, что на лице человека священными арабскими буквами написано слово «Аллах», исходило от мифов. В других учениях мы сталкиваемся с путями познания мира посредством музыки и даже танца, что напоминает древние ритуалы. Однако суфизм не воспринял мифы. *«Бах онун йицзиня илацини эюр»* («Взгляни на его лицо, увидишь бога»), - этими словами, обращенными к человеку, - Насими, как и его учитель Наими, применил совершенную систему знаков из ещё более меньших, чем слово, языковых материалов – звуков. Они указали пути совершенствования человека, как частицы Бога, вместе с тем не превратили мифы в особую категорию своего учения, напротив, подвергшись мучительной казни, оба они сами стали мифом.

Учение «Ишрагийя», арабский счет «абджад», муамме-загадки и хуруфизм, будучи системами постижения мира, вошли в историю как системы знаков – формальные теории, выстроенные по моделям восточных мифов (в том числе азербайджанских). Их суждения, выводы, совпадающие с теориями (о мифах) современного структурализма, свидетельствуют о том, что подход в средние века и в современный период к мировому мифическому мышлению как к смысловой системе, перечеркивает тот факт, что мифы – как продукт стихийного мышления –

---

---

есть совокупность художественных образов и событий. Ролан Барт вопрошает: «Что такое миф в наше время? Для начала я отвечу на этот вопрос очень просто и в полном соответствии с этимологией: *миф* – это слово, *высказывание*» [134, 72].

Указанные доводы (включая и А.Аджалова) отрицают определения мифа, данные И.М.Дьяконовым, И.А.Токаревым и Е.М.Мелетинским. На наш взгляд, определение мифа как системы мыслей, слов, понятий и звуков, чисто внешнее, видимое определение. Эту функцию мифы скорее начали выполнять после перехода из «мифического времени» к эмпирическому. Если же брать в целом, миф – это краеугольный камень всех творческих процессов, свойственных народной фантазии, система примитивных образов, различными средствами (слово, танец, музыка, зрелище и др.), доведенных до зрелости, самое первичное средство познания мира, способ синкретического восприятия.

Таким образом, в мифах – этих самых первичных коллективных, фантастических стихийных «изобретениях» народа, нашла воплощение действительность (самые простейшие предметы, существа), отражавшаяся в виде персонифицированных образов; все, что приходило на ум человека, обобщалось, лишаясь обыденности, превращалось в чрезвычайные существа и создания и воспринималось в первичных верованиях как реальность. В этом смысле миф, наряду с тем, что представлял собой начальную форму духовной культуры и основу народных фантазий, являлся также средством преодоления нашими предками страха перед естественными катаклизмами, катастрофами, болезнями. То есть древние люди, жившие племенами, искали пути воздействия на природу иносказательными образами, зарождавшимся в стихийной форме в их сознании; они находили утешение в том, что

---

---

сель, холодный ветер, палящее солнце такие же одушевленные существа, как и они сами. Они обладают необыкновенной силой, но, дав им то, что они хотят, можно отвести опасность. Следовательно, логическая специфика мифического мышления состоит в том, что первобытные люди не отторгали себя от окружающей их социальной среды (в особенности, природы), в мифах они могли видеть, хоть и косвенным путем, как отдельные, так и связанные друг с другом признаки бытия. Они стремились не к простому описанию происходящих в мире событий, а старались познать их суть и смысл. В итоге они индивидуализировали все, что видели и ощущали, представляли наблюдаемое в виде признаков, а, ещё точнее, природные социальные и культурные объекты демонстрировали в метафорическом сравнении (всё окружающее люди, в первую очередь сравнивали с собой, в неодушевленных предметах, растениях, животных, птицах, горах, реках, озерах, в различных явлениях природы находили качества, присущие им самим, и, тем самым, постигали не только мир, но и себя). Поэтому, в мифическом мышлении, особенности, присущие людям, переносились на неодушевленные предметы, природные явления, животных, птиц и растений, всё, что обладало способностью думать, чувствовать, подвергалось описанию и внешне приобретало антропоморфический вид. Создавалась анимистическая (бытие души) модель существующего. Порой, напротив, признаки, свойственные природным силам, в особенности животным, птицам (больше всего животным, растениям, принятым как тотем), приписывались мифическим героям (родоначальникам). Например, «ноги Огуза (родоначальник одного крыла тюрков) были как у быка, спинка – как у волка, плечи – как у самура, грудь – как у медведя. Все тело было покрыто густой шерстью» [24, 124]. Необыкновенные описания, чудеса, диковинки,

---

---

метаморфозы, превращения, изменения, одушевление различных объектов и элементов мира и превращение их в сознательные существа – все это было продуктом мифической фантазии, превратившим впоследствии в поэтическое средство, давшим сильный толчок возникновению и развитию художественной эпической традиции. В противовес трагическим явлениям природы, некоторые мифические образы (определенные страшные силы), стихийно зародившиеся в мышлении, в результате трансформации по своим внешним признакам превращались в дикие, ужасные существа (многоголовые, многорукие, одноглазые, огнедышащие, головорезы, хищники, вампиры). Так, засуха – причина голода изображалась в виде дракона, смертельная болезнь – ужасающего огромного ангела, вселенная – это Дерево мира, Круглый шатер, а великан, напоминающий животное (например, по восточному календарю – Земля, как часть Вселенной, стоит на различных животных, которые ежегодно сменяют друг друга в определенной последовательности); первый человек, стоящий у истоков рода (аждах), зачастую моделируется как обладатель двойственной – зооморфической и антропоморфической формы. Соединяясь на определенных условиях, указанные модели образовывали мифологическую систему. Естественно, что в мифах духи, божества, а также вызванные ими страшные природные явления (раскаты грома вызывают дождь, после дождя прорастает трава и т. д.) и герои всегда повязаны в мифах друг с другом родственными узами, местом и временем или же сходством причин, породивших их. Объяснение этому следует искать в поверии о том, что в мире все сущее возникло после хаоса от одних и тех же элементов (огонь, вода, воздух, земля).

В мифах соотносённость символов к тому или иному объекту, к реальному жизненному событию, объекту

---

---

природы определяет и их качества. Эти качества показываются зачастую косвенным путем. В мифических структурах точки соприкосновения между такими понятиями, как тело - знак, предмет - слово, бытие - имя, существование - атрибуты, единственное - множественное, бесконечность - время, начало - основа, возникновение – сущность, жара - холод, свет - тьма, ночь - день, небо - земля, море, река, озера - суша, добро - зло выражаются в специфической форме.

Самой характерной чертой в мифах является то, что зависимость между генезисом, развитием (рост, зрелость) и содержанием (сущность) элементов мира завершается причинно – следственной связью. Другими словами, все элементы в мифическом виде находятся в постоянном действии, выполняют определенную функцию, превращаются в носителя формы и содержания. Объект, деятельность которого не известна, и не ясно, кому - чему он служит, никогда не привносится в мифическую структуру. Или же, напротив, если деятельность элементов мира известна, обязательно указывается их происхождение. Следовательно, насколько бы странно и спорно не выглядело их появление, рождение, важным условием в мифотворчестве является указывание происхождения всего сущего. Исходя из этого, можем утверждать, что Тапагёз – первый, созданный азербайджанскими тюрками мифический образ, т. к. в древнем письменном памятнике «Китаби Деде – Коркуд» ясно показана причина его появления на свет. Тапагёз превращается в носителя функции «ока за око, зуб за зуб» - на предательство отвечает предательством. Причина порождается следствием. Так, увлечение Сары Чобаном небесным существом – Пери, является причиной. Следствием же является то, что их сын Тапагёз низвергает на огузов беды – ответ на предательство богу. В греческих мифах происхождение

---

---

Циклопа – идентичного Тапагёзу, завуалировано, следовательно, происхождение мифического существа – причина его появления на свет – не уточнена. Циклоп выступает против Одиссея (заметим, не людей, а одной личности), неожиданно (как с неба свалился), он становится орудием возмездия бога (личное недовольство бога моря Посейдона) по отношению к людям.

В Циклопе отсутствует присущая мифам причинно – следственная связь между сотворением и действительностью. Он не создан в греческом мифическом времени и пространстве, а привносится откуда – то, причём случайно. Циклоп одинок в греческих мифах. Отметим, что в мировых мифологических системах существует опыт восприятия у других народов некоторых образов, используемых как вспомогательное средство.

В той или иной мифологической структуре (в пределах мифического времени и места) период возникновения и жизни элементов мира в виде мифических образов зависит от роли, которую они выполняют со дня появления из неизвестности по ту пору, когда начинают постигать свою функцию в действительности. После осознания истинной причины смены зимы и лета, ночи и дня модели этих природных явлений в мифических системах – теряют свое первичное значение – связь с реальностью и действительностью, изменяют первоначальную функцию в мышлении, превращаются в фактор носителя культуры, становятся образцом произведения искусства и растворяются в других фольклорных жанрах (особенно, сказках и эпосах), исторических летописях.

В мифах форма и содержание тесно взаимосвязаны. Делается попытка раскрыть значение элементов и явлений посредством особых образов, знаков, символов. Поэтому мифы обладают двойственными особенностями и могут стать носителями одновременно и формы, и со-



---

---

держания. Так, в антропоморфических мифах аллегорическое постижение мира - это форма, средство выражения, художественный метод, деталь поэтической системы. В то же время это смысл, содержание, полученные путем перенесения на человека и природу присущих человеку и обществу особенностей. Они отражают явления, события, взаимосвязи образов. Эту сторону мифа впервые заметил и дал ей научное обоснование Ролан Барт, который отмечал, что миф является одновременно «заполненным и в тоже время пустым» [134, 81].

В мифах полное описание модели мира и события, посвященные созданию его отдельных элементов, деталей (объекты природы и культуры, Богов и героев) совпадают и дополняют друг друга. В этом смысле один из основных признаков мифического мышления состоит в поисках в специфической форме ответа на вопросы, возникшие перед племенем, оставшимся наедине с тайнами природы (касательно создания): как возник мир и каким будет его конец? Несмотря на преодоление длинного пути от самых первичных мифических представлений людей до современных научных открытий, толкование вопросов, поднятых в мифах, всё ещё не нашло своего научного решения. Хотя и установлены причины происходящих в природе явлений и появления целого ряда одушевленных и неодушевленных объектов, в целом происхождение вселенной, звездных систем — далеких галактик, одним словом, исходные точки мира, в котором мы живем, его начало и финиш получили объяснение лишь в виде предположения, гипотез, в некоторых же вопросах оно не отделилось от мифических представлений. Известно, что до сих пор в небе излучается свет звезд, распавшихся несколько миллионов лет назад; этот свет погибших звезд доходит до нас лишь сейчас. Выходит, что другие галактики (миры), возникают и погибают.

---

---

Об этом же нам говорят и мифы. И чего только нам не сообщают мифы о нашем мире?! На пороге нового тысячелетия ученые пытаются ответить на один интересный вопрос: каково самое важное открытие XX века, с которым мы совсем недавно простились? Яйцо ли динозавра, найденное на равнинах Монголии? Согласно мнению ученых, ему более 10 миллионов лет. Или же бесценные письменные памятники, найденные во время археологических раскопок развалин древних городов? Находясь под землей, пролежав здесь несколько миллионов лет, они свидетельствуют о культурах, не известных истории. Следовательно, еще до того, как дитя человеческое стал осмысливать происходящее, овладел речью, уже существовал алфавит, однако, все живое в связи с изменением климатических условий – оледенением и др. катаклизмами – всё живое исчезло, погибло. По одной гипотезе, именно стихийно возникшие в сознании заново пришедшего в мир человека мифические образы являются следами этих культур, телепатически отправленных древним предком. То есть остатки погибшей цивилизации. Однако, самым большим научным открытием последнего столетия, по мнению большинства, считается точное определение посредством радиоактивных часов времени образования Земного шара [266, 13]. В результате проведенного эксперимента, Лейн, профессор Колледжа Таф – пришёл к выводу о том, что мир существует один миллиард двести пятьдесят миллионов лет. В мифах отразились различные представления, связанные с произошедшими за этот огромный период событиями. То есть, нет таких проблем, деталей, элементов, которые бы осознавались людьми и не нашли бы в мифах своего разъяснения, пусть и в примитивной форме. Почему неожиданно дует холодный ветер, начинается буря, и так же неожиданно стихает? На языке мифов – это несчастье, временно нис-

---

---

посланное некой силой на землю. Почему солнце заходит вечером, в восходит рано утром? В мифах заложен специфический ответ и на этот и на тысячи других подобных вопросов. Иными словами, нет такой, осознанной человеком проблемы, увиденного и прочувствованного им существа, детали, элемента, о которых бы в мифах не было дано хоть какое-то, пусть в примитивной форме, но всё же достаточно определённое пояснение, толкование.

Миф для древнего человека был утешителем, верой в будущее, фактором для творчества. Мифы помогали ему постигать тайны суровой природы, осознавать свою способность воздействовать на неё, находить в себе силы на протяжении истории терпеливо, шаг за шагом, ступень за ступенью выполнять выпавшую на его долю миссию. Даже в начале сознательной жизни, сталкиваясь с дилеммой жизни – смерти, он прибегал к помощи мифов. Если бы не было стихийно возникших в мышлении мифов – сверхъестественных сил и фантастических образов – древний предок, выйдя из своего первичного убежища, пещеры, не смог бы далеко уйти. Не были бы постигнуты тайны земли, по которой еще не прошло бы племя, не возникла бы связь и общение с другими группами людей, не получило бы свое развитие и сознание. Словом, если бы не было бы мифов, люди не стали самыми сильными существами мира.

---

---

## *Основные истоки азербайджанских мифов*

**А**зербайджанские тюрки, как и другие народы мира, имеют свою специфическую мифологию, отличающуюся от других целым рядом особенностей. Установив и реанимировав древние источники, мы можем вытащить из болота огромную сокровищницу. Имеется множество источников, отображающих азербайджанские мифы. Можно даже сгруппировать и систематизировать их.

Таким образом, азербайджанские мифы следует искать:

- в первых литературно – исторических памятниках;
- итогах археологических раскопок;
- религиозных представлениях;
- в сведениях о нашей древней истории, культуре и этнографии, содержащихся в греческих, арабских, иранских, индийских и китайских источниках;
- в сказках, эпосах, преданиях и других фольклорных источниках;
- в героических письменных эпосах;
- в классической литературе и произведениях поэтов, философов и мыслителей древнего периода;
- в трудах европейских и азиатских ученых, исследующих мифологию народов мира; в русской и азербайджанской печати XIX-XX вв.;
- в трудах и сборниках азербайджанских фольклористов;
- в народных ритуалах и поверьях.

Не вызывает сомнений, что мифы, подтверждающие древность азербайджанского народа, доказывающие его существование в числе первых обитателей мира (Пещера

---

---

Азых, скалы Кобыстана и др.), находившиеся там древние камни, скалы - свидетели древнейших ритуалов, культов наших древних предков. На некоторых из них до сих пор сохранились высеченные ими изображения солнца, человека, животных и удивительные фигуры, рисунки. Этими наскальными изображениями наши древние предки хотели навеки запечатлеть различные мифы.

В первичных литературно – исторических памятниках, на найденных при археологических раскопках различных бытовых предметах, орудиях и оружии запечатлены знаки, орнаменты и графические изображения, отражающие мифические мотивы, имеющие огромное значение при восстановлении мифических систем. Эти знаки переносились впоследствии нашими бабушками на ковры. Без сомнения, на старинных азербайджанских ковровых изделиях воспроизведены полные тексты мифических представлений о сотворении мира. По расшифровке их кодов сделаны успешные шаги.

К сожалению, из-за бесконечных кровавых войн на территории Азербайджана, созданные нашими предками, отдававшими предпочтение музыке, поэзии, искусству, нежели мечу или стрелам, памятники подвергались уничтожению или увозились в другие страны; части текстов, выгодные чужакам, переписывались с пергаментов, рукописных книг, оригинальные же тексты сжигались. Например, «Авеста», написанная на 12-ти тысячах коровьих шкур золотыми буквами на языке мадаев (древний тюркский этнос), впервые обнаруженная в расположенной на территории Азербайджана древней Мидии, была отправлена Александром Македонским в Грецию, где пришедшие по душе европейцам тексты были переведены на греческий язык, оригинал же был уничтожен. Позже, незначительная часть этого величайшего памятника мадайцев была восстановлена только на древнем

---

---

пехлевийском и санскритском языках. Тем самым была брошена тень на многотысячелетнюю историю нашего народа. Вот почему сведения о древней истории, этнографии, культуре нашей земли надо искать в старинных документах греческих, арабских, иранских, индийских, китайских и др. стран и капля за каплей наполнять веками пустовавшие безводные озера.

В связи с тем, что наши земли находились на караванных путях, объединяющих Запад с Востоком, купцы, путешественники, ученые, представители поэзии – искусства переправляли часть материалов об обычаях, традициях, мировоззрении, произведениях, созданных жителями Азербайджана, на Восток, часть - на Запад. Этим и объясняется тот факт, что в ряде авторитетных источников других народов мы встречаемся с интересными сведениями, связанными с нашей землей. Благодаря Геродоту, Страбону, Плутарху и др. была внесена, хотя и незначительная ясность в самые отдаленные времена из истории наших предков. Преданиями о Томирис и Астиаге, нашедшими место в первой книге «Истории» (Геродот), доказывается древнее происхождение этих и других мифических систем (в особенности миф о судьбе). В римской мифологии отражены взгляды на первую государственность, и это принято считать началом культурного мира. Ромул и Рем для защиты Рима от вражеских набегов и внутренних козней создают особое объединение – специальный исполнительный механизм [238, 462-464]. Представленные Геродотом сведения о создании прадедом Астиага Дейоком Мидийского государства, показывают, что в азербайджанском мифологическом представлении создана более совершенная модель государства.

Если принимать во внимание связь взбудоражившего древний Восток зороастризма, а также его основателя пророка Заратуштра с Южно-Азербайджанской землей,

---

---

то «Авеста» должна быть включена в разряд древних источников, содержащих наши мифы. Правда, в виду того, что оригинал «Авесты», зародившийся в Азербайджане (Мидии), был сожжен Александром Македонским, иранцы, гораздо позже принявшие зороастризм как государственную религию, восстановили сохранившиеся в памяти фрагменты и переписали их, но, естественно, не на родном для Зарадуштра языке, а на древнем пехлевийском, причём выгодные для мадайцев части этого письменного памятника были уничтожены. Вот почему весь мир считает «Авесту», написанную на пехлеви, только иранским памятником. Однако, в мифических верованиях «Авесты» есть доля и современных азербайджанцев, предшественников на этой земле мадайцев.

Ю.В.Чеменземинли, проявивший инициативу восстановления мифов на основе сказок (основоположники этого классического метода – представители теории «Мифологическая школа»), является одним из первых азербайджанских фольклористов-мифологов. По его мнению, мифы могут быть изучены именно в свете зороастризма. Некоторые же исследователи выдвигают лишь тюркский фактор. Имеющаяся в «Авесте» формула двойственного мира берет начало в сопоставлении тюркского Ургена – Йерлика. Или наоборот. В действительности, происхождение противоположных по смыслу понятий добро – зло следует искать глубже – в мотивах борьбы зимы с весной. Поэтому поиски в огнепоклонничестве, корней архетипических символов – добро - зло, тьма - свет, холод - тепло, подземный - надземный мир и т. д., – красной нитью проходящих через весь наш фольклор, письменные памятники и др. мифические представления, не может привести к успешным результатам.

В устном народном творчестве не найдется такого жанра, который бы не подпитывался мифами, начиная с

---

---

поговорок до сюжетных эпосов. Если внимательно изучить фольклорные образцы и пропустить их сквозь призму известных нам из древних памятников («Авеста» и «Деде Коркуд») систем верований (взглядов), то можно составить полное представление о мифологических моделях азербайджанских тюрков.

Среди памятников, сохранивших наши мифы, огузские сказания «Китаби – Деде Коркуд» - самые важные. В них синтезированы первые тюркские представления, а также самые древние верования, сформировавшиеся в кавказском ареале и питавшие греческую мифологию. В этом смысле «Китаби – Деде Коркуд» можно считать «Илиадой», «Одиссеей», «Бильгамышем», «Ригведой» азербайджанской мифологии.

При взгляде на древний период нашей классической литературы нельзя не удивляться одному вопросу, ускользнувшему из поля зрения многих. До настоящего времени начальную часть поэм и дастанов, выдаваемую в письменной эпической традиции за «официальную часть» (минаджат, товхид, нат и т. д.) за их якобы религиозную направленность, мы оставляли вне анализа. Однако, в этой самой «части» поэтического наследия таких классиков словесного искусства, как Гатран Тебризи, Хагани Ширвани, Низами Гянджеви, Авхади, Физули Баятлы, наряду с исламскими мифологическими взглядами имеются еще более древние специфические верования нашего народа о сотворении мира. Нельзя не видеть, что в сюжетах их произведений большинство происходящих событий, имеющих важное значение, замешаны на мифах. Произведение Абу-Бекра ибн Хосрова аль-Устада (XII век) – учителя наследников тюркской династии Атабеков – «Муниснаме» (единственный рукописный экземпляр в 1920 г. был вывезен из Азербайджана в Лондон) – состоит из сплошных, образованных посредством мифи-



---

---

ческих систем, представлений о небесных светилах, создании мира, вселенной, существ, природных явлений, животном и растительном мире, а также о происхождении человеческого рода. Сюда же следует добавить и астральные представления Низами, Месихи. Следовательно, классическая литература – это ценный источник, предоставляющий важный материал для восстановления мифических людей.

Временное разделение, проводимое современными учеными, Мухаммед Физули дал ещё 500 лет назад в своеобразной форме. В его произведении «Матлауль – Этигад» («Исход веры») читаем: «Мир древен; ибо полнотью он возник мгновенно. Поэтому не следует говорить об отсутствии небытия до :мира (т. е. мифического времени – Р.К.): ибо изначальность требует времени. Время же, относясь к бытию, не может быть вместе с небытием» [48, 110].

Поэт полагает, что, говоря о времени, надо представлять бытие чего-то. Если нет бытию, значит, нет и времени. Таково отношение и к мифическому времени. Мифическое время не означает время небытия, это - время появления всего сущего на земле. Обобщая мысли греческих философов, Физули приходит к выводу, что, рожденный позже, не может существовать ранее своего небытия. В этом плане он делит бытие на две части: первое, это абсолютное – существо, пример тому существование Бога. Такое бытие неизменно, и не приобретено от другого.

Второе, приобретенное – позднее полученное бытие. Оно может меняться и появляется с помощью других. На языке мифов это значит, что возникновение мира и отдельных его элементов осуществляется при помощи «абсолютного существа» – Творца. С этой точки зрения

---

---

Физули, как и современные ученые, делит время на две части:

<i>№ п. п.</i>	<i>Научное деление</i>	<i>Деление Физули</i>
1	Мифическое время	<i>Zamani qədimi</i> // Древнее время
2	Историко-эмпирическое время	<i>Zamani-zati</i> // Время действительности

При более внимательном подходе к данному поэтом объяснению, то невозможно не заметить, что оно совпадает с высказыванием Е.М.Мелетинского о термине «Мифическое время»: «Древность бывает двойкой. Одна из них древняя по происхождению («гедими – зати»), т. е. в плане своего бытия не нуждается в другом. Другая же - древняя по времени («гедими – замани»), т. е. до него время не существовало» [48, 110]. Называя хадисами все, что создано Творцом, великий художник, подобно современным мифологам, говорит, что созданные, рожденные потом, не могли существовать ранее своего небытия. В произведении «Матлауль –Этигад» («Исход веры») он выдвигает интересные мысли о бытии и небытии, являющимися основополагающими в мифическом мышлении; они толкуются точно так же, как возникшие за последние 100 лет теории. В утверждении поэта и в мифах, «бытие» двойко: первое, абсолютное - существует, пример тому - Творец. Такое бытие неизменно, ни от кого не приобретенное; второе, приобретенное, полученное бытие, возможное бытие. Оно изменяется и получается от других» [48, 20]. Небытие поэт также представляет в двух формах: первое, абсолютное – небытие, пример тому небытие, сотворение которого невозможно. Второе, относительное небытие, сотворение которого возможно.

Говоря о происхождении мира, Физули не отстает от современных мифологов, вначале перечисляет мысли

---

---

своих предшественников – европейских (античная Греция) и восточных мыслителей. Эти сведения весьма прагматичны для внесения ясности в эсхатологические мифы. Опираясь на Фалеса Мелецкого, поэт пишет: «Мир имеет своего создателя. Мудрецы постигают лик этого творца не по духу, а по его созданиям. Им создан такой элемент, в котором воспроизведены сущность и понятие. В этом элементе заключена вся сущность, имеющаяся как в духовном, так и в материальном мире.

Интересно, что европейские ученые, исследующие в мировом масштабе античных греческих историков и мифологию, отводят в своих трудах определенное место первобытным воззрениям азербайджанцев. Геродот писал о коренных жителях Кавказа - массагетах: «Едиственный бог, которого они почитают, это – солнце. Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете» [159, 94]. Ф.Ф.Дитц представлял греческого Циклопа как детище Тапагёза. Вильгельм Гримм подтверждает, что огузские дастаны опираются на мифы. Э.Б.Тайлор в труде «Первобытная культура» (1871), говоря о солнечных мифах, следующим образом высказывался о ритуалах и культах массагетов (древние племена на территории Северного Азербайджана, во главе которого стояла царица Томирис, победившая иранского императора Кира): «Мы легко можем сравнить чувства, с которыми массагеты, солнцепоклонники в Татарии, приносили своих коней в жертву божеству, освобождавшему их от ужасов зимы...» [288, 412]. Весьма интересны и его заметки относительно родины огнепоклонничества: «Среди описаний поклонения огню в Азии можно назвать рассказ Джонаса Ганвея из его «Путешествий», относящийся к 1740 г., о неугасимом огне в горящих ко-

---

---

лодцах близ Баку, на Каспийском море. На священном месте находилось несколько древних каменных храмов, построенных в виде дугообразных сводов высотой от 10 до 5 футов. Один небольшой храм еще действовал. В нем около алтаря, возвышавшегося фута на три, через большой полый тростник проходил из земли газ, горевший у оконечности тростника синим пламенем. Здесь находилось обыкновенно от 40 до 50 бедных богомольцев, пришедших, чтобы принести покаяние за себя и других, и питавшихся все это время диким сельдереем и т.п. Он пишет далее, что эти странники делали себе на лбу какие-то отметки шафраном, и с особенным благоговением относились к рыжей корове. Они были весьма скудно одеты, и наиболее благочестивые из них держали одну руку на голове или стояли неподвижно в какой-нибудь другой позе. Это гебры (Гебры, или парсы, - приверженцы религии зороастризма), или гуры – так обычно мусульмане называют огнепоклонников» [288, 409].

А.Дюма в произведении «Кавказ» (1861) делает попытку на основании научных источников уточнить подлинную родину Зороастра и огнепоклонничества: «Слово «герб» происходит от слова «гяур», что по-турецки - неверный. «Маджу» – от слова маг, - означает имя жрецов зороастрийской религии. «Перс» – от слова «фарс» или Фарсистан (древняя Персида) – тут нужно обратить внимание на то, что в отличие от многих специалистов по этимологии мы излагаем суть предмета коротко и ясно. Зороастр (по - пехлевийски Зарадог, по - синдски Заретоштро, по - персидски Зердушт) основатель или точнее преобразователь религии парсов. Он родился в Мидии или в Азербайджане, или в Атропатене, по всей вероятности, в царствование Гиштаспа, отца Дария Первого» [178, 113].

---

---

Дж. Фрезер, говоря о «вторичном рождении», сообщал, что у кавказских «турок усыновление составляет обычное явление, а обряд состоит в том, что усыновляемый должен быть пропущен через рубашку усыновителя; поэтому понятие усыновления по-тюркски обозначается выражением «пропустить человека через рубашку» [307, 256]. Разве не является этот факт аналогом усыновления Эйваза главной героиней Нигяр в эпосе «Кероглы». Далее ученый проливает свет на часто встречающийся в наших сказках факт предпочтения «младшего брата»; что касается похоронного обряда, он пишет: «в старину турки, оплакивая мертвых, так изрезывали себе лицо ножами, что струи крови и слез текли по их щекам» [307, 450]. В мифических воззрениях азербайджанцев, относящихся к гамам, отмечается, что дух отделяется от тела и попадает в подземный мир, где демонические силы причиняют ему невероятные мучения. Родственники, оплакивая близких, царапали щеки, соленые слезы, смешиваясь с текущей по щекам кровью, по их предположению, сквозь землю попадала на силы зла, ослабляя их. На наш взгляд, и сейчас широко распространены в народе выражения «*эюздян ган чыхартмаг*» («кровью налитые глаза»), «*эюзляриндян ган дамар*» («из глаз капала кровь»), «*эюзи ганлы*» «плакать кровавыми слезами» связаны с указанными Д.Фрезером обычаями и мифами азербайджанцев. На самом же деле, слезы, попадая на израненные щеки, усиливают боль. Тем самым предки заявляли о своей сопричастности к страданиям умерших. Примечательно, что классические мастера словесно-музыкального искусства ашуги в своих гошмах, каламбурах и песнях виртуозно использовали выразительные средства, опирающиеся на эти представления. Ашыг Аббас Туфарганлы в своей гошма, начинающейся строчками «Ня бахырсан, *эюзи ганлы* щарамы?» («Что глядишь глазами, налитыми кро-

вью ...»), - пишет, что у дверей своей возлюбленной, расцарапав лицо в кровь, он больше никого не видит:

<i>На азерб. языка</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Yarın qarısında yüz qan eylədim, Əl uzatdım, çəkdim, üz qan eylədim, Bir könülə dəydim, yüz qan eylədim, Daha bir kəsinən yaman deyiləm [8, 18].	У дверей возлюбленной пролил море крови. Протянул руку, расцарапал лицо в кровь, Обидел одну душу, пролил море крови, Больше ни к кому не проявляю я зла.

Точно также, своё состояние после того, как его возлюбленную увозят в гарем, он сопоставляет с состоянием родственников умершего, оплакивающих его, расцарапав лицо в кровь, и проливающих кровавых слезы:

<i>На азерб. языка</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Şah hökmüylə xan üstünə xan getdi, Ağlar didəm, yaş yerinə qan getdi...[8, 19].	По приказу шаха, хан по- шел на хана, Плачут глаза, вместо слез льётся кровь...

Таким образом, в произведениях Дж. Фрезера, в частности в «Золотой ветви», мы встречаем комментарии десятка фактов, связанных с первичными мифическими системами нашей земли. Более того Дж. Фрезер ищет в Азербайджане корни мифа, на котором основано понятие «козел для отпущения», употребляемого в большинстве христианских народов. Он пишет, что «Албанцы\* Во-

---

\*Название одного из этносов, пропивающих в древние века в центре Азербайджана. Албания – на тюркском языке означает горная страна. Подробные сведения о них дают греческие ученые. Следует от-

---

---

сточного Кавказа содержали в храме Луны «священных» рабов, многие из которых были одержимы и пророчествовали. Если кто-нибудь из них проявлял признаки необычайной одержимости или умопомешательства и, подобно своему гондскому собрату, начинал в одиночестве бродить по лесам, верховный жрец сажал его на священную цепь» [307, 535]. Год его лелеяли и холили, а затем приносили в жертву. Человек с копьем, выйдя из толпы, нацелившись, закалывал в шею «священного раба». Успех племени в будущем зависел от меткого попадания копья прямо в сердце раба и его смерти. Далее тело относили в специально заготовленное место, где для отмывания своих грехов члены племени, топча труп, переходили на другую сторону. Других рабов из обители Луны уводили в глубь лесов и отпускали на волю. Данный обряд позже заменили козлом (встречается у иудеев). По этому поводу Дж. Фрезер сообщает, что «подобно тому как иудейский первосвященник переносил на козла отпущения грехи своего народа, возлагая руки на голову животного, так и на эту жертву переносились прегрешения людей» [307, 535]. В источниках еврейский ритуал «Козел для отпущения» (это выражение в настоящее время в русском языке употребляется как пословица) получил широкое толкование и напоминает обряд кавказских албанцев: «В великий день праздника, в день очищения, у евреев совершался следующий особенный обряд: приводили двух козлов и ставили их пред Господом; затем бросали жребий, который из козлов должен быть принесен в жертву и который должен быть отпущен в пустыню. Первого из них закалывали и приносили в жертву за грех, а на голову второго первосвященник,

---

метить, что обряд, описываемый Дж. Фрезером, идентично воссоздан М.Каланкайтукским в «Истории Албании» (IX век).

---

---

вышедший из Святая Святых, возлагал свои руки, исповедал над ним грех всего народа и изгонял в пустыню» [187, 402]. Считалось, что второй козел грешен, а потому без воды и травы в пустыне он смоем свои грехи.

В связи с большим интересом к устному народному творчеству, проявившемуся во 2-ой половине прошлого столетия, было записано множество мифических текстов; наряду с этнографическими и фольклорными материалами, они публиковались в русскоязычных СМОМПК и других сборниках. В указанный период эта работа носила традиционный характер, поэтому не удивительно, что мифы пробились даже на страницы печатных органов. Таким образом, при всем том, что все еще имели место не выявленные источники, тем не менее вполне возможно было восстановить азербайджанскую мифологию. В то время как приблизительно 100-150 лет назад такие всемирно-известные исследователи и писатели, как братья Гримм, Э.Тайлор, Ф.Диц, Дж. Фрезер и А.Дюма изучали обычаи и традиции, первоначальное мышление – мифы этносов, входящих в этнический состав азербайджанского народа, некоторые наши исследователи, неизвестно по какому праву, берут на себя смелость отрицать собственную мифологию.



---

---

## *Миф и история азербайджанского народа*

**С**овместимы ли миф и история? Если помнить, что история основывается на исторической действительности, происходящих в мире реальных событиях, а основная функция мифов - придавать всему сотворенному в мире сверхъестественный, необыкновенный, фантастический характер, то в этом случае связь мифа с историей ограничится только периодом его появления, как фактором верования. Однако, миф - это не только система выдуманных образов, но и первые шаги в направлении постижения действительности. Современная трактовка мифа и круг его определений настолько широк, что завершение этой работы упирается во всё ещё продолжающиеся поиски точного выявления его роли в формировании и развитии общества. Точно также, то есть в широком и узком понимании, рассматривается и история.

В сущности, всё сущее имеет историю рождения. Сотворение мира – самое глобальное явление и, в начале под словами «история» и «миф», имелось в виду все, произошедшее в последующие после сотворения мира, периоды. В таком случае история как бы растворялась в мифе, а миф – в истории. Конкретизация, отличие – превращение в историю человека и человечества, начались с проведением точного разделения времени. Первые этапы существования на земле всего живого уходят в глубь веков, настолько, что не осталось никаких следов, фактов о том времени, когда человек стал разумным (по-

---

---

явилось сознание и язык). Вот почему человек вынужден был делить время на две части:

1) Осознанное – известное время;

2) Не осознанное – неизвестное время. После этого история условно была отделена от мифа. Ибо люди называли неосознанное время «мифическим» или «сакральным», а осознанное время – «историко – эмпирическим».

Можно указать три аспекта связи и зависимости друг с другом «сакрального» и «историко – эмпирического» времени: а) все, что существует в действительной жизни, имеет в мифическом времени свой прототип; б) то, что имеется в эмпирическом времени, возникает на основе образцов первобытных творений; в) прогресс проходит через разрушения, вновь возвращается в хаос, чтобы потом возродиться заново. М.Элиаде, изучив разнообразные древние культуры, приходит к следующему заключению о связи мифологического мышления с действительностью: «В первобытном или архаическом сознании предметы внешнего мира – так же, как и сами человеческие действия, не имеют самостоятельной, внутренней, присущей им ценности» [322, 32]. Е.Строганова, ссылаясь на М.Элиаде, указывает три вида «элементов» мифа и действительности в различных культурах: 1) элементы, реальность которых есть функция повторения, имитация небесного (сакрального) архетипа; 2) элементы: города, храмы, дома – чья реальность является составной частью символики надземного центра, который уподобляет их себе и преобразует в «центры мира»; 3) значимые мирские действия и ритуалы, в которые включен смысл, им придаваемый, лишь потому, что они преднамеренно повторяют действия, совершаемые от основания Богами, героями или предками [321, 209-210]. Согласно М.Элиаде, жители архаических обществ в полном смысле ощущали себя неразрывно связанными с космосом и

---

---

космическим ритмом, в той же степени современные люди дышат Историей [322, 33].

Поставим вопрос иначе: является ли миф историей в какой бы то ни было форме? Аристотель представлял Геродота как мифолога, а не историка. По мнению древних греков, миф – это самый насыщенный источник, отразивший в себе начало мировой истории. По сей день для выяснения истины о Троянской войне историки обращаются к единственно - авторитетному источнику – античным мифам. В результате археологических поисков, проведённых позднее в морских глубинах, подтвердилось большинство мифологических представлений, указанных в мифах, были обнаружены города, дворцы и развалины крепостей. Мыслители античности в свете удивительных событий, связанных с богами, создавали летопись людей и общества. То же самое происходило в другие времена и в других регионах. Фазлуллах Рашидаддин, живший во второй половине XIII - начале XIV столетий (умер в 1313 году), в своем известном труде «Джами–ат–таварих» (Сборник летописей) [273, 9-46], отразил историю тюрков посредством мифов (рождение Огуз хана, известного как мифический культурный герой, набеги на Запад и др.). Не случайно, что в его многотомной истории нашли отражение события, связанные и с Азербайджаном. Огуз был создателем одного крыла тюркского этноса (огузских тюрков, в том числе азербайджанцев). В более древних источниках и в эпосе «Огуз каган» на уйгурском языке в начале он изображен на уровне бога. Его потомки создают основные атрибуты мира – небо, солнце, луну, звёзды, горы, море. Огуз, выполняя функцию творца, прежде всего вступает в связь с девушкой, которая приземляется на землю при свете голубой луны. Рождаются три его сына - Гюн (Солнце), Ай (Луна) и Улдуз (Звезда). Он вторично связывает судьбу с красавицей, сидящей на

---

---

Дереве Мира, посреди Вод Мира, и рождаются Гёй (Небо), Даг (Гора), Дениз (Море). В истории Рашид ад-Дина говорится, что Огуз принадлежит к роду Олджай хана (Яфет/Яфес), осевшего в Туркестане сына Ноя. Он – чудодейственного происхождения, год спустя после рождения, он, по сведениям историка, подобно пророку Иисусу, начинает говорить, извещая, всех, что зовут его Огузом. Подобно избранному культурному герою демиургу, он обладает высоким предназначением – обратить все человечество в одну единую веру. На этом пути он жертвует всеми, кто ему препятствует, даже родителями (отцом, дядей), а затем начинает осуществлять идею мирового господства. Он меняет географию земли, называет жителей завоеванных территорий тюркскими именами (например, уйгуры, канглы, башгырды, кыпчаки). Интересно, что в центре набегов Огуза с Востока на Запад находится историческая территория Азербайджана, которую он не может обойти. Сам Ф.Рашидаддин также принадлежал к азербайджанскому тюркскому племени огузов. Создавая свою «Историю», он, наряду с ознакомлением с письменными источниками, учитывал и устные рассказы соплеменников о своих древних предках. Именно в силу этого его сведения о характере этносов на территории Азербайджана, их обычаях и традициях, географических условиях, относительно достоверны. Огузские кыпчаки (по мнению Ф. Рашид ад-Дина, это слово произошло от выражения «кабук». В современном азербайджанском языке и поныне употребляются слова *аьач* (дерево), *габыглы* (с кожицей), *мейве габыгы* – кожица фруктов и т. д.), перешагнув за пределы края, захватывают мифическую Страну Тьмы – *Гара Хулун*. Правда, эту страну средневековый путешественник Марко Поло располагает на территории Сибири (на землях между реками Тура и Обь на Урале). Ибн Батута сообща-

---

---

ет, что, пройдя через страну Булгар, на собачьих упряжках туда можно добраться за 40 дней. Однако по древним зороастрийским верованиям и шаманским представлениям, край Тьмы – это родина зла и холода. В «Авесте», от имени бога добра, говорится: «Во-первых, наилучшую из стран и мест обитания я, Ахура–Мазда, сотворил: Арианам–Вайджа с (рекой) Вахви–Датией. Тогда этому в противовес состряпал Ангро–Майнью, многопагубный змея рыжеватого и зиму – дэвовское творение» [310, 71-73]. Как видно, созданный Ахура–Маздой солнечный, светлый, теплый Ариан (эта территория «Аран» в современном Азербайджане находится и сейчас в междуречье Кумы и Аракса), противопоставлен созданному Богом зла Ангро–Майнью, темному, холодному краю, где обитают желтые змеи. Ф.Рашидад-дин представляет «Авесту» в соответствии с верованиями своей эпохи. В Кара-Хулуне (в поверьях огнепоклонников – название одного из дэвов), куда попадает Огуз, прямо не говорится о змеях. Однако в эпизоде, напоминающем миф судьбы, есть намек, что огузы попали на землю змей. Так, в стране тьмы группа огузов слышит слева и справа голоса: «Кто в этом мраке найдет что-либо и возьмет себе, то, выйдя наружу, он пожалеет об этом; но и тот, кто ничего не возьмет, тоже пожалеет!» Большинство из тех, кто пошел, ничего с собой не взяли, некоторые же какую-то малость прихватили. Когда они, с помощью кобылиц, выбрались из мрака, то увидели, что все, прихваченные ими предметы, оказались драгоценными камнями» [82, 36-37]. На азербайджанском языке существуют собранные в разные периоды десятки сказок, легенд и эпосов, в которых функцию защитников драгоценностей выполняют змеи. И не случайно, что после выхода из темного царства огузы направляются на земли Азербайджана, в том числе в Аран и Мугань, упоминаемые в «Авесте» как

---

---

теплая страна (зороастрийские жрецы полагали, что здесь жили «мугы» (магы). Геродот указывает, что из шести, живущих в Мидии племен, одно и есть именно «мугы» - муганцы), и с трудом захватывают Дербент. В связанных с древним тюркским краем событиях, речь идет о похищении двух коней Огуза. Этот мотив, нашедший широкое распространение в мифологических воззрениях азербайджанцев, напоминает морских коней - Кырата и Дурата. Ф.Рашидаддин пишет о похищении в Дербенде у Огуза двух коней. По этой причине они окружают крепость и уничтожают посевные площади. Население, обреченное на голод, принимает предложение Огуза и сдается. Огуз говорит им: «Ваши люди украли у меня двух коней, из коих одного зовут Ирак-кул. Он напоминает коней Арыклы Ирак кула. Другого коня зовут Сют Аг (Молочно белый). Из-за своего белого цвета он напоминал коней Сют-кула (Молочно белых) [82, 20-21]. После целого месяца поисков кони находятся, чему Огуз очень радуется.

Походы огузов в Ширван и Шемахе придают историческую окраску элементам, исходящим из мифических воззрений. Ф.Рашидаддин отмечает, что население Ширвана и Шемахи через послов заверяет Огуза в своей покорности. Но они не могут вовремя уплатить подати и вызывают гнев Огуза. Здесь содержится намек на исторические железные ворота Шемахи. В.Ф.Минорский сообщает, что в период царствования Ширваншаха Кубада (1043-1049), огузы совершали набеги на земли южнее Ширвана, в результате чего их контроль над страной несколько ослаб и тогда вокруг «Язидеи» (Шемахи) была воздвигнута мощная стена из тесаных камней, в которой в страхе перед огузами была поставлена железная дверь» [239, 56]. Отгалкиваясь от азербайджанского варианта мифа «Как была переплавлена в «Арганакан» железная

---

---

дверь», живущем в генной памяти тюрков, Ф.Рашидаддин сообщает, что население Шабарана (Шабрана\*) доставили в казну свою дань, но жители Шемахи затянули со сдачей своей дани... [Тогда] Огуз приказал, чтобы каждый воин принес вязанку дров и сложил их у ворот Шемахи. Все воины отправились, и каждый принес вязанку дров; они сложили дрова и подожгли» [82, 40]. Ясно, что костром из дров невозможно расплавить или разрезать железо. Как говорится в мифе «Эрганакон», прежде чем поджечь железные ворота, на них надо налить крепкий уксус.

Набеги Огуза на первичную родину зороастризма – Аран и Мугань – завершаются выполнением функции имянаречения географических территорий. Интересно, что Огуз создает там новую вершину и закладывает основу Азербайджана, ныне независимого края. Ф.Рашидаддин сообщает, что когда Огуз покинул Ширван и дошел до Арана и Мугани, было уже лето... В течение летних месяцев они полностью захватили все местности этих вилайетов, вплоть до гор Сабалана\*\*, Алатака и Агдибери\*\*\*. Как рассказывают, названия Савалан и Алатак тоже были даны ими. На тюркском языке «сабаланом» называют все то, что «образовалось», «высылось». За время их пребывания на яйлаге (летние пастбища) они захватили и подчинили все, расположенные там страны. Захватили они также и вилайет Азербайджан. Своих лошадей он (Огуз) выпустил [на откорм] на пастбища обширных и прекрасных лугов Уджана\*\*\*\*.

---

\*Шабаран (Шабран) – средневековый город, развалины которого находятся близ села Шахназарли Дивичинского района Азербайджана.

\*\*Сабалан (Савалан) – горы в Южном Азербайджане, близ Эрдебиля.

\*\*\*Алатаг и Агдибери – горы в Турции на юге озера Ван.

\*\*\*\*Уджан (Учан) – древний город в Южном Азербайджане.

---

---

«Во время их пребывания там, Огуз однажды приказал, чтобы каждый принес с собой в подоле землю и высыпал в одно место для сооружения холма. Сначала он сам принес землю в подоле и высыпал ее. А так как он это проделал самолично, то все воины также принесли и высыпали по подоле земли. Получился большой холм, который был назван *Азербайджан*. *Азер* по – тюркски означает «высокий»; *байган* – означает «место богатых, великих». (Эта страна стала известной под таким именем и именно потому сегодня она называется Азербайджаном)» [82, 41].

Исследователи полагают, что последний эпизод является дополнением к тексту и этимология топонима «Азербайджан» надумана. В действительности этот довод рождает несколько вопросов и является односторонним. *Первое*: кто, когда и с какой целью дополнил «Историю» притчей о «создании возвышенности»? *Второе*: как правило, большинство топонимов, обусловленных мифами и легендами, кажутся далекими от истины, но какая-то зацепка на долю истины там всё же имеет место. К тому же употребление названия нашей земли в том же виде, что и в исторических источниках, имеет древнюю историю и различные толкования. Среди них немало, связанных с мифологическими воззрениями. Например:

1. *Атар* (*Адар* – *Азяр*) – означает огонь. Имя одного из детей божества Добра Ахура-Мазды. Девятый месяц древнего зороастрийского календаря, Падает на сезон осени: 23 ноября – 22 декабря. В Южном Азербайджане и сегодня употребляется под именем «Азер».

2. *Аз-яр* – означает святой мужчина (человек). Компонент «Аз/Ас» в древние времена означал «Великий Бог» (у азербайджанских тюрков – «Голубой Бог»). И сейчас в нашем языке употребляется слово «азман» (мощный, великий). В форме «Ас» в мифологических системах мно-



---

---

гих народов – в особенности, в эпических текстах скандинавов – выполняет божественную функцию. А часть «эр» в значении «человек и мужчина» и сегодня употребляется у большинства тюркских народов, также и у азербайджанцев. Исторические толкования слова «Азербайджан» различны и множественны. Именно потому, что местонахождение огня – солнца и божества Аз//Ас находится на возвышенности (Солнце всегда всходит из-за гор и гуляет по небу), в «Истории» Ф.Рашид ад-Дина слово «азер» может быть осмыслено в форме «высокий».

3. При разделении употреблённого в «Огузнаме» слова «*Азърбайъан*» на слоги «*Аз-яр-бай-ган*», можно заметить, что каждый из четырех компонентов в отдельности имеет смысловое значение. Согласно книге, составленной арабскими учеными по словарному составу языка азербайджанских тюрков до XIII столетия,

-«аз» [36, 16] - означает меньшинство и лошадь жёлтого цвета;

-«яр» [36, 14] - мужчина, муж; или

-«ор» [36, 30] - яма, канава, сын и маленький;

-«бай» [36, 28] - богатый;

-«ган» [36, 45] - кров, хан и мелик; а «*Байган/ Балган*» [36, 27] - означает «тюркская гора».

Соединение «аз» в значении «жёлтая лошадь» с «ер», дает понятие «сары атлы киши» - «мужчина на жёлтом коне». Примечательно, что слово «Заратуштр» также поясняется двумя понятиями: первый компонент «зара»/ «сары» - цвет солнца, «второй «туштр» - «старик на верблюде». И не случайно, что слово «азер» в целом связывается с огнем. Над этими сходствами стоит подумать. Выражение «*Бай-ган*» означает «богатый хан». Если рассматривать все выражение в целом, то получается «богатый хан (глава, предводитель) на жёлтом коне», что приближается к пояснению Ф.Рашидаддина. Что касается

---

---

употребления слова «ган» в смысле «высота», «гора», а выражения «Байган/Балган» в смысле «тюркская гора», то это полностью совпадает с толкованием ученых-историков.

Вообще в III тысячелетии до н. эры одним из названий, определяющих территорию Южного Азербайджана, было слово «Аратта», употребляемое в значении «гора» [13, 16]. Хотя употребление этого слова уходит в глубь веков, оно созвучно с современным названием страны и приближается по смыслу (высокий) к первому компоненту хоронима в «Истории» Ф.Рашидадина. Однако, исследователи фактическую историю появления географического термина «Азербайджан» связывают с первым тысячелетием до нашей эры, по той причине, что впервые в виде «Андирпатиану/Андарпатиан» оно было зафиксировано в VIII-VII столетиях до н. э. в михийских письменах. Ю.Юсифов полагает, что «это жилое прибежище располагалось между Мидией и Манной (нынешний Южный Азербайджан) на юге-западе истока реки Узан... в словах Андирпатиану/Андарпатиан если снять феномен «н» перед «д» - получается «адыр//адер» (в михийских письменах отсутствуют знаки, обозначающие звуки «ы» и «я», поэтому в заимствованных словах они соответствовали «и» и «а»). В современной тюркской географической терминологии слово «адыр» употребляется в значении «тяпяли йер» - холмистая местность, «*dağlı məkan*» – гористая местность, «*dağ qolu*» – горный склон, «*qollara ayrılan dağ silsiləsi*» - горная цепь, разделенная на отроги, «*axar suların dağıtdığı dağ ətəyi*» - «отроги гор, размытые подводными водами» и т. д. Безусловно, на языке тюркских этносов древнего Ирана адыр//адир//адер был принят как географический термин. В современных тюркских языках это слово сохранилось в фонетических формах азир//азер//адар. Второе слово в

---

---

этом имени – «пати», последующие «ану//ан» означает «место» или приставку множественности. В древнем тюркском языке «batıq» (бат//пат от глагола «батмаг, эн-мек») имело значение «*düzən*» - «равнина», «*aşağı*» - «внизу», «*alt*» - «низ» [13, 133-134]. Ученый приходит к выводу, что смысл хоронима в мидийских письменах означает «*dağ altı yer*» - место под горой. Обратим внимание на следующее соответствие: в труде Ф.Рашидаддина холмистая местность, возникшая благодаря Огузу, который назвал ее «Азербайджан», находится близ населенного пункта – Уджан (Uçan), а Андирпатиану/Андарпатиан - по течению реки Узан, оба они расположены в Южном Азербайджане. То, что населённый пункт Уджан находится на юге-западе истока реки Узан, вполне естественно. Между этими фактами, запечатлевшимися в разное время в письменной памяти, расстояние приблизительно в два тысячелетия. Однако совпадение, сходство этимологии слов и географической территории показывают, что Ф.Рашидаддин не случайно связывает происхождение хоронима «Азербайджан» с именем Огуза. Позднее именно эта историческая действительность обросла легендами и преданиями и была зафиксирована в памяти местных жителей. Выходит, что «название местности Андирпатиану / Андарпатиан в далекой древности было присвоено территории севернее Мидии и, подвергнувшись определенным фонетическим изменениям, дошло до нас в виде «Азербайджан» (в Сирийско–Византийских источниках –Адорбиган / Азарбиган, у арабов и в устной речи – Адирбиджан / Азирбиджан, Адербайджан / Азербайджан). К сожалению, «название страны тюркского происхождения, еще в начале I тысячелетия на основании толкования в соответствии с персоязычной традицией, было связано с именем мидийского наместника Атропата и, таким образом, попало в инфор-

---

---

мацию Страбона» [13, 134]. Таким образом, ошибаются те, кто ограничивают события, описанные в «Истории» Ф.Рашидаддина, лишь набегами сельджуков на наши земли и превращают их в чисто исторический фактор. Можно привести множество доводов, связанных именно с самим Огузом (события до его смерти), и, основанных на более древних представлениях, заимствованных из памяти местных жителей. Это значит, что объединение под религиозным флагом в единое государство тюркских племен, размещавшихся на исконных исторических землях и игравших в средние века ведущую роль в жизни исламского Востока, мусульманский историк связывал с именем первого родоначальника – мифического культурного героя Огуза, преследуя тем самым цель обосновать нерушимость, величие и связь со своими корнями этого сообщества. В действительности, Ф.Рашидаддин, представленными в своей «Истории» мифологическими элементами, демонстрирует происхождение в глубинных пластах одного этноса, процесс генезиса и эволюции, приводя их в соответствие с историческими событиями XI-XIII в. в. Это был своеобразный мост, протянутый автором из глубокой древности, взглядываясь в которую из действительности, к сожалению, трудно привести какой – либо факт или довод, подтверждающий реальность Огуз хана. Действительная история некоторых географических названий, данных Огузом, также теряется в глубинных пластах столетий.

Ф.Рашидаддин пытался языком мифов отразить инициативу одного из детей человечества огузского этноса, стремившегося своим самоутверждением создать огромное сообщество, хотел возродить картину определенного периода в истории человека и человечества. Напрашивается вопрос: почему мы говорим «в истории»? Да потому, что огузский этнос просуществовал на земле огром-

---

---

ный промежуток времени и в судьбе мира сыграл решающую роль (вместе с империями, созданными сельджуками, атабеками, османами, каракоюнлу, аккоюнлу и сефевидами, сюда можно причислить Надир шаха по линии Афшара из огузского этноса и Ага Мухаммед Шаха из рода Каджаров). Неоспорим факт кровного родства огузов с гуннами и гёй тюрками, то, что три древних тюркских этноса с начала нашей эры до ее середины, стояли во главе значительных событий в жизни Востока и Запада, создали условия для возрождения старинных мифов; мусульманский историк продемонстрировал, что тюрки сумели надолго защитить и сохранить свое сообщество, осознавшее собственные исторические корни. С другой стороны, Ф.Рашидаддин, придавая реалистичность эпическим мифологическим образам, хотел поднять некоторые исторические события до уровня мифа. И, хотя исторические моменты, им описанные, замешаны на мифах, по сути они – не являются «историей» богов: попросту ученый писал *историю человека, человеческого племени – историю огузского этноса*. Определяя основную функцию истории, исследователи показывают, что «среди всех земных созданий человек – существо особое. И не только потому, что он умеет говорить, мыслить, шить себе одежду и делать многое из того, что ни птице, ни дереву, ни зверю и никому другому не под силу. Одно из главных отличий человека от всех других существ состоит в том, что он – *существо историческое*. Своя история есть у каждого человека; вместе они складываются в историю народа, а они – в общую историю всего человечества» [126, 7].

Нельзя не видеть в мифологических взглядах следы обрядов, обычаев, традиций, связанных с периодом, когда наши предки стали заниматься земледелием, охотой. Так, в очень древнюю пору на нашей земле существовал

---

---

следующий ритуал: «чтобы не было засухи, было обилие» - с этими словами девушек бросали в реку, принося их в жертву богам. Этот ритуал совершался до начала посева, якобы для быстрого созревания растений. В эпической традиции и азербайджанских мифологических взглядах мы встречаемся с ритуалами, противоположными вышеуказанному. В сказке «Меликмамед» герой попадает в страну, где «аждаха» (дракон) охраняет реку, перекрыв доступ воды в город. Люди ежедневно приносят аждахе в жертву девушку. Только в этом случае бог засухи - Аждаха разрешает людям пользоваться водой, и то в незначительном количестве. Меликмамед действует в противовес вышеуказанному ритуалу. Убив сорокоглавого аждаху, он спасает шахскую дочь, предназначенную в жертву аждахе. Огнедышащий аждаха в мифическом понимании символизирует засуху и в старых поверьях природы обозначает одного из богов. Принося ему жертвы, древние предки полагали, что они освобождают из плена дождь – воду. Конечно, в период, когда вышеописанный ритуал занимал господствующее положение, каждый, кто пожелал бы спасти девушку, был бы брошен людьми камнями, т. к. своим поведением он как бы препятствовал получению обильного урожая. Приносить жертву было в те времена делом чести, и девушки добровольно шли на это. В эпизоде с аждахой посредством мифических образов дано точное воспроизведение одного из социальных институтов общества и период, к которому относится этот социальный институт азербайджанского народа, становится известным благодаря археологическим раскопкам. В этом смысле мифы всегда были спутниками истории.

Таким образом, несмотря на обилие надуманных описаний, мифология по своей внутренней сути тяготеет более к реалистическому направлению. Это объясняется

---

---

совпадением необычных элементов с действительностью. Отметим, что фантастике в мифах отводится широкое место и в большинстве случаев она имеет реалистическую суть. Заключение в них чудодейственность и магия не находятся вне реальности, корни околности и необычности связаны с действительностью. Другими словами, какой – либо фантастический элемент возникает на основе реальной действительности, превращается в мышлении в его прообраз. Поэтому образ жизни фантастических существ в мифологии не отличается от быта обычных людей: дэвы также занимаются домашними делами, колют дрова, готовят пищу, любят красивых девушек; Симург при всей своей мощи не может защитить своих птенцов, добыть для них корм; девушки – ангелы влюбляются, их также любят – словом, все сакральное какими-то чертами приближается к людям. Следовательно, в мифологических моделях и системах присутствует один из показателей реальности, заключающийся в том, что фантастичное и необыкновенное, как бы необычно оно не изображалось, тем не менее обладает особенностями, свойственными людям.

---

---

*Архетипические символы  
азербайджанского этноса*

**Л**юди познали мир прежде всего в символах. Опосредственность и метафоричность, наблюдаемые в мифических взглядах, создали благоприятные условия для развития метафорического образа мышления, на ступенях тотемизма, анимизма, магии, фетишизма, культов различные природные существа воспринимались в виде перевертышей, оборотней, метаморфоз, одушевления и индивидуумов и аллегорий. На долгом утомительном пути постижения смысла творений, последовательности пространственных, временных, качественных и количественных изменений, они выражали их в языке в различных формах.

При взгляде под первоначальным мифологическим углом зрения действительность покрыта густым туманом. Подобно тому как всё проясняется после рассеявшегося тумана, так и вместе с опытом и знаниями сверхъестественные картины в мышлении обретали свое естественное состояние. Не случайно, что в первобытных взглядах земля – это мать, – которая рождает и созидает, выполняет функцию защитницы, кормит своих детей, и, одновременно, поглощая своих младенцев – семена, и умерших - является носителем зла. Однако, воспринимаемый в качестве зла процесс «поглощения младенцев» -семян завершается новым рождением (семена прорастают и появляются злаки). Это свидетельствует о том, что двойственность, свойственная самой природе (тьма – рассвет, тепло - холод), переносится и на материальные и духовные сущности. Самая основная, реальная роль земли, её главная функция состоит в том, чтобы дать всему



---

---

сущему (людям, животным, растениям и т. д.) место под солнцем, взлелеять все живое на своей груди. До того как эта особенность земли была полностью осознана, в мышлении она представлялась по-разному т. е. обыденность земли, пройдя через необычное, стала реальностью.

Сегодня кажущиеся всем простыми, обычными события и предметы, ранее составляли ядро всех удивительных представлений, лежали в основе всего сверхъестественного. Слова, выражения и предложения, выражающие аналогичные понятия, у большинства народов, сформировались в процессе аналогичных жизненных условий людей, живущих в разных местах и утвердились позднее в виде отдельных разновидностей языка. Таким образом, роль символов незаменима в обобщении мысли, в выражении в одном слове больших содержаний, широких понятий, в появлении образности.

Исследователи полагают, что пятый разряд символов архетипичен [291, 44-153]. Существуют такие условные выражения, которые в аналогичной форме воспринимаются огромной массой людей (в большинстве случаев всем человечеством). Возникнув в разное время, имея в отдельных языках различное звучание, они тем не менее несут одну и ту же смысловую нагрузку в национальной культуре большинства народов, живущих на далеких друг от друга пространствах, играют огромное значение в формировании различных мировоззрений. Многие существа и явления, на первых порах толкуемые мифами и связанные магическими обрядами, на последующих стадиях развития сохраняли формальные признаки первобытных взглядов, и, наряду с действительным понятием, имели ещё и условные значения. Возникнув в стихийном сознании людей, они одинаково воспринимались в мышлении народов, живущих в одинаковых жизненных условиях, на одном и том же психическом уровне.

---

---

Широкую трактовку архетипических символов дал американский исследователь Филипп Уилрайт. В своем труде «Метафора и реальность» он рассматривает признаки метафорического образа мышления, возникшего путем сравнения, указывает на приемы образования в мыслях иносказаний и, установив первоначальные виды символов, создает целую систему. В выдвинутых им доводах языковой фактор характеризуется не по схожести звучания; в силу того, что он (язык) возник в период пробуждения сознания и на стихийной ступени первобытного мышления ему удалось у большинства народов сохранить универсальность выражаемого им смыслового звучания и превратиться в архетипический символ. Следовательно, в мифическом сознании даже простая информация доводится знаками, иносказаниями и, доступными для всех метафорическими выражениями. Согласно учению Ф.Уилрайта, «человек не выбирает между символическим и несимволическим мышлением, он может либо свести свои мысли и чувства к расхожим смыслам, обозначаемым при помощи конвенциональных символов, либо научиться мыслить так, чтобы создавать более живое напряжение. «Бог, говорящий устами дельфийского оракула, - по словам Гераклита, - не сообщает и не утаивает, он подает знаки» [300, 208]. Символы – это средства, определяющие позицию человеческих групп в общественно – политических отношениях, а в художественном творчестве – это одна из стиливых фигур, формирующих образный язык и в их возникновении участвуют отдельные индивидуумы. Зачастую, чтобы быть понятым всеми, ощущается потребность в комментариях. Правда, некоторые символы по происшествии лет, широко распространившись, превращаются в основной фактор, к которому часто обращаются в народе и которые наиболее четко выражают мысль в живой речи. Напри-

---

---

мер, рассказ М.Горького «Песня о буреветнике», получив путевку в жизнь благодаря многолетней пропаганде, был воспринят и большинством людей как глашатай свободы. Однако, архетипические символы изначально появлялись в виде верования всех членов общины, более того, будучи замешаны на мифологических признаках, были универсальны с момента своего возникновения. И поэтому суждения о многочисленных архетипических символах – *низ-верх, вверху -внизу, небо-земля (отец – небо, мать-земля), добро-зло, свет-тьма, кровь, колесо, меч, щит, стрела-дуг, огонь, очаг, вода, земля, воздух, знамя, сакральные числа совпадают* в верованиях народов на Земном шаре, коренным образом отличающихся друг от друга в языковом, религиозном, духовном отношении. Небезынтересно отметить, что зачастую между общинами людей не было ни историко – культурных связей, ни кровного родства, ни единства языка, и, несмотря на разделяющие их расстояния, разницу во времени, идее, языке, их архетипические символы повторяли друг друга. Напрашивается вопрос: в силу чего при отсутствии связи, пересекающихся дорог большинство народов мира думали аналогично и сталкивались со сходными творческими явлениями? Ф.Уилрайт полагает, что, установив факторы, способствовавшие возникновению некоторых архетипических символов, выявив их, возможно, наконец, прояснить причины их схожести.

**Вниз - вверх (верх-низ, небо-земля, гора-равнина).** Разные общества отличаются друг от друга целым рядом особенностей. Вместе с тем, формы мировоззрения всех людей, способы мышления, образ мыслей, реакция на увиденное, явления (происходящие в обществе и природе) и сферы влияния похожи, они обладают одной и той же физической и психической структурой. Результатом этой именно естественной близости людей, является бро-

---

---

сающаяся в глаза схожесть архаических символов, как продуктов сознания. Ф.Уилрайт пишет, что все люди обладают силой физического притяжения, поэтому подниматься вверх значительно труднее, чем идти вниз. Это явилось причиной появления ассоциации между идеями о подъёме и достижении успеха [300, 98]. Точно также из ассоциаций\*, связанных с другими различными образами, появились такие идеи, как высота – возвышение, гора – величие, возвышаться – достигнуть вершины – иметь превосходство, завоевать первенство, находиться наверху – отличаться от других на служебной лестнице. Говоря о достижениях, никто никогда не употребит выражения «спуститься вниз по лестнице», а скажет «подняться вверх». Точно также в спорте, говоря о выигрыше, пользуются выражением «одержать /над кем –то/ победу». Естественно, что говорить о победе того, кто оказался внизу под соперником, не приходится. В языке употребляется и такое выражение: «Взгляду повелителя всегда устремлен на своих подданных», или такое народное пожелание «Да будет тень отца всегда находится над вашей головой». В первом выражении соответствие «верх–низ» означает власть, во втором - употребляется для обозначения «старшинства». Как видно, архетипический символ внедрился и в обычную разговорную речь. На одном из свадебных торжеств некий юноша спросил у народного ашыга Шамкира: «Устад (мастер), наша пища и одежда созданы из пшеницы и хлопка, растущим на равнине, отчего же все наши песни посвящены горам?» Шамкир спокойно ответил: «Сынок, чем клянутся матери - головой или ногами сына...?»\*\*. Когда родственникам умершего выражают соболезнование, то говорят: «Пусть

---

\*Ассоциация - связь между отдельными представлениями в сознании.

\*\*Со слов поэта Бахмана Ветеноглу, рассказавшего эту историю, когда его спросили: «Почему ты так много пишешь о горах?»

---

---

здравствует твоя (ваша) голова!». Существующие в нашем языке такие устойчивые словосочетания и выражения, как «на каждом шагу», «венец головы» и др. также возникли под влиянием архетипических символов «*верх-вниз*». Образы, сформировавшиеся в результате множественных ассоциаций со словом «*вверх*»: птицы, летящие в вышине, стрелы, пущенные в воздух, горы, звезды, деревья до небес, отвесные скалы, мощные крепости, наряду с другими значениями означают высоту, мечту, предмет для достижения цели, одним словом, удачу. В контексте же слова «*внизу*» находятся слова, по смыслу противоположные вышеперечисленным. Самым характерным является то, что выражение «высоко поднятая голова» означает честь, достоинство, а «быть брошенным под ноги» - бесчестие, позор. «Чтобы не оказаться «перед кем –то с опущенной головой» или «не оказаться на дне жизни» мы демонстрируем свое благородство, порядочность. Не случайно, слово «низость» у азербайджанских тюрок означает недостойное мужчины качество.

В мифологических системах и религиозных верованиях «*верх*» - место, где обитает Творец, «*низ*» - где живут его создания. Гарантом того, что «*внизу*» царит обилие, плодородие, добро, – тот, кто обитает «*наверху*». Однако «*внизу*» действуют силы, неподвластные «Творцу». Люди, благоприятствующие своими деяниями силам зла, караются Всевышним. Отметим и то, что имеют место и противоположности, связанные с обеими сторонами. Наряду с тем, что «*верх*» сопутствует успеху, он иной раз творит и трагедии. В такой же степени «*низ*», находясь внизу и нанося вред престижу человека, в то же время является носителем другой, противоположной функции. Правда, во фразеологическом развитии языка эта особенность оставила незначительный след, однако в

---

---

мифопоэтическом творчестве она сыграла большую роль. Так, именно «внизу» расположилась щедрая, обильная земля. Мать всех матерей – земля питает все живое на земле. Внутренний контраст понятий «вверху – внизу» и их противопоставление друг другу, конкретизируясь, обобщается и превращается в два глобальных мифических образа: небо – земля и становятся самым важным элементом мировой мифической модели.

В азербайджанских мифологических взглядах «верх-низ» понимается в нескольких видах:

*В первом виде* - являются самыми высшими созданиями. Солнце - днем, Луна – вечером. Находящиеся внизу – их детища.

*Во втором виде* – Гора берет на себя функцию Солнца и Луны.

*В третьем виде* – Творец всех созданий – Небо – Небесное божество. Свет, обилие, тьма – беды – все исходит оттуда.

*В четвертом виде* – небо само делится на две части: днем Свет – Огонь, олицетворяющий счастье, ночью Тьма – Холод превращается в обитель трагедий. Следовательно, высоте во имя своей сохранности важно, чтобы Свет и Огонь властвовали над самим временем. Это может быть реализовано тогда, когда добро победит зло.

*В пятом виде* – «верх» состоит из высших слоев, на самом высоком – восседает Единый – один Аллах (Бог), «низ» тоже имеет свои ярусы – в самом глубоком и огненном месте – вершится суд. Как видно, в первоначальных представлениях предков все корни сущего связаны с небом. Встреча божественных сил, источник природных катаклизмов, причины обилия и плодородия, смена времен года, смена жары холодом, ночи – днем – все эти функции нисходят на землю с неба, свыше, все регулируют.

---

---

ется сверху, деятельность людей внизу, борьба за жизнь – результат столкновения добра со злом.

В азербайджанском фольклоре в представлениях, связанных с небом, нашли выражение небесные видения и качественные изменения небесных тел. «Пришельцы с небес» становятся объектом сравнения:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Göydə gördüm bir maya, atıldı, düşdü çaya [110, 51] (Ayın və günün batması).	«Увидел я в небе серп, бросился, упал в реку (Заход луны и солнца).

Или в одной загадке говорится:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Göydən bir ağac düşdü, birsız, budaqsız. Onu bir quş yaladı, dilsiz, dodaqsız. [110, 51] (Qar, Günəş).	«С неба упало дерево, без плодов, без веток. Его облизала птица, без языка, без губ. (Снег, Солнце).

Зимний снег – сравнивается с деревом без ветвей, без плодов, а солнце – с облизавшей и растопившей снег птицей. Подобное метафорическое сравнение, хотя и звучит несколько странно, однако, все противоречия исчезают, если вспомнить, что оно сформирована по моделям мифологических воззрений. На первый взгляд, кажется невозможным установление связи между деревом и птицей, птицей и солнцем. Однако, представив символизацию в древних поверьях зимы с бесплодным, без веток, деревом, а Солнца - с птицей без губ (должно быть «птицей без клюва», собиратель, записывая текст, не обратил внимание на несоответствие), убеждаемся, что под первым сравнением подразумевается погружение зимой природы в сон, под вторым - передвижение небесного

---

---

тела – Солнца по небу, в результате которого его жаркие лучи лижут снег и он тает.

В другой народной загадке, возникшей на основе функциональных признаков земных существ, сравнение особенно необычно. Падающий на землю с ветвей плодородного дерева плод (орех и тут–плод шелковицы), в действительности падает не с неба и возникает вопрос: так ли необходимо представить в мифологических красках обычное природное явление? Например:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Göydən gələr millənər, yerə düşər, dillənər [110, 75] [Qoz).	«С неба падает тихо, а на землю шумно» (Орех).

Или

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Göydən bir dəri düşdü, toyuq ona yürüşdü» [110, 75] (Tut).	«С неба кожаца, упала, курица его склевала» (Тут).

Однако, согласно самым ранним представлениям, без согласия небесных божественных сил, не возможно ни одно действие:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Göydən düşdü, yerə uarişdı» [110, 51] (Qar, yağış, ad)	«С неба упало, к земле пристало». (Снег, дождь, имя).

Загадка гласит, что подобно снегу и дождю, имена тоже в готовой форме посылаются с неба.

Первым и самым главным чудом природы являются горы. Недостигаемые снежные вершины, богатые прибежищами и пещерами подножья, густые леса на склонах, весенние и летние половодья, сели, туманные вершины



превратили горы в такой волшебный край, что наши предки, в самые трудные времена обращались к ним, наслаждались их чистотой, искали здесь защиты от вражеских набегов, обожествляли их, видя от них добро и зло, приносили им жертвы, культивировали. Картина восхода «небесных пришельцев» – солнца и луны, - как и их заход за кромкой гор произвела в их представлениях переворот, они посчитали их творцом всех существ и вселенной. Горы стали символом нестигаемости, мудрости, мужества азербайджанского тюрка не случайно, в загадках народа горы представлялись как источник всего возвышенного, а в пределах жанра сформировался отдельный цикл с метафорическим зачином «идет с гор»:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Dağdan gəlir dağ kimi, qolları budaq kimi. Əyilir su içməyə, böyürür oğlaq kimi» [110, 46] (Yel, sel).	«Идет с гор, как гора, руки - как ветки. Наклоняется испить воды, ржёт, как конь» (Ветер, сель):

Образовавшись в результате талых вод и дождей, сель, набирая силу, обрушивается с вышины, при встрече с тропками разделяется на отдельные ручьи - рукава, напоминающие голые ветки. У гор есть и одно сумасшедшее дитя – Ветер. Он присоединяется к потоку и «два брата», взявшись за руки, с еще более устрашающим рёвом устремляются к равнине. Перевалив овраги и преодолев кручи, они вырываются на простор, переводят дыхание, наклоняются, чтобы «испить воды», в мгновение ока заполняют все вокруг и ржут, как кони.

Хотя народ уподобляет свою силу «силе потока», он приходит к выводу, что «осторожность красит смельчака» - и напоминает будущим поколениям, о том, что взбесившийся лев не должен стоять перед извивающейся

змеей, т. к. за потоком (Селем) стоят горы. Это - Бог Гор – воплощение гнева, обрушенного им на человека:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Dağdan-daşdan qan gəlir, qıvrılmış ilan gəlir. qabağında durmayın, qudur-muş aslan gəlir [110, 46] (Sel).	«С гор и скал течёт кровь, ползёт змея, извиваясь, не вставайте перед ней, взбесившийся лев идет» (Поток//Сель).

Бурные горные реки также выглядят в представлении людей подобно взбесившемуся льву:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Dağdan gəlir, daşdan gəlir, Qudurmuş aslan gəlir [110, 46]. (Çay).	«С гор течёт, с камней течёт, взбесившийся лев идет» (Река).

Снегопад в горах, надевший горы в белые одежды, уподобляется предмету быта – циновке, которой покрывают глиняный или земляной пол. Как правило, циновку вяжут из сухого камыша. Если пол не покрыт циновкой, значит, в комнатах никто не живет. В представлении предков земля с подтаявшим снегом походит на сироту, оставшегося без отца – матери. Такое уподобление, выстроенное посредством слов с поэтическим наполнением, свидетельствует о мастерстве азербайджанских тюрок в воспроизведении пейзажа:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Dağdan gəlir dağ kimi, qolları budaq kimi. Oturur həsir kimi, duranda yesir kimi» [110, 46] (Qar).	«Идет с гор, как гора, руки подобны ветвям. Садится, как циновка, стоит, как сирота» (Снег).

---

---

Горный ветер и селевой поток, хотя и приводили к природной катастрофе, тем не менее, наши предки могли их укрощать:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Dağdan gəlir hozi kimi, Dəyirman-ın tozu kimi» [110, 46] (Külək, sel).	«С гор катится как ком, как пыль с мельницы» (Ветер, сель).

Здесь уже нет страха людей перед ветром и потоком. Наши деды – пахари использовали силу ветра и воды, чтобы построить водяные мельницы для помола пшеницы, поэтому появление селя и ветра они уподобляли обычному явлению – сравнивали с пылью на мельнице. «Взбесившийся лев», «извивающаяся змея» в представлении людей превращались в рабов, вынужденных вращать мельничные жернова.

Ю.М.Лотман, анализируя структуру стиха, отмечал, что мифологический фактор выполняет связующую роль между самыми скрытыми, невидимыми сторонами даже современной поэзии. Поэтические фигуры, данные в соответствии со структурой мира, обусловлены с одной стороны традицией, с другой, сообразно учению об «архетипах», возникают тогда, когда художник (Н.А.Заболоцкий), обратившись к творчеству того или иного ученого, встречается на жизненном пути трудности и переживает психологические состояния. Говоря о применении модели «верх-низ» к противоречиям в обществе, Ю.М.Лотман сообщает что: «При этом «верх» всегда оказывается синонимом понятия «даль», а «низ» - синонимом понятия «близость». Поэтому всякое передвижение есть в конечном итоге передвижение вверх или вниз. Движение, по сути дела, организуется только одной – вертикальной осью» [225, 257] Соответствие мифологическим моделям поэтической структуры художественных

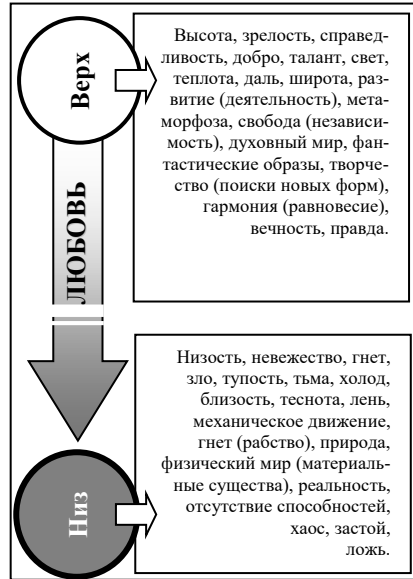
---

---

произведений, в особенности, творчества такого поэта как Низами, отгалкивавшегося в целом от первичных представлений, народных поверий, на первый взгляд вызывает удивление, в действительности же оно доказывает, что поэзию – это основное духовное богатство – рождает вдохновение, - сила, потусторонняя энергия, правящая миром. Ибо поэзия – это обычная информация, пронесенная через глубокие пласты духа, превратившаяся в мире фантазии в образ, это отражение посредством кодов, знаков, символов. В этом плане, согласно Низами, на *верху* находятся - а) высота, зрелость, справедливость, добро, творческая широта, свет, тепло, реальность, даль, широта, развитие // деятельность, метаморфоза, свобода // независимость, полная различного содержания информация, мысль // размышление (деяние, культура), духовные существа, творческий потенциал (поиски новых форм), гармония // равновесие, вечность, источник жизни; *внизу* - б) низость, невежество, гнет, зло, тупость, тьма, холодность, ложь (выдумка), близость, теснота, бездеятельность, механическое движение, рабство // тупость, природа / материальные существа, отсутствие способности, хаос, застой, смерть. Поэт приходит к выводу, что если бы любовь, являясь посредником между «верхом и низом», не создала равновесие, мир рухнул бы, противопоставления *высота - низость, зрелость - невежество, справедливость – гнет, добро – зло, талант – тупость, свет – тьма, теплота – холод, даль – близость, широта – теснота, развитие (деятельность) – бездеятельность (лень), метаморфоза – механическое движение, свобода (независимость) – гнет (рабство), информация – воспевание мысль // понятие (культура) – природа, духовный мир – физический мир (материальные существа), фантастические образы – реальность, творчество (поиски новых форм) – отсутствие способности,*

гармония (равновесие) – хаос, вечность – застой, реальность – ложь (выдумка), жизнь – смерть вновь создали бы хаос. По мере того, как огонь любви усиливается сверху донизу, прямо вдоль стрелы, зло, отрицательная сила слабеет, деятельность затухает. (См. схему).

**«Кровь»** - архетипический символ, имеющий парадоксальную природу, выражающий понятие не столько обыденность, сколько напряжения, беспокойства, страха, трагедии. «Его полный семантический спектр включает элементы, связанные как с добром, так и со злом» [300, 99]. В то время, как первая часть модели ясна и понятна, вторая выступает в тайной, скрытой форме. Поэтому,



связываясь со злом, она отображают ужас, безысходность, смерть. Известно, что источник и плохой - отрицательной, и хорошей - положительной сторон в понятии «кровь» берётся из жизни, причём второе понятие в общем смысле слова означает генетическое величие, физическую силу и переходящие из поколения к поколению титулы. Неслучайно, что в древние времена предметы красного цвета считались источником чудодейственной силы. Однако, зачастую «кровь» воспринималась как источник бед и на нее был наложен запрет (табу). Требовалось осторожное, уважительное отношение к кроветворным органам. За исключением особых случаев (ритуалов), запрещалось заниматься кровопусканием. Напри-

---

---

мер, в старину у многих народов существовал обычай: две близкие общины, или два близких друга и единомышленника смешивали кровь. Вожак ритуала и отдельные лица на глазах у всех надрезали вены, скрещивали руки, смешивая кровь, и клялись в братании. Согласно природной логике, после этой клятвы сторона, нарушившая клятву, должна была поплатиться жизнью. Ибо братавшиеся клялись именно в том, чтобы защищать благополучие обоих родов. Если между двумя родами возникало противостояние, виновник или вождь в первую очередь должен был расплачиваться своей кровью перед обеими общинами, т. е. проститься с жизнью. Нарушение клятвы означало запятнание крови. В дальнейшем это в форме «кровной вражды» продолжалось между отдельными поколениями на протяжении веков. В виду того, что на войне, в бою потеря крови завершалась смертельным исходом, кровь сама символизировала смерть. Самые древние сведения об олицетворении крови, как смерти, связаны с именем Томирис. Как сообщает Геродот в своей «Истории», при победе массагетов над персами, погиб и сам Кир, царствовавший 29 лет. Томирис, наполнив винные бурдюки человеческой кровью, приказала своим воинам найти тело Кира и опустить его голову в бурдюк с кровью. При этом она сказала: «Хотя я осталась в живых и одолела тебя в битве, ты все же погубил меня», так как хитростью захватил моего сына. Поэтому-то вот теперь я, как и грозила **напою тебя кровью**» [159, 93-94]. Несмотря на свою победу, Томирис считает себя побежденной, т. к. ее сын, находясь в плену, собственноручно проливает свою кровь и, тем самым, кладет конец династии, лишает массагетов их будущего. Неуважительное отношение к телу персидского царя объясняется эмоциональным срывом потрясенной горем Томирис, ибо, как явствует из предшествующих событий,

---

---

умная и предприимчивая Томирис обычно избегала кровопролития.

Обычай «напоения кровью» осуществлялся в древние времена не только после смерти человека. Жаждавший крови царь, потерпев поражение, должен был испить до последней капли крови чашу с кровью. В поэме «Искендернаме» Низами, говоря о варварских обычаях, связанных с кровью, писал:

*Подстрочный перевод:*

Отрубили ему голову над золотой чашей,  
И нежное лицо его было забрызгано кровью.  
Что сделал зиндж, когда наполнилась это чаша?  
Выпил ее как воду, словно и воды не выпил. [73, 81].

Царь зинджей приказывает отрубить голову посла, выпустить кровь в золотой таз и выпивает ее на глазах у всех, на что Александр Македонский отвечает ему еще большей жестокостью. Применение обоих этих эпизодов в совершенно противоположном смысле у массагетов, древних предков поэта, не может считаться случайным.

В первоначальных культах кровь считалась символом невинности и чистоты. Она связывалась также со многими, весьма важными моментами в жизни племен: роды, смерть, половая зрелость, физическая сторона брака и т. д. В «Китаби-Деде Коркуд» утверждается, что огузские юноши прославлялись во время охоты, а также в битве, где «обезглавив врага, они выпускали ему кровь». Геродот также сообщает, что девушки древних тюркских племен – савроматов не выходили замуж до тех пор, пока не обезглавливали врагов, не пускали их кровь, в противном случае они старились в отчет доме.

Символы, связанные с кровью, возникали из таких ассоциаций, которые, стремительно распространившись,

---

---

составляли главные факторы быта и превращались в народе в ритуалы. Конечно, особое место в древнейшей системе поверий занимает обряд жертвоприношения, в котором кровь является основным атрибутом. Быть избранной в жертвы считалось большой удачей, а сам процесс жертвоприношения рассматривался как приближение к Богу.

В мифологических взглядах ранней поры «превращение» человека истолковывалось как сведение счетов с жизнью и переход его в иной мир. В прекрасно документированном учении Ван Геннепи «Обряды превращения» («rites de passage») указывается, что «Рано или поздно в деятельности общины и индивидуума (между этими двумя аспектами никогда не делалось различия) происходит основательное изменение, жизнь из одной формы переходит в другую. Вернее, в то самое мгновение, как человек умирает, он воскресает вновь» [291, 101]. Если кто – то из членов общины собирался отойти в иной мир, то в общине проводились соответствующие приготовления, «проводы» умершего сопровождалось интересными обрядами (его кровь, или мясо распределялись между вновь родившимися). Обряды имели как магический (в таких обрядах завершение события в желаемой форме обеспечивалось путем экстаза), так и подражательный характер, (событие сопровождалось танцами, песнями, образами). В сущности, в первоначальной культуре магия и подражание проявлялись в неразрывной форме, однако символы занимали большое место только в подражательных ритуалах. В древних источниках встречаются интересные сведения о проведении нашими предками в старину «обрядов превращения». Рассказывая об обычаях и традициях живших на Кавказе массагетов, Геродот отмечал: «если кто у них доживет до глубокой старости, то все родственники собираются и закалывают старика в жертву, а



---

---

мясо варят вместе с мясом других жертвенных животных и поедают. Так умереть – для них величайшее блаженство. Скончавшегося же от какого-нибудь недуга они не поедают. При этом считается несчастьем, что покойника по его возрасту нельзя принести в жертву» [159, 94]. Очевидно, что в тот период подобный обряд не воспринимался как варварство, напротив, умереть вот так – считалось большим счастьем. Больных же разными заразными болезнями после смерти, согласно ритуалу, не поедали. Крайне старые люди, познавшие все радости и горести жизни, оставшийся отрезок своей жизни добровольно дарили молодым. Этот обычай составляет основную идею главы «О Дели Домруле» из эпоса «Китаби-Деде Коркуд». Разница в том, что пожилые представители массагетов во имя перевоплощения своих душ в молодых людей считали за честь принести себя в жертву. В «Китаби-Деде Коркуд» же старые родители жалеют свои жизни для родного сына, не хотят стать жертвой для продления его жизни. Оба эти эпизода, в сущности, являются «обрядом превращения», перешедшим в письменную память – в первом случае в виде ритуала, во втором – мифа. Описанный Низами в поэме «Искендернаме», эпизод, будучи эквивалентом вышеописанного обряда «насыщения кровью» и совпадающего с описанием Геродота, представляет интерес, хотя и носит противоположное значение. Александр Македонский, основываясь на логику о том, что «Чтобы одолеть волка, надо быть хуже волка» («С волками жить – по - волчьи выть»), соглашается с советом мудрого визиря Аристотеля и приказывает отрубить голову одному из плененных зинджей, разрубить тело, сварить и отправить царю:

*Подстрочный перевод:*

Повелел, чтобы одному из этой кучки

---

---

Отрубили голову, как скалу от горы.  
Вручили ее повару, сказали: «Возьми,  
Приготовь из нее то, что необходимо царю... [73, 85].

Несмотря на то, что Низами с отрицательных позиций воспроизводит изображенные Геродотом обычаи массагетов, источник их обоих аналогичен.

Мифологические образы, связанные с переходными явлениями (из одного мира в иной), характеризуются разнообразием содержания, однако зачастую за этим различием можно найти и функциональную близость. Ибо, в универсальных символах столь общие явления как рождение и смерть, существование и исчезновение, добро и зло, будучи результатом ассоциаций, выдвигаются на передний план. Конкретизируясь, как «верх», так и «низ», а также «кровь» обобщаются как носители двойственного характера. Открываются пути - с одной стороны к успеху, жизни, с другой – к потерям, гибели, краху.

**Свет (солнце, огонь, очаг).** В мире трудно встретить второй, столь широко употребляемый архетипический символ, как «свет» (*солнце, огонь, очаг*), - постоянно приходящий на помощь при употреблении в речи определенных умственных, духовных и моральных качеств. В языке современных народов, в том числе азербайджанских тюрков, встречаются десятки таких слов, выражений, фразеологических единиц, как: *увидел свет (опубликован), говорить ясно, проясниться, светиться (быть красивым), быть блестящей, блестеть, ослепить, краснеть, свет очей, вспыхивать, гореть, сгорать, создать очаг (жениться) и т. д.* Неслучайно, что все священные существа, оживляемые в представлении, связаны со светом, сиянием. Жители божественного мира всегда спускаются на землю посредством света. И первая приходящая на ум миссия света – освободительная. Окруженные

---

---

во тьме злыми духами, предки могли избавиться о них только с рассветом. Покровитель тюрков Боз гурд и первая мать – женщина (первая жена Огуза – мать Гюн хана (Солнца), Ай хана (Луны) и Улдуз хана (Звезды)) сошли с небес с помощью лучей света.

Три основных признака света производят впечатление, аналогичное разуму и чувству: *во-первых*, свет, естественно, увеличивает способность человека видеть. Разум – это светоч глаз. *Во-вторых*, воспроизводит, как есть внешний вид, цвет всех существ. Мир без света был бы непостижим. Без света не видно было бы красочности и разнообразия природы. *В-третьих*, свет облегчает деятельность. Контуры всех деталей, неразличимых во тьме, с рассветом проясняются. Ночью все исчезает, но едва наступает рассвет, начинают различаться сначала близкие, достигаемые предметы, а затем, по мере увеличения света, всё явственнее проступают далекие горы, светлеют небеса. Ученые приходят к выводу, что предки, осознавшие эти моменты, осознали и первую функцию света в физическом мире – выявлять реальную видимость пределов формы и пространства путем сравнения, легким и естественным метафорическим способом соотнеся к деятельности ума, мышления и, тем самым, находить параллель и между ними и возникновением идей, интеллектуальных конфигураций. Существует и такая точка зрения, что в мифическое время свет имел не только зрительное значение и смысл, но и считался источником тепла (до изобретения свечи, факела так и было). Конечно, сегодня с помощью совершенных бытовых предметов отопительная и осветительная функции света совершенно отделены друг от друга. Поэтому-то мы почти забыли о тесной природной связи этих двух признаков в древние времена. Между тем эти два признака света были настолько взаимосвязаны, что рассматривать их в каче-

---

---

стве двух аспектов одной проблемы даже на ум не приходило. Вот почему предки воспринимали как оба признака одно явление. Даже в зимнюю стужу, в солнечную, ясную погоду человеческое тело хоть немного, но ощущало тепло солнца. Вот почему во времена символизации умственного прояснения, восприятия формировалась и традиция связывания света и огня.

В той части «Истории Албании», где говорится о верованиях тюркских племен, живших в Азербайджане в конце VII столетия, Моисей Каланкатукский приводит интересные факты. Чтобы навязать кровным братьям – гуннам свою религию, христианские албанцы прибегали к разным уловкам. Отрицательно относясь к обычаям и традициям, основанным на их верованиях, они утверждали, что «Это племя, сбившееся с пути по наущению дьявола, впало в грех поклонения дереву и, в силу глупого северного тупоумия, оставаясь верными выдуманному и ложным поверьям, они ставят свои омерзительные идолопоклоннические обычаи выше других религий, и, если молния, сопровождаемая громом и сжигающая пространство, поражала человека или животное, они полагали, что это - жертва, принесенная их богу Куару» [57, 156]. В этих суждениях содержится намек на поклонение в глубокую старину кавказских гуннов двум божествам как творцам – дереву и огню. В китайских источниках огузские племена характеризуются как дети пяти младенцев, произошедших из дерева и света (огня). В мифе «Девять Огузов, десять уйгуров» («Младенцы, родившиеся из дерева») говорится, что «Деды девяти Огузов были правителями. У них были две дочери – красавицы, достойные богов. Чтобы скрыть дочерей от людского глаза, правитель, построил башню. Спрятав там дочерей, он призвал Бога, который, явившись в образе Боз Курда, женился на девушках. На свет появилась дети - Девять

---

---

Огузов и Десять Уйгуров. По истечении времени, они становятся дряхлыми стариками. Потомки от этих Девяти Огузов поселяются в местности Кумланджо, где высилась гора Халын. С гор текли реки Тугла и Шеленка. В междуречье выросли два дерева. Одним из них был Гайын – Береза, другим - Чан (Чин // чинара - платан). Однажды ночью с неба на эти деревья снизошел свет. Со временем чрево одного из деревьев начало набухать. После девяти месяцев и десяти дней в чреве дерева открывалась щель, из которой появились, пять младенцев с сосками во рту.

Еще до рождения детей дерево опоясывает серебряный круг. От деревьев постоянно доносятся звуки протяжной музыки. Произошедшие от Девяти Огузов тюрки растят этих младенцев, называют их Сунгур Текин, Гунтур Текин, Тукак Текин, Ор (Ар) Текин, Бугу Текин. Достигнув пятнадцати лет, они начинают искать своих родителей. Народ подводит их к двум деревьям: «Смотрите, это ваши отец и мать». Младенцы заботятся об этих деревьях. «Любимые наши отец и мать», - говорят они, обнимая деревья. Деревья возносят в честь своих детей добрые молитвы. В один из дней народ избирает Бугу Текина своим хаганом (правителем), т. к. Бугу Текин был мудрым, знал язык и обычаи, традиции каждого рода и края. Было у него три брата, которые поставляли ему все сведения о происходящем в мире. Однажды ночью Бугу Текин увидел во сне белобородого старца, одетого в белые одежды, с белой палкой в руке. Этот человек, показав камень с изображением бука (йешим Камень), сказал: «Пока тюрки будут держать этот камень в руках, будут править четыремя углами» [61, 76].

Как видно, между имеющимися в китайских источниках представлениями о событиях, связанных с огузами, и мировоззрением кавказских гуннов, изложенным в «Ис-

---

---

тории Албании», наблюдается сходство. С эпизодом происхождения из дерева и света (огня) мы встречаемся и в уйгурском эпосе «Огузс-каган». Огузские племена произошли от двух женщин: одна из них произошла из дупла дерева, другая – спустилась с неба с лучом света. В эпосе «Китаби-Деде Коркуд», сформировавшемся в Азербайджане приблизительно в период, когда албанцы пытались привить кавказским гуннам христианство, один из героев - Басат в своем ответе: «Если спросишь имя моей матери – это грубое дерево», - опирается на это представление. Однако, в тексте М. Каланкатукского имеются еще более интересные факты, в которых особо акцентируется: «если молния... поражала человека или животное, они полагали, что это – жертва, принесенная их богу Куару». В тексте, записанном на древнеалбанском языке и впоследствии переведенном на грабарский (древнеармянский), бог огня назывался «Куар». Академик З.Бунядов, опираясь на греческие, арабские, фарсидские, тюркские и армянские источники, отмечает, что «На пехлевийском языке хвар – означает солнце... На фарсидском и армянском языках хюр означает следующее: на фарси – хюр, хвар, харена – солнце, огонь; на армянском – невидимый, аморфный огонь» [26, 225]. Согласно Т.Халасы Куну, «в средне – кыпчакском и арабо – фарсидском языке *x* и *h* употребляются при содействии буквы – *q*» [333, 126]. На наш взгляд, неверно истолковывать имя божества гуннов словами фарсидского, арабского и армянского происхождения. Ибо в ранних тюркских поверьях имеются свои древние священные выражения, оставившие глубокий след в последующих культурах и «хур» или «хвар» (куар/ гвар/гур/гар/гор) в действительности означает «гор». З.Бунядов, ссылаясь на Т.Халасы Куна, акцентирует, что у тюрков (средних кыпчаков) буквы «x» и «h» употреблялись как «г». Сле-

---

---

довательно, в VII столетии бог огня и солнца у кавказских гуннов именовался «Гором». Неслучайно, что компонентом имени главного героя формировавшегося в ту пору эпоса «Китаби – Деде Коркуд» является частица «гор». Это слово (гор) и сейчас употребляется в нашем языке в значении «огонь – пламя». Неоспорим факт, что слово «гор», перейдя в фарсидский, арабский, армянский языки, приняло форму «хур» или «хавар»/«куар».

Можно привести сотни фактов из источников относительно того, что тюрки с древнейших времен являлись коренными жителями Кавказа. Но в связи с тем, что большая часть исторических книг была написана на языке греков, фарсов и армян, всегда видевших в тюрках кровных врагов, а также на языке арабов, ревностно относившихся в начале средних веков к боевой слове тюрков, многие вопросы относительно тюрков преподносились лишь в черном цвете. Кавказские тюрки, в ранних верованиях поклонявшиеся природным существам, Солнцу, Луне и Небу, в VII столетии стояли перед дилеммой: какую из единобожных религий выбрать? различные тюркские племена, занимавшие огромные территории, лишь в самом начале испытывали колебание в вопросе о принятии христианской или исламской веры. Ибо христиане, а также огнепоклонники – фарсы, в средние века относились к сакам и гуннам с более консервативных позиций по сравнению с мусульманами. В то время как тюркские поверья толковались христианами и фарсами как сатанинские происки, мусульмане – арабы, напротив, в лице Огузов в борьбе с крестоносцами видели сторонников, и признавали определенное сходство между Гёк Танры (богом Неба) и Богом (Аллахом).

В «Истории Албании» говорится, что албаны – христиане каждое действие кавказских тюрков толковали как дьявольские происки (в этом плане особо изощрались

---

---

армяне, переведшие этот труд на древнеармянский Грабар) и преследовали цель во чтобы то ни стало навязать близким соседям - гуннам свою религию. Ибо жители Кавказа и близлежащих территорий – саки, гунны, Огузы, кыпчаки, албаны - хотя и придерживались различной религиозной веры, по своим обычаям, восходящим к одному корню, они были тесно связаны друг с другом. Например, гунны имели с албанами родственные связи, восходящие до уровня семейных отношений, ни с какой из сторон не вызывающих протеста. На протяжении более тысячи лет эти вопросы находились в центре внимания Запада и Востока и, хотя М.Каланкатукский подходил к проблеме с противоположных позиций, он задался целью подробно рассказать в своей «Истории» о поверьях кавказских тюрков. Неслучайно, сначала античные мыслители - Геродот, Страбон, позднее этнографы Э.Тайлор, Дж.Фрэзер испытывали интерес к обычаям древних тюрков, от первоначальных, примитивных религиозных систем которых стартовало культурное развитие человечества и отдельные моменты которых упоминались в качестве образцов, освещающих пути к цивилизации. Если последовательно рассмотреть культы, ритуалы и взгляды гуннов, описанные в «Истории Албании», то можно увидеть, что каждый из них оставил глубокие следы в письменной литературе и фольклоре современных азербайджанцев.

*Во-первых*, Кавказские гунны приносили боготворимому Танры – хану в жертву лошадей. По мнению христиан – албанов, «он был мощный и уродливый (наверное, речь идет об идолу Танры хана, вытесанном из дерева или камня), фарсы называли его Аспандиат. З.Бунядов, соглашаясь с комментариями этого слова в греческих и армянских источниках, отмечает: «Согласно труду Н.Адонс Маркварты «Армения» (стр. 447), где ска-



---

---

зано «По некоторым свидетельствам, в Иране конные войска находились в руках рода Спандиата. В иранских преданиях сын Вистаспа Спандиат прославился своими победами над многими народами» [57, 226] Несмотря на внешнее созвучие между именем Бога Аспандиата и родом Спандиата, нетрудно заметить глубокую пропасть между их функциями. Отталкиваясь от Страбона, сам академик подтверждает, что Аспандиат гуннов – бог Солнца. Спандиат же, о котором упоминал Н.Адонс, это название рода, обладавшего конными войсками. В первом случае лошади приносились в жертву, во втором предназначались для сражений.

*Во-вторых*, Кавказские гунны во время траурных обрядов били над умершим в барабан, играли на зурне (дудка с пищалью), рассекали ножом и кинжалом щеки и ноги до крови. Об этом ритуале, носящем название «обагрять глаза кровью», обширно писал Дж.Фрэзер, поражаясь готовности переносить боль других людей как свою. Траурные обычаи кавказских гуннов не ограничивались кровопусканием, демонстрировались сцены храбрости, проявленные в своё время усопшим; проводились различные состязания боевого характера, отличившиеся получали в награду оружие умершего. Очень часто обнаженные догола мужчины близ кладбища сражались один на один, или группа с группой, состязались в единоборстве, в беге и скачках. Правда, христиане, стремясь очернить в глазах окружающих интересные сцены, на каждом шагу употребляли выражения «уродливые и омерзительные сцены», характеризовали гуннов как людей «не имеющих здравых мыслей», «впадающих в грех, прелюбодействующих». Вместе с тем они подчёркивали их родство со славным правителем Джаванширом, описывали гнев гуннов по случаю насильственной смерти Джаваншира и их жажду мщения. Да и о каком прелюбо-

---

---

деянии могла идти речь в момент, когда мужчины состязались в честь умершего, а женщины плакали и наносили себе удары, истязали тело. Ясно, что эти сцены не имели ничего общего с «распушенностью нравов», и, тем более, «уродливыми» и «омерзительными». Осуждение траурных обрядов гуннов христианами еще раз подтверждает то обстоятельство, что книга М.Каланкатукского была переведена на Грабар с предвзятой целью, превратившись в бесконечное искажение и оскорбление: «Кто – то плакал, словно выл, кто – то бесился, подобно дьяволу. Они шутили, танцевали и, занимаясь уродливыми делами, впадали в омерзительный грех», так как были лишены света Всевышнего» [57, 156]. Таким образом, «грехом» гуннов, по мнению представителей единобожьей религии, было то, что они не принадлежали к григорианской вере.

*В-третьих*, гунны приносят жертвы огню, воде, деревьям с густой кроной, змее, богу неизвестных дорог, луне и всем существам, кажущимся им удивительными. Из выступления епископа Израиля перед гуннами становится ясно, что, сверкающую в небе молнию, грохочущий гром они также боготворят, как Солнце и Луну. В книге албанский епископ советует гуннам:

«Не поклоняйтесь Луне и Солнцу, верьте Богу (Аллаху), который создал Луну, Солнце, море, землю и все, что на ней. Потому что на долю тех, кто поклоняется Солнцу и Луне, выпадает негаснущий огонь. Кто принесёт жертву воде, подобно камню, упадет на дно и захлебнется. О тех, кто поклоняются деревьям с листвой, в Библии сказано: «Каждое дерево в степи сгорит от огня, правонарушителей поглотит и не сгорит». (Библия, кн. Иеремии, VIII, 20).

Что касается тех, кто косил на груди золотое изображение змеи и серебряные украшения, о них в Библии

---

---

сказано»: В день Божьего гнева их не спасут ни золото, ни серебро» (Библия, Хурудж, XX, 23).

*В-четвертых*, М.Каланкатукский подробно рассказывает о первом среди гуннов, принявшем христианство: «Этот человек, отличающийся силой и отвагой... прославился в трех странах» [57, 161]. Интересно, кто этот азербайджанский тюрок, прославившийся 1300 лет назад на состязаниях греческой Олимпиады? Этот человек, отличившийся своей силой и мужеством, проявил себя также в Туркестане у Хазарского кагана; он не только завоевал любовь кагана, но и нашел дорогу к сердцу его дочери, был удостоен звания «илутуер». Возможно, этот смельчак, упоминаемый в «Китаби-Деде Коркуд» как глава албан, и есть один из прототипов Газана, женившегося на дочери царя всех царей Баяндур хана? Правда, в «Истории Албании» он фигурирует под именем князь Алп Илутуер.

Прежде всего попытаемся уточнить имя, искаженное во время переписки. Академик З.Бунядов, ссылаясь на П.Голдена, соглашается с ним, что это имя следует писать как «Алп ел Тебер» [57, 225]. Учитывая соответствие «Тебер с Теберистаном», этот географический термин не имеет никакого отношения к проживавшим на Кавказе вокруг Хазара (Каспия) племенам гуннов. Безусловно, в сложном слове «Илутуер» первый компонент «улу», последний «эр».

Возможно, имя смельчака было «Туркер», после блестящей победы на олимпиаде оно стало «Улу Туркер», а после успешного пребывания у Хазарского Хагана он завоевал титул «Алп».

Согласно М.Каланкатукскому, после принятия христианства Алп Улутуркер в первую очередь, выступил против устаревших брачных и траурных обрядов своих соотечественников, пытался постепенно свести на нет

---

---

«безумные стоны и нанесение ножевых ран», считая религию своих дедов – прадедов «уродливой и мерзкой», поклялся, что снесет все идолопоклоннические молельни, посвященные Аспандиату и другим надуманным богам. Алп Улутуркер, тесно связанный не с мусульманским Востоком, а с христианами и идолопоклонническим Западом и севером, осознавал, что единобожеская вера по сравнению с идолопоклонством – есть прогрессивный шаг общества к развитию и потому призывал жившие вокруг тюркские племена принять христианство. Он приказал, чтобы люди поклонялись не идолам, а Творцу неба и земли – живому Богу.

*В-пятых*, выясняется, что земным знаком – идолом бога Аспандиата на земле являются деревья и, действительно гунны приносили лошадей в жертву этим деревьям. В главе, посвященной описанию встреч албанского епископа Израила с местным населением у ворот Чала близ Дербенда, М.Каланкатукский уточняет места верований гуннов. Оказывается, гунны связывали высокий дуб с густой листвой с именем Аспандиата, самому высокому из них приносили в жертву лошадь, окропляли ее кровью листву, а шкуру вешали на дерево. Они считали дуб – матерью деревьев, многие в стране гуннов, в том числе и великий князь Алп Улу Туркер со своими приближенными, поклонялись ему.

Таким образом, мы рассмотрели на основе мифологических взглядов предков азербайджанцев факторы появления в раннюю пору нескольких архетипических символов (верх – низ, небо-земля, гора, кровь, свет, огонь, Солнце, дерево и т. д.), превратившихся в последующие периоды развития в фактор культуры. Их число, функция, диапазон использования не ограничивается перечисленным. Это - предмет специального исследования.

---

---

В своих исследованиях, рассматривая архетипические символы, как один из признаков происхождения мифологических систем, мы ограничились воспроизведением лишь общей картины.

## ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ЭТАПЫ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СОЗНАНИЙ

**К**ак говорится в мифах, Творец в одно мгновение дарует Человеку душу, ум, сознание, эмоции (во всем их многообразии), вследствие чего он отличается от все живых существ. В основе силы, дающей толчок развитию сознания, находятся такие фантастические, естественные и историко-культурные образы, взгляды, мифы, которые привлекают внимание своей абстрактностью, сакральностью, примитивизмом, простотой, связью с землей, местом, миром, в котором мы живем, с жизнью, а также универсальностью, воздействием на наши чувства и мироощущения. Следовательно, изначально наука, искусство и религия были едины. Объединял их единый корень, названный современной наукой мифом или мифологией. Мифология – это такая вершина мудрости, которая никогда не утратит своего значения. Ибо, широко распространенные образы – архетипы уводят человека в глубинные пласты времени, где можно отыскать зачатки всех материальных и моральных созданий.

В связи с тем, что основы мифов изначально были связаны с пробуждением сознания, их считают общечеловеческим явлением. В силу этого не должно вызывать удивления сходство, и даже тождественность мифологических систем у разных народов мира. Вместе с тем у них немало и отличительных особенностей. Иными словами, символизированные образы, обозначившиеся в мифические времена в памяти людей, оставили в культуре каждого народа свои специфические следы. Есте-

---

---

ственно, что каждый народ расписывается под своими первоначальными мифическими взглядами. Правда, мифические системы невозможно изучать в оторванной друг от друга форме. Вместе с тем искать мифологию азербайджанских тюрков в Месопотамии, Египте, Алтае, в при Урале, или же приписывать нашим предкам обнаруженные там мифы, значило бы отделение наших корней с Кавказа. Со дня сотворения мира и до наших дней наши деды и прадеды пустили в этих краях такие глубокие корни, что их выявление и подтверждение путем археологических раскопок является одним из важнейших задач, стоящих перед этнографами, археологами и фольклористами.

Азербайджанские мифологические взгляды изобилуют архетипами. Наш древний предок, наблюдавший за сотворением мира, первым делом воспроизвел с позиций своего духовного мира, универсальную образную систему на скалах Кобыстана. Здесь имеются изображения мужского и женского начал, природных сил, сцены оживления животных и птиц. Азербайджанские тюрки имели собственное отношение к связи Творца Вселенной с Солнцем, Небом, Горой, толкованию природных явлений, как чрезвычайной силы, роли тотемов, божеств, духов в появлении людей и других существ, к дуализму, к изначальной борьбе Добра и Зла, деятельности демиургов – культурных героев, к трикстерам – двойственным существам, к деятельности факторов, порождающих страх, трагедию.

Предки, в первую очередь, видели сходство между своим образом жизни, природными явлениями и животным миром (питание, рождение, движение и поведение и другие внешние признаки), пытались оказать воздействие на необычную связь этих миров, благодаря чему могли сохранить свой оптимизм перед лицом опасности, исхо-

---

---

дящей от огромных диких зверей. Верования, обретенные в борьбе за выживание, накопленный на этом пути опыт, «пройдя испытания», укреплялись и превращались в представления. Древний предок смотрел на мир под углом зрения этих представлений и по мере их систематизации они принимали форму *тотемизма, анимизма, аниматизма, магии и культовых отношений*. А *фетишизация* природных существ открыла путь к проведению различные обрядов и обычаев. Причины успехов в охоте, скотоводстве и земледелии, связывались ими с необыкновенными существами из этих представлений. Мифологические понятия, пройдя сквозь эти представления, создали свои модели и структуры, а *сны* явились одним из основных средств, давших толчок первобытным представлениям.

Таким образом, первичные представления людей о мире проявляются на нескольких ступенях и в различных формах:

**Первая ступень - тотемизм.** *Тотемизм\** – это такая форма верований отдельных человеческих групп, которая основывается на родстве членов общины с тем или иным животным или растением. Тотем играет важную роль в жизни того или иного члена общины, регулирует обычаи и традиции, законы и правила, превращается в гаранта стабильности всей общины. Предполагая свое происхождение от животных и растений, люди, в первую очередь, находили у себя признаки избранных в качестве тотемов,

---

\**Тотемизм* - возник от слова «*totem*». Это слов заимствовано из языка индейского племени оджибве алгонкинского происхождения. Буквальное значение – «его поколение» т. е. если являлся тотемом волк, то «волчий тотем» означал «волчье племя». «Тотем» в научную литературу в качестве термина был внесен впервые в XVIII веке (1791) Дж. Лонгом. После статьи Дж. Фрезера «Тотемизм» (1887) стал употребляться в мифологии народов мира и приобрел статус международного термина.



---

---

сущестъ, представляли общих предков в виде полулюдей – полуживотных, полулюдей – полурастений. Зачастую племя носило имя тотема. Например, в XV-XVI вв. в Азербайджане существовали сильные независимые государства, созданные двумя известными родами – каракоюнлу и аккоюнлу, на своих знаменах они изображали черных и белых баранов, исходя при этом из возникшей в глубине веков веры в тотем.

Как правило, в тотемизме дает о себе знать *табу*\*\* . Табу – означает наложение запрета на некоторые особенности в поведении человека. Иногда устанавливаются границы и критерии запретов, обязательных для всех членов общины. Так, табу были связаны с возрастным цензом (отроки, не достигшие 15-и лет не могли идти на охоту), с социальным положением (к тотему не имел права прикасаться никто, кроме главы общины, или мужчины, иногда женщины), с временем года (нельзя рубить цветущее дерево) и др. Тотемизм считается преддверием религиозных взглядов. В верованиях азербайджанского народа наблюдаются отношения как к тотему - к волку, оленю, корове, змее, льву, дереву и т. д. (об этом подробно пойдет речь в очередной главе).

**Вторая ступень - анимизм\***. Анимизм – это такая ступень развития, которая лежит в основе первых религиозных представлений и основывается на вере в наличие души у всех существ. Первый научный анализ анимизма был дан Э.Тайлором, отмечавшим наличие двух догм в

---

\*\**Табу* - слово полинезийского происхождения. З.Фрейд комментирует его как «священный трепет». Азербайджанцы переводят его как «ясаг» - запрет.

\**Анимизм* – латинское слово, *anīma* – латинское душа. Употребляется в значении веры в существование духа. Как научный термин, впервые был употреблен в этнографии английским ученым Г.Б.Тайлором (1871).

---

---

его теоретической основе: в первой – дух продолжает свою деятельность в материальной жизни после смерти физического тела, во второй – отделившись от тела, покидает реальный мир и поднимается в божественные высоты. Вывод автора труда «Первобытная культура» (1871) состоит в том, что «анимизм в его полном развитии включает верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь, верования, которые переходят на практике в действительное поклонение» [288, 212]. В анимизме предполагается, что силы природы, растения, многие неодушевленные предметы, животные, имеют сознательное начало и превращаются в исполнителей сверхъестественных особенностей.

В тотемизме проявляются и элементы анимизма. Различие в том, что в тотемизме, необыкновенной силой, сознанием, способностью управлять всеми явлениями природы обладают лишь те животные и растения, которые в представлении группы людей избраны в качестве тотема. В анимизме же эти признаки присущи всем материальным существам и природным явлениям. Некоторые исследователи полагают, что анимизм возник одновременно с тотемизмом или раньше него. Однако идея, заключенная в тотемизме (рождение человека от животного или растения), примитивна и круг ее воздействия весьма ограничен. Вне своей «общины» - тотем абсолютно теряет «силу», влияние и становится обычным. Система же анимизма - общая, круг её охвата – шире, идея более основательна и легко постижима. Поэтому она способна оказать воздействие на широкие массы. Естественно, не имеет принципиального значения то, какое из этих двух представлений было более ранним. Ибо оба сыграли значительную роль в формировании последую-

---

---

щих - сравнительно сложных систем, в которые оба они вошли целиком со своей структурой и системой образов.

Анимистические взгляды в Азербайджане занимали обширное место в каждой области. В эпической и лирической традиции фольклора, в обрядах, играх и зрелищах, живой речи, а также в образцах, относящихся по всем формам культуры, встречается идея о наличии в неодушевленных предметах сознательного начала. Например, когда рубят инжирное дерево, говорят «Его дух тебя накажет», когда ночью на землю льют горячую воду, говорят «Ты мучаешь духа земли», когда бросают камень в птицу – предупреждают: «Бойся его духа».

Существует и идея нахождения духа (души) в другом месте; следы этой идеи сохранились в эпической традиции азербайджанского народа.

**Третья ступень - аниматизм\*.** *Аниматизм* – основывается на вере в вечное существование души человека, в особенности, умершего, и предполагается, что, хотя тело и прерывает свою физическую деятельность, душа продолжает жить в реальной жизни, теряя лишь свою плодотворность. Эта форма примитивных начальных представлений, вобравшая в себя тотемистические и анимистические взгляды, в сравнении с ними считается более универсальной. Хотя идея о «Бессмертии души» или «Жизни после смерти» и возникла в первобытную пору, она и сегодня занимает умы ученых. По этому вопросу выдвигается множество суждений. Возникли даже ряд теорий.

В до исламских религиозных похоронных обрядах некоторых этнических групп, сформировавших азербайджанский народ, существовала сильная вера в продолже-

---

\**Аниматизм* – латинское слово, означающее *animatus* – живое. Понимается как оживление бездушных сил природы или всей природы в целом, ее явления.

---

---

ние жизни в ином мире. В эпосе «Китаби-Деде Коркуд» (XI глава), согласно вере тюркского племени, пленившего Казан хана и бросившего его в колодец, мертвые для благополучной жизни в подземном царстве снабжаются предметами реального мира. В особых обрядах у могил усопших оставялась пища. Во время археологических раскопок в курганах саков (Минберек и Алазан в Шеки) около тел усопших, завернутых в шкуру тотема, были найдены посуда с приготовленной едой, вещи, украшения, по-видимому, нравившиеся тем, кто отправлялся в путешествие в иной мир. В глиняной чаше находились мелкие кости охотничьей птицы, предмет быта, напоминающий самовар, гребень, посох и наконечники для стрел, высеченные из белого речного камня, свидетельствующие о том, что предки сопровождали своего сородича в иной мир не «с пустыми руками» - обеспечили его едой на какой – то период и снаряжением для охоты.

**Четвертая ступень - антропоморфизм\*.** *Антропоморфизм* - мировоззрение, возникшее из веры о ответственности человеческих особенностей предметам, природным явлениям и силам, неодушевленным предметам, небесным телам, животным и птицам. На определенной ступени развития культуры оно превратилось в языке в средство аллегорического выражения и, широко употребляясь в художественном творчестве, было обусловлено переносом на другие существа особенностей, присущих человеку. Возникновение символов многие исследователи связывают с аллегорией. Антропоморфизм на первой стадии возник как признак, присущий мифам, на последующих ступенях эволюции общества он выражал

---

\**Антропоморфизм* – греческое слово, *anthropos* – человек, *morphe* – означает «форма». Озвучивание природных сил и явлений, а также чрезвычайных существ, постигается как отражение в образе человека.

---

---

суть первобытных религий. Несмотря на критику античных философов (Ксенафон), он имел место в христианской и исламской религиях.

Учитывая широту охвата, антропоморфизм делится на части. Так, *Антропонатизм\** - очеловечивание только природных сил, а *психологический антропоморфизм* рассматривается как перенесение человеческих страданий, а также таких психических состояний, как гнев, милосердие, ненависть на божества.

Азербайджанские мифологические воззрения невозможно представить без антропоморфизма. Он присутствует во всем, начиная от каменной колыбели, до небесных светил – солнца, луны, звезд; все живые и неживые существа могут мыслить, говорить, творить, пребывать в сознательной деятельности как люди. Когда предки попадали в затруднительное положение, они просили о свойственном им милосердии у богов, считая, что иногда они подвергаются и их гневу.

**Пятая ступень - магия\*\*.** *Магия* – форма первичных взглядов, при которых люди верят, что посредством сверхъестественных сил можно воздействовать на мир (явления природы, духи, настроения людей, здоровье). В Азербайджане воспринимается в виде заклинаний, колдовства, ворожбы, чародейства, молитв, гаданий. Магия связана с движением, совершается в виде особых обрядов. Множество её форм обусловлено тем, что магия охватывает все сферы бытовой жизни общины. Благода-

---

\**Антропонатизм* – греческое слово, *anthropos* – человек, *pathos* – тенденция, представление, утверждающее тенденцию природных сил, а также чрезвычайных существ к очеловечиванию, постигается как отражение в образе человека.

\*\**Магия* – латинское слово. *magia* – буквально означает колдовство, волшебство. Способ древнего воздействия чрезвычайным путем на мир (людей, души, природные силы).

---

---

ря этому признаку, возникли различные формы магии и в 20-х годах XX века Б.К.Малиновским [219, 330] была проведена их классификация. В основном, она характеризовалась как «белая» и «черная» магия, акцентировалась приверженностью первой - к добру и второй - к недоброжелательности.

Неверно полагать, что магия – это колдовство, и по этой причине оставлять вне анализа, ибо, как одна из форм первобытного верования, она сыграла определенную роль в развитии общества. Рассматривая круг охвата магии, можно заметить следующее: а) с помощью хозяйственной магии звучали призывы к солнцу, дождю, обеспечивался успех охоты; б) белая магия – считалась полезной для лечения больных; в) черная магия – реализовала исполнение недобрых дел; г) защищающая или освобождающая магия – защищала младенцев, предотвращала беды тех, кто был в отъезде или бою; д) скотоводческая магия – была гарантом обилия, плодородия.

Об особенностях магии впервые в научной форме говорили Э.Тайлор, Дж.Фрэзер, затем Б.К.Малиновская, Л.Леви-Брюл, К.Леви-Строс и др. Определяя место в истории развития общества магии, как «сборника тайных знаний», «движений, основанных на ассоциации идей», Э.Тайлор писал: «магия - «принадлежит к самой низшей из известных ступеней цивилизации. У примитивных обществ, которые очень мало участвовали в умственном развитии мира, она сохраняется еще во всей своей силе. Начиная с этого уровня, ее можно проследить и выше, так как многие приемы и навыки дикарей и дальше продолжают сохранять свое место без существенных изменений. С течением времени развились новые приемы, и эта смесь старого и нового сохранилась у культурных новейших народов» [288, 92]. Дж.Фрэзер, обобщая материал, собранный о фольклоре различных народов, прихо-

---

---

дит к выводу, что обряды магии возникли на основе схожих, последовательно выстроенных ложных причинно – следовательных событий и проявляются в двух типах: в гомеопатической (подражательной) магии сходства для копирования функций выдвигались на передний план. Её основным условием было установление похожих существ. Например, обряд, совершаемый для убийства врага, завершался уничтожением его изображения. Предполагалось, что изображение человека на бумаге – его живое воплощение. Основной признак контагиозной (инфекционной) магии – инфицирование или прикосновение. Основное условие этой формы – установление связи. Объекту дается специально приготовленный настой или в качестве средства используется срезанная прядь волос или кусочек одежды. Каждая из этих двух форм магии пользуется в народе успехом и характеризуется как «белая магия».

Чтобы снять с человека страх, в Азербайджане (в некоторых селах и сейчас прибегают к нему) давали пить воду, в которую опускали железный молоточек, висевший на всех старинных входных дверях. Считалось, что этот настой обладает магической силой. Или, смазывая тело козлиным салом, надеялись на выздоровление больного. Для исполнения недобрых намерений, прибегали к помощи волчьего жира или змеиной кожи. От сглаза на пороге дома вывешивалась колючая ветка или растение «узерлик». Против ущерба урожаю прибегали к помощи черепа собаки, надетого на забор.

Стремление человека выявить в соей природе сходство с другими существами возникло в очень древние времена. В основе всех первобытных воззрений лежит сравнение (уподобление) присущих человеку органов тела с природными объектами. Вывод, к которому приходит Дж.Фрэзер: «магия является искаженной системой

---

---

природных законов и ложным руководящим принципом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство» [308, 18]. К.Леви-Строс, толкующий магию как «инициативу человека включать естественные процессы в свои движения», писал: «вера в действенность магии предполагает волевое упорядочивание мира» [217, 149].

Племена древней Мидии – Азербайджана, исповедовавшие огнепоклонничество, полагали, что соседние племена, предавая усопших земле, уменьшали ее магическую силу и плодородие. Поэтому они подвешивали труп на особые деревья, разлагающееся тело терзалось птицами, которые отделяли мясо от костей. Кто болел инфекционной болезнью, того сжигали. Считалось, что в иной мир такой больной, несущий в себе признаки зла, может отправиться только с помощью огня. Родственники покойного выселялись с территории, на которой проживали, к ним предъявлялось требование какое – то время находиться в безлюдных местах и «очиститься». Дом больного также предавался огню. Согласно магическому представлению, злые духи переносили смертельную болезнь на дом, одежду и близких умершего. По магическим представлениям огнепоклонников, сила огня отдаляет от людей все признаки зла. Позднее медицинская наука доказала, что вирусы холеры можно полностью уничтожить только огнем. Фактически в похоронных обрядах наши предки посредством магии правильно подходили к вопросу экологии. Вместе с тем, в нескольких вопросах, за исключением случайного совпадения, борьба с инфекционными заболеваниями посредством магии не имела никакой связи со сверхъестественной силой. В науке это характеризуется как результат поисков ложной причины. Правда, «опыт» вышеописанного похоронного ритуала как раньше, так и сейчас считается для медицин-



---

---

ской науки приемлемым и применяется повсюду на земле. Так, с целью предотвращения стремительно распространяющейся эпидемии в особо опасных случаях сёла, посёлки вместе с неизлечимо больными сжигали.

Самые древние ритуалы магии совершались в связи с охотой. В Азербайджане в наскальных рисунках Кобыстана\* отражены «скачки» в мышлении человека в плане постижения им мира в эпоху стрелы и лука. А.Д.Столяр, считавший предков, живших в горной части Каспийских берегов на территории близ Баку «основным предметом мирового искусства» («Дееспособный человек становится основным предметом мирового искусства»), писал об истории возникновения наскальных изображений следующее: «Хронологически они охватывают период протяженностью до десяти тысячелетий – от раннего мезолита (вытянутые, высотой 1,5 м, антропоморфные силуэты, выполненные техникой протирания), позднего мезолита и неолита (передача гравировкой анималистических сюжетов, охотничьих композиций с участием лучников, целых «хороводов» людей и, вероятно, первых «солнечных лодок» с экипажами) и до эпохи бронзы, включая ее финал (геометризованные контуры безоаровых козлов, превращенные в стереотипную идеограмму)» [143, 114].

История документации воззрений азербайджанского народа, основанных на магии, начинается с этих именно изображений. Взаимоотношения мужчины – женщины (анималистические сюжеты), изображенные на скалах, воспринимаются как зачатки зарождения всего живого. Выше мы отмечали, что в некоторых регионах Азербайджана козлиное сало и сейчас считают магической силой,

---

\**Кобыстан (Гобустан)* – гористое урочище на берегу Каспия, к югу от Баку, где в четырех пунктах (нижняя и верхняя террасы горы Беюк-Даш и др.) представлены впечатляющие наскальные «галереи» петроглифов.

---

---

исцеляющей человека. Корни этой веры воспроизведены в кобыстанских наскальных изображениях в виде козла. Знаки охотничьих ритуалов в наскальных изображениях К.Леви-Строс рассматривает как «культурную эволюцию» и «наглядное изображение магии». По его определению, сегодня, на первый взгляд, «доисторические наскальные рисунки – и по их количеству, и по их расположению в самой глубине пещер – кажутся нам лишены утилитарной значимости; творцы этих рисунков были охотниками: стало быть, рисунки служили охотничьим ритуалам» [218, 332]. Таким образом, подчиняя жестокие законы природы, человек постигал ее тайны. Этот процесс начинался с постижения магии, т. е. с веры в чрезвычайные особенности предметов и существ, которые использовались для предотвращения опасности в жизни, в качестве гаранта успехов или для расправы с врагами.

**Шестая ступень – фетишизм\* и культивирование.**  
*Фетишизм* - мировоззрение, основанное на обожествлении предметов. Так, после ступени магии возникает вера в применение в жизнь сверхъестественного посредством особых предметов. Уверовав в возможность воздействия молитвами и колдовством на природу, древние предки для более системной организации своих дел стали придумывать особые секретные средства. Согласно Э.Тайлору, фетишизм - одна из форм анимизма, а фетиш – это место обитания духов [288, 331-332]. Здесь требу-

---

\**Фетишизм* – франц. слово, *fétichisme* // *fétiche* – означает идол, талисман. Необычные особенности, присваиваемые материальным предметам, понимаются как религиозное обожествление. Термин впервые был употреблен голландским путешественником В.Босманом (XVIII в) а французский исследователь Ш. Де Брос в своей книге «Культ фетишизированных божеств» (1760) дал широкий анализ этого термина на основе египет., греч., римск., религии.

---

---

ется более точная формулировка, ибо фетишизм в действительности – форма, при которой надобно доказательство связи анимизма с предметами. Итак, все обожествленные материальные предметы, принималось как фетиш. Можно сказать, что во всех религиях присутствуют особые предметы, которые обожествляются и которым поклоняются. В христианстве – это крест, «Библия» и икона, в Исламе – черный камень в Каабе и «Коран», возведенный верующими в нечто сверхъестественное, фетишизированное.

Фетишизм в азербайджанских мифических воззрениях занимает особое место. В тюркском мышлении первым фетишем был огонь. Разведенный в пещерах очаг, обожествлялся и свидетельствовал о продолжительности рода. Неслучайно, что тюркское слово «очаг», превратившись в архетипический символ, перешел в языки большинства народов и употреблялся в том же смысле. Вообще, в восприятии азербайджанского народа, всё сущее, начиная от небольших предметов быта вплоть до источников, родников, вершин, скал – обожествлялось и на различных поворотах истории превращалось в место осуществления надежды людей. В азербайджанских сказках и эпосах описываются ряд волшебных предметов и средств, которые выполняют необыкновенные дела, творят чудеса. В начале они воспринимались в народе в виде фетиша. Талисманы и амулеты также находятся в ряду фетишизированных предметов. Подход к материальным предметам и существам с позиций фетишизма способствовал появлению более универсальной опоры поклонения и обожествления – культов.

*Культ\** - коллективная или индивидуальная форма поведения, направленная на уважение к божествам, куль-

---

\**Культ* – латинское слово: *clore* – сеять, уважать и *cultus* – обозначает сеять, присматривать, уважать.

---

---

турным героям, первым представителям рода, священному месту всех обожествленных в общине существ, обращение к ним за помощью в трудные минуты и увековечиванию их памяти, основана на вере в сверхъестественность культа. Культ по ряду особенностей приближается к ритуалам. Вместе с тем, в отличие от ритуалов, культы каждое мгновение могут стать средством реализации нужд и стремлений людей, т. е. в определенное время или в годовщину важных событий, новые ритуалы (избрание вождя общины, предотвращение природных катаклизмов и др. превратились в традицию; повторение в определенное время ритуалов воспринималось общиной как особая форма деятельности) исполнялись с участием всех членов общины. В это время, безусловно, не забывались и некоторые культы, к ним проявлялось уважение, они включались в репертуар ритуалов. При исполнении самостоятельных культовых обрядов время не ограничивалось, люди небольшими группами (в пределах семьи) могли приносить жертвоприношения, молиться, совершать обряды, связанные с повседневными заботами, в святых местах (в тени деревьев, у очага или родника, на берегу озера и реки, в молельне). Индивидуально или группами они могли обращаться к культивированным существам, возносить молитвы, прося о помощи. Таким образом, естественные верования создавали природные условия для возникновения множества культовых мифов. Все, что было видимо глазу – одушевленные и неодушевленные предметы (камень, скала, растение, животные, человек, природное явление и т. д.), легко культивировалось в представлении, однако не все из них было одинаково долговечным.

Культовые традиции посредством мифов переключивались от одного поколения к другому. В азербайджанской мифологической системе и верованиях по сей день обна-

---

---

руживаются следы культа дерева (и сейчас на деревья, почитаемые как святые, развешивают лоскуты одежды), горы, воды, скалы, родника, змеи (культ змеи), быка, коровы, лошади, очага, отца, матери, деда (пир Бабаратмы в Шеки, баба Гюндогды в Агдаше).

*Обобщение всех этих представлений привело к формированию мифологии (мифологические модели, структуры) и ритуалов.* Из всего сказанного следует вывод, что мифологические системы возникли на основе первобытных форм мировоззрения предков. Ибо в пору, когда еще не существовали элементы культуры и эволюции, зачатки взглядов, связанных с жизнью, временем и местом обитания людей, были заложены природными образами. Все регулировалось явлениями, силами и существами природы. Параметры всех мировых показателей составляли только видимые глазом и легко постижимые создания природы. Далее человек противопоставил себя природе, начал выискивать пути воздействия на нее. Создал мифологию, как зачаток первоначального мышления и творческих форм. Систематизация и обобщение примитивных взглядов сформировали модели и структуры миологии. Возникли благоприятные условия для распространения религиозных представлений о мире.

Представим, что некий человек, заблудившись в лесных дебрях, надолго остался там или попал, подобно Робинзону Крузо, на необитаемый остров и вынужден прожить здесь в одиночестве, без всяких намёков на цивилизацию. Одежда, как у Адама и Евы, состоит из фиговых листьев. Что может помочь ему, оставшемуся один на один с природой, и утратившему чувство времени? Что может помочь ему? Ясно, что днем – солнце, природные реалии окружающей среды, а по ночам – небо, светящиеся в темноте звезды и луна. Повторяющиеся изо дня в день смена дня и ночи, смена времен года, рождение и

---

---

гибель существ, все это, в первую очередь, создаст у него такое представление, что всё это осуществляется по воле некоей силы, что природа имеет свой ритм, гармонию, одушевлённость, он станет предполагать, что «чудеса» зависят от неба, солнца, звезд и самой природы. Он будет рассказывать им о своих бедах, связывать с ними надежды, ибо в самую трудную минуту он будет ощущать их покровительство. Его собеседником станут небесные светила, деревья, птицы, животные. И если на острове вдруг исчезнут солнце, луна и звезды, леса, реки, озера, горы, деревья, то его сердце разорвется, так как он подумает, что наступил конец света. Так было и в древности. При определении времени и пространства предкам помогали, в первую очередь, небесные светила, на земле же – сменяющие друг друга земные события. Днем они занимались охотой, а когда наступала темнота, отправлялись в пещеру и отдыхали. весной сеяли, осенью собирали урожай. В светлое время дня они занимались делами, вечерами размышляли, пусть в примитивной форме, о жизни, судьбе, мире.

Каждый нормальный человек, вернувшись с работы, в большинстве случаев смотрит телевизор и читает газеты, чтобы получить новую информацию о происходящем в мире. И до появления книг, человек делился по вечерам полученной днем информацией с небом, луной и звездами. Потому что звездное небо существовало всегда. Перемещение в космическом пространстве звезд, их зарождение и исчезновение, их, то разгорающийся, то потухающий свет, словно отражал, повторял земную жизнь, регулировал будущую деятельность человека. Как утверждал Платон, если бы мы никогда не видели неба, солнца и звезд, то никогда не смогли бы и слова сказать о природе мира [263, 276]. И, действительно, глядя на смену дня и ночи, чередование месяцев, равноденствие дней,

---

---

восход и заход солнца, древний предок наблюдал за природными катаклизмами. Яркий свет молнии в небе, оглушительный грохот грома и другие звуки вызывали в представлении ужасные образы. Осознав в первую очередь последовательность простейших понятий (смену дня и ночи), они всячески пытались изучить мир и создавали мифологические системы, структуры, и, наконец, мифическую модель вселенной. На каждом этапе первобытных форм верований они обретали новый способ познания, реформировали, если можно так выразиться, изменяли содержание и функции сверхъестественных представлений, и в конце концов создали культуру и науку. Каждый хрупкий шаг предков в направлении постижения мира неизменно вёл вперёд, в будущее.

---

---

## *Мифическое время и пространства*

**О**дним из факторов, находящихся в основе мифологического мышления, является сакрализация. Различные предметы, вещи, явления и люди, освящаясь, каким – либо качеством, признаком или деятельностью связываются с Создателем. Сакрализованные существа и явления, обладая притягательной силой, становятся эталоном, ведут за собой массы. Сакральность послужила толчком к формированию религиозных идей. Под влиянием сакральности оказались даже социальные и политические институты, общественное, социальное и научное мышление, культура и искусство общества. Сущность сакральности составляет близость и поклонение божественному миру, противоположному реальному, земному миру. Вообще, в представлении предков всё, что было связано с творцом, считалось святым. Например, если тотем олениха потиралась рогами об ореховое дерево, то для всех членов общины ореховое дерево считалось священным. Или, допустим, подкова лошади, принадлежавшей божеству, упала к подножию горы. Следовательно, эта гора священна. В исламской мифологии Аллах сначала нарёк существа их именами, а уже потом создал их. Первичность, данная слову / имени волею Аллаха - священна. Первыми существами, сакрализованными в мышлении человека, на начальной ступени развития были время, пространство и числа. Эти понятия воспринимались как первый плод мифического мышления, ибо без пространства ничто не может возникнуть. Точно так же без движения во времени всё застынет на месте, не будет рождения, развития. Первым условием создания мира является возникновение пространства и времени. С



---

---

момента создания Господом пространства для размещения всего, им сотворённого, «зародилось и стало действовать» и время. По мере роста численности создаваемых Господом творений стала ощущаться потребность в помощи чисел, поэтому стали изобретаться числа, которые считались священными. На пути, ведущем человека к постижению мира, эти три понятия сыграли роль азбуки.

**Пространство.** В классической механике Ньютона обосновывается мысль о том, что пространство бесконечно, его длина однородна во всех направлениях, в любой его точке действуют одни и те же универсальные законы. Между тем, древние люди, в своём стремлении постигнуть мир, представляли пространство совершенно иначе, в абстрактной форме. Правда, изначально пространство рассматривалось ими не как абстрактность, а как конкретная действительность, люди пытались постичь сущность окружающего мира. Ибо для первобытных людей мир заключался, в первую очередь, там, где они нашли прибежище, жили, ели, развлекались, пространство, где гуляли, укрывались от холода, дождя – т. е. пещеры. В этой связи место, не мыслилось ими вне видимого ландшафта – горы, реки, равнины, леса, озера, моря, степи. Вместе с тем земельные участки на территории проживания общности людей, были неоднородны по своим качествам: часть из них была плодородной, пригодной для жизни по своим естественным условиям, другая, напротив, неплодородной, чересчур холодной или засушливой. Для постижения истинной причины этих противоположностей люди были ещё очень далеки. Поэтому в качестве основного критерия они рассматривали не физические особенности земли, не отсутствие материальных элементов, а наличие и воздействие посторонних абстрактных сил, полагая, что пространство само по себе

---

---

является необычным, управляемым некими силами – добрыми или злыми духами. Первобытные люди в силу неосведомлённости и отсутствия знаний о предметах и явлениях, боялись не столько природных катаклизмов и бедствий, сколько потусторонних, ирреальных, невидимых сил. По этой-то причине каждая пядь территории, на которой проживало их племя, сопровождалось мифическими толкованиями, самые обычные предметы фетишизировались и превращались в объект культа. Корни десятка легенд, сложенных о каждом камне, скале, дереве, реке, озере, роднике в местах древних поселений, восходят к мифическим представлениям о пространстве, возникшем именно в те отделённые времена. Первые люди – пра - пра - прародители последующих поколений, в сказках и эпосах запечатлели свои первоначальные представления, связанные с определенной территорией земного шара. Огуз-каган является первым представителем самой большой ветви тюрков – огузов (в том числе азербайджанцев). Он связывается с одной стороны с небом (его мать – Ай каган, спустившаяся па землю с небесным лучом), а с другой – с землей (его отец, по одной из версий – бык; со второй женой он встретился на стволе дерева, взращённого землей). Согласно уйгурскому варианту мифа об Огузе, пространство - изначально абстрактно, однако, последовательное описание тех мест, которые он посещает, позволяет определить место его рождения. Интересно, что порожденные от его 6 –и сыновей и 24-х внуков, поколения размещаются на известных территориях в виде отдельных племен, племенных объединений, а затем и народов. Первым подвигом Огуза является извлечение своего народа от дикого зверя – «кыата». Пространством, т. е. местом этого события выбирается лес, часто встречающийся в фольклорной эпической традиции.

---

---

Следует отметить, что в эпической традиции широко представлена схватка героя с существами, обладающими сверхъестественной силой – дивами, драконами. Порой абстрагированное пространство раздваивается, то есть, несмотря на обитание дива в подземной пещере (на дне колодца), душа его заключена в ином месте. В древних зороастрийских взглядах идола, называемые «дива»ми, отрицались. Ислам также возвысился благодаря уничтожению идолопоклонничества. Следовательно, согласно более зрелым и организованным системам верований, во изменение убеждений общины необходимо было лишить идола – божества, которому все поклонялись, «его пространства». Вот почему душа дива в таких азербайджанских сказках, как «Меликмамед» и др., находилась в ином месте. Не справившись с «душой», невозможно победить дива. Аналогичное можно сказать и об идолопоклонничестве: изготовленные из глины фигурки людей, животных, птиц, считались живыми и содержались в специальных местах; люди искренне верили в их необычную силу и поклонялись безжизненным идолам до тех пор, пока эти идола не разбивались на глазах у всех на куски от самого обычного удара (подобно тому, как разбивался пузырек с «душой» дива в эпической традиции).

Подобная мифологическая насыщенность понятия «пространство», восходящего к глубокой древности, обретает огромное значение в том плане, что передает общую картину восприятия мира до эмпирического времени. В большинстве случаев ритуалы и церемонии растворялись внутри мифологических представлений. Если место, связанное с богами, конкретно, т. е. известно, то оно идеализируется, становится святилищем, где часто совершаются обряды, жертвоприношения, поклонения.

---

---

Ежедневно, выходя из дома и отправляясь куда-то по делам, мы никогда не задумываемся о том, где находится конечный пункт нашего направления – на севере, юге, востоке или западе, ибо практически это не имеет для нас никакого значения. В отличие от нас, древние предки выходили в дорогу только после серьёзного обсуждения этого вопроса. У отдельных народов какая-то часть света считалась удачной, другая же – неудачной. Положительные особенности приписывались Востоку – якобы жизнь рожденных на Востоке – бывает светлой и солнечной. Запад же определялся как место, распространяющее смерть, куда вместе с закатным Солнцем отправляются и те, чья жизнь угасает. В сравнении с Севером предпочтение отдавалось Югу, который считался местом тепла, богатства, щедрости. Север, напротив, считался родиной холода, стужи, мрака, жестокости.

Наконец, качество пространства начало определяться принадлежностью к племени, роду, семье. В первую очередь, выбирались и осваивались плодородные, черноземные земли. С увеличением племени схема освоения пространства обретала более абстрактный характер, принцип конкретного определения предыдущей принадлежности завершался уже физическим равновесием – разделением мира на страны, границы, а люди, привыкнув к оседлой жизни, привязывались к постоянному месту – родине. Все земли, находящиеся вне принадлежащих им, считались враждебными. Таким образом, место, пространство становилось для одной группы «добрым», для другой же – «недобрым». Следы этих взглядов сохранились и по сей день. Сегодня в глазах у всех азербайджанцев Армения считается «местом зла», а для его жителей таким же местом является Азербайджан. В действительности же противостоят друг другу, выступают в качестве сил добра и зла, не территории, не пространство, а прожива-

---

---

ющие на них люди. Доказательством служит тот факт, что когда-то пространство, называемое «Арменией», тоже принадлежало азербайджанским тюркам. Следовательно, если люди в отношении к месту, пространству поступают, руководствуясь национальными и этническими интересами, то считают светлыми, солнечными лишь места, находящиеся под их ногами, а то, что им недоступно, они рассматривают как тёмное, мрачное место. Однако Родина во всех случаях продолжает быть Родиной, она дорога потому, что в ней покоятся вечным сном их родные. Против тех, кто пытается сделать её чужой, приходится разбудить дух Огуза.

Современные и архаичные представления о *Времени* коренным образом отличаются друг от друга. Вообще, в постижении времени люди больше опирались не столько на научные, действительные, реальные факторы, сколько на помощь божественных, потусторонних сил. Время рассматривалось как понятие, обладающее качеством, признаком – или хорошим, или плохим, или чем-то, не осознающим эти качества. Прежде чем приступить к какому-то важному и значительному делу, гамов и шаманов просили указать благоприятный день. Не определив удачный день, нельзя было заложить фундамент дома, выйти в дорогу, отправиться в путешествие, вступить в брак и т. д. Узнав о том, что удачливый, благоприятный день вернется из «дальнего странствия» не скоро, проводили различные обряды, пели призывные песни. В древнюю пору вера в то, что время – это скачущий в четыре стороны света всадник, была распространена настолько, что не только отдельные люди, но и падишахи, полководцы прислушивались к слову мудрецов и не начинали войны или иные важные государственные дела в неблагоприятные дни. Во дворцах содержались особые астрологи, которые с помощью звезд и священных книг опре-

---

---

деляли удачное для коронации, время. Что же стояло за этими представлениями людей: в мифических взглядах, связанных со временем, рождались выводы, испытанные опытом и практикой, сводившиеся к тому, что между каждым отрезком времени и тем или иным духом, божеством существует мистическая, тайная связь, по какому-то принципу, относящаяся к целой системе вселенной. В силу своего характера, каждое божество или питает симпатию к людям, или выступает с враждебной позиции. Вот почему и время, находящееся под их контролем, подчиняется их характеру, принося или счастье, или несчастье. Определенные периоды между большими временными отрезками, связываются с именами отдельных божеств. И сам годовой цикл каждого божества делился на сезоны, месяцы, недели, дни, у каждого из них существовал свой покровитель, в соответствии с этим изменялся характер временных отрезков, т. е. один день шел дождь, в другой – была жара или дул сильный ветер. Зимние месяцы были холодными, летние – жаркими. Следы этого мифического поверья сохранились в иносказательных выражениях у европейских народов, а также тюрков, например: «Кончился март, кончилось горе», «Март – весь, апрель – половина», «Зимние месяцы (чилле) скачут на быстроногом коне», «Дни мои – пять чёрных и лишь два – добрых» и др. В одной из обрядовых песен три месяца представляются враждебными, три других – как райский сад, плодородными, и три следующих – сногшибающими, и, наконец, последние три – собирающими – уносящими.

Как видно, не только большой период (год), но и маленькие отрезки времени (месяц, неделя, день, час) представлялись различными по характеру. Даже отдельные часы одного дня не одинаковы, один – может быть удачным для всех начинаний, другой, напротив, трагическим

---

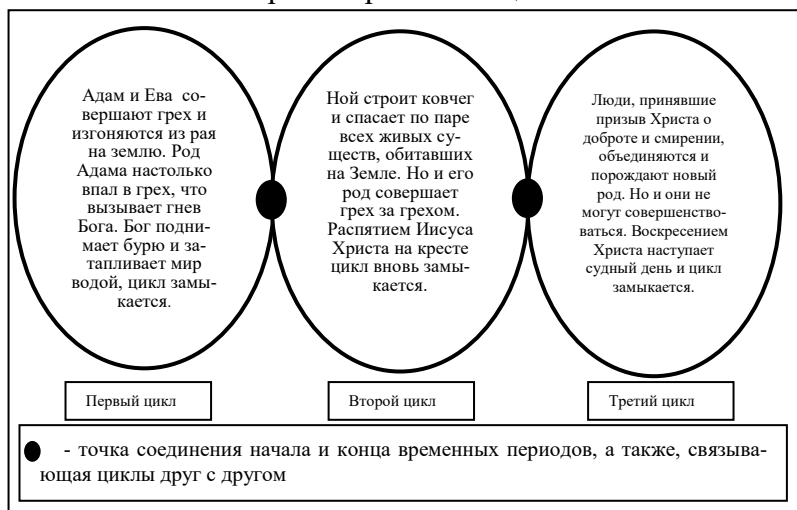
---

или опасным. В такое время люди не принимали никаких решений. Это отношение к распределению времени имело место, можно сказать, у всех народов. Об этом свидетельствуют специальные календари, указывающие удачные и неудачные по времени дни, составленные во II тысячелетии до н. э. на Востоке и, начиная с XVI века - в Европе.

Периодизация времени тесно связана с первоначальными представлениями о нём. В противовес современной реальной картине мира, в мифологическом представлении утверждается идея о необратимости времени. Невозможность возвращения вчерашнего времени, любого, минувшего мгновения, обуславливает идею постоянного движения времени вперед. В древних верованиях многих народов указывается, что направление исторического развития мира и человечества не определяется бесконечной последовательностью событий, оно отличается цикличностью, самостоятельным характером замкнутого цикла: все, что завершилось по Божьей воле на определенном отрезке времени, устраняется, отмирает, всё обновляется, рождается и проявляет деятельность, существа, события, явления повторяются, причём в ранее существовавшей форме. Концепция поочередной цикличности находила своё отражение не только в мифологических системах, но и в первобытной философии (например, в мидийской, египетской, греческой) и во всех случаях сохранялась его тесная связь с мифологическим наследием.

В.В.Евсюков указал причины мифологического постижения понятий времени, пространства и качества, подчеркнул возможность широкого распространения взгляда о цикличности времени в эсхатологии в религиозном учении о конце мира. По его мнению, «христианская эсхатология утверждает, что конец мира ознамену-

ется так называемым вторым пришествием (то есть вторым появлением на земле) Христа» [181, 117-118]. Вот почему представляли перед страшным судом и жестоко карались те, кто нарушал клятву после «воскресения». Тем самым утверждалась вера в то, что только очищение земного шара от всего отрицательного, могло обеспечить вечное господство Бога. Этот взгляд нашел своё отражение и в исламе в форме ковчего дня – времени подведения счётов. Трёхступенчатая периодизация времени, по мнению В.В.Евсюкова, проявляется в форме циклов. На первый взгляд, в предложенной системе нет и признака цикличности. Однако европейские и русские исследователи, ссылаясь на христианскую мифологию, выдвигают версию о том, что время, по которому мир создается и живет после «священного события» из «Библии», в целом напоминает три завершённых цикла:



**Первый цикл:** начинается с создания мира и появления первых людей. Жизнь Адама и Евы в раю, изгнание оттуда после грехопадения, обоснование на земле, появление их потомства – всё идёт по кругу. Последующие греховные дела и помыслы людей вызывают гнев Госпо-



---

---

да и приводят к Всемирному потопу. Гибелью всех виновных радиус круга доходит до начальной точки и круг замыкается.

**Второй цикл:** святой Ной (миф о Ное широко распространен и в Азербайджане), на построенном им корабле, спасает свою семью от Великого потопа, возрождает человечество и словно заново создает мир, сохранив жизнь зверям, птицам, насекомым, деревьям, растениям, заблаговременно разместив на корабле по паре от каждой особи. Однако и новое поколение людей грешит против правды, заполняет мир недобрыми делами. По христианскому убеждению, самой большой виной людей в этот период является распятие на кресте Христа, сына Божьего, ниспосланного на землю Богом – отцом. Правда, исламская вера принимает пророка Иисуса как посланника божьего, но, вместе с тем не соглашается с мыслью о нем, как о сыне Божьем. Якобы после смерти Иисуса Христа апостолы «вырастили» «новое» поколение людей. Здесь имеются в виду верующие в христианство – в единобожие. Но и после этого противостояние и пакости не прекращаются. Получаются, что нехристианская, т. е. большая часть человечества, стоит на отрицательном полюсе, сторонники же Христа – на положительном. Конечно, это абсурд, ибо, хотя христианство и определило путь, ведущий к Истине, оно не сумело повести за собой всё человечество. Христианские общины, церкви ещё не были полностью усовершенствованы, не были способны удержать людей от греховных поступков. Идея о величии человека, о том, что он является самым совершенным существом, созданным Творцом по своему подобию, значительно позже была выдвинута в исламе приверженцами тасаввуфа (одно из разветвлений суфийского учения – Р.К). Христиане же, приблизив время Ковчега дня, ожидающего людей за их прегрешения, замкнули круг.

---

---

**Третий цикл** по схеме остается неопределенным. Воскреснув, Христос словно мстит людям за своё распятие, устраивает им Судный день. Что же послужило причиной этого? Ведь апостолы претворили в жизнь его идеи? Так ли необходимо было подвергать страшному суду миллионы людей, уверовавших в единобожие: как отмечают исследователи, события во всех трёх циклах повторяются. В том месте, где завершается первый мировой цикл, очерчивается новый большой мировой цикл. Необычность этой системы в том, что начало каждого цикла, составляет и его конец (с какой точки круг начертан, в той же точке он завершается). Это – указание на то, что «изгнанное из рая человечество, в конечном итоге непременно должно вернуться в мир, где правит Бог» [181, 117-118]. Однако это не следует понимать как достижение через длительное время одним и тем же существом неизменного рая. Фактически из рая были изгнаны Адам и Ева, но стремятся попасть туда представители их многотысячного поколения. Точно так же совершенно другими стали реки, горы, моря, озера, земля, по которой ступали Адам и Ева. В каждой пяди земли покоится прах потомков Адама. По мере изменения природы, и в соответствии с её капризами, менялось и все живое на земле. На наш взгляд, не может быть и речи о последовательном образовании отдельных мировых циклов. Уменьшение – увеличение, изменение существ, переход естественных условий в иное качество не должно восприниматься как выход нового мирового цикла за пределы существующего мира. Аналогично этому и человек вечно стремится к одной единственной заветной цели – попасть в обитель древних предков, вернуться в рай... Даже в реальной жизни он мечтает о создании «райского уголка». Но, утратив связь с Богом, он совершает один грех за другим. Умирая и оживая в мифах, сменяясь другими живыми

---

---

существами или даже неодушевленными предметами, он не исчезает насовсем с лица земли, ибо навсегда бросил своё семя (выражаясь современным научным языком – своё ДНК) в этом мире. Лишь после полного само постижения и после сравнения не с другими существами и даже не с богом, говоря «Аналхаг» (я - Бог), а с самим собой человек вновь постигает истину.

Если начертить модель временной последовательности, обобщенной русскими и европейскими исследователями в трёх циклах, то получится следующая картина:

Идея о завершении цикла после распятия Иисуса Христа и зарождении нового мира и человеческого рода, неубедительна и, очень вероятно, что она была обусловлена стремлением сторонников христианской религии «приватизировать» мир (Это стремление присуще также исламу и другим религиям). Потому что в другие временные периоды после распятия на кресте Иисуса Христа, мир вовсе не был лишен своих обитателей, как это было при Ноевом потопе, не наблюдалось даже попытки уничтожить мир. Из истории известно, что в первые столетия нашей эры (и позднее) не было таких бедствий, как оледенение, потоп, чрезмерная жара и т. д. В те времена бог не гневался и не насылал на людей большие бедствия. Лишь несколько сторонников Иисуса становятся шехидами, что вполне естественно. Ислам тоже получил возможность широкого распространения среди арабов лишь за счет крови первых шехидов – мусульман. Ново зарождавшаяся религиозная система должна была отвергать другие религиозные верования, чтобы укрепить свое место и позиции в обществе. Нельзя забывать, что большая часть человечества не приняла христианскую веру в эпоху его формирования. Основная часть, спустя шестьсот лет, приняла ислам, другая часть по сей день продолжает придерживаться своих первоначальных убежде-

---

---

ний (тотемизм, шаманизм, идолопоклонничество, огнепоклонничество и др.). Подобно тому, как мир не мог возникнуть без седого Востока, точно также нелогична мысль о завершении второго цикла и зарождении нового цикла лишь с появлением христианской веры. Фактически, в мифических представлениях всех народов мира существуют эсхатологические взгляды (о конце света) и версия о затоплении на ранних стадиях земли нашла своё отражение в той или иной степени во всех мифологиях. Основа этой идеи была заложена египетскими, шумеро-аккадскими воззрениями, в огнепоклонничестве были указаны пути её решения, в иудаизме и христианстве она была обобщена и систематизирована, что касается ислама, то здесь она еще более усовершенствовалась на почве мифологических взглядов арабов. Точно так же и представление о ковчеге дне – страшном последнем суде, не ограничиваются одним лишь христианством, они существовали задолго до него. Ввиду прерывания временной последовательности в трехэтапной (циклической) структуре мифической модели мира, вернее, изображенном в застывшем и заново возникшем виде, циклы, будучи одинаковыми по форме, производят впечатление посторонних миров, зародившихся в разные времена и полностью дополняющих друг друга (несмотря на некоторые противоречия). На самом деле на пересечении времен иной мир не возникает. Не следует забывать, что при завершении первого цикла, Ной, сумевший вырваться из его круга, не создает ничего нового, он попросту не дает возможности прерваться роду всех живых существ на земле. Если бы Создатель захотел полностью изолировать людей и другие живые существа, оставив первый круг в качестве отдельного мира, то не стал бы вновь создавать их в прежней форме. Вернее, если бы второй цикл был бы совершенно иным миром, то вместо человека было бы

---

---

создано иное разумное существо. Следует признать тот факт, что люди никогда не переводились на Земле. Именно вследствие кровного родства, ошибки первых людей последовательно повторяются вторыми, их ошибки, в свою очередь, повторяются третьими поколениями одного и того же рода. Следовательно, по вышеуказанной модели трех цикличного времени, обороты производятся не в форме новых миров, так как мир существует со времени своего создания и всегда будет существовать. Со временем изменяются лишь его свойства и форма. Вечно стремясь к искуплению своей вины, человек живет мечтой о возвращении в царство божье, откуда были изгнаны его прародители. Род Адама, совершенствуясь в изменившемся со временем мире, старается занять место рядом с творцом. Вот почему цикличность времени должна представляться лишь в форме маленьких оборотов, изменяющихся внутри целого мира. Согласно последовательности времени в представлениях наших древних предков (гамов), структура мифического времени мира строится по следующей схеме (*См. схему*).

В схеме, в соответствии с мифологическими взглядами, все три цикла (круга) начинаются и завершаются в единой точке. Это – основной и важный фактор, связывающий их друг с другом, не позволяющий временным периодам (циклам) выйти за пределы мира. Нет сомнений, что представления о периодизации христиане заимствовали у Востока. Однако, в отличие от системы периодизации времени на Западе, Восточная периодизация времени первобытной поры не выступает в форме ограниченного, разрушенного и вновь возникающего мира. Она заключается внутри мирового цикла и представляется как очень большие и последовательные периоды. В ряде древних, развитых культур деление времени опирается на эти представления. Так, например, четырёхэтап-

---

---

ное деление времени индийцев, приведённое в соответствии с изложенными в «Авесте» воззрениями, представляется бесконечным: первый этап - период появления живых существ; второй этап – золотой период, обусловивший появление только света, удачи, изобилия, добра; третий этап – период борьбы, трагедий, войн – господства Зла» четвертый – период благополучия после победы добра над злом, т. е. возвращение к первоначальному времени. А у индийцев время состоит из трёх этапов:

а) золотой период, сопровождающийся расцветом и удачами;

б) период всеобщего ухудшения; в) период краха, гибели.

Заслуживает внимания то, что в сакрализации всех больших и малых делении времени на переднем плане стоит человек и его судьба. Согласно учению зороастризма, существование вселенной определяется на основе вечного противостояния двух главных сил Добра и Зла (Ахура-Мазды и Ангро-Манью) – по этой причине ночь сменяется днём, холод – теплом, жизнь – смертью. Создание мира происходит в течение очень большого времени и равняется двенадцати тысячам лет. В отличие от И.Брагинского и А.О.Маковельского (они придерживаются вышеприведённой версии о трёх циклах), В.В.Евсюков считает, что «...двенадцатитысячный период делится в огнепоклонничестве на четыре периода по три тысячи лет каждый» [181, 119]:

**На первом этапе** – как гласит азербайджанская поговорка – «Добро и Зло – братья», оба мирно сосуществуют по соседству – в наземном и подземном царстве, не вступая в связь.

**На втором этапе** – добро, не выделяя никого и ничего, правит в мире света, а Зло - в мире тьмы.

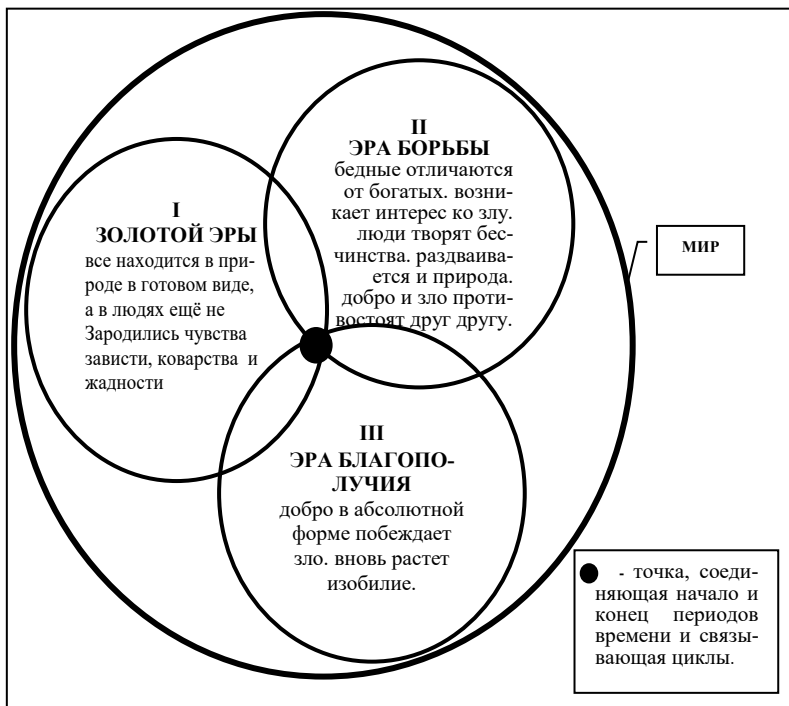
**На третьем этапе** – Ангро-Манью забирает власть в

---

---

свои руки и стремится изменить мир в свою пользу.

**На четвертом этапе** – между божествами Добра и Зла происходит решительная схватка, завершающаяся победой сил Добра, и вновь в мире царит благоденствие, восстанавливается истина. Свет разгоняет тьму, уступающую место Солнцу.



В принципе, между этими двумя классификациями нет большой разницы. Попросту здесь указывается, что за три тысячелетия, когда Ахура-Мазда на земле и Ангро-Манью под землей, творили, не ведая друг о друге в соответствии со своей сущностью, не произошло противостояния. В обоих пространствах царит благоденствие, однако уже готовится почва для будущих войн и схваток. В ряде исследований (И.Брагинский, А.Маковельский и

---

---

В.Велиев) огнепоклонническая версия представляется в трёхэтапной форме, как это указано в схеме [229, 121]. Однако в дуалистических взглядах парные числа «два» (добро и зло) и «четыре» (вода, огонь, земля, воздух – два из них – добро, два других – зло) в сравнении с единичными числами – «один», «три» превалируют. По этой причине полное время мироздания не могло определяться единичным числом. Трёхступенчатое мифическое деление времени является обобщением систем более ранних взглядов, на основе которых впоследствии возникло религиозное учение огнепоклонничества. В соответствии с характером начальных элементов, они добавили к трём периодам ещё один и завершили два периода победой Добра, а два – победой Зла. Деление сакрального времени на периоды встречается и у этрусков – древних жителей полуострова Аппенины. Именно на их основе сформировалась римская культура. Следовательно, схема периодизации времени перешла от огнепоклонников к этрускам, от них – к римлянам, а от римлян – к иудеям и христианам. Таким образом, европейцы, различными путями узурпировав идею Востока о периодизации времени, превратили её в атрибут своих мифических представлений.

Исследователи подчеркивают неприятие концепции о периодизации времени в христианской мифологии как особого положения в системах мировоззрений и опираются больше на учение об этом культурных греков. В представлении Гесиода (VIII-VII вв. до. н. эр.) мы впервые встречаемся с сменяющимися друг друга четырьмя большими космическими периодами:

- В «**Золотой период**» мира жизнь людей протекала счастливо и беззаботно. Все жили мирно, спокойно и дружелюбно. В сердцах царила большая любовь к богам.



---

---

- В **«Серебряный период»** - люди начали портиться, стали избегать жертвоприношений богам. Поэтому, вызвав гнев Зевса, они погибают.

- В **«Медный период»** положение ещё больше усугубляется, между оставшимся людьми начинаются воровство, грабежи и войны. Люди становятся врагами и, в конечном счёте, уничтожают друг друга.

- **«Железный период»** - последний и самый плачевный. Везде царят предательство, продажность, аморальность. Люди восстают против богов, а боги –против людей. Все лгут, даже самые близкие. Люди наслаждаются при виде крови. Такая ситуация ведёт мир к окончательному краху. Исследователи считают схему Гесиода аналогичной христианской периодизации и утверждают, что этапы времени, чередуясь и сменяя друг друга, в сущности повторяются, однако, всё более регрессирующий мир идет к гибели.

*Единство пространства и времени.* В «теории хронотопов» М.М.Бахтина пространство и время рассматриваются в единстве. Термин, впервые использованный Эйнштейном (буквальный смысл греческого слова *xronotop* означает «время место»), ученый применил к художественному творчеству и показал роль взаимосвязи между пространством и временем в образном выражении мысли. В его учении неотделимость времени от пространства считается формально – содержательной категорией художественных текстов. Вообще, в метафорическом мышлении человека признаки времени и пространства соединяются, вернее, дополняют друг друга в двух случаях. *В первом случае* это происходит независимо от воли человека: «Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно - зримым; пространство же интенсифицируется, вытягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и

---

---

пространство осмысливается и измеряется временем» [135, 10]. *Во втором случае*, время и пространство соединяются в сознательной форме самими людьми.

Определены также и две формы отражения временно – пространственного единства в мифологических взглядах.

1) Ограничение социально – справедливых категорий (достижение цели, правда – справедливость, гармоническое положение общества и людей и др.) в мифологическом и художественном мышлении исходит из отождествления прошлого и будущего. Например, возникновение и место таких идей и понятий, как рай, Золотой период, героический век, время древних истин, будучи связаны с прошлым, преподносятся в форме желанного будущего.

В мифологическом заключении «было или не было», времени и пространства говорится о совместной закладке основы во времена, когда в мире ничто ещё не взяло свой разбег. Во Вселенной царил застой. Хаос ещё не был разделен на элементы. Ибо «если не началось движение времени, значит, нет и мгновения пространства и времени» (М.М.Бахтин). в этом примере зачин «было ли» является признаком будущего, а «или не было» - признаком прошлого. Утверждением «В некоем краю жил – был падишах» возникает движение и происходит соединение времени с пространством, застой устраняется. После этого изыскиваются пути достижения желанного будущего.

2) Единство пространства и времени опирается на эсхатологизм. В этой форме мифологического постижения единства времени – пространства будущее представляется не светлым, а мрачным, ибо всё подходит к концу, к неизбежному краху. Как пишет М.М.Бахтин «в данном отношении безразлично, мыслится ли конец как катастрофа и чистое разрушение, как новый хаос, как сумер-

---

---

ки богов или как наступление царствия Божья, - важно лишь, что конец полагается всему существующему, и притом конец относительно близкий» [135, 77]. Таким образом, проблемы, связанные с мифическими воззрениями человека о пространстве и времени являются разноаспектными, что приводит к затруднениям при их исследовании. Однако, отметив хотя бы в общей форме, характерные и типичные признаки, можно выявить своеобразие и важность двух категорий (пространство и время), освещающих картину мира.

---

---

## *Традиционные календарные праздники, ритуалы и миф*

*Ритуал\** - рожденная традициями форма поведения, действия, которая на всех уровнях – в семье, общине, государстве сопровождает важные моменты жизни, регулирует деятельность людей и выражается в объединении в синкретической форме (с момента создания по сей день), основных элементов художественного творчества (создание песен), искусства (танец, музыка, пение, хор, зрелище, создание масок, идола и т. д.). Ритуал словно оживляет мифы в сценах. Мифы же служат разъяснению цели, выявлению сути проводимых обрядов, обоснованию верований. Такого рода связь проявляется во взаимосвязи мифы – культы. Ритуалы как бы отшлифованы, «отредактированы» коллективом, проводятся по «сценарию с единым сюжетом» (выстроенным устно в памяти), повторяющимся от сезона к сезону при непосредственном участии и – актерстве всех членов общины. При этом они используют все известные формы верований, систем, в особенности атрибуты тотемизма, анимизма, антропоморфизма, магии, фетишизма. Растворившиеся в составе ритуалов архаические поэтические тексты – молитвы, заклинания, приветствия, проклятья, обращения к природным явлениям (Солнцу, Йел Баба/Деду Ветру, туману, облаку и т. д.), а также просто сюжетные сценки, игры – состоят из содержания мифов. С этой точки зрения В.Г.Петрухин и Ю.М.Мелетинский представляют оживление мифов посредством зрелищ или действия коллектива мифологической деятельностью богов, культурных героев, обусловленных связью с космогоническими про-

---

\**Ритуал* – слово латинского происхождения, *ritualis* – церемония, *ritus* – религиозный обряд.

---

---

цессами. Словами ученых, «миф можно рассматривать как план содержания ритуалов» [221, 327]. Невозможно не согласиться с В.Н.Топоровым [294, 19-21], М.М.Бахтиным [135, 194-201], выдвинувшим идею о возникновении из ритуализированных космогонических представлений ряда оставшихся вне зрелищных игр эпических фольклорных жанров – преданий, сказок и героических эпосов (В.Я.Пропп выдвинул и суждение о том, что волшебные сказки возникли из ритуалов [268, 14-21]). Действительно, некоторые ритуально – мифологические схемы составляют важные компоненты сюжетов таких героических эпосов, как «Ригведа», «Билгамыс», «Одиссея», «Огуз каган», «Китаби-Деде Коркут». Например, в главе «Песнь о том, как Салор Казан был взят в плен и как его сын Уруз освободил его» встречаем следующий эпизод: «Однажды жена такюра говорит: «Пойду посмотрю, что он за человек: стольким людям он наносил удары!». Женщина пришла, велела тюремщику открыть ворота, громко говорит: «Казан – бек, как ты себя чувствуешь; лучше ли твоя жизнь под землей или на земле? Что ты теперь ешь, что пьешь, на чём едешь?» Казан говорит: «Когда вы даете пищу вашим покойникам, я беру (ее), из их рук, на проворных из ваших покойников сажусь верхом, ленивых веду за повод». Жена такюра говорит. «Ради твоей веры, Казан-бек! У меня умерла семилетняя дочка: сделай милость, не едь на ней». Казан говорит: «Среди ваших покойников проворнее ее нет; я всегда на ней едь». Женщина говорит: «Увы, от твоей руки не избавлены ни живые из нас на земле, ни наши покойники под землей». Она пришла к такюру, говорит: «Сделай милость, выпусти из колодца того татарина, ради поясницы твоей дочки: он под землей едит верхом на моей дочке, собирает остальных наших покойников, вырывает из рук наших покойников пищу,

---

---

что мы даем им, ест (ее); от его рук не избавлены ни наши покойники, ни живые из нас; ради любви к твоей вере выпусти из колодца того мужа» [58, 116-117].

Вышеописанные события эпоса выстроены на древнем ритуале. В диалоге говорится о траурном обряде жителей Кавказа – древних саков этапа аниматизма. Так, согласно верованию рода, пленившего Казан хана и бросившего его в колодец, люди после своей смерти продолжают свои жизни в подземном мире. И в связи с тем, что богатства, важные для жизни материальные блага, находятся на поверхности, им следует оказывать помощь. С этой целью готовые блюда ставили у входа в колодец. В вере огузов, к которым принадлежал и Казан хан, этот ритуал был лишен смысла. Именно по этой причине его не пугала угроза быть брошенным в подземное царство. Поедая пищу, предназначенную для умерших, погоня иноходцев – он тем самым выступает против утративших смысл устарелых религиозных верований живущих по соседству других тюркских родов и рожденных ими ритуалов, и нащупывая слабую жилку врага, ищет пути своего освобождения. Р.Б.Пандей приходит к выводу, что обряд «подношения доли умершим» встречается во всех религиях мира [261, 211], и дает описание интересного индийского обычая, созвучного с эпизодом из эпоса «Китаби-Деде Коркут». В его воспроизведении заключительным элементом похоронного обряда индийцев (в ранних похоронных системах тело умершего сжигали и, на верное обычай «подношения доли» предшествовал обряду сжигания, т. е. являлся начальной похоронной системой) являлся обряд «приношения усопшему доли», который реализовался в период ашаучи. Почему-то усопший считался еще живым и родственники пытались его «обеспечить едой». В период же «веди» стремились «накормить» не одного, а всех умерших

---

---

представителей рода, находящихся в подземном мире. Этот ритуал длился двенадцать дней. Предполагалось, что в каждый из 12-и дней в новом «прозрачном теле» умершего рождалась какая-то определенная часть (голова – в первый день, глаза, уши, нос, далее последовательно другие части – руки, грудь и т. д.), на десятый день родственники умершего бросали в колодец выстриженные волосы, бороду, ногти, т. е. делились с умершим частями своего тела. Интересные сведения о следах язычества у русских, сохранившихся в ритуале «Родительская (Дмитров) суббота», дает Б.А.Рыбаков [274, 119-120]. В эпоху царствования Ивана Грозного этот ритуал был канонизирован, обрел статус официального праздника, был внесен православной церковью в разряд христианских обрядов. Точно также древнерусский похоронный ритуал обосновывает наличие жизни в подземном мире и их нужду в обряде «принесения умершему доли». После ужина хозяин дома накрывает стол новой скатертью, заставляет стол яствами и приглашает стариков рода. В родительский (Димитров) день готовится из пшеницы и мяса еда из 12 видов. Поминки происходят на кладбище и завершаются гуляньем. После сбора урожая, завершения всех сельскохозяйственных работ, в которых задействованы мужчины и женщины (после сбора и размещения урожая и хлопка), этот последний из-за своего обилия – толковался как дань уважения людей своим предкам. Дж.Фрэзер, говоря о табу – основном показателе тотемизма, дает описание интересного обычая: древние люди накладывали табу на произнесение имени умерших родственников, боясь, что злые духи прознают об умерших и, найдя их в потустороннем мире, нанесут вред. Ссылаясь на греческие источники, он писал: «На Кавказе обычай умолчания в отношении имен покойников в древности соблюдали албанцы» [307, 241]. Таким образом, в

---

---

«Китаби-Деде Коркут» мы встречаемся с мотивом десятка ритуалов, подобного «не ешь доли умерших в колодце», которые растворились в событиях эпоса.

На наш взгляд, вывод о наличии взаимосвязи ритуала – мифа более убедителен. В сущности, главное не в том, чтобы определить превосходство и обоснованность той или иной системы, а в том, что вся жизнь людей изначально находится в постоянном движении, деятельности, и все формы быта и труда были ритуализированы. Вместе с тем, несмотря на активность ритуалов, они питаются истоками мифологических воззрений. Каждый из них находился в синтезе с другим. Как только рождался миф, его «сценизировали», ритуал готовили и проводили с участием всех членов рода. Вообще, в начальную пору синкретизм всех аспектов деятельности давал о себе знать в процессе постижения мира. В связи с тем, что ритуал и миф служат одной цели, долгое время они дополняли друг друга. На последующих исторических этапах преимущество одного над другим сохраняло свой зыбкий характер, т. е. ритуалы создавали условия для возникновения мифов, на основе же самостоятельных мифов готовились особые ритуалы. Ритуализация мифа «Коса-Кечи» в Азербайджане, подвергшись эволюции, превратилась в народную драму (варианты «Коса-коса», «коса-невеста»).

**Ритуализация мифа Кечи (козы).** Мифизация зимы в образе Коса, весны в образе Кечи (козы) произошла до того, как наши предки стали заниматься земледелием. Люди брали от природы всё, что им было нужно, стихийно, в готовом виде. До того, как они начали свое производство, едой, примитивной одеждой (даже жильем) их обеспечивала природа. При этом они видели плодотворность летних и весенних месяцев и скудость зимних. Следовательно, в их начальных представлениях холод, мороз, одним словом, зимняя природа, ассоциируясь с



---

---

бедностью, оголением деревьев, превращалась во врага. В летние и весенние дни, когда погода порой менялась (дули сильные ветры, шли проливные дожди), люди и это истолковывали как беды, насылаемые зимой. Поиски спасения от бед приводили их к ритуалам. И зимой находились средства, помогающие людям выжить – молоко, мясо, шкуры спасали от голода и холода. Прежде всего их нужды обеспечивали животные. Как известно, на определенных этапах истории овца (в зрелищных играх «саячы»), корова, бык (после возникновения земледелия) и др. животные, хотя и превосходили по некоторым своим особенностям козу, однако нельзя игнорировать её роль в домашнем хозяйстве. В азербайджанских мифологических воззрениях кечи – коза как один из значительных образов и поныне присутствует в ритуалах. В чем же причина подобного лидерства в азербайджанском мифическом мышлении?

Интересная деталь: образ козы присутствует в мифологии большинства народов мира. Главное божество греков Зевс с малолетства питался молоком божественной козы Амалфеей. Р.Грейве пишет: «Амалфея, вероятно, была девственница-богиня... Вместе с Ио и Адриестеей они образуют лунную триаду... Амалфея всегда изображалась в виде козы» [166, 27-28]. В азербайджанских ритуалах сохранились следы установления богами в качестве трех весенних месяцев – апреля, мая и июня. В народной игровой драме «Коса-Коса» коза появляется на площади с тремя козлятами. Греки считали Адриестею пастушьей богиней Немезидой (азербайджанские тюрки называли ее Саяой), во время обряда обращения к дождю использовали в качестве ее символа священные деревья. В азербайджанском игровом обряде «Году-году» участники натягивали на верхушку палки рубаху или же обычную тряпку, ходили от двора к двору, в исполняе-

---

---

мых песнях молили об обилии молока, ягнят, овец, коз. Они полагали, что Году олицетворяет Солнце. Уместно напомнить, что Амалфея и коза из азербайджанской мифологической системы имеют ряд схожих особенностей: каждая из них связана с весенним сезоном, превращается в деталь ритуала, оказывается полезной Творцу при сотворении мира, одерживает победу в схватке с более сильным противником. В мифологии многих народов (в частности, у греков и древних египтян) связь козы с Дионисом (у египтян Осирис) – богом плодородия и обилия, носит двойственный характер: с одной стороны коза – богиня, священна, неприкасаемая, с другой – она предназначена для еды. Это обусловлено различием взглядов на одну и ту же реальность, исходя из противоположных друг другу полюсов мифологической призмы. По сути они имеются и в азербайджанских ритуалах.

Дионис (а также другие боги растительного и животного мира - Деметр, Адонис, Аттис и Осирис), в основном, изображались в виде быка и козы. Однако Дионис, на первых порах воспринимаемый в виде рогатого быка, спустя какое-то время, превратился в козу. И сколь бы противоречиво не изображался он в образе козы, как не пытался избежать этого, он так и не смог избавиться от «козлиной» сути. Будучи богом плодородия, в образе быка (зимой, когда люди жили в нужде) он являлся на помощь роду и, чтобы люди не гибли от голода, приносил себя в жертву – этот процесс исполнялся в виде ритуала в культовых обрядах, посвященных Дионису. Украшенного красными и зелеными лентами рогатого быка выводили на площадь, танцевали и пели вокруг, оказывали ему божеские почести, под конец закалывали и раздавали мясо участникам обряда. Возможно, именно этот миф способствовал формированию представлений в последующих, более совершенных религиях о единстве людей,

---

---

признании бога, принесении самого бога в жертву ради собственного благоденствия (распятие Иисуса Христа, и здесь, как в культах Диониса и Осириса, встречаются случаи воскрешения).

Обретение Дионисом образа козы получило в мифах более широкую трактовку. Так, Зевс ради спасения маленького Диониса от необузданности Геры превращает его в козленка. Далее боги, испугавшись гнева титана Тифона, свершают побег в Египет и Дионис навсегда превращается в козу. Как сообщает Дж.Фрэзер, «разрывая на куски живого козла и поедая его мясо в сыром виде, участники культа испытывали, должно быть, такое чувство, что питаются плотью и кровью бога. Религиозный обряд разрывания на куски и поедания животных и людей совершается и современными дикарями (имеются в виду аборигены Австралии – Р.Г.)» [307, 367]. В данном ритуале вызывает возражение эпизод разрывания на куски живого бога-козла и поедания сырого козлиного мяса. В древних верованиях священные животные оберегались («Няням, а халлы кечи, Мямяси баллы кечи...») / «о, моя бабуля, пятнистая коза, с медоносными сосками коза...» или «Няням, а татар кечи, Гайада йатар кечи...» / «Бабуля, о татарская коза, Спящая на скале коза...»). Дж.Фрэзер пытается обосновать это «несоответствие» вытекающими из содержания мифов доводами, вместе с тем он с сомнением относится к реальности приведенных аргументов. Да и как следует понимать факт, что коза (бог) может сам себе принести жертву? В мифе указано, что коза наказана за то, что нанесла ущерб виноградникам Диониса. Во всех мифах о богах урожайности и плодородия дает о себе знать мотив смерти – воскрешения (этот мотив присутствует в легенде о том, как Хызыр испил живой воды и приобрел вечную жизнь). Смерть и воскрешение Осириса символизировались мифическим

---

---

постижением ежегодного посева и сбора пшеницы. В таком случае и пшеница, будучи земном знаком бога Осириса, не должна была считаться съедобной и к ней следовало применить табу. Однако это не было связано с тотемизмом, поэтому и речи о табу быть не могло. То же самое можно сказать и о других плодах. Греки выдвигают мысль, что «виноград возник из крови бога», вместе с тем они с удовольствием едят виноград и ежедневно употребляют вино. Таким образом, если связанные с богами растения, могут превращаться в пищу, то употребление козьего мяса также не должно вызывать удивления. Табу на употребление растений и животных объявлялся лишь в том случае, когда к ним относились как к тотему – производящему род; случаи нарушения запретов заканчивались плачевно – смертью. И, если древние люди верили в созревание – оживление пшеницы, винограда, в такой же степени они могли поверить и в воскрешение козы. Древних предков, оказывавшихся лицом к лицу со страшными силами природы, беспокоила одна мысль, как преодолеть трудности, мешающие жить. Этому и служили его мифические верования, ритуалы. Поэтому порой Диониса изображали пьющим горячую бычью кровь (согласно мифу – свою кровь) и называли его «быкоедом». Это были остатки мифических представлений эпохи варварства. Люди только и делали что вели борьбу за жизнь на лоне «дикой» природы. Как при естественном отборе, жизнь была в руках сильных и неожиданных страшных явлений.

В мифологии народов мира встречаются еще более интересные представления об исполнении козой своей функции духа-защитницы. После посева урожая, чтобы оградить пашни от гибели, обращались больше к тотему козы, которая подобно духу хлеба (или урожая), способствовала обилию урожая. Дж.Фрэнгер, говоря о древних

---

---

ритуалах норвежцев и пруссов, отмечал, что «зачастую дух хлеба изображался в образе козы» [307, 324]. Дух хлеба означал, что люди, посеяв урожай, уподобляли едва появившиеся всходы пшеницы действиям того или иного животного (зачастую козы) и верили, что она взяла урожай под свою опеку. До того, как созревала пшеница, люди заботились об этом животном. Когда ветер гулял над посевами, им казалось, что над ними витает дух козлы. Детей предупреждали, чтобы они не топтали всходы на ниве, иначе козлиный дух их накажет. Согласно старому поверью, пока до последнего зернышка не закончится молотба пшеницы, дух козы присутствует на поле. Обилие урожая зависело от настроения «священных коз», находящихся на ниве. Если с ней случалось несчастье (волк ли разрывал на части, или накануне созревания пшеницы уносила болезнь) это воспринималось людьми как гибель урожая и они теряли надежду на хороший урожай, полагая, что дух козы обижен и пшеницу охранять некому, ибо в поле поселились враждебные духи. Нет сомнения, что и в Азербайджане в древнюю пору существовала вера в подобных духов. В поверьях говорилось: *«Кечи кечим олсун, отурдуюм йер саманлыг»* / *«Коза пусть будет моей козой, а место, где сижу, сеновалом»*, - т. е. если дух козы посетит сеновал, даже там поспеет урожай. *«Кечи касыбын иняйидир»* / *«Коза – корова бедняков»*, *«Кечийя бир сири гойундан бир кечи йахшыдыр»* / *«Чем отара овец, лучше одна коза»*, *«Кечиляр йер яка билсяйдиляр, юкзляр ишисиз галардылар»* / *«Если бы козы могли сеять, быки остались бы без работы»*, *«Кечинин готуру сярчешмядян су ичяр»* / *«Паршивая коза пьет из чистого источника»* [7, 430-431] и т. д. В одном народном поверье говорится: *«Хырмандан соврулмамыш буьда эютцрянин оьлу юляр, соврулмуш буьда эютцрянин оьлу олар»* // *«Кто возьмет с гумна не-*

---

---

*молотую пшеницу, у того умрет сын, кто возьмет с гумна молотую пшеницу, у того появится сын»* [11, 6]. Напрашивается вопрос, почему у того, кто берёт с гумна немолотую пшеницу, умрет сын, в чем его вина? Дело в том, что в немолотой пшенице – теплится дух, Йел Баба (Дед-ветер) еще не выветрил дух козы из её тела, поэтому у того, кто брал с гумна немолотую пшеницу, забирали душу самого любимого им человека. В народной песне, которую исполняли от имени козы говорилось: *«Цч ай гыш юлмярям, аллац кяримдир, Шейтан-шейтан балаларым вар мяним...»* / *«Даст бог три месяца зимы не умру, дети у меня – чертенята...»* [19, 12]. Коза (весна) с козлятами (апрель, май, июнь) переносит все тяготы зимы - Коса и трех ее суровых детей (декабрь, январь, февраль). В народной драме «Кёса-Кёса» [19, 224-227] каждая их них - коза и Кёса - также появляются вместе с помощниками (детьми – месяцами).

В мифическом мышлении превосходство козы над другими животными дает возможность утверждать, что в приручении домашних животных, постоянном использовании их в быту первенство принадлежало козе. В одном из древних источников сказано: *«И довольно козьего молока в пищу тебе, говорит Соломон, в пищу домашним твоим, и на продовольствие служжанкам твоим»* (Притч. XXVII, 27). Козья шерсть употреблялась и употребляется для изделий разного рода: так напр. еврейские женщины ткали из оной завесы для Скинии (Исх. XXV, 4. Числ. XXXI, 20). Из кожи делали сосуды или мехи (Нав. IX, 4, Мо. IX, 17), а в настоящее время делают из нее, между прочим, сафьян, или сафьянные переплеты. По Иудейскому закону коза считалась животным чистым (Втор. XIV, 4), и была приносима в жертву за грех (II Лев. III, 12). В Священном Писании нередко встречаются аллегорические указания на этих животных, на их быстроту

---

---

движений и смелость, на их подвижность и т. д. (Притч. XXX, 32. Зах. X, 3 и др.). Как хорошие пастухи в своих овчарнях отделяют козлов с худыми качествами от овец, так, по словам Господа, на последнем Страшном Суде Его произойдет отделение добрых людей от злых (Мо. XV, 33). В книге пр. Даниила козел представляется символом Македонской империи. «Козел и козлиная отара считались основным предметом хозяйства первобытного человека» [187, 402]. Козье молоко считалось также весьма полезным и при грудных заболеваниях.

После того, как наши предки освоили земледелие, миф Кёса-кечи превратился в один из деталей весеннего ритуала. Действительно, если бы миф возник на основе ритуала, то игра «Кёса-Кечи» полностью должна была разъяснить сущность обряда. Но и без обряда «Кёса-Кечи» предвесенняя церемония Новруз не теряет своего содержания. После формирования классового общества миф «Кёса-Кечи», обогатившись вопросами социально – общественных отношений, семьи, быта, принял форму народной драмы. Интересно, что на определенной ступени развития миф «Кёса-Кечи» в фольклоре большинства народов мира осел в виде сказки «Волк и семеро козлят» (в Азербайджане сказка «Шангюлюм, Шунгюлюм, Менгюлюм»). В сказке немало особенностей, связанных с первичными представлениями: смерть и воскрешение козлят, добывание козой – матерью всего необходимого в готовом виде в природе («На рогах принесла травы, в груди принесла молока») и с помощью других (поточила рога у кузнеца), победа над более сильным врагом и т. д. Замена Кёсы волком объясняется тем, что сказка была адресована детям. Наши предки сознательно перенесли события из абстрактного мифического времени и пространства, в известное детям реальное место - лес, где самым хищным и свирепым зверем является волк.

---

---

Функцию козы в азербайджанской мифологии впервые определил и обосновал М. Сеидов, пришедший к верному выводу, что «Коза – вестник весны, поэтому на празднике весны – она ведущая, связана с Солнцем. Коза олицетворяет добро, приносит людям довольствие» [89, 92].

**Гюн Ата (Отец Солнце).** В своих суждениях, связанных с Азербайджаном, Э.Б.Тайлор отмечает, что в огнепоклонничестве позиция Солнца почти равна роли моря в культуре воды. Среди природных богов по своей силе и величии выделяется Небо, простирающееся над всем сушцим. Солнце же отличается от Неба не только своей космической сутью, но и тем, что служит земле и всему живому, наглядно «демонстрируя» свою божественность. В книге «Первобытная культура» (1871) говорится о том, что «массагеты, солнцепоклонники в Татарии (так он называет Азербайджан – Р.К.), приносили своих коней в жертву божеству, освобождавшему их от ужасов зимы [337, 182]. Племя Томирис – массагеты, одержавшие победу над персидским правителем Киrom, жили на севере реки Аракс, на берегах Каспийского (Хазарского) моря. Для наших предков конь был дороже даже собственной души. Однако вера в природу была так сильна, что он дарил его божеству [337, 182]. Уместно напомнить, что Э.Тайлор почерпнул эти сведения из «Истории» Геродота. Слово «Татария» [288, 411-412], имеющееся в тексте, будучи связанным с массагетами и Кавказом, вызывает удивление, а потому нуждается в комментариях. В русских источниках, датированных XIX столетием, азербайджанских тюрок называли «татарами», а саму страну «Татарией». Фольклорно – этнографический материал об азербайджанцах, собранный русской интеллигенцией, публиковался под заглавиями «Татарские игры», «Татарские детские песни». Текст эпоса «Короглы» (1840) счи-



---

---

тался «татарским эпосом», следует акцентировать, что и в предшествующие столетия азербайджанских тюрков представляли порой «татарами». Например, в IV главе Дрезденского варианта эпоса «Китаби-Деде Коркут», переписанного в XVI веке, гяуры, пленившие сына главного полководца Огузов Салор Казана – Уруз бека говорят: *«Гары дциммян - татар оьлу ялимизя эирмишкян ъязаиля юлдирялим»* / *«Раз уж попался в наши руки ярый враг, сын татарский, то разделаем с ним»* [59, 349]. В X главе сам Салор Казан был пленен и брошен в колодец. Жена вражеского правителя просит мужа, чтобы он «попал» огузского бека – «татарина» и «вытащил из колодца» [59, 349], ибо в подземном мире он «оседлал их умершую дочь и скачет на ней». Каждый из этих двух фактов показывает, что огузских тюрков, живших в Азербайджане, смешивали с татарами – представителями рода Чингисхана и Батыхана. В сущности, соседние племена - идолопоклонники, завидовавшие боевому духу огузов, пытались уронить их в глазах общественности, сравнивая их с татарами, на протяжении двух веков подчинившими и державшими под своим игом огромные территории вплоть до границ Европы, и известными в народе своей жестокостью.

В азербайджанских ритуальных песнях «Спор Земли с Небом», «Спор равнины с горами», «Спор равнины с пастбищами» и т. д. имеет место обращение к самой природе и её явлениям как к живой реальности. Деятельность таких образов, как Земля, Небо, Солнце, Утренняя Заря (Дан), Дед Ветер, Моряна (Южный ветер), Облако, Равнина, Гора, Пастбище и Туман находится в диапазоне употребления ритуальных песен. В призыве «Солнце, выходи, выходи» Солнце описывается в виде всадника на гнедой лошади. Солнце - творец и правитель Вселенной. Его детям, внукам и правнукам нет числа. Туман, Облако

– его сыновья, огонь, лучи – его дочери. Плешивая дочь Солнца – Облако – символизирует зависть и коварство, - жалеет давать тепло людям, преграждает путь солнечному свету. Как только Солнце - отец отправляется в дальнее путешествие, облако напускает на землю своих жестоких помощников – снег, мороз. Уставшие от его проделок люди призывают Великое Солнце:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Gün, çıx, çıx, çıx, Kəhər atı min çıx... [19, 23]	Солнце, выходи, выходи, выходи, Оседлай гнедого коня, выходи...

Далее, они рассказывают обо всем, что с ними произошло:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Oğlun qayadan uçdu, Qızın təndirə düşdü.	Сын свалился со скалы, Дочь угодила в тендир*.

Облако со своими помощниками до того напугало людей, что они не хотят встретиться лицом к лицу с «Лысой дочерью» хозяина Вселенной – Солнцем. Поэтому они умоляют:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Keçəl qızı qoy evdə, Saçlı qızı götür çıx.	Плешивую дочь оставь дома, Густоволосую дочь возьми, выходи.

Солнце, услышав в адрес «густоволосой» дочери добрые слова, радуется, из своих лучей кроит ей красное платье и постоянно держит возле себя, а Облако – бросает за высокие горы. Густоволосая дочь вонзает свои длинные косы в глаза снегу, растопляет его и превращает

---

\*Печь из глины, в которой пекут хлеб и готовят различные кушанья.

---

---

в воду.

Солнце разгоняет туман, который «повисает над скалой», ставит на нем клеймо:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Duman qaç, qaç, qaç, Pərdəni aç, aç, aç, Səni qayadan asaram, Buduna damğa basaram.	<i>Туман, беги, беги, беги, Занавес открой, открой, открой, Тебя повешу на скале, На бедре проставлю клеймо.</i>

По мифическому поверью, зима, туман, облако – неразумные дети Солнца, они противостоят родителям. В греческих и римских мифологических системах мы встречаемся с противостоянием отец–сын в более жесткой форме (у греков Крон–Зевс, у римлян – Сатурн–Юпитер). Изображаемые как творцы Вселенной Боги – Крон (хронос – по греческий – время) и Сатурн выступают против своих детей, некоторых даже поедают. Крон на первых порах считался богом посева [220, 17 и 491]. На наш взгляд, в представлении «поедание отцом или матерью своего дитя» есть ни что иное как – мифическое понятие, означающее посев семян в землю (земля заглатывает живьем своих малышей – семена, которые за короткое время вырастают в красивых детей). После возникновения классового общества этот мотив обрел общественный смысл и превратился в выразителя схватки между старым и новым, консервативным поколением и представителями прогрессивных идей. В иранской мифологии примером тому является встреча, схватка Рустама с сыном Зохрабом и его предательское убийство. В азербайджанской мифологической системе противостояние отец – сын (Дирсе хан – Бугач, Казан хан -Уруз) не завершается трагическим концом, приобретает совершенно другое содержание. Сын, продемонстрировав, что он до-

---

---

стоин занять место отца, превращается в символ защиты и продолжительности рода.

В мифологии народов мира, в представлениях, связанных с солнцем, говорится, что, на колеснице оно объезжает четыре стороны света, всему существу дарит жизнь. Основываясь на том факте, что колесо и арба – являются открытием отнюдь не мифологического времени, а более высокой ступени развития, некоторые учёные ставят под сомнение древность подобных мифов. Вместе с тем, находятся исследователи, которые выдвигают более интересные версии, звучащие как подтверждение мысли, что само солнце, изображенное в виде круга, свидетельствует о появлении в глубокой древности мифопоэтического образа – колеса. В индийских мифах бог Молнии Индра в схватке побеждает Сурайю (Солнце) и выхватывает одно из колес его колесницы. Первое колесо принадлежало Солнцу. Интересно, что в азербайджанских мифических воззрениях Солнце объезжает Вселенную не в колеснице, а на гнедой лошади (сядь на гнедого, взойди). Согласно В.В.Иванову, «подобные мифические образы с точки зрения архаичности отмечаются более древней датой (относятся к более ранним временам, чем изобретение арбы в качестве средства передвижения)» [245, 462].

**Йел Баба (Дед Ветер).** Мифические образы Деда Ветра, Облака и Тумана, к которым обращаются в азербайджанских ритуалах, несут в себе самые древние представления. По описанию А.Ахундова: «урожай собирают и складывают на гумне. Люди ежедневно отправляются на гумно молотить снопы, после того, как солома полностью превращается в мякину, а зерна вышелушиваются из колосьев, пшеницу молотьюбой отделяют от сена. Самым лучшим помощником в этом процессе является ве-

---

---

тер. Вез ветра, зерна остаются в мякине и тогда молотильщики песней вызывают ветер:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Təxilimiz yerdə qaldı, Yaxamız əldə qaldı. A Yel baba, Yel baba, Qurban sənə, gəl, baba! [19, 244]	<i>Наше зерно осталось на гумне, Мы не смогли выкрутиться, О дед Ветер, дед Ветер, Да буду жертвой твоей, приходи, дедушка!</i>

В одном из народных баяты игид (герой), смертельно раненый вражеской стрелой, на последнем вздохе обращается к Ветру:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Səhərdən əsən yellər, Kəndirim kəsən yellər. Mənim ölüm xəbərim Anama de, sən yellər. [23, 211]	<i>С утра дующие ветры, Мою жизнь уносящие Весть о кончине моей. Передай те матери, ветры!</i>

В греческой мифологии у титана Астреи (звездный) от Эоса рождается трое детей, подобных цветку – Зефир (ветерок, дующий с запада), Борей (с севера), Нот (с юга). В другом греческом мифе страшные существа Гей и Тартар сбрасывают ветер (мальчик), рожденный от Тифана в темное царство, настрадавшись, там он при первой же возможности, начинает творить зло всем живым существам, преобразившись в дикого зверя, на лету глотает птиц, уничтожает урожай, на земле отнимает у людей пищу. А.И.Немировский пишет «Самый полезный среди ветров - Зефир – дующий из западной страны Гасперы, он несет с собой теплые дожди. Он терпит мучения от хладнокровного Борей и сухого Нота. Борей, отличающийся сумасшедшим нравом, в представлении греков очень любит мертвых девушек, он бессовестно похищает их и никогда не попадает на воровстве» [257, 16-17] Между «желанием девушек выйти замуж за ураган» в

---

---

азербайджанских поверьях и Бореем, похищающим мертвых девушек, существует некая связь. В азербайджанских мифических взглядах люди просят помощи только у двух ветров. Древние предки, когда наступало время очищения зерен от соломы и стояла тихая погода, приносили Йел Бабу (Дед Ветру) – богу ветра - жертву (О, дед Ветер, дед Ветер, Да буду жертвой твоей, приходи...).

Второй ветер, именуемый Гилаваром (южный), выступает как подобие Зефира, несет теплые дожди:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Əs, ey Gilavar, Gilavar, Ay xoş Gilavar, Gilavar[19, 26].	Дуй, ей Гилавар, Гилавар, Ай добрый, Гилавар, Гилавар,

**Хызыр.** Одним из ведущих образов азербайджанской ритуально – мифологической системы является Хызыр (Хыдыр Ильяс, Хызыр Неби). О том, как проходит один обряд в последние зимние месяцы, А.Ахундов писал: «Из жареной пшеницы молят муку, оставшуюся после приготовления еды муку сыпают в таз, кладут под тяжелую ношу. Якобы ночью придет Хыдыр Ильяс, дотронется до муки и заколдует ее, после чего она будет священной и волшебной. Как только наступает утро, муку распределяют между членами семьи, целуют её и едят. Возможно, этот обряд связан с преданиями и о Хыдыр Ильясе» [19, 251]. М.Сеидов, рассматривающий Хызыра как мифологический образ, связанный с обрядом прихода весны, приводит убедительные доводы, обосновывающие его принадлежность к тюркам. Правда, Хызыр, будучи связан с Солнцем, огнем, наступлением жары, пробуждением природы, получил статус божественного существа, приносящего оживление, пробуждение, обилие, щедроты, счастье. Согласно доводу И.Аббасова, «Хызыр в древности обозначал «зеленый» [11, 490]. История отожд-

---

---

дествления Хыдыра, сформировавшегося в исламском поверье мифологическим образом Хызыра, относится к недалекому прошлому. В действительности же в мусульманской традиции Хызыр изображается весьма противоречиво: с одной стороны - он бессмертен, потому выступает в паре с Ильясом, с другой стороны - указывают две – три могилы «бессмертного» Хызыра. Точно так же у арабов Хызыр считается устатом и советником нескольких пророков (и даже Мухаммеда). Исследователи ограничиваются указанием связи между именами Хыдыра или Хызыра (в значении «зеленый») с растительным миром и акцентируют внимание на то, что в мусульманском представлении он занял незначительное место. М.Сеидов же, напротив, выдвигает мысль, о том, что слово «Хызыр» произошло от тюркского выражения «хыз» и, опираясь на В.В.Радлова, Ш.Сами, сообщает, что «Хыз//Хуз» во многих тюркских языках имеет много значений: «нагреться», «теплой», «огонь», «жаркий», «бурный», а также «гувват-гут» «сила» (с сравни с используемым в азербайджанском языке выражением «Пусть будет в сердце гут (сила)» [90, 106]. М.Б.Пиотровский, обобщая мифические представления, собранные в странах Востока, и связанные с **Хадиром** [*аль-Хадир, аль-Хидр (al-Hadir, al-Hidr)*], писал: «Мусульмане считают его покровителем путешествующих по морю. В Индии под именем ходжа Хидр (Хизр) он почитается как дух речных вод и колодцев. В Средней Азии Хадир (Хазрати Хызр) представлялся в облике благочестивого старца, одаряющего изобилием и счастьем тех, кто воочию увидит его. Во многих мусульманских странах Хадир считается защитником от пожаров, наводнений и краж, от укусов змей и скорпионов и т. д.» [245, 576]. Его отождествляют с христианским Ильей. Из всего сказанного исходит вывод, что в суждениях М.Сеидова заключена боль-

---

---

шая истина: «Хызыр (но не Хыдыр!) – продукт родного мышления тюрко-язычных народов, в том числе азербайджанцев. Единство Хызыр-Хыдыр означает, что мифическое мышление тюрко-язычных народов и арабов на каком-то этапе исторического развития было взаимосвязано, вместе с тем каждый образ какое – то время оберегал и сохранял свои особенности. Несмотря на сильную пропаганду ислама, азербайджанский Хызыр «не сдался» и соседствовал с арабским Хыдыром» [90, 105].

Исследование позволяет выделить признаки, отличающие Хызыра (из всех употребляемых в народе имен самое точное) от Хыдыра, образа, известного как продукт общевосточного мышления:

1) Хызыр – посланник бога, определяющий судьбы. В поверьях говорится, что если яйцо вместе с красным и черным карандашом закопать у арыка, перехода, у ворота, под балконом и через день выкопать, то можно увидеть написанное Хызыром предсказание судьбы, т. е. если посередине, по кругу яйцо образуется черная полоса, то человека, закопавшего вышеуказанные предметы, ждет несчастье. С этим поверьем связан следующий текст из сборника «Новруз»: «Под вечер последнего вторника поздно ложатся спать, до этого кладут яйцо и два карандаша – красный и черный. Утром на яйца виднеется полоса (якобы Хыдыр Наби на яйце провел черту). Если на яйце красная черта, то на кого яйцо было загадано, тот будет счастлив. Черная черта – означает противоположное» [77, 196]. В другом народном поверье указывается, что в определении судьбы играют роль поведение и характер самого человека. Если Хызыр появится в образе бедного странника или почтенного старца и попросит помощи, тот, кто поможет ему, до конца свой жизни будет от всех видеть только хорошее, и, напротив, тот



---

---

кто откажет ему в помощи, утратит все жизненные блага и проведет остаток жизни в нужде.

2) Хызыр – дух, вновь дарующий человеку жизнь, спасающий его от невзгод. В главе «Песнь о Бугач – Джане, сыне Дерсе – хана» отец, по навету недостойных друзей, избивает сына, оставляет его лежащим в крови в предсмертных муках. Далее в эпосе читаем: «...упал юноша, вороны, увидев кровь, хотели сесть на (тело) юноши; у юноши были две секиры, (ими) он отгонял ворон, не давал им садиться. Когда юноша лежал там, ему явился Хызыр на сером коне, три раза провел рукой по его ране: «Не бойся, юноша, от этой раны тебе смерти нет; горный цветок вместе с молоком твоей матери будет лекарством для твоей раны, - сказал он и скрылся» [58, 38-39].

3) Дервиш – виновник чудесного рождения. Например, в сказке «Шамс и Гамар» Хызыр приходит к доброжелательному правителю, который под старость загорелся желанием иметь сына (всем беднякам, сиротам, голодным он раздавал казну направо - налево). Хызыр, протянув ему яблоко, сказал: «Гиблейи-алем, я дервиш, не беруший долю, а отдающий долю. Возьми яблоко, раздели поровну, часть съешь сам, другую половину отдай рабыне. У тебя родится сын, назовешь его Гамар» [67, 320]. Интересно, что яблоко здесь символизирует не средство омоложения, а самого ребенка. Ибо Хызыр, отдавая яблоко правителю, заранее знал о рождении сына и его имени.

4) Покровитель любви и искусства. Двое молодых людей (девушка и юноша), не знающие друг друга и живущие вдали друг от друга, во сне вдруг получают в дар знак «бута», который воспламеняет их чувства, превращает в возлюбленных, награждает неожиданным талан-

---

---

том (нежный голос, сочинение мелодий, исполнение их на сазе, сочинение стихов).

5) Он – пророк, преодолевающий дорогу в год - в одно мгновение ока, протягивающий руку помощи попавшим в затруднение, делает зрячими отцов, ослепших от тоски по сыновьям. В дастане «Ашыг Гариб» Хызыр встречает Гариба на белом коне, и тот, не успев закрыть глаза, оказывается на родине. Корни этой функции Хызыра связаны с доисламскими представлениями. Эта функция встречается в самом древнем варианте письменного источника – произведении «Мунис-наме» современника и земляка великого Низами, азербайджанского мыслителя XII века Абу-Бекра ибн Хосрова аль-Устада. В рассказе, повествующем о путешествии героя Балакийи в мифический мир, рай, ад, и о встрече с божественными созданиями, Хызыр выступает в роли пророка, который переводит человека из одного мира в иной; в отличие от других представлений он изображается в виде мощной птицы. Интересно, что, услышанное им предание о Хызыре, аль-Устад воспроизводит в двух вариантах. В первом – по указанию Хызыра Балакийю на родину переносит одна из птиц: «О посланник Аллаха – взмолился Балакийя, - уже давно, очень давно я покинул свой дом, семью и край. Я очень тоскую по матери и страшно хочу повидаться с ней». «А знаешь ли ты, спросил Хызыр, - что между тобой и твоей матерью лежит пяти-сотлетний путь?» Услышав это, Балакийя страшно огорчился и впал в отчаяние. Он застонал и горько заплакал. Пророк Хызыр – мир ему! – сказал Балакийе: «Не отчаивайся и не горюй! Я поручу тебя одному существу, которое доставит тебя в кратчайший срок к твоей матери» [122, 566]. Далее, Хызыр призывает к себе райских птиц и спрашивает, сколько им понадобится времени, чтобы Балакийю доставить домой? Одна из птиц отвечает: за 10

---

---

дней. Второй обещает выполнить эту задачу за 1 день. Пророк не соглашается ни с одной из них, принимает предложение мощной птицы, обещающей доставить Балакийу за 1 час. Во втором варианте Хызыр преобразуется в птицу, сажает Балукийу на свое крыло и в мгновение ока доставляет на родину. Невозможно не видеть взаимосвязь между Хызыром, появившимся на белом (или сером) коне, и вышеописанными представлениями. Более того, во втором варианте аль-Устада (как в «Ашыг-Гарибе») мать Балакийе была слепа, с помощью Хызыра она прозрела.

6) Это-бог или помощник Аллаха, добывший живую воду и, благодаря ей, вечность, дарующий жизнь растениям, животным, птицам, а также людям. Ряд культурных героев претендуют на роль Хызыров, в том числе Искендер и Огуз, которые добыли живую воду, но были лишены возможности воспользоваться ею. Кероглы, хотя и добрался до парного источника, испил его воды, но не смог обрести особенности Хызыра, т. е. упустил случай помочь другому (помог отцу прозреть, но не смог сохранить ему жизнь). В силу этой именно функции Хызыр приближается к божествам плодородия Дионису, Осирису, Бильгамышу, - продукту единства бог-человек у шумер-аккадов, и иудейскому Еши бен Левину, отождествляется с Ильёй из «Библии».

7) Хызыр, как Осирис и Дионис, принимает зооморфическую форму. В одной из народных обрядовых песен имеют место мысли, кажущиеся на первый взгляд лишёнными логики: «Я - подкова твоей ночи, я - мешок головы» [19, 30]. – В данном случае бог плодородия Хызыр изображается в виде лошади, люди уподобляют себя подкове с его копыт, мешку с овсом, надеваемым на голову лошади. На наш взгляд, это следы антропоморфных представлений. В эпической традиции Хызыр видится

---

---

людям в виде различных животных и птиц и всегда приходит им на помощь. В одном из эпосов, наряду с Хызыром, фетишизируется и подкова его лошади. Земля, которой касается подкова, помогает прозреть слепому.

**Ахыр чершенбелер** (*Последние четыре вторники года*). Предвесенние ритуалы в конце года взаимосвязаны с 4-мя элементами, участвующими в сотворении мира. Об обрядах, проводимых в Азербайджане под названием «священные вторники последнего года», мы впервые узнаем из письменного сообщения, опубликованного в первой азербайджанской газете «Экинчи» («Пахарь»), увидевшей свет в 70-х годах XIX столетия. Однако в период советской империи ряду народных древних традиционных обрядов пытались придать религиозный оттенок и вытравить из памяти людей. По этой причине «последние вторники» остались вне исследовательского интереса наших этнографов и фольклористов. Сегодня обряды, связанные с весенним праздником Новруз, превратились во всенародное торжество. Уместно отметить, что предвесенние ритуалы в качестве источника, сохраняющего следы мифического мышления азербайджанских тюрков, незаменимы.

В суждениях, посвященных этим ритуалам, последовательность, построение, значение и идея недель, связанных с основными элементами. Ф.Ф.Касумзаде связывает происхождение праздника Новруз, в основном, с зороастризмом и поддерживает доводы К.Велиева: первый вторник – земля, второй – ветер, третий – вода, заключительный – огонь. Поэтому «в первую неделю Новруза – пробуждается земля. Поднимается трава, зеленеют деревья, люди приступают к полевым работам. Во вторую неделю – пробуждается ветер, дует, разносит пыльцу, цветут деревья. В третью неделю – пробуждается вода,

---

---

люди прыгают над ней, как бы очищаются. В четвертую неделю – пробуждается огонь. Люди прыгают сквозь огонь, оставляя в нем оставшиеся от зимы тяжесть, болезни, облегчаются. Огонь постепенно гаснет, вновь начинается день» [60, 29; 112, 200]. Во-первых, М.М.Сеидов, совершенно верно связывая происхождение Новруза с более ранним, чем Зороастризм, периодом, писал: «Весна прежде всего возникла в связи со скотоводством, земледелием, словом, с сельским хозяйством» [89, 95]. Во-вторых, в приведенной К.Велиевым цитате, четко просматривается мысль, что корни Новруза уходят в очень глубокие пласты. Ясно показывается, что наши предки ощущали природные изменения, что последовательность календарного цикла была осознана ими в тот именно период, когда формировалось их мышление, бесценный дар постижения явлений и событий. Вместе с тем, в трактовке вопроса о последовательности праздничных вторников имеют место спорные моменты. Если из календаря Новруза (с первого дня весны – по 21-е марта) вычесть четыре недели, тогда первый вторник падает на середину февраля, а это - самая зимняя пора года. Пробуждение земли, к тому же пробуждение травы под снегом, появление листьев на обледенелых деревьях – словом, нарисованная К.Велиевым картина, не убедительна. Цветение деревьев во второй вторник тем более уму непостижимо, так как впереди ещё март, называемый в народе буйным. Пробуждение огня в последний вторник, люди, сбрасывающие в него свои трудности и снижение тепла также неверно, так как, напротив, чем дальше, тем становится жарче и наступает знойное лето. Для пробуждения земли и людей требуются определенные условия и средства. Этим средством является вторник огня, который наступает после таяния снегов, т. е. во

---

---

вторую неделю, следовательно, раньше указанных элементов.

Нельзя забывать то, что, в большинстве мифологических систем народов мира в сотворении мира роль 4-х элементов трактуется аналогично, но в отличие от азербайджанцев, обряды, связанные с водой, огнём, ветром, землей, совершаются не перед весной, а в различные сезоны года. Дж.Фрэзер в известной книге «Золотая ветвь» отмечает, что у европейских народов (как и в обрядах Новруз) разжигают костры, прыгают через них, ходят вокруг, поют песни, танцуют [307, 569]. В различных источниках, посвященных обычаям – традициям восточных народов, «костер» указан в качестве основного атрибута обрядов, проводимых китайцами, индусами, корейцами, японцами, индонезийцами, монголами и др. народами в различные времена года [192, 270]. А между тем, у европейских и большинства перечисленных восточных народов ничего общего с зороастризмом, огнепоклонничеством нет.

В различных уголках нашей родины число «последних вторников года» не четыре, а больше (пять или семь), и названия у них разные. Мировым элементам, связанным с землей, - «дереву», «горе» посвящены отдельные вторники. Объясняется это тем, что к ним относились как к тотему, культу. В действительности, в обрядах, посвященных Четырем элементам, преследуется цель показать инициативу Бога в мироздании. Поклоняясь воде, огню, воздуху, земле (дереву, горе, цветку и др.), древний человек пытался познать мир и решительно шагал по пути от варварства к культуре.

Напрашивается вопрос: почему обрядовая система, воскресающая мифические явления, способствующие созданию мировой мифической модели, падает на предвесенние «последние вторники» года? Нельзя ли было про-

---

---

водить их летом, осенью или зимой, или подобно христианским поверьям, начинать новый год зимой? Безусловно, нет. Предки хорошо понимали, что пробуждение природы, обновление мира, оживление крови, происходит накануне прихода весны.

Таким образом, «последние вторники года» находятся в разряде ритуалов, не имеющих в мире аналога, первичные представления которых осели и сохранились в генной памяти народа. Общее содержание этой ритуальной системы состоит в том, что Бог (Аллах) из хаоса выделяет сначала воду. Изначально Земной шар – мир состоял только из воды. Далее, с помощью огня, он меняет качество воды и, осушив солнечными лучами определенную часть, обнажает землю. С появлением земли создаются условия для рождения многих элементов мира. Ибо ряд процессов происходил параллельно. Первый человек появился из ила на дне воды или из капли пота, упавшей со лба Бога в момент напряженного труда (вообще, в связи с многовариантностью представлений о сотворении первого человека, мировая мифическая модель совершенно отличается от других элементов) и др. Великий Бог (Аллах) посредством Ветра переносил первые существа из одного мира в другой (опускаясь с неба на землю) и своим дыханием (посредством ветра) возрождал дух. Бог (Аллах) же даровал созданным существам жизнь.

Одно из объяснений тому, почему священными днями избран вторник, сводится к тому, что Бог, создавая мир, в первый день недели выполнял подготовительные работы, а на второй день (вторник) начал творить. Согласно этому поверью, первый день рождения всех существ падает на вторник. В отличие от древних тюрков, самый успешный день у мусульман – четверг, а у христиан – день рождения Иисуса Христа – воскресенье.

---

---

**Су чершенбеси – Эзел чершенбе (вторник воды или первый праздничный вторник).** Наши предки совершенно верно пришли к выводу, что «Дом с водой – благоустроен, дом без воды – неблагоустроен». Не случайно, что первый священный вторник года – связан с водой, ибо вода - основной источник жизни, жизнестойкости, существования. Как и в мифических представлениях, в реальности вода является толчком к пробуждению природы. Вода – начало, исходная точка всего, причина возникновения всего сущего, его жизни и гибели. Без воды невозможно продолжение жизни.

В шумерско-аккадской мифологической системе окружающие весь мир подводные питьевые воды и мировой океан называется Абзу. Интересно, что в слове «абзу» первый слог «аб» означает на фарсидском воду (это слово в азербайджанском языке имеет то же значение), второй слог (зу/су) на тюркском обозначает также «воду». Властелином Абзу является Энки. Он живет в Эредуде. Позднее Энки перешел в обитель, находящуюся в Уреде. Именно это место сначала называлось Абзу или «дом «Энгуррана» (по Крамеру, «Энгурра» у шумеров употреблялся как синоним слова «Абзу» [209, 33].) В то же время Абзу означает волшебное место, скрытое в глубоких пластах земли, туда даже боги не могут попасть. Сущность, основа божества, называемая «ме», хранится в этом месте. Жители обители Абзу, находящиеся в подчинении у Энкина, - создатели и носители культуры абгали. По С.Крамеру, «абгал» на аккадском языке означает «мудрый» [209, 119]. В корне этого слова также имеется слог «аб». Вода означает чистоту, ясность, в разуме – это ясность мысли. Градостроительство связано с именем абгалов. В шумерских мифах Энки и Нинмах создают первого человека из глины на дне Абзу. Шумеры, наряду со словом «аб», употребляют также и «су» («вода»).



---

---

М.Белицкий дает транскрипцию небольшого текста, изложенного на пластинке, датируемой первой половиной III тысячелетия до н. э.: «Лулу *азу*. Лулу – это имя практиковавшего в Уре «знатока воды» [138, 366]. Божественная функция Воды дает о себе знать и в Вавилонских космологических представлениях. Как указывается в эпосе аккадов «Энума Элиш», *Апсу* означает мировой океан и считается источником жизни, существования, виновником первых природных катаклизмов. После женитьбы *Апсу* на Тиамат, он смешивает свою сладкую питьевую воду с горькой водой жены и создает первых богов зла – Лахму и Лахамуну (страшные божества, описываемые как полулюди, полурыбы, считаются источником несчастий, бед, трагедий) [245, 22]. Такое поведение *Апсу* послужило причиной гнева молодого поколения богов. Боги двух поколений (пожилые и молодые) ведут между собой войну. *Апсу* со своим советником Мумму приходит к решению об уничтожении молодых богов и ищет способы для этого. Однако, представитель молодых богов Эйя действует мудрее, хитростью уничтожает Мумму и, усыпив *Апсу*, убивает. Над могилой *Апсу* возводится мавзолей. Все воды мира в знак уважения к *Апсу*, меняют направление, стекаясь к мавзолею. В мифе творец чистой воды после создания своего рода на земле, сходит со сцены. Порождения *Апсу* разделяются на питьевую и горькую (не питьевую) воды.

В азербайджанских мифологических представлениях вода зачастую изображается во взаимосвязи с огнем, так, во многих архаических сказках вода трактуется как жизненный основной источник. Однако люди постоянно испытывают в ней нужду, так как у истоков рек обитает многоголовый дракон, изрыгающий огонь. Только после преподнесения ему жертвы - красивой девушки, он дает людям возможность набрать немного воды. Дракон из-

---

---

рыгает из пасти огонь, сушит и без того засохшую землю. Интересно, что после «вторника воды», наступала «вторник огня». Если первый, т. е. «вторник воды» олицетворяет потепление, таяние снега и льда на полях и реках, то второй – «вторник огня» - символизируется как его причина, т. е. без огня нет тепла, не растают снега и льды. Именно потому в поверьях, пословицах и афоризмах вода и огонь зачастую изображаются вместе: «Грешно гасить огонь водой» или «Что за игра у воды с огнем?» [6, 128].

Согласно древнему поверию азербайджанских тюрков, *Су анасы* (Мать воды) - дух воды в туманную погоду неожиданно выходит из озера и обрызгивает водой из золотого ведра повстречавшихся на пути людей. На кого попадают капли, тот человек в этот день встречается со злом. Действительно, в туманную погоду от внезапного дождя, попавшего на лицо человека, тот вздрагивает, испытывает чувство необъяснимого страха. На наш взгляд, употребляемые в нашем языке лексические словосочетания – «*ведря баъламаг*» / «привязывать ведро» в значении клеветать, «*эюзџм сяндян су ичмир*» / «мои глаза из твоих воду не пьют» в значении недоверия возникли в связи с этими повериями. «*Су анасы*» (Мать воды) [245, 471] – продукт общетюркского мифического мышления, имя, данное водяному духу. У казанских и западно – сибирских тюрков под именем «Сув анасы», карачаевцев «суу анасы», сибирских тюрков «су ийяси» - «хозяйка воды» в образе человека показывается над речными водами, на рассвете она расчесывает белые длинные волосы золотым гребнем. Если выказать ей неуважение, наступает засуха, на территории, где живут люди, распространяется эпидемия, вода затягивает все живое на дно реки, переплавляющиеся через реку захлебываются в воде. В мифах встречаются духи, именуемые «водяной», «водяные

---

---

дети». Якобы с наступлением сумерек «водяной дед» появляется на мосту, купает младенцев.

Некоторые из водяных духов изображаются как представители злонамеренных действий, ночью обманом заманивают простодушных людей в воду. Злые водяные духи зачастую появляются в образе старух с длинными, распущенными серебристыми волосами, с золотой чашей для воды в руках и с золотым гребнем с большими зубьями. По башкирскому поверью, «Водяному хозяину» принадлежат все воды мира. Он живет со всей своей семьей на дне озера под большим камнем. Он - обладатель несметных богатств. В отличие от злых духов они не вредят людям.

В мифических представлениях алтайцев, хакасов, кыргызов, а также азербайджанских тюрков – «*Йер-Су*» // *Земля-вода* – священное имя, данное создателю земли, воды. В древности Главным божеством среднего мира считался «Ыдук Земля-Суб» (Земля – Вода). У алтайцев, опекающий людей Главный Дух, - так и назывался доброжелательный бог. В одном из мифов говорится, что духов земли - Воды (богов) насчитывается семнадцать. Они живут на самой высокой вершине, покрытой снегом, и у истоков рек. В старых письменных китайских источниках указывается, что самым мощным из тюркских духов Земли - Воды является Йо – кан (хан) – он приходит в центр мира, выращивает там огромное дубовое дерево (древо мира), вершина которого достигает дома Улгена. Сыновья Йо-кана: *Се-кан* (Вода), *Темир-кан* (Железо), *Талай-кан*, или *Йайик-кан* (Йай-ох), *Адам-кан*, *Мордо-кан*, или *Аба-кан* (в значении воды), *Алтай-кан*, *Гырргыз-кан*, *Йабаиш-кан*, *Эдер-кан* и др.

Зачастую, постоянно текущие родники и истоки рек считаются священными.

---

---

В обряде «вторник воды» с наступлением рассвета люди идут по воду. В первую очередь, все умываются, обрызгивают друг друга водой, прыгают через арыки. Согласно древнему поверью, во «вторник воды» с момента появления на заре солнца, вода, которой коснулись лучи, считается обновленной и священной. Искушавшийся в этой воде достигает своей мечты. По мнению исследователей, день, когда Хызыр выпал из родника живой воды, а Кёроглы взял пенистую воду из Парного родника и стал «Начальным вторником» [55, 7].

Предки, обращаясь к воде, пели песни у родников, у арыков. В определенной части песен сохранились первые представления. В песне – молении *«О, Боже, преврати меня в воду, вода - ноша красоты»* [55, 13] - выражается идея возврата к изначальности, первичности. Правда, некоторые слова песен позднее были изменены и полностью стали соответствовать любовным мотивам. Однако созвучия с древними поверьями из глубоких пластов, хоть и незначительно, но бросаются в глаза. Так, обратившись в воду, девушка питает надежду на соединение с юношей, которого покинул дух. В другом образце со словами *«Весь мир одарил душой»*, - обращаются к воде, как к сверхъестественному существу, обладающему божественной силой, при этом акцентируется, что она приносит людям только добро. Вообще, в материнских песнях очень часто матери обращаются к рекам, озерам с просьбами о своих сыновьях, находящихся на чужбине. В «Китаби-Деде Коркуд» вода потому считается луноликой, что ей удастся узреть лик божества. В одном из ба-яты девушка мечтает превратиться в воду. В ее желании *«Вот бы стать водой, вода - ноша девушек»* [21, 226] - содержится намёк на то, что вода – несет в себе женское начало.

---

---

**Од чершенбеси (Вторник Огня).** Вторым фактором, способствующим созданию мира в мифологических представлениях, является огонь. В древних поверьях огонь связывают с солнцем, светом, днем. Предки называли его «Дан//Тан» («рассветает», употребляемое и сейчас). В основе характеристики 4-х элементов в восточных календарях как приносящих беды, заложен дуалистический смысл (т.е. они служат как созиданию, так и уничтожению). Так, наряду с изображением огня как движущей силы развития, культуры, он представляется и как смерч, способный сжечь и превратить в пепел все живое, становится источником трагедий. Теперь трудно установить, что было первичным в представлениях об огне - его доброжелательность или вредоносность. В мифах преобладает то одно, то другое качество огня. Т. е. если в одном мифе огонь предстает как положительная сила, то в другом – совсем наоборот. Например, в «Мунис-наме» указывается, что Бог прежде создал ад. По его указанию грязь ада тысячу лет жарилась, отчего стала багрово-красной, потом жарилась повторно еще тысячу лет и стала черной - пречерной. Таким образом, в аду навечно воцарилась тьма [122, 550]. Из мифа становится очевидным, что Бог, создавая вечный адский огонь, дал остальным элементам мира путевку в жизнь.

В первых мифах, посвященных передаче людям божественного огня, рассказывалось о том, как, благодаря добытому огню, человек мог положить начало созданию семьи, построить дом. Однако, из самых первобытных верований видно, что дитя человеческое из всех природных трагедий раньше всего столкнулся с пожарами. После «покорения» огня, т. е. после того, как человек научился высекать из кремня огонь, люди стали считать, что и солнце, изгоняющее на рассвете темноту, рождается из огня и света. На наш взгляд, не правы те, кто корни

---

---

разжигаемых в период весенних обрядов костров, связывают с огнепоклонничеством. В зороастризме однозначно, что огонь - знак бога, священен. Ему приносят жертвы, порой даже человеческие. В весенних же обрядах, связанных с огнем, через костры прыгают, чтобы все болезни сгорали в огне. Такое неуважение к богу в огнепоклонничестве невозможно.

До того, как древние люди добыли огонь, они не могли долго оставаться на одном месте, кочевали из одной пещеры в другую, с одной территории на другую. Наступление холодов вынуждало их переселяться из мест с холодным климатом в более теплые края. Добыв огонь, человек перешел к оседлому образу жизни, научился преодолевать холод. Вот почему «очаг», означающий в тюркском языке «колыбель огня» – уже несколько столетий употребляется также и в значении «родина», «дом», «род», «край». Когда хотели уничтожить род человека, говорили «пусть погаснет твой очаг». Точно так же огонь считался краеугольным камнем прогресса, развития.

Источник ряда известных мифических представлений народов мира связан с Кавказом, Азербайджаном. В источниках сообщается, что огонь был дарован людям Прометеем – продукт более ранних, чем боги Олимпа (во главе с Зевсом), периодов. Его происхождение относят к болгарам и скифам. В обоих случаях они связаны с древними тюркскими племенами. Эту версию реализует весьма интересная особенность. Прометей создает людей из воды и земли, причем так, чтобы взгляд их всегда был устремлен в небо. Как известно, греческие боги жили в горах (на Олимпе). И только в верованиях древних тюрков главный дух располагался в верхнем мире, или же сама небесная сфера и есть Бог - Гёй Тенри. Согласно Эсхилу, Прометей, передав людям огонь, подарил им технический прогресс, культуру, искусства. Он научил

---

---

людей, влачивших существование среди скал, в темных каменных сырых пещерах подобно животным, строить дома, лодки, заниматься хозяйством, одеваться, считать, писать, читать, делить год на сезоны и месяцы, недели, дни, приносить богам жертву, гадать.

Слово Прометей означает «мудрый», «предсказатель». В греческой мифологии Прометей был наказан за то, что подарил людям огонь. Он был закован в цепи в горах Кавказа, где жили скифы. Орлы исклевали все тело Прометея. Зевс неоднократно оживлял его, чтобы продлить его мучения. Прометей - первый культурный мифический герой, проявивший ради людей самоотверженность. Распятие Христа, можно сказать, повторение самоотверженности Прометея в начале времени, в котором мы живём. Прометей советовал людям не давать огню погаснуть, ибо человеческий род сможет жить лишь в том случае, если в их пещерах постоянно будут гореть костры. Нет сомнения, что слово «очаг», употребляемое во многих языках мира, имеет тюркское происхождение. Невозможно не видеть связи между приветствием «да не погаснет твой очаг», и сейчас употребляемым именно в азербайджанском языке, с вышеописанным мифическим мышлением. В соответствии мифической закономерности, герой должен завершить свою жизнь там, где он ее начал. Однако в греческой мифологии вопрос происхождения Прометея покрыт мраком неизвестности. Столь же туманно и место его гибели. Существует версия о том, что в греческую мифологическую систему сюжет о Прометее перекочевал из мифа другого народа, и если поискать подлинную Родину Прометея на Кавказе, невозможно обойти Азербайджан. Азербайджан у многих народов и в ряде источников назывался «страной огней». Кто же тот бог или его посланник, который повел людей своей земли к прогрессу задолго до их «прометеизации»? На

---

---

наш взгляд, это бы *Коркут* (Горгуд), объединивший в своем имени слова «огонь» (гор) и «счастье» (гут). Азербайджанские тюрки называют создавших, воспитавших и сформировавших их отцов - «деде». Люди, созданные Прометеем – Коргутом называли его тоже отцом. Согласно М.Сеидову, слово «Коркут» состоит из двух частей: «гор»- огонь, «гут», «счастье» и «Коркуд» - означает «счастье», «душа», «дух» [90, 134-144].

Можно принять во внимание и тот факт, что в первом тюркоязычном месневи (XI век), созданном Баласагунлу Юсифом над названием «Кутадгу билик» («Знание, дарующее счастье»), первый слог в названии обозначает «кут»- счастье. Вместе с тем, трактовка слова «Коркут», в целом означающего «счастье», вызывает, на первый взгляд, сомнение. В действительности, взаимосвязанное употребление слов «огонь» и «счастье» в выражении «Коркут» опирается именно на старое представление - «прометеизм». Источник развития, творчества, плодородия, обилия и нового пробуждения природы - именно в этом. Не случайно, что в произведении «Кутадгу билик» сложные имена даются главным героям, которые своим умом, знаниями, мировоззрением, опытом приносят стране счастье, мир, обилие и значение одного из этих слов связано с огнем: правитель страны – Гюндогды (рожденный солнцем) - покровитель справедливости, законности; младший сын правителя – Одгурмушдур (создатель огня) – олицетворяет судьбу. В основе их государственного правления заложены все черты, которыми Прометей одарил людей. Казалось, Ю.Баласагунлу знал, что Горкут – протюркский Прометей – и потому в имени своих героев, веривших в то, что знание – это приносить счастье, использовал слова «огонь» (од) и «счастье» (Гюн). Не случайно, что «огонь» как бы «вошел» в дух эпоса «Деде Коркут». В одном из глав эпоса говорится,



---

---

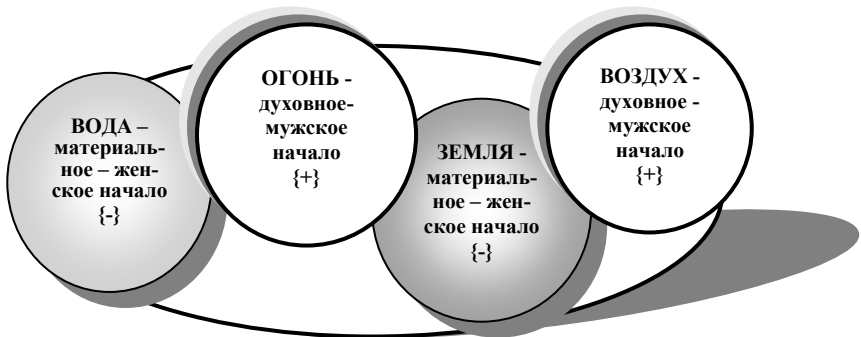
что Гантуралы, чтобы заполучить Сельджан хатун, должен отправиться в чужую страну – Трабзон, его отец Канлы Годжа хочет отвадить сына от этого намерения, пугает его «драконами», дремучими лесами, где «протстой змее не проползти», бескрайними степями». Гантуралы отвечает, что он преодолеет непроходимые места с помощью огня. Деде Коргуд хочет видеть людей внутренне чистыми, мужественными. Поэтому он завещает, что понятие духовности мира следует связывать с огнем; Например, с выражением «душа разгорелась огнем» мы впервые встречаемся в повествуемых им главах эпоса: «Как увидела это Сельджан хатун, внутри ее зажегся огонь» [58, 11]. По обычаю Огузов, костер был символом солидарности, единства, призыва. Если на высоком месте разводили костер, это означало: первое – призыв к единению, второе - трагедию, призыв к борьбе, третье – победу и торжество.

В самых древних верованиях, отражавших гамские представления азербайджанцев, можно найти комментарии к процессу разведения огня. Древние предки считали, что раз в год духи умерших дедов навещали своих внуков-правнуков. Этот приход совпадал с последними вторниками года. Если духи умерших видели, что их внуки-правнуки не разжигают в своих домах костров, огонь, в очагах погас, тогда они полагали, что завещанные обычаи-традиции растоптаны, богатства расхищены, все уничтожено, в этом случае они уходили и никогда более не возвращались. Кроме того, если в первый вторник они видели, что очаг не дымит, еда не готовится, внуки-правнуки не смеются, голодают, они обижались и там не появлялись. Согласно именно этой вере, в последние вторник года разводились костры, устраивались веселые праздники, устранялись обиды.

---

---

**Торпаг чершенбеси (Вторник Земли).** Третий предвесенний вторник посвящен земле. Земля – как один из важных факторов сотворения мира – после воды – второе материальное начало. В древних представлениях символизируется в образе женщины. Отсюда и возникли выражения «Мать-Земля, мать-Родина». Отметим, что в старых воззрениях все существа, составляющие противоположность друг друга, даны в сравнении с мужчинами и женщинами. Материальное, твердое, холодное, ночь, Луна, темнота – это женщина. Напротив, моральный дух, тепло, день, Солнце и свет – это мужчина. Они связаны характером с отделившимися из хаоса первыми четырьмя элементами (вода, огонь, земля, воздух). Из этих элементов мужское начало «положительное» {+}, а женское начало «отрицательное» {-} (См схему).



С возникновением земли завершается формирование Земного шара, создается основа для появления в природе других материальных сущностей (рек, гор, лесов, степей, животных, человека и т. д.). В большинстве мифологических систем всё сущее в мире, все материальное, предметное берет свою суть, ядро из земли. Однако изначально Бог создал все неподвижным, оживив всё затем последним духовным элементом, т.е. вдохнув дух. Следовательно, после того как земля посредством огня отделилась от воды, выступив на поверхность, появилась по-

---

---

требность в последнем элементе, давшем толчок процессу оживления всего сущего, приведения их в движение.

В мифологических системах с возникновением земли приходит конец хаосу, создаются верхний и нижний миры. Происходит священное бракосочетание отца Неба (у древних тюрков Гёй Танры) с Матерью Землёй (у греков – Гея, римлян – Уран, тюрков – Этуген или Умай / Хумай, огнепоклонников – Армайт или Ахурамазда). Этому браку обязаны все творения. Правда, в некоторых верованиях говорится обратное. Например, у египтян Нут – мать – Небо, Хеб – земля – отец. Однако в обоих случаях этот священный брак способствует сотворению всего сущего. Противоречия имеют место в представлениях, формирующихся в связи с происхождением земли: согласно примитивным верованиям, будто земля – Ерлик была выловлена из мирового океана богами Эхе – Бурхан. Причина отделения Неба от земли Шу (Бог Ветра египетского происхождения, из-за постоянных ссор детей Нут-неба и Хеб – земли, отделяет их друг от друга; он изображается в виде человека, упирающегося о землю коленом, поднятой вверх рукой он держит на голове Нут-небо) и Энлил («лил» на шумерском означает «ветер», своим рождением Энлил обязан отцу-Земле, матери – Ки - Небу). В азербайджанских мифах этому вопросу придаётся общественный характер, т. е. причина отделения Неба от Земли объясняется склонностью людей ко Злу.

**Йел чяршянбяс** (**Вторник Ветра**). Из четырех элементов, участвующих в сотворении мира – последний – Воздух. В предвесенних обрядах азербайджанского народа он известен как Вторник Ветра. Как и огонь, ветер считается духовным мужским началом и находится на противоположной позиции в отношении материального (женского) начала – земли, воды. Своим дыханием он придает им свою динамику, подвижность, т. е. безжиз-

---

---

ненную воду и землю освобождает из застоя. Благодаря этой особенности, ветер отождествляется с духом. Моральная, духовная сторона мира взаимосвязано, с мужским, а предметная материальная сторона с женским началом. Если бы огонь и воздух не вмешались в процесс, то материальная, предметная сторона осталась бы вечно недвижимой, не низвергались бы воды, земля не извергалась бы лавой из вулканов. Как гласят поговорки: «Не будет ветра, не будет селя», «Ветер принесет, солнце осушит», «То, что посилено ветру, неподвластно судьбе», «Ветер поддувает, раздувает, до небес возвышает», «Пока ветер не подует, щепка не сдвинется» [79, 198].

В космогонических мифических системах народов мира «воздух» - главный бог в начальной точке отсчёта мифического времени. Например, в древнем Египте бог воздуха Шу подчиняет небо и землю, захватывает весь мир и создает всё живое. В Индии Брахм одним выдохом воздуха сотворяет мир, а вдохом - уничтожает его. Что касается китайских представлений, то открытие – закрытие небесных ворот обозначает жизнь и смерть. В мусульманских мифах Иисус своим дыханием исцеляет мертвых и его прозвище Масих (дающий дыхание) связано именно с этим.

Согласно книге «Мунис-наме», в Азербайджане с давних времен мир изображался в виде существа, опекающего воздух и воду: одной рукой опиравшийся о землю, другую воздевавший к небу Сахаил (древний бог ветра Сабаил возможно возник из этого поверья), считался защитником морской воды и ветра [122, 560]. Покровитель воздуха Сахаил, воздетой к небу рукой предотвращает холодные ветры, бури, рукой же, опирающейся на землю, останавливает бушующие морские воды. Если Сахаил поднимет левую руку с земли, морская вода затопит все равнины и степи, люди, захлебнувшись потонут в

---

---

бездне, а правая рука, опущения вниз, вызовет бурю, грозу, сотрет мир с лица земли, уничтожив все живое, Сахал обладает двойственной сущностью. С соединением в одном существе мужеских и женских особенностей мы встречаемся и в «Авесте». Бог судьбы и времени Зирван // Ширван, вскормивший в своем чреве богов Зла и Добра, был мужчиной и женщиной одновременно.

Ветер в азербайджанском мифическом мышлении выполняет также роль путеводителя. Дед-ветер (в большинстве случаев появляется в образе дряхлого старца) появляется перед заблудившимися в лесах людьми, испытывающими трудности в поисках своего дома, он дает им клубок, который советует бросить оземь и тот, покатавшись, укажет заблудившимся дорогу. Этот сюжет позднее перешёл в сказку о клубке бабушки Фатмы.

Согласно древнейшему представлению азербайджанцев, до того, как Ветер не появится на гумне, оттуда нельзя вывозить зерно, пшеницу. Взавший неочищенную пшеницу, потеряет сына. Напротив, взявший пшеницу после того, как молотба закончится, будет иметь сына. Как говорят тюрки: «Посылающего ветер, не ругают», т. е. за ним стоит Главный Дух. Если плюнуть на ветер, плевок вернется к тебе. Недаром люди совершают паломничество к Горе Ветра (Йел дагы). Люди идут туда, загадав желание, несут вкусную еду, приносят жертву. Если Дед – Ветер примет жертву, на того человека нисходит божья благодать. В другом поверье говорится: когда наступает вторник Ветра, следует встать под ивой, загадать желание и позвать Деда – Ветра. Если Дед – Ветер услышит человека и ветви ивы коснутся земли, значит желание исполнится.

Как видно, истоки мифологического мышления азербайджанских тюрков уходят в глубокие пласты истории. Их следы перешли из генной памяти в обычаи, традиции,

---

---

ритуалы, древние обрядовые праздники, фольклорные образцы, классическую литературу, вообще во все формы культуры, благодаря чему они не были преданы забвению. Дети Улу Тюрка, обитая на землях, простирающихся от Алтая до Черного моря, говоря языком мифов, живших на пространствах, где всходит и заходит Солнце, своеобразными путями сохранили свои, идущие от самых корней, духовные факторы. Азербайджанцы, как представители объединения саков – гуннов – огузов, будучи творцами определенной части этого духовного богатства, черпая, так сказать, из общего котла, осваивая и приумножая собственные ценности, донесли их до наших дней.

**СИСТЕМА ПЕРВОБЫТНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ,  
РЕЛИГИЯ И МИФ**

*Тотемизм и тотемные мифы*

**Т**отем. З.Фрейд полагает что тотем, это прежде всего хорошо известное всем самое обычное, кроткое, безвредное животное, мясо и молоко которого употребляются в пищу, или же дикое животное (птица, всякое материальное существо на земле) [302, 330]. Однако, сущность тотема определяется не его обычностью, а сакральностью, сверхъестественностью, основанной на воображении, связи с реальностью, и, в избранном в качестве тотема каждом одушевлённом – неодушевленном существе находятся такие признаки, которые являются «соотнесёнными» ко всем членам семьи. Естественно, что такими они должны быть восприняты в мышлении, человеческом сознании, в реальности же указываются элементарные сходства между внешними признаками, характером и поведением членов семьи (рода, клана) и тотемом. Например, бегают быстро, подобно такому – то животному, или далеко видят, или скоры на руку и т. д. В плане мировоззрения в тотемизме, воспринимаемом, как преддверие религии, вся абсолютная вера семьи (рода, клана) зиждилась на том, что, считающиеся древними предками животные или другие существа, кажущиеся обычными, обладали необычной магической созидательной силой, порождали всё, присущее этому роду и покровительствовали ему. Тотем всегда определяет будущее своих «порождений» (имеются в виду люди, поклоняющиеся ему), защищает их от ката-

---

---

строф, засухи, болезней, помогает страждущим. Конечно, всё эти дела он осуществляет невидимыми средствами.

В тотеме главное – наследственность, она передается из поколения в поколение по материнской или отцовской линии. Возможно, принцип наследования правителем ханства или султанства, объясняется следами тотемистических представлений. Думается, изначально предпочтение отдавалось женщине, производившей на свет человека, и предполагалось, что первый тотем был женского рода. В мифах тюркских народов о Буйнузлу Ана марале, Боз Курде до сих пор сохранились следы этих представлений. В связи с тем, что роль мужчин в быту, социальной жизни, примитивном производстве – охоте, изготовлении оружия, скотоводстве, земледелии, а также во взаимоотношениях с внешней средой и другими племенами постепенно возрастала, произошли коренные изменения и в поклонении тотему, прочность семьи стала связываться с отцовским крылом (преимущество перешло к мужскому началу, например, в выражении «Коч Кёроглу» - культурный мифический герой дается в сравнении с животным, - олицетворяющим мужское начало. Слово «коч» переводится, как «овец»). Примечательно, что в основе всех социально – этических обязательств на передний план выдвинута принадлежность к тотему. Постепенно, тотем выходил за рамки племени, которое олицетворял, собирал вокруг себя многочисленные группы людей и отодвигал на задний план, имевшийся в первичном понятии принцип кровного родства. Как указывает Дж.Фрэзер в своем труде «Тотем и табу» «Totemism and Exogamy» (т. I. с. 53), людей «связывало не только происхождение и кровное родство, понимаемое нами в современном значении, а более обширные и неразрывные узы тотемизма» [304, 331]. Интересно и то, что тотем не воспринимался в узком смысле, т. е. он не причислялся к



---

---

какой – то определенной, конкретной территории. Если какое-то животное (птица или др.) тотемизировалось, то предполагалось, что оно живёт не стадом, а отдельно, изолированно, в мире с другими тотемами и их сторонниками.

И передвижение, и труд (охота, сбор урожая), и еда, и отдых древних людей носили коллективный характер. Целостность природы для них ограничивалась освоенной, знакомой территорией, мир кончался по ту сторону горы или на другом берегу реки, куда ещё не ступала их нога. Все, что находилось вдали от территории, где они жили, являлось неведомым миром. В их «маленьком мире» начало всех начал связывалось с тотемом. Именно тотем создавал и уничтожал всё, что находилось на этой территории - реку, озеро, гору, землю, камень, воду, воздух, животных, растений, человека, одним словом, всё сущее. Вот почему в тотемистических взглядах так много предметов и мифических образов, считавшихся священными. Люди смотрели на мир сквозь призму зооморфического мышления.

Передав свою основную особенность в совершенные религии, тотемизм превратился в универсальное мировоззрение и изменил свое качество. Например, в огнепоклонничестве дают о себе знать антитотемы (животные, противоположные тотему). В генетической памяти древних мугов мамонты, динозавры, носороги, белый и бурый медведи, пингвины, павлины, дельфины, львы и др. представляли как существа, стоящие в начале рода. Вообще, в зороастризме тотемы, состоявшие из священных животных, растений и минералов, имели важное значение. Посредством тотемов действовали, в основном, светлые силы. Однако история веры в то, что животные и звери, избранные в качестве тотема, связаны со светом и приносят удачу, имеет более древние корни. Боз Курд,

---

---

считающийся тотемом ряда тюркских племен (башкиры, ашина и др.), нисходит с Небес с лучом света. Попытки Меликмамеда сесть в колодце на белого барана, не увенчавшиеся успехом (он сел на черного барана и отправился в темное царство), также являются остатками тотемистических убеждений. Схватка черного и белого баранов – ни что иное, как борьба тотема – антитотема, противоборство двух начал - добра и зла.

Антитотемы – это стоявшие на стороне дивов животные и птицы, от которых предположительно произошли зловредные люди.

Вообще, тотемы проявлялись двояко:

1) Рожденные в один и тот же день, месяц, год, считаются порождениями животных, птиц или растений, покровительствующих данному отрезку времени.

2) Тотем определялся по принципу племенного объединения и кровного родства. В это время тотем считался прародителем всей общины, всего общества.

Согласно огнепоклонничеству, первое поколение людей возникло из растения. Поэтому их основным тотемом было дерево. Главный тотем был создателем не только людей, но и всех существ, находившихся в их окружении. По этой причине вокруг него порой имелось множество вспомогательных тотемов. У женщин имелся свой тотем – покровитель - животное или растение, у мужчин – свой. Свои тотемы были также у охотников, рогатого скота, у отдельных слоев общества, более того, у каждого в отдельности имелся индивидуальный вспомогательный покровитель. Одни, рожденные светлым тотемом, тянулись к хорошим делам, другие - связанные с темнотой, стремились к плохому. Древние предки полагали, что признаки тотема можно было обнаружить как во внешнем облике, поведении и поступках, так и во внутреннем мире, характере человека. Эти признаки были обуслов-

---

---

лены или светлыми, добрыми, или тёмными, злыми силами. Если человек – является сторонником справедливости, истины, следовательно, его внутренний свет одержал победу над тьмой. В тотемистической вере тотем – отнюдь не единственный и главный объект, «священными» считались также различные вещи, предметы, эмблемы.

**Табу.** Там, где существовала вера в тотем, имел место закон, по которому никто не имел права создавать семью или вступать в половую связь с членом своей общины. В тотемизме это был первый основной запрет. Отсюда вытекал запрет на создание семьи среди кровных родственников. В эпической традиции азербайджанского фольклора – в особенности в архаических сказках, партнёрша героя, его – суженая должна обязательно принадлежать другому народу, другой стране. В наших сказках и эпохах тюрков в редких случаях женится на девушке из своего города. Следовательно, основной атрибут, обряд тотемизма – табу и его сущность, как системы верований, определяется именно табу. Правда, соотнесение одного из строго соблюдаемых в тотемизме табу – запрета «не сочетаться браком с соплеменником (или соплеменницей)», к самым первобытным взглядам, до сих пор является объектом споров. Некоторые исследователи считают, что в древние времена экзогамия в современном понимании ничего общего с тотемизмом не имела, попросту люди женились на девушках из других общин и местностей, в целях уменьшения или увеличения роста населения, расширения диапазона верующих в тотем. Существует и такое мнение, что запрет, иногда даже смертельный, применялся для того, чтобы предотвратить половые связи между кровными родственниками (отец – дочь, брат – сестра, мать – сын).

---

---

Слово «табу» заимствовано из языка полинезийцев. Согласно З.Фрейду, это – трудно переводимое слово, ибо в современных языках нет слова, адекватно передающего его смысловое значение. Буквально означает «запрещенное», «наложено ограничение», а точнее, «священное волнение или призыв». Запреты посредством табу производят не столько религиозное, сколько нравственное впечатление. Ибо они представляются не как заветы бога, а как ограничения, направленные против человеческих поступков. Правда, они отличаются от общих моральных норм своей бессистемностью и выражаются в форме безоговорочного требования на прекращение определённой деятельности человека. Иными словами, табу – сборник запретов, полностью лишенных какой бы то ни было основы. В применении табу отсутствуют вопросы и условия, неизвестны и источник их происхождения и появления. Важен лишь один фактор: табу, будучи связано с тотемом, должно выполняться безоговорочно. З.Фрейд указывал, что в своей книге «*Mythus und Religion*» (1906, II, с. 308) В.Вунд не случайно называл табу «не писанным древнейшим кодексом Законов человечества» [304, 347]. Определяя своё место в общине, каждый должен был подчиняться табу. Общая мысль относительно их происхождения сводится к тому, что табу возникло даже раньше, чем боги – тотемы, оно существовало еще до формирования всех религий. Отнесение возникновения табу в столь ранние периоды необходимо для того, чтобы не нарушать поставленные ограничения.

Что касается применения наказаний в случаях нарушения табу, то на первых порах это воспринималось как внутренняя ответственность самого индивидуума: если кто-то вспоминал, что по незнанию нарушил табу, то мстил самому себе. Существовала вера в то, что если табу касалось создателя или сил зла, то они тотчас требо-

---

---

вали наказания. Даже его задержка считалась одной из форм табу. В научной литературе оно представляется под названием «автоматическое наказание». Существует версия, что на последующих этапах развития функцию наказания за нарушение табу общины взяла на себя, лишив этого права отдельных лиц. Объяснялось это тем, что порой нарушитель обвинялся в таком преступлении, которое ставило под угрозу жизнь не только его самого, но и его соплеменников.

По мнению исследователей, первая система наказания человечества возникла в связи с табу. Тот, кто не подчинялся табу, сам становился табу и изгонялся из племени или подвергался избиению камнями. Только в том случае члены общины могли избавиться от угрожавшей опасности, если виновник, осознав свою вину, публично каялся во время религиозного обряда и давал обет. Источником табу считались присущие людям и духам чудодейственные, таинственные силы, которые, по предположению, передавались от них неодушевленным предметам. Нарушая табу, эти индивидуумы как бы табуировали свои души. Считалось, что они вобрали в себя эту страшную силу – магию, которая оказывала на тех, кто прикасался к ним, отрицательное воздействие. Причиной нарушения табу была магическая сила, обладающая злобной природой. Согласно древнейшим поверьям азербайджанских тюрков, животные, голуби и черные вороны в обличье джейранов (маралов), похищали человеческий разум, вели за собой, принуждали совершать действия, противоречащие воле общины. Впоследствии антитотемы, имеющие облик животных, птиц, превратились в привидения, в нечисть. Магическая сила, заключенная в табу, не могла придти людям на помощь в том случае, когда они находились за пределами, принадлежащими тотему. По этой причине некоторые герои азербайджанских сказок,

---

---

сорвав и отведав листья и плоды растений и деревьев в чужих местах, заплучали рога или стояли вниз головой. От этих бед он спасался опять – таки с помощью других растений.

Часть табу носили постоянный характер, другие – временный. Вожди, мертвецы и все создания, относящиеся к ним, принадлежали к первым. Временные табу возникали в связи с известными в быту и трудовой деятельности случаями – родами, возвращением воина домой, охотой, рыболовством, скотоводством и другими ремеслами.

Тотемизм оставил глубокие следы в духовной культуре, в особенности, в фольклорных источниках. Однако, И.Кафасоглы отрицает наличие у тюрков тотемизма, утверждая, что башкиры заимствовали тотем волка у угро-финнов, а огузы тотемы птиц, оленей, змей, коров и т. д. взяли у монгол. Такая постановка вопроса не оправдывает себя. Во-первых, потому, что тотемизм – это мировоззрение, свойственное начальному этапу развития общества, которое не смогло подняться до уровня религии. И.Кафасоглы стремится обосновать свои суждения тем, что, якобы в источниках, предшествующих указанным Ф.Рашидадином, не представлены воззрения огузов, связанные с тотемизмом. Они, мол, были заимствованы во время монгольских нашествий. Эти суждения не имеют под собой научной основы по той причине, что племена огузов и гуннов еще до монголо-татарского нашествия перешли к религиям (шаманизм, огнепоклонничество, христианство, ислам), стоявшим гораздо выше тотемизма. Уму непостижимо, как от единобожной системы верований, (Аллах или дуальные творцы Ахура-Мазда и Ангро-Манью, Главный Дух, или Небесный Творец), можно было вернуться к убеждениям периода варваризма, и они никогда не могли бы считать монголь-

---

---

ских тотемов – богов животными, стоявшими в начале их рода. Точно также и башкиры не могли бы использовать угро-финские тотем в качестве названия своего племенного объединения. Таким образом, приведенные И.Кафасоглы доводы безосновательны, т. к. другие письменные источники об Огузах предоставляют десятки примеров, свидетельствующих о том, что, несмотря на принятие ислама, Огузы сохранили следы тотемизма. И.Кафасоглы, опираясь на текст из «Огуз каган», пишет: «Если слова «золотая курица – серебряная курица, белый баран – чёрный баран и символизируют пастушество в древней тюркской экономике, в них нет никаких следов каких бы то ни было верований» [334, 20]. Однако не следует забывать, что в Азербайджане названия двух огромных государств возникли от одноименных племен. «Государство под названием «Каракоюнлу» на своем знамени имело изображение черного барана, а «Аккоюнлу» - белого барана» [13, 359]. Связывать эти изображения только со скотоводством было бы неверно. Известно, что восточные народы занимались также и птицеводством. Почему же тюркский род назывался именно Кызыл тоюг (Золотая курица) или Гююш тоюг (Серебряная курица) Существуют десятки башкирских преданий и мифов, связанных с их освободителем – покровителем – волком. Племя ашинов также было образовано Боз Курдом (Серым Волком). Вообще, наличие в древних верованиях прототюрков культа животных и растений привлекало внимание большинства историков. Л.Н.Гумилев отмечал: «И если у иранцев священным животным была собака, то туранцы почитали змей» [169, 115]. Существуют также убедительные доводы как в первоисточниках, так и в письменных эпосах о детях двух деревьев (огузский миф «Дети, рожденные деревом»). И вместо того, чтобы рассматривать вопрос с позиций полного от-

---

---

рицания, лучше выявить, какие же из многочисленных тотемов оставили более глубокие следы в тюркской, в том числе азербайджанской мифологии.

**Каба Агадж - Большое Дерево (сосна, чинара, платан, ива, дуб).** Увязывать происхождение рода с растением – продукт наипервейшего этапа зарождения тотемизма. Завоевание права на жизнь и ее продолжение люди связывали с плодами деревьев. Наблюдая за тем, что отсутствие пищи ведет к гибели, они обратили внимание на главную особенность растений – гибель зимой и возрождение весной, объясняя это явление наличием в них некоей божественной силы; растения, наиболее соответствовавшие этим представлениям, становились тотемом. Несмотря на то, что плоды табуированного дерева употреблялись ими в пищу, само дерево почиталось, не него объявлялось табу, запрещающее срывать его листья, ломать ветви. И сегодня встречаются люди, которые посещают в различных уголках священные места – деревья - пиры, на ветви которых они вешают присущие им предметы, питая надежды на их помощь. И сейчас встречаются следы верований, связанных с табу на деревья и растения: *«Нельзя рубить или жечь чинару (платан). Это грех, который навредит человеку»*. *«Из дому цветов не дарят, ибо цветы - это дети, вместе с ними уйдет из дома радость»*. *«Нельзя приносить в дом емишан – (плоды кустарника – Р.К.), белые цветы, они приносят беду»*. *«Плодоносные деревья нельзя осквернять это принесет несчастье»*, *«Грех рубить фиговое (инжир) дерево»* [17, 156]. и т. д.

В сказках и эпосах даже яблоко изображается как средство рождения человека. Дж.Фрэзер сообщает, что «у кавказских тюрков и кыргызов бесплодная женщина, чтобы забеременеть, катается вместе с яблоком по земле» [307, 120]. Напомним, что в христианской мифологии



---

---

непорочная дева Мария чудодейственным образом произвела на свет Иисуса Христа и этот факт С.А.Токарев «считает крупиночкой тотемизма» [292, 83]. Вероятно с этим можно и поспорить. Однако, съеденное наполовину яблоко, давшее мужу и жене долгожданное дитя, безусловно и неоспоримо связано с тотемизмом. В некоторых, такого рода сказках, герой, рожденный с помощью яблока, выступает против предательства отца, убивает его и, захватив трон, создает новое государство, жители которого считают себя его созданиями. Безусловно, это – следы веры в то, что начало роду тотемизма, т. е. веры было положено тем, кто родился с помощью яблока. Следы тотемизма налицо и в представлениях об омолаживающем свойстве яблока, награждающем старика бессмертием. Самую известную из этого цикла сказку – «Меликмамед» - известный писатель Ю.В.Чемензеинли в своей классической статье связывает с зороастризмом: «Описанное в сказке яблонево дерево напоминает Наару в «Авесте»... По убеждению древнего рода, обитавшего между Курой и Аразом, дерево Наара выросло в море Кургасб и давало дух всем растениям. Некоторые уподобляли Наару дереву, дарующему вечную жизнь. Яблоня в «Меликмамед» очень похожа на Наару: съевший её яблоко, молодеет и награждается бессмертием» [28, 45-46]. И это не единственный факт. В «Авесте» имеет место еще более убедительный довод о причастности зороастризма к тотемизму. Проявляется оно в мифическом представлении о появлении человека и его рода. У О.А.Маковельского читаем: «Согласно Бируни, у Ормузда, в схватке с Ахриманом, со лба падают капля пота, из которой рождается Каймарт. Одолев Ахримана, Каймарт седлает его и садится на него верхом. Достигнув ворот ада, он впадает в страх. Ахриман сбрасывает его и съедает. Однако перед смертью Кайымарт успевает выделить

---

---

семя, из которого рождается первая пара людей, прожившая начало человеческому роду» [229, 121]. И. Брагинский трактует имя Каймарт как «живой, приговоренный к смерти». Будто бы рожденные от бога добра Ормузда были бессмертны. Якобы, созданная Ахриманом легкомысленная женщина – див у врат ада сбивает Каймарта с пути и по этой вине он обрекается на смерть. В источниках, связанных с зороастризмом, говорится, что после смерти Каймарта, его тело, благодаря содействию Ормузда, поглощается землей. Через сорок лет на этом месте появляется дерево. По велению Ормузда, Дерево вырастает и превращается в двух людей. Ормузд призывает к себе первого мужчину - Март и первую женщину - Мартянаки и говорит: вы, «Начинаете человеческий род впервые в мире отец и мать, живите с умом и по закону. Творите добро, не дайте обмануть себя дивам» [229, 262]. Но и их, подобно Адаму и Еве, дивы сбивают с толку. Согласно «Авесте», все люди на земле – сотворены мужчиной Марти и женщиной Мартиянак.

В главе «Басат убивает Тепегёза» из эпоса «Китаби-Деде Коркут» большое место уделено идее кровного родства, составляющей суть тотемизма. Басат, представляя Тепегёзу свой род, говорит: «Спросишь имя моей матери – Большое Дерево; Спросишь имя моего отца – Свиный Лев» [58, 102]. Здесь представляют интерес три особенности: а) делается намек на самый древний этап истории – период матриархата, когда дерево рассматривалось как тотем. Так, Басат первым упоминает имя матери, что совершенно противоречило огузским обычаям и совпало с представлениями периода матриархата; б) наличие веры в идею всеобщего родства. Тепегёз сообщает Басату, что они – молочные братья. Вспомнив начало событий, отметим, что здесь ничего необычного нет. Тепегёз воспитывался у отца Басата – Альп Аруза, поэтому и по-

---

---

лагает, что имеет право на подобное утверждение. Суть вопроса в том, что Альп Аруз принял за себе подобного – существо, не похожее на человека (в то время как родной отец Тепегёза – Сары Чобан отказался от сына) и привел его в дом. Следовательно, древние люди верили, что все существа, с которыми они встречались на знакомых территориях, их «кровные родственники». в) Взятое, как тотем, большое (грубое) дерево не плодоносит. Интересно, что гунны, проживавшие в Северном Азербайджане, тоже тотемизировали бесплодное дерево - дуб. Не даёт плодов и «ханская чинара», почитаемая как священное дерево (пир). В народных поверьях человек, срубивший иву - обречен на несчастье. Ива также неплодоносна. Это исходило из выбора табу, т. е. в качестве тотема избиралось такое дерево, чтобы все могли следовать табу. Не вызывает сомнения, что в начальный период в ряде племен на некоторые плодоносные деревья объявлялось табу. В случае, если невозможно было следовать запрету (несмотря на табу, объявленное всемогущим Аллахом на райские яблоки, Адам и Ева нарушили его), плодоносные деревья заменялись неплодоносными. С.Алияров пишет, что «в соответствии с легендарными протоогузскими представлениями, в главах большое место занимает одушевление (анимизм) древней природы, в особенности, деревьев, горы, воды; они воспринимаются как родовые корни. Письменные следы этого мы видим в книге М.Каганкатуйского «История Албании». В 70-х годах VII столетия «В стране гуннов» князь Элтебер и его придворные считали дуб – «главой и матерью высоких деревьев», «богом и освободителем, дарующим жизнь». Поклоняясь дубовым деревьям с густой листвой... приносили лошадей в жертву, кровь забитых лошадей сливали под корни деревьев, головы и шкуры вешали на ветви»

---

---

*(История агван Моисея Каганкатвази, СПб., 1861, с. 200)» [41, 258].*

Можно привести сотни примеров, чтобы обосновать огромное значение тотема дерева в азербайджанской мифологической системе. Может показаться случайностью, что в огузской мифологической системе в мотивах *уч ох* (трех стрел), *боз ох* (разделенные стрелы) (в эпосе представлено в виде «ич Огуз», «дыш Огуз»), посвященных созданию племени, рода, большинство образований, находящихся в родовых корнях азербайджанских тюрков, связаны с именами юношей (Небо, Гора, Море), рожденных от встречи Огуза с красавицей, произошедшей на развилке дерева, растущего в озере. Материнская линия здесь также связана с деревом. Точно так же в главе «Песнь о том, как был разграблен дом Салор Казана» огузский молодец ждет помощи от дерева: «Меня вешают на тебя, не потерпи (этого), дерево!». Причём это говорит человек, который сражается за ислам, не сомневаясь в том, что Аллах един. Или в главе «Песнь о Бамси-Бейреке, сыне Бай-Буры» [58, 48], в опирающемся на тотемизм следующем признании девушки: «Мое тенистое, крепкое дерево срублено, певец, а до тебя весть не дошла» [58, 62], - выражена мысль: с исчезновением моего брата Бейрека наш род уничтожен под корень. Наконец, сюда же следует добавить представления и о происхождении в самом начале огузских тюрков от пяти отроков, рожденных деревом.

Представления тотемизма, связанные с деревом, перешли и в шаманизм. Б.Огел, указывая на обитель небесного бога тюрков (западных гуннов и алтайцев), описывает «Дерево мира и Неба»: «К небесам высилось большое дубовое дерево. На верхушке этого дерева, разрывающего небеса, сидел Бог Бай-Улген. Корни этого дерева находились не в этом, а в другом мире» [339, 91]. Уче-

---

---

ный сообщает, что у каждого шамана имелось своё дерево «турун»; он также рассказывает об одном обычае: каждый юноша, желающий стать шаманом, должен был посадить дерево; с ростом этого дерева, по их мнению, росло и их призвание. После смерти шаманов, погибали и их деревья. В азербайджанских детских играх, напоминающих эти ритуалы, таким же образом используют деревья, называемые «турна». Созвучие слов «турна» и «турун» отнюдь не случайно. У кельтов это дерево называлось «шаманской лестницей». Джон Мэттис пишет, что «Шаманская лестница имела 12 основных ступеней» [252, 39]. и каждая ступень считалась очередным этапом совершенствования. У кельтов самая верхняя, последняя ступень принадлежит Богу. Примечательно, что признак шаманизма, выполняющий ту же функцию, - мифологический знак, в первом случае – само дерево с корневищем, во втором же случае – предмет быта, изготовленный из сухого дерева. Это объясняется тем, что в верованиях тюрков раннюю ступень составляли убеждения о том, что дерево дало начало зарождению рода, поэтому тюркские шаманы представляли сам мир в виде дерева с огромными корнями. Когда шаманизм перешел к кельтам, дерево заменили лестницей. У тюрков дерево имеет 9, иногда 7 корней. Согласно сакральному знаку, 9 - это цельный мир а, 7- это планеты. Вообще, в «Авесте» и древней тюркской мифологии человек – творение от двух парных деревьев. В «Огуз кагане» одно из женских начал закодировано исходящим с ветви Мирового Древа, из единства человека – дерева возникает крыло (учохи) огромного рода. В эпосе «Китаби-Деде Коркут» женское начало – «Большое дерево», мужское же начало – лев. Ребенок, рожденный от брака животного – дерева, спасает народ от гибели. Второе поверье в сравнении с первым опирается на более древние представления. Однако

---

---

в тюркском поверье встречается и третий, совершенно иной вариант почитания дерева.

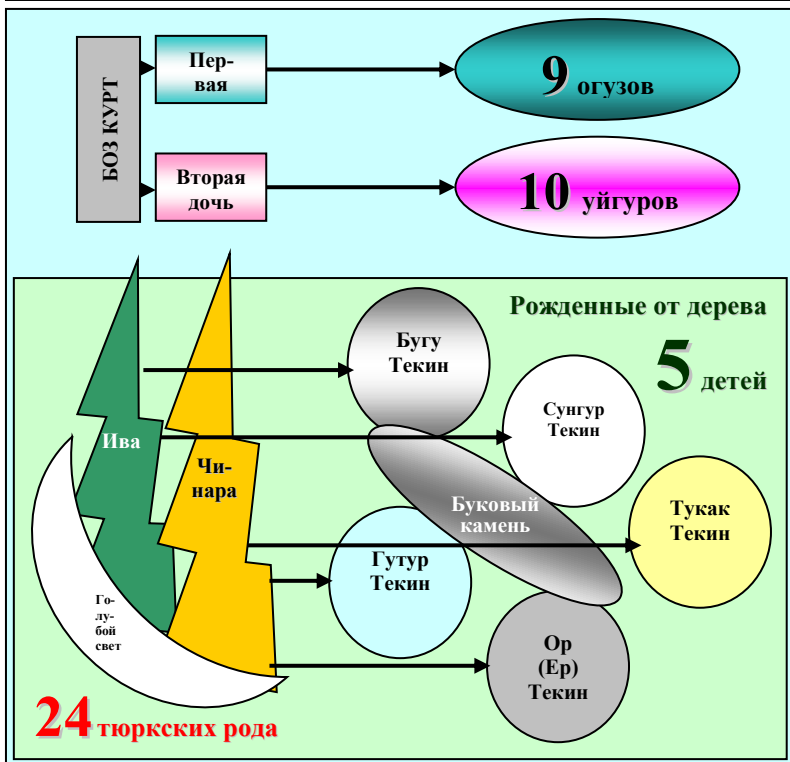
В мифе «Дети, рожденные от дерева», отцовское и материнское начало одного тюркско-огузского рода берется от «неплодоносного дерева». Другое крыло огузского тюрка произошло от Боз Курда (Серого Волка). В отличие от мифа «Ашина» Курд (Волк) – мужское начало. Посредством древних китайских источников до нас дошел миф «Дети, рожденные от дерева». Обратимся к нему: «Говорят, дедушка Девяти Огузов был правителем. У него были две прекрасные дочери, достойные богов. Чтобы удалить их подальше от людского глаза, отец построил для них крепость. Затем призвал бога, который явился в обличье *Боз Курда* и женился на девушках. От этого брака у бога родились *Девять Огузов* и *Десять Уйгуров*. Со временем они постарели и одряхлели. Родившиеся от этих Девяти, обитают в местности Кумланджо, где находилась гора Халын, с которой стекали реки Тукла и Шеленка.

Между этими реками росли два дерева. Одно из них – Ива, другое – Чан (Син // чинара). Однажды ночью на эти деревья снизошел свет. С истечением времени одно дерево набухло. Прошло девять месяцев и десять дней, в дереве открылась дверь, внутри показались пятеро детей с сосками во рту. Еще до их рождения вокруг дерева возник серебряный круг. Из деревьев доносились звуки грустной музыки. Тюрки, произошедшие от Девятиогузов, вырастили этих детей, дали им имена: *Сунгур Текин*, *Гутур Текин*, *Тукак Текин*, *Ор (Ар) Текин*, *Бугу Текин*. Дети, достигнув 15-ти лет, стали расспрашивать про своих родителей. Народ привёл их к двум деревьям: «Смотрите, одно из них - ваш отец, другое - мать». Деревья обрели речь и благословили своих детей.

Наконец, однажды народ собрался и избрал Бугу Те-

кина правителем, т.к. Бугу Текин был умный и знал язык, обычаи – традиции каждого рода. Было у него четыре брата, которые обо всем ему докладывали. Однажды ночью приснился Бугу Текину старец в белых одеждах, с

СТРУКТУРА МИФА «ДЕТИ, РОЖДЕННЫЕ ОТ ДЕРЕВА»



белой тростью в руке. Этот человек показывал камень, который он держал в другой руке, с изображением бука - Ешим Дашы и сказал, что «До тех пор пока тюрки держат этот камень в руках, они будут править во всех четырех сторонах».

Первое, что бросается в глаза в этом мифе – это обобщение тотемистических взглядов, присущих отдель-

---

---

ным родам. Вернее, накануне реализации идеи объединения тюркского рода, тотемы, порождающие племена, также объединялись, становились «родными». В основном, речь здесь идет о четырех тотемах: Боз Курд (Серый Волк), Каба Агач (Ива и Чинар), Сунгур гушу (ловчая птица) и Бугу (Рогатый олень). В отличие от других мифов, связанных с корнем, здесь Огузы и уйгуры описываются как вечные жители мира. Так, в событии, посвященном роду «ашина», говорится о гибели тюрка до последнего человека, о связи одного мужчины с волчицей, положившей начало новому этносу; здесь же, рожденные от животного, птицы и растений, не выходят за пределы окружения огузов - уйгуров. Вместе с тем частое изменение корней рода дает основание полагать, что текст составлен из различных мифов. В основном, четыре линии растворяются внутри одного события. В изображении то двух из них объяснение тема остается открытым, рождение изображено во всех деталях (См. схему):

Первая линия посвящается происхождению Девяти Огузов и Десяти уйгуров: Бог в обличье Боз Курда, войдя в брачный союз с двумя дочерьми правителя, порождает Девять Огузов и Десять уйгуров. Если сравнить два мифа, посвященных происхождению Огузов и относящихся к различным источникам, то можно убедиться, что в мифах «Дети, рожденные от дерева» и «Огуз каган» и начало, и заключение аналогичны. Так, в уйгурском эпосе женское начало тоже двойственно и по этой причине тюркский народ делится на две части. Разница в том, что в первом род изображен равными племенами (12/12), в другом – в соотношении 9/10. Кроме того, в первом – мужское начало демиург – мифический культурный герой, во втором – тотем Боз Курд (Серый волк). Во второй линии к огузам прибавляется еще один род. Каждое начало определяется Деревом. Правда, Отец – Дерево



---

---

пассивно, т. к. мать –Дерево беременеет от нисходящего с неба луча, света и рождает пятерых младенцев с соской во рту. Их воспитывают женщины и мужчины девяти огузов. Подсчет сакральных чисел в тексте – количества родовых объединений, приводит к интересному положению: число рожденных от первой жены Боз Курда – 9 огузов, от второй жены -10 уйгуров, рожденных от двух деревьев -5, в итоге равно 24-м (9+10+5=24). Это число совпадает с числом огузских родов, представленных Ф.Рашидадином. Следовательно, наши предки впервые сформировали мифическую модель мира, имеющуюся в огузско-тюркских воззрениях, на основе структур тотемистических представлений. В третьей и четвертой линиях мифа о «Детях, рожденных от дерева», корень рода связывается с птицей Сунгур и маралом с ветвистыми рогами. Из пяти братьев главой огузско-тюркского края избирается тот, кто носит имя «Марал» / «Бугу». Он получает во сне «бута» - (Ешим дашы): пока он будет держать его в руках, тюрки будут держать весь мир в руках. Возможно, это намек на то, что киргизы – одно из племён, произошедших из тюркского рода, - создадут огромную империю. Во всяком случае, объединение в одном мифе 4-х тотемов в корне одного и того же этноса, свидетельствует о том, что тюрки верили в тотемизм.

**Мать - Рогатая олениха (марал).** В начальном мировоззрении азербайджанцев была создана своеобразная галерея образов –тотемов животных и птиц (мать - рогатая олениха, корова-бык, змея, лев-волк, белый сокол). Постараемся определить место в мифологических воззрениях самых значительных из них. На основе материалов, посвященных идолопоклонничеству, Н.Я.Марр отмечал, что «самым древним средством передвижения европейцев был марал (олень) и это отразилось в их сказках: зачастую герой для скорого передвижения произно-

---

---

сил заклинание и принимал облик марала» [233, 125]. На наш взгляд, «заклинание и принятие облика марала» более всего связано с охотничьим ритуалом, нежели с тотемизмом. Марал словно стремится спастись от тех, кто на него охотится. Однако, в азербайджанской эпической традиции в эпизодах превращения, марал заменяется джейраном. Другими словами, в фольклорной эпической традиции герой, пытающийся спастись от сил зла, превращается не в марала как у европейцев, а в джейрана и в других животных (например, «Сказка Оххая»), преследующая же его сила – охотник, берет в руки лук и стрелы и начинает преследование. Выходит, что из-за подхода к оленю по мифическому понятию, как к тотему, его нельзя мучить, преследовать, нельзя изображать творца, в страхе убегающего от людей и животных. В верованиях, поговорках и пословицах - во всех случаях следует следовать правилам табу на марала. Нарушителей этого табу ожидает самое тяжелое наказание. Следовательно, образ марала, представленный в европейском фольклоре, в азербайджанском фольклоре, выполняя аналогичную функцию, превращается в джейрана и причину этого следует искать в тотемизме первого, т. е. марала.

Мать - Рогатая олениха (ана марал) – единственное животное в поэтическом устном творчестве народа и верованиях, которое однозначно является положительным образом. Убегающий от охотника марал в народных стихах – баяты равносителен окаменению человеческой души. Избрание Марала основным тотемом азербайджанских тюрков подтверждается археологическими раскопками, проводимыми за последние годы в различных регионах республики. Отметим, что в трех районах – Шеки, Шамхоре и Агдаше были найдены тотемы – фигурки марала. Огромное значение и важность этих находок подтверждается результатами археологических раскопок. Из ис-

---

---

тории археологии известно, что в мире всего лишь в нескольких местах обнаружены тотемы марала:

1. «*Богазгёйский марал*» (*олень*). На севере Турции, вблизи Богазгёя в одной из 13 могил некрополя Аладжа Хуюк (шахская могила), относящегося к 3-4 тысячелетию до н. э. – периоду энеолита и меди, был обнаружен наконечник флага с изображением фигур 3-х животных, захороненный приблизительно в 1250 году до н. э. [143, 10]. Отображающая в сущности мифическую модель мира, медная фигурка с двумя ножками напоминает одноступенчатую лестницу. Винтообразный кружочек – космос (верхняя часть кружочка – в виде окружности напоминает небо, нижнее сидение делится прямой линией – имеется в виду земля) соединен с ножками, выступы справа и слева напоминают рога марала. Следовательно, согласно первоначальным представлениям древних тюрков, мир располагался на голове марала, между двумя его рогами. Интересно, что посередине круга изображены фигуры двух быков, упёршихся четырьмя ногами в прямую линию и одного марала. Марал расположен посередине, он приблизительно вдвое больше стоящих от него слева и справа быков, в то время как в действительности марал бывает не больше бычьей ноги. Крупные рога марала с 13 – ю выступами намного выходят за пределы круга, напоминающего космос. Один из рогов каждого быка – у левого - левый, у правого - правый - сломаны до половины. Отсюда напрашивается вывод – марал- главный тотем, творец мира, быки - его помощники. Главной особенностью, обуславливающей тотемизм марала, является наличие на его спине семи дугообразных кругов. Внутри каждого их этих, разной величины семи кругов, расположены небольшие кружочки. Марал – самец. На шее и под рогами имеются две параллельные линии, стыкуемые на углах и напоминающие удар молнии. Интересно, что

---

---

на вратах Иштара в Вавилоне (до н. э. 1790-й год) среди многочисленных изображений животных (более всего лошади и тигра) марал не встречается. Отсутствуют и признаки, связанные с шумерской, иудаистской, греческой и пехлевийской культурами.

2. *«Скифский марал» (олень)*. На Северном Кавказе в курганах Гелермес и Урал была найдена золотая фигурка марала, относящаяся к культуре скифов (саков, 7-5 вв. до н. э.) [143, 225]. Его раздвоенные рога, состоящие из 10 зубьев, делятся на две части, тянущийся к носу с первой стороны выступ напоминает две сплетенные косы. Рога в целом напоминают шахскую корону. Передние ноги марала прижаты к груди и касаются задних ног. Все детали выполнены с большим мастерством и ювелирной точностью. По глазницам марала можно судить о том, что в них находились крупные алмазы.

3. *Испанский охотничий олень*. В восточной Испании среди наскальных изображений имеются рисунки трех маралов. Число выступов на его рогах - 14, 18, 20 [143, 51]. За спиной одного из маралов изображен охотник. В руках у него лук с натянутой стрелой, словно он готовится выпустить стрелу. Чуть поодаль изображение ещё одного охотника, выпустившего уже стрелу и горделиво поднявшего вверх пустой лук. Его стрела вонзилась в грудь марала, замершего перед ним. Следовательно, маралы на этих изображениях не связаны с тотемом, т. к их преследуют и убивают.

4. *Американской олень*. Обнаруженные в Америке фигуры маралов изображены в виде стада.

Наконец, к этому списку можно приписать маралов, обнаруженных в Грузии на границе с нашей территорией и в четырех различных регионах Азербайджана.

5. *«Алазанский марал» (олень)*. Во время археологических раскопок, проводимых в последнее время в Грузии,

---

---

в одной из могил была найдена фигура марала, служившая в качестве украшения.

6. «Шекинский марал» (олень). В середине 1999 года, накануне празднования 1300 - летия эпоса «Китаби-Деде Коркуд», на территории Коневодческого комплекса в поселке Дашуз города Шеки, на кладбище, прежде называемом археологами «Некрополем Джыдыр дюзю» (Скаковое поле) (на расстоянии 6-12 м. от автомагистрали Баку – Белоканы и 4 м. от охраняемого канала) проводились разведывательно-раскопные работы. Раньше в этих местах с различной целью проводились раскопки, во время которых были выведены из строя более 20 могил, относящихся к Последней и Средней Бронзовой эпохе. Однако удалось выявить некоторые предметы, в том числе остатки клинка бронзового кинжала. В отчет археологов указывалось, что «В некрополе, наряду с песчаными могилами, имелись и курганы» [18, 10]. В могиле, наряду с костями людей и лошади, в симметричном порядке была разложена бытовая утварь. Тот факт, что фигурка марала, была помещена в головной части могилы, даёт основание уточнить некоторые гипотезы социально – политического плана. Фигура марала была найдена в северном конце могилы, точнее, в погребальной яме в форме равносторонней трапеции. Ввиду того, что фигурка марала была уложена рогами вниз, её лицевая часть как бы устремилась вверх, к небу. Общее расположение фигуры таково, что марал смотрит на восток. Оригинальность фигуры состоит в том, что между двумя рогами параллельно линии лба имеются 4 выступа, напоминающие маленькие рожки. Туловище фигуры, в особенности, вымя, идентично с обнаруженным в Азербайджане «Шамхорским маралом», т. е. с точки зрения техники исполнения и технологии они не намного отличаются друг от друга. «Шекинский марал» для устойчивости припаян осью к под-

---

---

ставке. Вся осанка и горделивая посадка головы говорит о том, что «Шекинский марал» мудр, горделив и бесстрашен, а самое главное – он словно стоит на страже своего стада. Археологи придерживаются того мнения, что фигура марала была положена в могилу не только как символ огромного престижа, отличающего хозяина боевой колесницы, куда впрягались маралы; скорее всего она имела более конкретное значение и «символизировала армию» [18, 13] в государстве Азербайджана в определенный период (предположительно в конце первой – начале средней эпохи бронзы). Шекинский марал несёт в себе важнейшие факторы не только армии, но и общества. Двенадцать выступов на его рогах обозначают тюркские племена, участвующие в государственном союзе. Потому что наличие на двух рогах «Шекинского марала» 8 выступов (по 4 на каждом) и по той же линии дополнительно 4 выступа на голове ( $8 + 4 = 12$ ) несёт в себе мифологический смысл об уровне азербайджанского общества этого периода. Напомним, что в тюркской мифологической модели мира в каждом из двух ответвлений общества участвовало 12 племён. Расположение и количество посуды, как в этом Некрополе, так и в каменном карьере Дашуз, а также в курганах Кюдурлу, Сарыджа – Минберек, совпадает с числом и системой расположения выступов на рогах фигуры марала, что свидетельствует о смысловом значении парных чисел: 2, 4, 8, 12. Уместно заметить, что захоронение впряженного в колесницу марала вместе с правителем или полководцем, правдоподобно. По всей видимости это - символика управления в руках главы государства. В греческих мифах Небо, видя свое бессилие усыпить людей, втыкает свой жезл правления земли, покидает её. Этот жезл вновь превращается в растение. Именно потому, что «Шекинский марал» отражал тотем, он считался посланцем Бога на земле. Все по-

---

---

клонялись ему. Возможно, захороненный правитель был бездетным, поэтому на нем завершалась ханская династия, переходившая от отца к сыну. В силу этого фигурка марала, почитаемого как покровитель этого рода, нашла свой приют в одной могиле с правителем.

7. «Агсуинский марал» (олень). Был случайно обнаружен в жилом поселке Нергизоба на северо – востоке Агсуинского района. Как сообщает историк В.Алиев, образцы материальной культуры Нергизабада были обнаружены Мухаммедом киши. Занимаясь хозяйственными работами на приусадебном участке, он обнаружил фаянсовую посуду и несколько бронзовых предметов. По мнению учёного, среди этих находок особую научную ценность представляют бронзовая посуда, фигурки марала и орла, отражающие мотив древнего мифа и дающие возможность открыть новую страницу в истории культуры Кавказской Албании. Агсуинский марал (олень), словно уменьшенная копия найденной в Турции модели мира, ибо и здесь фигурка марала расположена в кругу – космосе. Однако круг здесь целый, часть, символизирующая землю, не срезана. Маленькое кольцо, прикрепленное к кругу, предназначено для украшения, параллельно ему идет стрела, завершающаяся выступом с рисунком. Будучи повешена на шею, она своей направленностью к земле демонстрирует взаимосвязь неба – вселенной с землей. Повернув голову назад, марал смотрит на потерпевшего поражение орла, припаянного к его задним ногам и рогам. Можно предположить, что орёл был тотемом племени, составлявшего второе ответвление государства, которому принадлежало это украшение. При их объединении преимущество было отдано маралу, ставшему верховным тотемом – творцом.

8. «Шамхорский марал» (олень). Имеет большое сходство с маралом, обнаруженным в Шеки.

---

---

Как видно, украшающие самые авторитетные археологические энциклопедии мира фигуры марала, связанные с тотемом, были найдены в древних местах проживания тюрков (Азербайджане, Турции и Северном Кавказе, где проживали саки). А рисунки маралов у испанцев – это обычные охотничьи животные, не имеющие никакой связи с сакральностью. Спорными являются и мнения о связи с первичными взглядами американских оленьих стад. По мнению историков, название Шеки произошло от слова «сак» (Саки/Шаки /Шеки-саки). Родина древних скифов – саков тянется с Урала до подножья Кавказских гор. Битвы саков с Византией, их победа и места оседлости хорошо известны истории. Поэтому несомненно, что, найденные на Северном Кавказе маралы, родственны маралам Турции, Азербайджана (Шеки, Ахсу, Шамхор), а также Грузии (в грузинской части Алазана). Правда, Шекинский и Шамхорский маралы более древние по происхождению. Тюркский марал состоит из основного элемента модели мифического мира, является центральной деталью скульптурного комплекса. Будучи внешне похожим на «Шекинского марала», он связан с ним и в плане содержания. Так, в некрополе, где был найден марал, обнаружены останки костей и других животных – овцы и лошади. Ахсуинский марал так же не один, к его задним ногам прикреплен трепыхающийся орел. Внешнее сходство заключается в одинаковой форме рогов и количестве выступов. Незначительное отличие состоит в том, что тюркский марал имеет нечетное число выступов (13), а Шекинский и Ахсуинский - четное (12). Это отличие обусловлено принадлежностью первого к отцу – мужчине (самцу), второго - матери – женщине (самке). Заслуживает внимания еще одна особенность: по материалу изготовления видно, что азербайджанский марал относится к более древнему периоду, т. к. скифский марал



---

---

изготовлен из золота, турецкий - из меди, а азербайджанские из бронзы (согласно исторической периодизации, первой была эпоха бронзы, затем – меди, а потом уже - золота).

Среди тюркских народов, в фольклоре азербайджанцев и киргизов марал – мать является главным тотемом. Интересно, что в верованиях обоих народов существует поверье, что у того, кто дотронется до марала, прервётся род. Бытующие в народе предания о маралах, вобрали в себя психологию, морально – этические нормы, самые характерные обычаи азербайджанского народа. По ряду особенностей очевидно, что азербайджанские и киргизские представления о маралах восходят к единому корню.

*Во-первых*, как и у киргизов, азербайджанские предания о марале связаны с культом воды. В предании об озере «Аджинохур», говорится о той поре, когда в мире царил хаос. Коровы и буйволицы, овцы и козы ещё не были приручены людьми, однако азербайджанцы не были лишены молока и мацони, т. к. в лесу, выше села, жило стадо маралов. В тяжелые дни маралы приходили людям на помощь, и до тех пор, пока среди молочных детей маралов не появлялась чужая женщина, в домах царила правда, искренность, счастье, бескорыстие. Все было в избытке, люди пользовались молоком, не завидовали соседям; но, как только чужой человек приходил в ряды детей маралов, все взаимоотношения портились. Священное молоко Матерей – маралов раздавалось всем подряд и даже разливалось в собачьи миски. Тем самым оскорблялись чувства Матерей – маралов. Вместо того, чтобы искоренять зло, люди создавали условия, при которых к молоку маралов протягивались чужие руки. В легенде об образовании озера «Марал-гёль» [15, 190] причиной возникновения озера - этого прекрасного па-

---

---

мятника природы, послужил тотем марала. Правда, события здесь были перенесены на совершенно реальную основу и использовано лишь название – матери – марала: В начале рассказа Марал - это ханская дочь, в финале же она выступает в облике марала. Мотив «потери родины» в этом предании восходит к древнейшим представлениям. Создатель - творец изгоняет людей с обжитых мест в том случае, когда там отсутствует справедливость, правда, человечность (как в мифе о Ное). Вместо предложения отца и матери о «поисках сокровищницы на потерянной родине». Марал выдвигает другое, более важное и нужное предложение. Она сообщает, что выйдёт замуж за того, кто сможет вернуть высохшему озеру у подножья горы Кыпаз его воду, таким образом, озеро вновь оживает, с проведением родника с гор, оно снова наполняется водой.

*Во-вторых*, по древним верованиям каждого из двух народов, поднявший руку на Марала-Мать, лишится своего дитяти. Как говорили предки, «слёзы Марала предвещают конец света». Вообще, в преданиях о маралах на первом плане стоит мотив ребёнка-дитяти, т. к. для тюрка дети – это самое ценное, что есть в мире. С рождением сына появляется опора, на которую можно положиться в тяжелую минуту. Сын – продолжатель рода, хранитель очага, дочь же - радость, гордость, обилие, яркий свет, чистая вода, свежий воздух, ароматный цветком в саду жизни, искра, которая зажжет другие очаги. В легенде «Золотая колыбель» принципы, составляющие плоть и кровь тюрка, отстаиваются защитной функцией Матери – марала. Во имя продолжения своего рода человек отказывается даже от профессии, которой посвятил всю свою жизнь. По мнению предков, без детских голосов в доме, даже баснословные богатства не могут принести человеку счастья, его сердце обливается кровью, с лица исчеза-

---

---

ет улыбка. Это состояние прекрасно подтверждается словами из самого предания: «Их самое веселое пиршество завершалось грустью». Дело в том, что иногда бездетные клянутся всем, чем угодно, лишь бы занять ребенка. Однако у некоторых клятва большей частью остаётся невыполненной, пустым обещанием. До тех пор, пока такие люди бездетны, их клятвы изливаются дождем, в них верят бедняки и беспомощные. Оказывается, благословение можно получить и пустыми обещаниями. Так в чём же связь между реальностью и «благословением вместо обещания», имеющим место лишь в азербайджанском фольклоре?

Известный народный обычай, запечатлённый в песнях «Деде Коркут»а в виде мотива «приобретения детей путём благословения», представлен в предании в другой форме. По огузскому обычаю и в огузских сказках бек, шах, отец еще до появления ребенка открывают двери своей сокровищницы, раздают часть своего богатства бедноте, т.е. награждают их не пустыми обещаниями, а реальными щедротами. В предании же Заман киши выделяет часть богатства для раздачи бедным, но хочет сначала дожидаться рождения ребенка. Зная, что обещания, слова тюрка не расходятся с делом, бедняки взывают к богу и молят его, чтобы он не погасил очаг этого дома. Интересно, что в главе «Бамсы-Бейрек» к богу взывают с конкретным пожеланием, т.е. беки не бездетны, у одного много дочерей, у другого – сын по имени Дели Гарджар. У Аллаха Бай-бура просит ниспослать ему сына, Бай-беджан же – дочку. Точно так же и в предании желание выражается конкретно, т.е. у Аллаха просят о рождении мальчика. Но, как только сын появляется на свет, Заман киши отказывается от намерения раздать беднякам часть своего имущества. Вместо того, чтобы насытить голодные желудки, дать приют сиротам, он заказывает золо-

---

---

тую колыбель. Мать Яхшы (Хорошая) в соответствии со своим именем, протестует против нарушения мужем клятвы, но Заман киши желает идти в ногу со временем: почему он должен воспитывать единственного сына хуже, чем другие? Он нарушает свою клятву и теряет доверие поверивших в его клятвы людей ради того, чтобы сын его «катался, как сыр в масле». В тот же миг Аллах лишает клятвopеступника разума. Заман киши приходит к мысли о том, чтобы сделать сына искусным охотником: «Куплю - ка я сразу же новенькое ружье – думает он. Чтобы звук пуль из ружья моего сына потрясал ущелья, холмы, леса. Он должен подстрелить столько маралов, чтобы его дом и двор покрылся их шкурами». Поместив младенца в золотую колыбель, он, тем самым, навлекает на себя проклятия людей. У киргизов охота на маралов завершается тем, что тотем отворачивается от создавших его племен – бугулы. Использование ружья вместо древнего охотничьего оружия (стрела, лук) не наносит ущерба архаическому содержанию событий в предании. Даже у такого мифического культурного героя, как охотник Пирим, лук со стрелами заменяется ружьем. Это объясняется стремлением рассказчика убедить своих современников в правдивости происходящих событий. В действительности, предание «Золотая колыбель» опирается на самый древний миф о судьбе. Марал отвечает на зло добром, направляет жестокого человека на путь истинный: однажды ночью воры похищают золотую колыбель с младенцем и скрываются в дремучем лесу. Однако, вскоре они убеждаются, что кто-то следует за ними. Испугавшись, они прячут колыбель за камнем и разбегаются, а, вернувшись через некоторое время, видят, что колыбель исчезла. Рано утром Заман и Яхшы, узнав о пропаже, поднимают шум. Все вокруг начинают искать колыбель. К ним присоединяются и сами воры. После этого

события проходит три – четыре года. Как-то раз Нурду - деревенский охотник - отправившись в лес на охоту, встречает марала, стреляет в него, но пуля проходит мимо. Тут он видит, что рядом с маралом, убегающим от него, бежит и мальчик. Заметив неподалёку золотую колыбель, он припоминает событие трех – четырехлетней давности. Поймав ребёнка, он направляется в село и с удивлением видит, что марал следует за ним. Это событие потрясает Заман киши. Он говорит жене Яхшы: «Выбрось это ружье, мы выберем сыну другую профессию. После этого он не может подстрелить марала». Говорят, что Мать-марал до конца жизни не покидала этот дом, мальчик же не расставался с ней» [15, 129].

*В-третьих*, совместность мотива о продлении жизни охотника с его решением не поднимать руку на Мать-Марала.

*В-четвертых*, молоко, как священный дар, связывается с рогатой Матерью –маралом и женщина – мать самоотверженно встанет на защиту маралов. В преданиях каждого из двух народов, марал, вскармливая младенцев, спасает их от гибели. Вернее, рогатая Мать - марал в «Китаби-Деде Коркуте», выполняет функцию вскормившей Басата львицы и Боз Курда, положившего начало племени «Ашина».

<i>На азербайджанском языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Дюлиминдян аьарса, баба эюркли. Аь ссдин тойа ямзирся, ана эюркли. [58, 33]	Грудь белую вперёд выставляющий отец, прекрасен. Белым молоком досыта кормящая мать, прекрасна.

Здесь признаком мудрости и красоты берется белый цвет.

В киргизских мифологических воззрениях обида Рогатой Матери-Марала, взявшей под опеку последнюю пару людей из своего края и сформировавшей род бугу-

---

---

лов, из-за неуважительного отношения последующих поколений, равносильно гневу Аллаха (Бога) в христианской и исламской мифологии, сотворившего Всемирный - потоп. Различие в том, что в тотемизме хранителем человеческого рода являются животные и птицы, в христианстве же – это Творец – единый Аллах (Бог). Этот мотив в древности каждое племя связывало со своим тотемом. Не случайно, что по указаниям источников Огуз, как и Басат, возвращен львиным молоком. И здесь поколение людей, спасенных от гибели благодаря молоку животных, выполняет функцию именно Ноя. В азербайджанской легенде «Гашга – Сардар» функцию спасения и воспитания младенца берет на себя как и у киргизов, Рогатая Мать-Марал.

Подобно мифам киргизов о Рогатой Матери-Марал, ашинов - о Боз Курде, у азербайджанцев лев - в событиях, связанных с Басатом, и марал – в легенде «Гошга Сардар» вскармливают своим молоком маленьких представителей тюркского племени, позабытых во время вражеского нападения на тюрков, оставивших свои земли. Среди всех животных, вскормивших своим молоком младенцев, наиболее распространенным является марал, первенство за которым сохраняется по сей день.

**Боз Курд (Серый Волк).** В древних письменных источниках (трудах Казлы Тимофея в V в., Наджиба Хамадани в X в.), в связи с волком указывается: «Если из волчьей кожи сделать барабан и играть на нем, все остальные барабаны лопнут. Если волчью кожу натянуть на лук и дернуть тетиву, то натянутая тетива всех других стрел порвется» [289, 45]. Здесь речь идет о магической силе только волчьей кожи. Не случайно, тюркские воины во время атаки имитировали волчий вой, приводя врага в ужас, и легко добивались победы. Тимофей и Наджиб Хамадани, основываясь на верованиях огузов, выступав-

---

---

ших в поход в сопровождении именно Боз курда (Серого Волка), придавали сакральность барабану шаманов и луку, изготовленных из волчьей кожи. В действительности же, тюрки никогда не пользовались кожей убитого волка, ибо это означало нарушение табу. В информании тоже об этом говорится не как о подтвержденном факте, а лишь как о версии, а именно, «если используется», то происходят чрезвычайные события. Интересно, что азербайджанские тюрки и поныне верят, что волк, наряду со злом, может принести и добро. Это ясно видно в поговорке из «Китаби-Деде Коркут»: «Видеть волка к добру» [58, 45]: и веровании: «Повстречавшего волка, ожидает успех, а черную кошку - неприятности». Двойственное отношение наблюдается и в отношении барана. И, хотя все это - факты, подтверждающие тотемность волка, последняя часть суждения В.Габибоглы о том, что «В Азербайджане поклонение волку, как тотему, имеет *широко распространение*» [52, 176], несколько спорна. Ни один из примеров, приведенных им из произведений и фольклора азербайджанских, тюркских и среднеазиатских исследователей, не дает основания подтвердить этот факт. Ибо в азербайджанской фольклорной эпической традиции отсутствует прямое указание на то, что волк выполняет функцию создателя рода. Зачастую волк выполняет функцию проводника, путеводителя. Следует учесть, что, несмотря на присутствие в корне слова «башгырд» слова «гурд», даже в их первоначальных воззрениях «волк» является не тотемом – создателем рода, а божьим посланником, покровителем, т.е. башгурд – волк - вожак, спас тюркский род от опасности уничтожения, вывел его из безводных пустынь к плодородным землям. Что касается легенды «Боз курд» [112, 40-41] («Серый волк») в книге К.Велиева «Память народа, память языка», ссылающегося на китайские источники, то это - отражение явления,

---

---

имевшего место в мировоззрении всех народов в начальный период тотемизма; в каждой семье, в каждом племени существовала связь с определенным животным или птицей. Иначе говоря, волк мог быть тотемом одного или нескольких из многочисленных тюркских родов. Однако, расширения радиуса его влияния не произошло. Естественно, что в древнюю пору в верованиях десятка тюркских родов, обосновавшихся в Азербайджане, в качестве тотема выбрались различные животные и растения, имевшиеся в регионе. Но в дальнейшем, в процессе объединения племен, избранные ранее тотемами – волк, змея, бык, корова и др. животные, утратили эту функцию, сохранив лишь некоторые его признаки – освободителя, проводника, умного, сильного, т. е. превратились в помощников основного тотема. Вот почему в азербайджанском фольклоре мы не встречаем следов подхода к волку и перечисленным выше животным, как к тотему, стоявшему во главе рода. Что касается признаков волка, как спасителя и опекуна, то они изображены в достаточной мере. Автор и сам отмечает, что эта функция проявляется и в мировоззрении европейских народов. Следовательно, в силу некоторых особенностей считается, что волк более подходит к роли помощника основного тотема, идола или дуалистических богов (Добро-Зло). Вообще, говоря о тотеме, следует знать, что, стремление тотемизировать какое – либо животное, приводит к установлению связи корней рода с этим животным.

Факты свидетельствуют, что только в том случае, если поклонение людей в тотем длится долгий период, почитание этого существа, вера в его священность переходит в генную память и у человека произвольно сохраняется особое, однозначное отношение к нему и к его «созидательной» функции. Однако, хотя в тюркских (в особенности, азербайджанских) верованиях волк в боль-



---

---

шинстве случаев и выступает в роли «проводника, - спасителя», указывает новые, более благоприятные места обитания, вместе с тем немало и таких образцов, в которых показывается совершенно иная, отрицательная активность волка. Вспомним, например, народную поговорку «*Архалы кюпяк гурд басар*» // «С поддержкой псу и волк не страшен». Наши предки никогда не показали бы волка бессильным перед псом, если бы считали волка тотемом – созидательной силой. В сущности, в мифах и легендах азербайджанских тюрков отношение к волку не однозначно, а двойственно и в корне противоположно. Люди – оборотни в виде волка отличаются крайней жестокостью и кровожадностью. Согласно старому поверью: «Если вечером женщина выйдет во двор с непокрытой головой, то может превратиться в Волчицу – Залху. Залха имела особое платье. По ночам она надевала его и отправлялась охотиться на людей. По возвращении, сняв платье, вновь превращалась в человека» [17, 122]. В заклинаниях волк – средство разлуки, раздора. Говорят: «Если волчьим жиром смазать одежду жены, муж рассорится с нею, возненавидит её и разведется, и, наоборот, если им смазать одежду мужа, то его возненавидит и захочет развестись жена» [18, 174]. Если бы здесь имелись признаки тотемизма, то волчий жир воздействовал бы на мужа и жену по-разному. Согласно мифу, начало роду даёт самка, т.е. носитель тотема. Поэтому, попав на одежду женщины, волчий жир, напротив, должен сильнее привязать к ней мужа. Вместе с тем, встречаются поверья, отражающие обратные взгляды: как, например, в следующих поговорках: «При опухоли груди кормящей матери следует трижды ударить по груди волчьей лапой, и опухоль рассосётся» [18, 174]. Или: «Если искупать бесплодную женщину в воде, куда брошены змеиная кожа и череп волка (здесь соседствуют два парных тотема –

Р.К.), она может родить» [18, 74]. Существуют несколько примеров о роли волка или змеи в увеличении рода. Как видно, волк живет в генной памяти в форме тотема - антитотема. В пословицах и поговорках более четко просматривается это двоякое соотношение:

<b>ДОБРОТА ВОЛКА</b>	
<i>На азербайджанском языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
<p>Qurd qurda dal çevirməz.            Qürd əti qurda haramdır.            Qurd ürəyi yeyib!            Qurddan qurd törəyər.            Qurd qaranlıq sevər.            Qurd üzü mübarəkdir.</p>	<p>Волк не повернется спиной к волку.            Волчье мясо волку не впрок.            Он съел волчье сердце!            Волк порождает волка.            Волк любит темноту.            Волк приносит удачу.</p>
<b>ЗЛОСТЬ ВОЛКА</b>	
<i>На азербайджанском языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
<p>Qurd acgöz olar.            Qurd dumanlı yer axtarar.            Qurda qoyun tapşırmaq olmaz.            Qurda sən tikmək öyrət, yırtmaq anasının peşəsidir.            Qurdu evdə saxlamaqla ev heyvanı olmaz.            Qurdun üzü ağ olsaydı, gündüz çölə çıxardı.</p>	<p>Волк кровожаден            Волк ищет туманное место.            Волку нельзя поручать овцу.            Научи волка шить, а разорвать -ремесло волчицы.            Если волка держать дома, он не станет домашним            Если бы волк был честен, появлялся бы днем в открытую.</p>

Из примеров следует, что, если с одной стороны согласно поверью огнепоклонников, волк приносит удачу, то с другой, он - злая сила, в корне уничтожающая потомство.

---

---

В XI главе эпоса «Китаби-Деде Коргуд» Казан хан намекает на то, что его древние предки считали волка своим тотемом:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküml var» [58, 119].	«Я из рода волка, не знающего страха».

Большая любовь и уважение к волку отражается и во II главе этого огузско-азербайджанского эпоса:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Qara başım qurban olsun, qurdim, sana» [58, 119].	«Да будет твоей жертвой моя чёрная голова, о Волк мой».

С.Алиярова по этому поводу пишет, что «по доисторическим первобытным представлениям, тюркские народы рождены волчицей, являются родом, выросшим ей молоком. Волк считался родоначальником и главой племени, и мужем, и бойцом» [41, 261]. Огузские беки, опираясь на мифологические представления, сохранившие свои следы лишь в двух тюркских древних письменных памятниках: в огузско-азербайджанском огуз-наме «Китаби - Деде Коргут» и уйгурском эпосе «Огуз каган». Герои этих памятников употребляли своих игидов «волку семи краев» («*Йедди байырын (дийарын) гурду*»). Не случайно, что в огуз-наме ни Ф.Рашидадина (Иранский историк XIV в.), ни Язычыюглы Али (турецкий писатель XV в.), и ни Абул Казим хана (туркменский летописец XVII в.) нет намёка на тесную связь волка с началом рода.

Существуют десятки мифических поверье и легенд, в которых волк представлен как злая сила. Например:

«На Ханском холме жила женщина по имени Шарабану. Однажды ночью Шарабану, согрев воду, купалась

---

---

во дворе. А между тем, выходить женщине ночью во двор нельзя, обязательно произойдет беда. Когда Шарабану купалась, что-то промелькнуло, и она в страхе убежала домой. Не успела добежать до дверей, как на голову ей упала волчья шкура. Женщина превратилась в голодную волчицу и вышла в город на охоту. Не найдя ничего, вернулась домой. Муж и дети спали. Тогда она откусила и съела пальчик у самого маленького ребенка, и ощутила его сладость. Вышла вновь, обошла семь сел, ничего не найдя, вернулась и съела младенца. Наутро муж, проснувшись, увидел, что младенец съеден, а рот жены в крови. Он догадался, в чем дело. Вывел жену во двор под дерево и начал избивать. Шарабану успела вырваться и убежать. Народ стал называть ее Волчицей Шарабану. По ночам она обходила деревни и, похитив несколько детей, поедала их. Появилась она и в нашем селе. Было лето. Семья дяди спала на крыше. Когда волчица похитила моего двоюродного брата, его мать проснулась и вступила с ней в драку. На шум сбежались домашние, соседи. Шарабану убежала, успев, однако вырвать щеку дядиного сына, из-за чего у него на лице образовался рубец. Все бросились ей вдогонку, но тщетно, ее и на лошади было не догнать. Волчица Шарабану обошла семь сёл, вернулась в город, заночевала в развалинах. Иногда появлялась она и в своем доме, но из-за страха перед мужем, в дом не входила. Однажды люди выследили Шарабану, увидели, что она сняла волчью шкуру, спрятала между камнями. Тайком они взяли волчье платье. Шарабану тотчас прознала про это, начала плакать, умолять, грозить, чтобы ей вернули платье. Однако люди бросили его в огонь. Шарабану потеряла сознание, затем пришла в себя. *С тех пор она перестала быть волчицей и поедать детей»* [18, 122-123]. Миф, записанный в устной народной передаче, опирается на

древнейшие представления, и, в основном сохранил первичную форму. Здесь налицо тема превращения в волка – и обратно, к первоначальному виду. Этот миф является продуктом времени, когда тотем волка заменялся другим сакральным средством.



*Изображённые на рисунках описания волкообразных диких зверей, относящихся к эпохе бронзы и раннему скифскому периоду, найдены: 1. 3. 5. 7 – в Монголии. 2 – в Китае. 4. 10. 11*

К сожалению, в последнее время некоторые ученые, учитывая увлечение подростков движением «Боз Курд» («Серый волк») в Турции, «находят» такие мотивы в азербайджанской мифологии, которые возводят до уровня божеств не только Боз Курда, но и Змею, Быка, Луну –

---

---

звезды, Солнце, огонь, воду, камень и воздух, и рождение не отличающихся друг от друга существ в силу их сакральности, приписывают волку. И в то время как в эпической фольклорной традиции, ритуалах, в древних письменных источниках, относящихся к азербайджанскому народу, версия непосредственного происхождения от волка весьма туманна, сочиняется целый цикл преданий о связях Алдеде - Огня, Махпейкер - Луны и человека - животного (Гурдоглы). К сожалению, они берутся не из генной памяти народа, а создаются в тиши кабинетов и предстают, как плоды размышлений ученых. Обратим внимание на эпизод из предания «Курд оглы», являющегося чуть ли не трансформацией линии Басат – львица из главы о «Тепегёзе»: «Однажды Алдеде начал беседу с сыном – «Сынок, твоя родина – Страна огней, мать – Махпейкер (Луна). Воды Акчая приняли к себе её. Отец твой – я, Алдеде, моя чудодейственность в том, что я не горю в огне. Следовательно, ты - сын Гора (огня). Сын в гневе ответил: «Нет, отец, я - не сын Гора, я - сын волка. Боз Курд вскормила меня грудью» [58, 112]. В одной мысли отождествляются – огонь, луна, вода, волк. Что означает признание отца в том, что он не горит в огне? Интересно, что сын признает в Алдеде отца, однако отрицает, что он - Гор, т.к. его вскормила волчица. Могут возразить: Басат тоже, зная, что его отцом является Аруз – годжа, тем не менее, называет родителем льва. Но Басат не скрывает своего истинного отца, он попросту подчеркивает происхождение своих предков от льва и дерева, ибо в сведении о роде Басата акцентируется, что он - сын Аруза. Интересно, что в таких надуманных преданиях вслед за диалогом отца - сына даются искаженные варианты мотивов из эпоса «Кёроглы». В конце концов не горящий в огне Алдеде превращается в Деде - Солнце, так, якобы звали его в восточной зоне нашей

---

---

земли. Будто бы азербайджанский народ на протяжении многих веков сохранял в своих преданиях борьбу против арабского нашествия, демонстрируя защиту огнепоклонничества. Вряд ли это соответствует истине.

**Аг Гуш - Белая птица.** Как показывают исследования, среди птиц, которым поклонялись в древнюю пору азербайджанцы, их внимание более других привлекали птицы, которые парили высоко в небесах и вили гнезда на вершинах высоких гор. Не случайно, согласно Ф.Рашидаддину, онгомом баятов был сокол, баяндуров - белая птица, салуров – учаган, бегдузларов-чагыран, а язырларов – орёл.

У Язычыюглу Али эти онгомы повторяются, как есть. Оба они, исходя из числа сыновей Огуза, называют шесть онгомом. В силу этого, соответственно, у всех четырех родов имеется один общий онгом. В «Шегерей-туркман» («Родословная туркмен») в отличие от указаний Ф.Рашидаддина и А.Язычыюглы, отмечается, что каждый род обладал присущим ему онгомом и некоторые, в сравнении с предшествующими, поклоняются совершенно другой птице. Однако, имеются и совпадения, например, онгом салуров – беркут, афшаров-сокол, баятов-сова, япаров-ястреб и т.д. В этом ряду есть птицы, которые не существуют в действительности, и имеют чисто мифологическое понятие. Например: онгомом рода Чепни является птица Хумай (Феникс). Этот мифический птица тоже считается прозрачно-белым и называется Аг сунгур кушу (Белой птицы). Слова «Хумай» заимствовано от имени бога войны у древних тюрков. В своем творчестве Низами неоднократно обращается к птице Хумай (Феникс). Тотемизация Аг Сунгур кушу (Белой птицы) находит своё отражение и в эпосе «Китаби-Деде Коргут». Полководец огузского края Казан хан, стойко переносящий в плену издевательства врага, связывает своё муже-

ство с древними предками и говорит:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Ağ sunqur quşu erkəgində bir köküm var» [58, 119].	«У меня есть род, берущий начало от стойкой Белой птицы (Аг Сунгур кушу)».

В том же отрывке он причисляет так же к первичным предкам огузских тюрков льва и волка. Тотемизация этой птицы и этих зверей каждым в отдельности огузским родом, подтверждена в целом ряде весомых источниках. С.Алияров связывая птицу и зверей, которых Казан хан представлял своим врагам, как родоначальником огузских племён, с тотемистическими взглядами, писал, что «Белая птица (Аг Сунгур) является онгом племени Чепни. В «Огузнаме» Ф.Рашидаддина. У древнетюркских народов корень во многих случаях представлялся в облике белого лебедя или белого гуся» [41, 257].

Таким образом, в азербайджанской фольклорной эпической традиции онгом, непосредственно намекающим на тотемизм, является Агкуш-Белая птица. Существуют и другие названия птиц, обозначаемые на языке цветом оперения: кызылкуш (золотая птица (красная птица), каракуш (черная птица), бозкуш (серая птица), каранкуш (ласточка) и т. д. В мифологических взглядах каждое из этих названий, безусловно, занимает соответствующее место. Говоря о белой птице, мы прежде всего имеем в виду голубя. В одной из считалок именно белая птица употребляется рядом с голубем.

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Motal-motal, tərsə motal. Qıl atar, qaumaq qatar. Ağ quşum, ağarçınım. Göy quşum, göyərcinim. [283]	Бурдюк, бурдюк, вывернутый бурдюк. Выбросит волосок, прибавит сливок Моя белая птица, пробеленькая, Небесная птица, голубица моя .



---

---

В этом стихотворном отрывке, на первый взгляд, производящем впечатление набора ритмических слов, третья строка, в древние времена употреблялась как «Моя белая птица, белый сокол», а выражение «гёй кушум» в четвертой строчке обозначало не цвет (синяя), а принадлежность к небу – «небесная птица». Бытующая в последнее время как детская скороговорка, в более ранние периоды она представляла собой песню – заговор. Когда из молока готовили мотал (сыр в бурдюке), обращались к посланникам Небесного божества – Белому соколу и голубю, чтобы они вывернули мотал во избежание порчи продукта. Кроме того, здесь содержится и намек на белый цвет каждой из двух птиц, избранных онгомом огузских племён. Б.Огел, комментируя птичьи онгомы, приводит примеры из толкований различных исследователей и отмечается, что среди тюрков Сунгур употребляется как «Белый Сунгур» или «сокол» [339, 356], и, ссылаясь на Ахмеда Вефик Рашада, толкует «крикливый сокол» или «Белый, золотой сокол» [339, 362]. Следовательно, в азербайджанской фольклорной эпической традиции, обосновывающей тотемизм «Белой птицы Сунгур» - «белый, с золотыми лапками, сокол».

Вообще, в архаической эпической традиции народов мира, в сказках, посвященных тотему и браку, встречается мотив временного превращения животных и птиц в красивую девушку. Например, в русской сказке «Лягушка и богатырь» [254- 266] правитель вызывает трех своих сыновей, приказывает им отправиться в степь и выстрелить в одном направлении. В чей дом попадет стрела, на девушке из этого дома царевич должен жениться. Стрела старшего брата «попадает в дом министра, среднего брата – в дом генерала, стрела младшего брата Ивана исчезает. Три дня, три ночи длятся поиски стрелы, наконец, она отыскивается в болоте, на спине лягушки. Иван-

---

---

богатырь женится на лягушке, которая творит чудеса. Она часто меняет обличье, и как только сбрасывает лягушачью кожу, превращается в красивую девушку». Как видно, в сказке тотем воспроизведен в облике обрученной девушки – лягушки. Иван – богатырь торопится избавиться от двойственной натуры своей жены. Для азербайджанской эпической традиции так же характерна особенность избрания невесты путем набрасывания стрелы, в некоторых вариантах девушка изображается в облике джейрана – все это продукт одних и тех же мифологических взглядов. Однако в одном из древнейших вариантов мотива, связанного с тотемом (возникновении нового потомства из брака животного или птицы с человеком) отмечается, что Белая птица живет мечтой об исполнении своей созидательной функции (родить новое человеческое поколение). Будучи женского начала, она ищет в новом поколении мужское начало. Она хочет видеть в нем мужество, доброту, прямоту, чтобы порожденные им люди тоже были носителями этих качеств. Однако тот, кого выбирает Белая птица, не может быть отцом его последователей, т. к. он питался молоком львицы (в тотемизме, где широко отражены браки дерева с животным, дерева с птицей, воды с небесными светилами, нет места союзу птицы с животным). Правда, Белая птица не раз спасала Ширзада от смерти, требуя взамен только правды. В сказке рельефно представлена еще одна черта. Когда встает вопрос о том, какое животное или птица могут стать основным тотемом, в первоначальных представлениях возникают серьезные противоречия. В сказках содержится намек на борьбу Белой птицы, голубя, лошади, даже винограда за право стать тотемом. Идеализация Белой птицы среди зверей, птицы и растений, связана с «ее победой» в борьбе между отдельными тотемами различных родов. Однако в финале сказки явственно видно, что

---

---

победа эта не продолжительна. Ширзад жесток и равнодушен к доброте Белой птицы, претендующей на роль тотема. Ранним утром он отправляется к дяде с просьбой «выселить Белую птицу из страны». Дядя сообщает, что Белая птица в свое время ему очень помогла, но его доводы бесполезны. В конце концов, дядя призывает Белую птицу и рассказывает ей про это. Белая птица вопрошает: «Спросите у него, что я сделала ему плохого?». Ширзад, нахмурившись, отвечает: «Она не позволила мне сойти в бурю с лошади и защитить себя, оседлать лошадь с золотым седлом, а в эту ночь...». Белая птица, вздохнув, сказала: «Я не позволила тебе сойти в бурю с лошади, т. к. эта буря была отцом девушки. Пока ты находился в седле, он не мог тебя одолеть. Он хотел свалить тебя с лошади и убить. Так или нет, девушка? – обратилась она к девушке, на что та ответила: «Так»; «Я не позволила тебе поймать лошадь с золотым седлом, т. к. это был дядя девушки. Если бы ты дотронулся до него, он сбросил бы тебя оземь. Так, или нет, девушка?»: «Так» - ответила та. «Этой ночью я спала около тебя, так как брат девушки в виде черной змеи явился к тебе, чтобы уничтожить. Пока ты спал, я убила его, вот туловище. Так, или нет, девушка? Та ответила: «Верно, так». Белая птица вздохнула: «У меня на лбу было написано, чтобы я помогла одному человеку. Если тот человек будет благороден, я выйду за него замуж, если же нет, я должна умереть. И вот теперь наступил мой час, я умираю. С этими словами Белая птица превратилась в камень» [67, 296]. Большинство тотемизированных мифов завершаются обратным превращением, т. е. возвращением к прежнему облику. Если злая сила обращает человека в птицу, зверя и т. д., то при правильном, точном исполнении поставленного условия (зачастую условие ставится на основе духовных факторов) колдовство разрушается и мифический образ вновь при-

---

---

нимает человеческий облик. А в «Белой птице» мы сталкиваемся с таким мотивом, опирающимся на первичный тотемизированный миф, который не оставляет места для обратного превращения. Лягушка – невеста, завоевав любовь Ивана – богатыря, вновь становится девушкой. Или в широко распространенной в странах Европы сказке «Аленький цветочек» заколдованный жених - уродливый и страшный, своей душевной красотой находит дорогу к сердцу младшей дочери купца и вновь превращается в человека.

«Белая птица» в борьбе с животными и птицами за завоевание права на тотем в некотором роде терпит поражение. Мужское начало потомства связывается со львом (вырос, благодаря молоку львицы). В представлениях размах сакральности льва дает возможность для тотемизирования Белой птицы. Буря, лошадь с золотым седлом, черная змея проявляют интерес к тотему, даже путем предательства стремятся вывести Белую птицу из строя, занять её место. В действительности постановка вопроса в каждой из двух сказок аналогична. В «Аленьком цветочке», несмотря на то, что заколдованный жених обретает страшный, уродливый облик, купеческая дочь от всего сердца влюбляется в него за его внутреннюю чистоту и благородство. Злой силе остается только сдаться. В противном случае невозможны обратное превращение, разрушение колдовства, очеловечивание. В «Белой птице» жених, которого птица неоднократно спасала от опасности, вместо добра и верности, платит ей черной неблагодарностью, клеветает на неё. Поэтому Белая птица, не имея возможности очеловечиться, превращается в камень.

---

---

### *Гамизм (шаманизм) и гамские мифы*

**Ш**аманизм\* - это такая форма деятельности и мышления, согласно которой мир, природа, всё сущее управляется духами, духовные факторы проходят из света и направлены на защиту здоровья людей, на предотвращение экологических катастроф. Шаман может сосредоточить в себе любую из привлекательных жизненных ролей (художник, поэт, мастер медитации, исполнение танца и песни), наряду с дальновидностью и святостью, он находит пути для приобретения новых и неизвестных сведений. Говоря словами Дж.Мэттьюса, они «специализируются больше в области оздоровления и усиления людей» [252, 18]. Все народы имели шаманскую веру, как один из первичных

---

\*Слово «шаман» перешло из языка тунгусов, в буквальном переводе означает «мудрый человек», «знаток». Вожди и исполнители веры, носящей у других народов ту же функцию, имеют современные названия: монголы бо (боге), якуты – оюн (игра), алтайские тюрки и азербайджанцы - гам (кам). Шаманом считался тот человек, (гам), тело которого могло перейти за грань своих физических возможностей и который на основе духовного опыта, исходящего из глубоких пластов, расширял пределы своего ума. В последние годы слово «шаман» посредством различной литературы распространилось по всему миру, стало популярным в большинстве стран, получило статус международного термина, ограничив и выведя из употребления понятия «волшебник», «маг», «чародей», «предсказатель», «колдун» и т. д. По мнению исследователей, понятие «Шаманизм» впервые было введено в научный обиход в XVIII веке, однако в источниках, принадлежащих к народам Сибири более предшествующих веков, встречались поверхностные сведения, связанные с шаманами.

---

---

этапов миропонимания, однако «ни древние тюрки, ни современные алтайско-саянские народы не только не произносили слова «шаман», но не имели даже представления о существовании такого термина. Тюрки называли знающего и обладающего волшебными чарами человека «гаман». Гам был поэтом, музыкантом, дальновидным, а также врачом» [137, 10]. Последние достижения в этой области нашли своё отражение в трудах таких европейских и американских учёных, как М.Элиаде, К.С.Кахили, С.Джоз, С.Лин. Несмотря на наличие у большинства народов мира идентичных и сходных явлений называемых по-разному, термины «шаман» и «шаманизм» получили международный статус и, наряду с упоминанием местных названий, исследователи отдают предпочтение именно этим терминам. «Гам» - термин, тесно связанный с древней историей азербайджанского народа. Мадаи - жившие на Кавказе и в Северном Иране, называли мудрых предсказателей будущего «гам - отец» и первым гамом - отцом был древний Заратустра. Это слово, означающее «посланник бога», накануне широкого распространения зороастрийской религии, употреблялось наряду со словом «маг – отец», данным главному волшебнику (на пехлевийском и – синджском языках обрело форму «Магапата» и перешло в письменную память). Это обстоятельство говорит о том, что накануне возникновения огнепоклонничества, его последователи были основными носителями прежней веры – гамизма, и после своего утверждения в народе как религии, применили новую. Стивенс Джоз выдвигает следующую мысль: «Большинство древних шаманов были солнцепоклонниками. Они смотрели прямо на солнце, чтобы вобрать в себя его силу. Им хотелось, чтобы их глаза вобрали в себя побольше света» [285- 268].

В силу этого гамы – солнцепоклонники играли боль-

---

---

шую роль в возникновении Зороастризма. Арабский ученый Абу Хаян ал-Андалуси в «Китаби – ал идрак ли – лисан ал-атрак», т.е. в «Книге познания тюркских языков» (1313) указывает, что до XIII столетия тюрки, в том числе азербайджанцы, называли врача «гамом» [36, 46]. Например, слово «гамлады» означало «врачевал». Здесь налицо намек на шаманов.

Интересно, что в древнюю пору в Азербайджане «гам» считался основным титулом вождя племени. Огузско-тюркский хан Баяндур в каждой из двух рукописей эпоса «Китаби-Деде Коркут» (Дрезденской и Ватиканской) представлен как рожденный от «гама»: «Однажды сын Гамгана (Гам Ган) хан Баяндур проснулся» [58, 52]. С.Алияров со ссылкой на В.В.Жирмунского пишет: «гам – у древних тюрков означает «жрец», а «гам» означает «отец» (Соответствует значению Дедушка Жрец или Святой отец) [183, 564]. Согласно Ф.Рашидаддину, в огузско-тюркской мифологической системе Баяндур – один из 24 внуков Огуз хана, сформировавшего тюркско-огузский народ. А еще точнее, первый из четырех сыновей Гёк хана, рожденного от второй жены Огуза (связывается с водой и деревом). В политических группировках позднейшей поры он показан как глава уч охов (трёх стрел) – «левого крыла» огузского народа. В азербайджанской этической традиции функции Баяндур хана еще более расширены, он превращён в вождя всего тюркского народа – Калын (большого) Огуза, т. е. обеих ветвей – в «хана ханов». Азербайджанские ученые (З.Бунядов, С.Ашаров, Х.Короглы и др.) соглашаются с заключением В.В.Жирмунского о том, что попытки отделения Баяндур хана – как эпического героя, от огузской древней эпически – исторической традиции и связи его с периодом «военной гегемонии в Малой Азии» Аккоюнлу Баяндуров, с научной точки зрения не обоснованны [27,

---

---

14]. В сущности, когда основоположник государства Акроюнлу Баяндырлы Узун Гасан еще при жизни составил свою генеалогию, он связал её с именем основателя Альп Алтунга и в родословной, начинающейся с Адама, отвёл место и Огузу, и Баяндыру. Огуз – выступает не как культурный герой, создатель нового поколения, а как один из древних предков Узун Гасана после Альп Аар Тунга. Уместно напомнить, что если опереться на мифологическую систему, то отцом Баяндыра является не Гамган, а Гёк хан. Возможно, слово «Гам» в древние времена означало важное понятие, связанное с небом. Ибо, если слово «хан» обозначало слово «ата» («отец»), то, поклонявшиеся Небесному Богу, в том числе азербайджанские тюрки, обращались к Гёк хану «Гёк ата». Возможно, из-за того, что «гамы» обладали способностью предсказывать будущее и давать имена существам, то слово это означало «освещать», «разъяснять». Следовательно, еще до классового расслоения, племенем руководил духовный отец – «гам». Он считался посланником Небесного Бога или Солнца – Отца и носителем двух функций – исполнителя обрядов, связанных с верой, и создателя внутренних и внешних племенных связей, гарантом законов. М.Сеидов, изучавший следы шаманизма в азербайджанских мифологических воззрениях, представлял «гамов» как мудрых породных аксакалов, первых духовных отцов еще до формирования у людей какого – либо мировоззрения. Он сообщает, что: «В до мифический период и в начальную пору их возникновения из среды родового племени выделялись мудрецы и люди, обладавшие познаниями, к сожалению, их имена не дошли до нас. Кажется, таких прежде называли гам – шаманами. Возможно, «гам» - их первоначальное общее название» [88, 20]. Хотя суждения о более позднем в сравнении с гамо-шаманскими воззрениями образовании



---

---

мифа, тотемизма и анимизма, несколько спорны, тем не менее мысль о связи «гам» (но без шамана) и «начала» убедительна. Шаманизм – продукт эпохи, когда первоначальные взгляды, сформировавшиеся в синкретической форме, отделились друг от друга и начали развиваться в самостоятельном виде; это был своеобразный, хоть и небольшой, но новый результат в направлении поисков путей постижения людей и существ. С.А.Токарев, имея в виду населявшие Австралию племена современных аборигенов, писал, что «шаманизм не проявляет себя как ограниченное явление, он возник и все еще возникает у многих народов на земле. Но у отсталых племен шаманизм находится не на господствующих позициях, а на стадии возникновения» [292, 271]. Эта мысль акцентируется в трудах и других ученых, изучающих вопросы шаманизма.

Шаманизм представляет собой наивысшую ступень анимистических взглядов. Но, в отличие от анимизма, источник сверхъестественной силы не остается в устойчивом состоянии. Благодаря способностям людей, он как бы «укрощается», волею Главного Духа (Бога), находящегося в Верхнем ярусе мира, он вынужден «подчиниться» гаму, перейти из одного пространства в другое. Согласно Гамам, вполне возможно установление связи с невидимыми и не ощущаемыми духами, направление их характера в нужное русло, и, тем самым ускорение развития всего сущего, продолжение – уменьшение срока жизни, а также воздействие на судьбу человека. Однако это - дело не каждого человека. Это осуществлял человек, избранный только главным духом – гамом, причём после особой подготовки. Проникнув в мир духов, гам может двигаться в желаемом направлении, шагает по дорогам, ведущим в прошлое, будущее, извещает о вчерашнем и завтрашнем дне, оживляет умерших, более то-

---

---

го, меняет судьбы, предотвращает трагедии или же творит зло. Однако ни один из произошедших в реальной жизни событий гам не приписывал себе как результат совершаемых им ритуалов, ибо все в руках Всевышнего, находящегося в Верхнем – Светлом мире. Лишь его волею гам лечил больных. Суть всех его действий – заключается в помощи всем, кто утратил жизненную силу. Поэтому некоторые стороны деятельности гамов - шаманов совпадали с народным врачеванием, некоторые же с магией. Различие было лишь в том, что врачеватели лечили больных травами, растениями, применением испытанных народных средств, больные излечивались за большой период времени и повторных курсов лечения, гамы же, прибегая к помощи духов, на глазах у всех, за короткое время (15-20 минут) создавали чудеса.

Исследователи связывают состояние шаманов во время контактов с духами (изменение выражения лица от нервного напряжения, вышедшие из орбит, словно у сумасшедшего, глаза, даже опухший живот и «удлинение» рук и т.д.) с нарушением их психики. С.А.Токаров, обобщив свои наблюдения над десятками шаманских обрядов, приходит к выводу, что шаман – психически больной, анормальный человек. Он отличается от обычного нервно – больного тем, что не болеет душевной болезнью, и убеждает, прежде всего самого себя, в том, что может установить связь с духами, призвать их без всякой причины, вместить в свое тело и, при желании выпустить. Говоря другими словами, «если нервно больной пассивен в отношении к духу, то связь шамана с духом – защитником активна, т. к. шаман в отличие от нервно – больного, истерика, может регулировать свои припадки искусственным путем» [292, 282]. «Психические припадки» шамана возникают не всегда, а только в момент, когда он входит в связь с духами, теряет свою «обыден-

---

---

ность», в остальное же время он кроток, добродушен и мудр. Кроме того, аномальный человек с нарушенной нервной системой не может думать об оказании помощи другим. Изменение состояния шамана связано именно с тем, что он пытается уверить себя и других, будто в него вселились призванные им духи. В этот момент его состояние соответствует природе духов. Он занимается паранормальной деятельностью. Вообще, мировоззрение у шаманов, опыт обучения формируется в горниле многовековой практики. Если не кажутся аномальными действия современных магов, которые на глазах у миллионов входят в установленные на верхних этажах многоэтажных зданий железные сейфы с закованными руками и остаются невредимыми после сильнейшего взрыва (причем появляются в совершенно ином месте – из-под ткани, где-то на площади), то почему шаман, входящий в огонь и выходящий оттуда невредимым, должен считаться «сумасшедшим»? Оба они должны рассматриваться как исполнители аналогичной деятельности. И точно так, как люди на сеансах экстрасенсов верят в своё избавление от болезней, так и во время ритуалов шамана даже те, у кого уже остановилось дыхание, нередко вставали и шли домой.

Сами шаманы указывают три формы постижения мира:

- а) понятие, возникшее тайно и опосредствованно – стихийность;
- б) открытое и непосредственное постижение – сознательность;
- в) трансцендентное понимание (постижение непостижимого) – высокая сознательность [198, 32].

При первом возникли мифы, при втором – наука, при третьем – синтез мифа с наукой. Согласно шаманизму, все элементы, окружающие человека, обладают духом.

---

---

Сила всех духовных факторов исходит от них. Камни, растения, животные, туман, ветер, природные существа, каждый проживает только свою жизнь, и чтобы отстоять гармонию, здоровье и экологическую чистоту, следует не тревожить духов. Все формы жизни находятся в постоянной взаимосвязи и во имя нормальной жизни человека необходимо защищать равновесие покоя.

У алтайцев талант шаманизма передаётся по наследству. Еще в детстве будущий гам бывает замкнутым, болезненным, проявляет склонность к размышлению: отец или опекун долгое время готовит его к этому делу, обучает традициям рода, песням гамов. Говорят: «Если в какой-либо семье юноша страдает эпилепсией, значит его прадед был шаманом». Шаманом могут стать и по желанию, однако, такие не пользуются большим уважением» [323, 32]. В традиции гамов замкнутость, слабость избранного ребенка как есть повторяются в эпизодах, предшествующих бута, в созданных азербайджанскими ашугами любовных дастанах. Дети, рожденные в результате советов, данных посланником Небесного Бога, или сакральных яблок, съеденных мужем и женой, до своего совершеннолетия живут простой и загадочной жизнью.

Совершенно не организованная, как религия - шаманизм считается духовным опытом и по этой причине, выражаясь словами Дж.Меттьюса, «с легкостью пройдя через все сформировавшиеся религии, системы верований, она воздействовала даже на память первых поколений в глубинных пластах» [252, 27].

Шаманизм, как начальная система верований, перенаправленная в устойчивые и развитые религии, обладает обогащенными божествами, сакральными существами, особыми универсальными мифологическими моделями, символизмом и космологией. Имея некоторые общие характерные особенности, они, тем не менее, имели и раз-

---

---

личные формы, связанные с местом возникновения и этносом. Посредством символов, танца и песни шаманы доносят суть космической географии, посвящают себя путешествию в мир духов и переходу из одной сущности в другую. Не случайно шаманов называли «живыми танцующими мифами». Ибо, живя в многообразном внутреннем мире, они прокладывали мост между реальным и ирреальным мирами.

*Пантеон бога шаманов.* Несмотря на то, что шаманизм основывается на опыте того или иного этноса, мифология его совершенно определена и имеет собрание известных сакральных архетипов «космического» уровня. В шаманских представлениях преимущество дается Небесному Богу. Как и другие народы Сибири, древние тюрки верили Великому творцу – Тенгри, означающему «небо». На языке азербайджанцев и сегодня употребляется в форме «Танры». Не случайно, слово «гей» (небо) участвует в названии самоедов – нум, тунгусов – Буча, монголов – Тенгри, бурятов – Тенгери, волжских татар – Тингир, якутов – Тангара.

В традиции шаманов других народов это слово хотя и отсутствует, наблюдаются его характерные атрибуты («высокий», «возвышенный», «светлый» и т.д.). М.Элиаде пишет, что имя Бога Неба у прииртышских остяков (хантов) происходит от слова «санке» и в первичном понятии означает «свет, светлый и блестящий»... Тюрки – татары, в отличие от своих северных, северо-восточных соседей, дают Небесному Богу большее преимущество и называют его «Хозяин», «Могущественный», «Господин», в большинстве же случаев называют просто «Отец» (Ата) [323, 24-25]. На основе фольклорной традиции азербайджанских тюрков и исторических источников можно утверждать, что до христианства и ислама основной верой предков была вера в небесного бо-

---

---

га, которого они называли «Гюнеш Ата» (Солнце – Отец). Примечательно, что обращения к Солнцу в предвесенние дни в виде обрядовых песен идентичны у всех тюркских народов. Так, например, в песне алтайских тюрков, обращённой к Небесному Богу: «Солнце, выходи, солнце, выходи...» Солнце – Отец обитает в самых высоких слоях неба.

В подчинении каждого из двух Творцов имеются многочисленные «дети» и «представители». Все они располагаются в нижних слоях неба. Для сравнения отметим, что в индийской мифологии вселенная трёхслойна и, как свидетельствуют многочисленные источники, индусы отдают предпочтение трём богам. Однако «трёхслойная мировая модель», трансформируясь в мировоззрение индийских аборигенов, увеличила число обожествленных существ в трех мирах, доведя, их, как у тюркских огузов, до 33-х. Интересно, что и у них в соответствии с трёхслойным строением мира, боги разделяются на три группы, и самый главный из них не связывается с самым верхом (небом); располагаясь в среднем – воздушном, слое, связывающем друг с другом землю и космос, он становится сакральной силой. Вообще, у индусов число обожествленных существ - 3339 и в ряду групп божественной тройки первое место отведено Варуну (вода и законы – правила мира), Суруйе (солнцу), Ушасу (рассвет, заря), второе - Агни (жертвенный огонь), третье - Ваю (ветер), Рудре (гроза, буря) и Индре (молния, гром, творящий разрушительные катастрофы). Г.М.Бонград – Левин считает Варуна одним из главных божеств пантеона. «Он наделен колоссальным могуществом, неограниченной властью, ведийские индийцы видели в нем олицетворение силы, управляющей миром, творца и хранителя природы» [144, 39].

---

---

В азербайджанских мифологических взглядах пантеон богов и обожествленных существ различны. Тюрки, жившие на Кавказе, в Средней Азии, Иране и арабских странах, до XIII века давали творцам и сакральным существам несколько имен. Их можно систематизировать в следующей форме:

1. Имена творцов: Танры [36, 30], Яратхан (творец, халик) [36, 54], Тын (дух, душа) [36, 30], Тан (тело) [36, 30], Дын (дыхание) [36, 34], Дан/Тан (Бог утра - в предложении «Дан узу сокулюр» - «наступает рассвет» - первое слово связано с Богом утра), Изи (имя бога) [36, 14], Окан (имя бога) [36, 17], Арк (право) [36, 15], Ак (высоко) [36, 18], или Акын (возвысься – например, «акынды» – поднялся вверх, возвысился, акынчак – лестница. Употреблялся в форме лестницы совершенствования гама) [36, 18], Ог (один, единственный) [36, 18], Ок (мысль, ум, душа, дух – например, «ок забрал», т.е. бог взял душу) [36, 18], Улу («улуду» - «возвысился») [36, 20], Баяр (на уйгурском означает «божество») [36, 28], Йон (право) [36, 57], Ус (ум) [36, 17], Ер, Ерсув, Сулув (источник воды) [36, 36], Гор («Время, род, свет, огонь», - имя Бога времени и судьбы) [36, 43];

2. Злые силы подземного мира: Як (черт, сатана) [36, 55], Чор (болезнь) [36, 31], Тамув (подземный мир, ад) [36, 41], Узан (причиняющий зло – Азраил – Ангел смерти) [36, 16], Сокалак (болезнь) [36, 35], Сазак, Гуз (место, куда не проникало солнце) [36, 44], Базыг (плохой человек - зло) [36, 25], Ору («подземный амбар» – тюрьма ада) [36, 15], Орумчек (паук - охранник подземной тюрьмы) [36, 15], Азман (кастрированный в старости конь, великан – в смысле титан) [36, 16];

3. Звезды, планеты и небесные тела: Ак айгыр (звезда Сириус) [36, 18], Два (Боз Ат) серых жеребца (в созвездии малой Медведицы звезда «Два брата») [36, 19], Де-

мир Газыг (созвездие Козерога) [36, 29], Гуяш (солнце) [36, 47], Улкер (звезда Плеяда) [36, 21], Алкын (молния) [36, 21], Айдын (свет) [36, 23], Багырсаган (звезда Дуберан), [36, 26];

4. Боги природы: Году (день), Деги (снежный ветер) [36, 33], Ел баба (Дед ветер) [36, 56], Буканаг (сильный дождь, буран) [36, 26];

Тотемы: Кочкан (орел) [36, 47], Чакан (птица) [36, 31], Тукрул (птица, охотящаяся на журавлей) [36, 40], Уку (сова) [36, 19], Булчек (волчонок) [36, 27], Така (козел – например, род Кёроглы назывался «така - туркман») [36, 29], Акир/Айкир (лошадь черного цвета) [36, 19], Гараджа газ (аист) [36, 43];

5. Мифические культурные герои – демиурги: Огуз (угуз - древний предок тюрков после Яфеса) [36, 18] (См.: *таблице*).

<b>В мифологии азербайджанских гамов творцы и сакральные существа</b>						
Имена творцов	Злые силы подземного мира	Трикстери или злые существа	Звезды, планеты и небесные тела	Боги природы	Тотемы	Мифические культурные герои – демиурги
Яратхан, Тын, Изи, Окан, Арк, Ак или Акын, Ог, Ок, Улу, Баяр, Йон, Хумай,	Як, Чор, Тамув, Узан - Азраил, Сокалак, Сазак, Гуз, Базыг, Ору, Орумчек, Азман.	Тепегёз, Гулейбаны, Сарычобан.	Ак айгыр, Два Боз Ат, Демир, Газыг, Алкын, Айдын, Багырсаган, Гёй тенри, Гюн, Гуяш, Улкер Ай, Улдуз,	Году, Деги, Йел Баба, Буканаг, Ер или Ерсув, Сулув, Коса, Кечи, Гор.	Кочкан, Чакан, Тукрул, Уку, Булчек, Така, Акир, Айкир, Гараджа газ,	Огуз, Коргуд, Гамхан ата, Дели Домрул, Басат, Бугадж,



Хызыр.			Тан, Дын, Дан/Тан.		Боз Кург, Ана Марал, Каба Агадж.	Бейек, Кёро- глы, Кара- джа чобан.
--------	--	--	--------------------------	--	---	---

У народов Сибири число богов было различным. Как правило, гам-шаман указывал свою, тесную связь с девятью или семью «сыновьями» - «дочерьями» Гёй Танры – Небесного Бога.

В некоторых этносах пантеон шаманских божеств многочисленен. Например, у бурятов имеются – 55 добрых божеств и 44 – злых. Они находятся в непрерывной борьбе друг с другом. Существует мнение, что чрезмерное увеличение числа божеств произошло значительно позднее, и что у тюрков отведено мало места женским божествам. Точно так же богиня земли совершенно бесформенна, аморфна, лишена внешних признаков. У якутов, например, не указывается ни одного признака бога земли, т. е. он не имеет отдельного атрибута, символизируемого в шаманских магических предметах и поэтому ему не приносят жертвы. Правда, у различных племен имеется бесчисленное множество божков, однако, их функции ограничены, им поклоняются только женщины, так как сакральность каждого из них ограничивается помощью при родах и детских болезнях. Именно по этой причине в огузско-тюркской мифической модели мира не говорится обстоятельно о деятельности женских начал. Произведя на свет шесть сыновей, они считают свою миссию выполненной. На наш взгляд, это исходило из традиций гамов. В генной памяти азербайджанцев имеется множество обычаев, корни которых связаны именно с пантеоном гамских богов. Так, например, до сих пор мужчины в беседе с другими считают невозможным и

---

---

даже постыдным говорить о своих женах или произносить их имя. Молла Джума, во II половине XIX – начале XX веков облекший этот обычай гамов в философскую оболочку и принесший в ашугскую поэзию образ «безымянной», считал женщину божественной силой, дающей начало всему чистому на свете. Обычай кавказских тюрков, запрещающий произносить имя умершего, привлек внимание и Дж.Фрэзера. Этот обычай сохранился по сей день: имя человека, сделавшего даже что-то плохое при жизни, не упоминается плохо после его смерти. Об этом свидетельствует и пословица «Нельзя говорить плохое вслед умершему». По представлениям гамов, человек покидает мир физически, имя же его живет вместе с душой. Ибо имя, как-то имеет место в «Китаби-Деде Коркуд», давалось гамами за смелость, мужество. В этом смысле имя давалось новорожденному не сразу, оно завоевывалось, заслуживалось. Женщины и девушки назывались именем тюркского мужа, мужчины, их имя произносилось наравне с его именем. Запятнанное имя женщины – девушки приносило позор мужчинам из тюркских семей, означало осквернение их чести, папахи. Что же касается ущемления места женщины в пантеоне богов, то это не является проявлением прохладного отношения к ним, а, напротив, считается признанием важности основной функции «продолжательницы рода», «столпа дома», «счастья мужа». Для огузского тюрка право матери было равным правам бога. При необходимости женщина метала стрелы, бралась за меч, отрубала вражьи головы, но её основной функцией было деторождение. Недаром в мифологических структурах она, исполнив свою священную миссию, сходила со сцены.

После Бога Солнца по сакральности вторым известным божеством был Йер хан (Земля). Это – одно из самых первоначально – обожествленных сил тюрков. Зем-

---

---

ля, как основное существо, женское начало, являлась душой Йер хана, все материальные существа и природные явления были порождены ею и находили приют на её лоне. Это божество обладало дуалистическим характером. В мифологии народов мира, в сюжетах, посвященных встрече неба – земли, наблюдаются явления чередования их мест. Подобно Солнцу, Земля тоже представляется в форме то женщины, то мужчины. Например, в греческом пантеоне «Девяти Великих Богов» в отличие от тюркского Нут – Небо – это женщина, а Геб – Земля – это мужчина. Как указывает И.В.Рак: «Тело богини-женщины Нут изогнуто над землёй, а пальцы рук и ног опираются на землю. Нут рождает солнечного младенца, творящего затем богов и людей» [270, 47]. По ночам Нут склоняется над Геб, в первичном варианте она изображается в форме коровы, а впоследствии в форме голой женщины; Геб в облике змеи и Мужчины простирается над миром, протянув ноги в одну, а руки – в другую стороны. Земля и Небо по ночам спят, обнявшись. От их совокупления по утрам рождаются все другие существа мира. По представлениям древних египтян, всё рождается из небесного чрева. Однако образцы растительного мира, зримо вырастающие из-под земли, побудили тюрков и другие народы создавать более основательные сюжеты. До гамов земля соединялась в представлениях с водой и рассматривалась в форме бога Земли – Воды /Йер-Суб.

В гаманизме крайне организована была и концепция культа огня, охотничьих обрядов и смерти (мир мёртвых). Одной из причин поклонения костру в ритуалах, посвященных предновогодним (мартовским) вторникам, являлось поверье в то, что духи собираются на дым костра.

---

---

**Три космических пространства и Древо Мира.** Гам выступает посредником между духом и людьми. В его распоряжении находится особая категория духов – помощников, именуемых его «силой», «свитой», «войском», которые выступают в образе птиц, рыб и животных – символов различных сфер мироздания. Шаманской космологии свойственно трехчленное деление мироздания: в первом – светлом, Верхнем, южном слое, считающемся началом, источником мира, т. е. Небе – живут добрые духи, собирающиеся вокруг главного бога (Духа); во втором – Среднем слое, обладающем двойственной – светлой и темной сущностью, т. е. Земле – живут духи, создающие людей и все другие существа и управляющие ими; в третьем, темном, Нижнем слое, расположенном на краю мира Севере, т. е. в подземном Мире смерти – живут злые духи. Верхний, Средний и Нижний миры и сами, в свою очередь, делятся на отдельные яруса или слои. Древо мира (Столб) и Гора мира соединены космической рекой. Может возникнуть вопрос: почему именно дерево и вода выступают в качестве средства, связывающего друг с другом основные компоненты модели мифического мира? Да потому, что корни дерева находятся внизу, под землей, крона тянется к верхнему миру, ствол же его находится в среднем мире, на земле. Точно также испаряющаяся вода превращается в дождь и изливается на землю, земля впитывает её и уносит в тёмный, подземный мир. Именно из-за этого соответствия дерево и вода (река) выступают в роли моста, связывающего составные части мира. Иными словами, основной причиной превращения в основные атрибуты шаманизма унаследованного от тотемизма поклонения дереву и воде, является их нахождение между тремя мирами.

Во втором, несколько отличающемся от первого, типе модели мифического мира, в гамских воззрениях, юго-

северное направление сменяется Верхне – нижним направлением. В этом типе центр построения вселенной состоит из трёх ярусов, связанных друг с другом центральной осью. Несмотря на различные схемы у отдельных племен, все они строятся на одной единой основе. Для перехода от одного мира к другому в центре оси описывается особая «дыра». Через эту дыру боги спускаются на землю, а души умерших уносятся в подземный мир. Живущие в среднем мире шаманы при обрядах выздоровления посредством именно этой дыры создают связь между верхним и нижним мирами.



каются на землю, а души умерших уносятся в подземный мир. Живущие в среднем мире шаманы при обрядах выздоровления посредством именно этой дыры создают связь между верхним и нижним мирами.

Исследователи, говорящие о магической практике шаманов, указывают, что они, прежде всего, отличаются способностью работать с сакральной реальностью. Это означает, что шаман, впадающий в экстаз, умеет теоретически вмещать себя в иные миры (Верхний – в мир богов и Нижний – мир усопших). Что же до практики, резуль-

---

---

тат воздействия сеансов бывает налицо. Вообще, путешествие шаманов происходит в двух случаях: во-первых, путем священного «прояснения» (воздействием на психику людей огнем, светом), во-вторых, посредством сна. В обоих случаях шаман имеет возможность осуществлять тесную связь с духами. Согласно наблюдениям А.Виллолдона, для шамана, использующего различные методы, «прямым, наиболее опасным, смертельным способом является удар молнии» [270, 43]. Это процесс, при котором электрический разряд в момент столкновения туч шаман направляет на себя и в потоке света спускает душу больного с неба на землю.

*Шатровая (юртовая) модель мира.* В представлениях гёй-тюркских гамов мир имеет форму юрты (шатра). Млечный путь в космосе является швами шатра, а звезды – это отверстия для прохождения света. Иногда боги открывают шатер, чтобы смотреть на землю. В финале эпоса «Китаби-Деде Коркут» два крыла огузско-тюркского края, под предводительством Аруза и Газана вступают в схватку, в результате чего зло Аруз терпит поражение. После победы первым делом главы края является возведение шатра: «В зелёной долине, на лугу Газан велел поставить палатки, устроил свой шатер» [58, 126]. Как видно, возведенный здесь шатер, связывается в представлении с небом. Именно в представлениях гамов указывается, что при устранении опасности, направленной против целостности мира, народ должен в честь Небесного бога возвести голубой шатер, устремленный к небу и символизирующий модель мифического мира.

Небо связывали также с крышкой и саджем (железным диском для выпечки хлеба – Р.К.) (низ саджа – нижний мир, поэтому он всегда черный, покрытый копотью, в верх – это верхний мир – днем на поверхности саджа пекут хлеб из белой муки). Считалось, что крышка неба

---

---

или саджа неба на гористых – холмистых частях земли не может плотно смыкаться и поэтому между реальным и потусторонним мирами создается небольшая щель. Через эту щель проникают и дуют сильные ветры. Эту щель гамы называли «Дырой мира». Культурные герои и избранные люди сквозь эту дыру могли подниматься на небо. В «Китаби-Деде Коркут» есть немало мыслей об обозначении саджем модели мифического мира. Так, например, «Дели озан» (Бейрек, вернувшийся на родину после 16-летнего плена) сетует на своих сестер, одевших черную одежду из-за пропавшего без вести брата, ибо они, будучи живыми, подчинились злым духам Подземного мира. Как он говорит: «Что осталось от хлеба на вашем блюде?» [58, 62]. В древние времена в народе бытовала поговорка: «На том свете хлеба не бывает».

В Азербайджане в представлениях гамов одним из основных образов, рассматриваемых как центр мира, является Гора. Предполагалось, что Гора находилась в месте соединения Земли и Неба. В общетюркских представлениях Бог Бой Ульген сидит прямо в центре Неба на золотой горе. У абаканов золотая гора сменяется железной горой. В виду того, что Азербайджан является горной страной, гора – это одно из сакрализованных существ в представлениях народа. Однако в модели мифического мира, представляемого в форме шатра, эту функцию выполняет столб, бревно. По представлениям гамов, прямо в середине Неба полярная звезда бросает лучи и поддерживает равновесиепологов небесного шатра. Каждое племя называет его по – своему: «Гвоздь неба», «Гвоздь – звезда» и т. д. Тюрки же называют его «Столб» («солнечный столб», «железный столб» или «золотой столб»). Для верящих в эту мифическую модель мира чукчей, бурятов, тюрков – татар, монголов, калмыков, башкирдов, киргизов, коряков, кельтов, финнов и эстон-

---

---

цев земля сравнивается с домом (комнатой, шатром), стоящим на конкретных столбах. Интересно, что тюрки в большинстве случаев уподобляли всю вселенную и мир куполообразному шатру, верхняя часть которого обозначала небо, а нижняя часть – землю.

В мышлении азербайджанских тюрков вся вселенная состоит из трех шатров: белого, красного и черного. В первом шатре восседает Бог Солнце, во втором – люди, огузские племена, в третьем же – все грешники. В эпосе «Китаби-Деде Коркут» мы встречаемся с полным описанием модели мифического мира, опирающегося на эти представления. Первым делом нужно подчеркнуть, что в тексте двенадцати глав Дрезденского экземпляра, записанного в Азербайджане, события эпоса начинаются с установления на земле трех шатров (белого, красного, черного) и завершаются построением одного синего шатра, упирающегося верхушкой прямо в небо. В эпосе в целом просматривается закономерность, идущая из представлений гамов. Большинство глав начинается описанием установления шатра, построения дома и завершаются возведением новых божьих домов на месте разрушенных домов неверующих или иноковерующих. Во многих местах это явление сохраняет как есть свое соответствие старым структурам, а иногда дается в форме, отвечающей требованиям нового времени. Главный вопрос состоит в том, что модель мифического мира огузско-тюркских мифов представляется со всеми признаками. В первой главе указывается, что Баяндур хан велел возвести «в одном месте белую комнату, в другом месте – красную комнату, в третьем месте – черную комнату».

«У кого нет ни сына, ни дочери, того поместите в черную комнату, разложите под ними черный войлок, наденьте одежду из шерсти черного барана. Если станет есть, пусть ест, не станет - пусть поднимается и уйдет. У



---

---

кого есть сын, того поместите в белую комнату, у кого есть дочь, того поместите в красную комнату. У кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний, мы тоже проклинаем его, путь так и знают» [58, 34].

Комната здесь выступает в значении «Шатра Мира». Как видим, мужское начало связывается здесь с белым, а женское начало – с красным цветом. Белый цвет – означал свет, ясность, мудрость и считался самым главным признаком Бога. Считалось также, что все остальные цвета порождены из белого цвета. Белая комната (шатер) – был моделью светлого – Верхнего мира. Красный цвет означал неизменность цвета крови, изобилие, плодородие и землю. Это было знаком среднего мира. Черный цвет – обозначал смерть, трагедию, зло. Черный шатер был знаком Подземного мира. В шатрах, символизирующих трехъярусный мир, всё конкретно, так как каждый мир имеет свои своеобразные признаки. В последующих главах эпоса мы встречаем картины, символизирующие вселенную всего одним шатром. Иногда используются признаки (в основном, белый, черный) лишь одного шатра трехъярусной (трехкомнатной) структуры. Например: «Белый шатер вы покинули, в черный шатер вошли, девушки» [58, 62] - в этих мыслях Бамсы Бейрека намывается на светлый мир. Этими словами он сожалеет о девушках, оставивших светлый мир и ушедших в темный, подземный мир. Интересно, что в моделях, показывающих один слой мира, шатер, поставленный на черной земле, состоит из девяти комнат. Эти комнаты украшаются то девятию, а то и тысячью шелковыми коврами. Такие дома напоминают ханские, бекские дворцы, построенные в последующие времена. Правда, в их описаниях сохраняются некоторые мифологические элементы. Потому что во всех случаях используются одни и те же числа (9, 80, 90, 1000). В двух главах (VII, IX) напря-

---

---

мую указывается, что в шатрах на черной земле и «верхушкой упирающихся прямо в небо, были разложены в тысяче мест шелковые ковры» [58,94-104]. Хотя это выражение, на первый взгляд, напоминает часто употребляемый в нашем языке троп – гиперболу, в тексте эпоса оно, выполняя функцию художественно – изобразительного средства, символизирует также модель мифического мира. Если бы цель состояла лишь в том, чтобы подчеркнуть высоту дома, то можно было бы сказать «достигало неба». Таким образом, говоря о представлении мира в форме шатра или крышки, современные мифологи делают вывод о том, что «связь между ярусами мира представляется в макрокосмическом плане в форме Оси (Дерево, Гора, Столб и т. д.), в микрокосмосе центр места поселения, переселенного в Центр этого Мира, превращается в Столб и каждая жертва богам делает возможным преодоление разлуки в слиянии с Небом в пределах шатра или дома» [323, 249-351]. У алтайских тюрков шатры, символизирующие мир, обычно представляются белыми, однако, иногда используются несколько цветов. Так, например, длинный отросток в самой верхней части белого шатра украшался голубой, белой и желтой бахромой, обозначающей цвета различных частей неба. «Этот отросток был священным; он ставился наравне с богом. В месте соединения с землей находился жертвенный камень, на который складывались принесенные дары» ) [323, 249]. Однако у азербайджанских тюрков разноцветными были все шатры, а не только отдельные его части. Так, например, одетая в желтую одежду Сельджан хатун, восседает в желтом шатре, Бану Чичек велит возвести на зеленом лугу красный шатер, а Казан хан, в знак единства своего народа, приказывает возвести на поле битвы, где он одержал победу, синий шатер, Бекиль ставит белый шатер на границе с Грузией.

---

---

Ясно, что шаманские мифы были созданы не самими шаманами. Взгляды, сформировавшиеся в предыдущие эпохи, они привели в соответствие со своими «учениями», систематизировали их и постарались как бы реализовать поставленные в мифах идеи. Что же касается простых людей - членов общины, то, передавая дары Творцу через переход между двумя мирами, они старались претворить в жизнь свои мечты и желания. По мнению исследователей, несмотря на символизацию в космологической форме поселений в шаманских ритуалах, созданных на основе самого древнего мифа о рае (якобы люди без труда возносились на небо, сближались с богам и вступали в прямую связь с ним) и мистический характер «практики вознесения в небо» шамана на глазах у всех, они получали возможность демонстрировать технику экстаза. В этнографическом отношении в этих процессах к архаическим мифологическим моделям имел место подход в бытовом аспекте и древний предок, представляя свое жилище – очаг в форме микро – мира, считал его центром Вселенной, использовал переход – Врата Мира для удовлетворения своих насущных потребностей, отправлял дары в места, которые считал святыми, в надежде на достижение удачи, достатка, изобилия, избавление от болезней и неудач. На самом деле, в отличие от избранного лица – шамана, обычные люди никогда не переступали через дыру в отверстии шатра (или трубы дома) – через Врата Мира в Верхний Мир, боялись путешествия вниз – В Подземный Мир, пытались с помощью связи шамана с Высшим Богом вернуть назад попавших туда. Тем самым они вспоминали самые изначальные представления – отношения между Небом и Землей, человеком и богом и осуществляли покорность творцу путем поклонения.

*Путешествия гамов.* В гамских мифах мотив похищения духа занимает основное место. На наш взгляд,

широко распространенные в наших древних сказках и эпосах случаи похищения обрученной девушки - невесты (зачастую сверхъестественными силами, так же как и в шаманских представлениях) и преодоление препятствий её суженым – героем для её возвращения, являются аналогом этого мотива. Е.С.Новик справедливо считает, что: «В эпической архаике, где богатырские качества героя обычно не отделяются от хитрости и колдовского могущества, шаманские сюжеты составляют существенный пласт фонда мотивов, а многие мифологические персонажи наделены шаманскими способностями, умением и призванием» [245, 638].

«Поиски и призывы духа» являются основным этапом гамских обрядов (После принятия азербайджанскими тюрками ислама гамы называли это «лечебными сеансами»). Это является такой сверхъестественной деятельностью, при которой избранное лицо – гам с помощью сакральных средств, особенно, слова, звука, музыкального ритма, пытается вернуть из потустороннего мира души больных и новоусопших, сопровождая тихо напеваемые песни – молитвы, особыми телодвижениями и используя сакральные атрибуты – воду, очаг, золу, амулеты, изготовленные из ветки, плодовой косточки, риса, костей, а также землю и воздух. Во всех призывах, посвященных возвращению духа, подчеркивается, чтобы он (дух) не оставлял родину, дом, семью, очаг, не то яркий огонь может погаснуть, а глаза отца – матери навсегда останутся мокрыми!

В лирической традиции азербайджанского фольклора часть призывов гамов выражена в колыбельных песнях, баяты, плачах и молитвах. Например:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Çərərə çərər oldu, gəl, Çərərə quşlar qondu, gəl!.	Плетень плетенью стал, приди, Сели птицы на плетень, приди,

Vədəsiz gedən, oğlan, Vədən tamam oldu gəl. [65, 30-31]	Безвременно ушедший, юноша, Вышло твое время, приди.
---	---

Или:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Yolçular yola gedər, Yollanıb yola gedər. Min heyif ölən cana, Nə iş var, yola gedər [22, 144].	Путники идут путем И дорогой, и путем. Жалко лишь умершего, Всё пойдет своим путем.

В призывных песнях ритуала «возвращения духа» повтор умоляющих слов «приди», «вернись», «возвращайся» в устах гама, выражал настроения близких усопшего. В подобных ритуалах люди, собиравшиеся вокруг костра, три раза хором повторяли строчки припева, усиливая тем самым воздействие слов исполнителя церемонии, дабы дух больного (или усопшего), услышав мольбы, быстрее вернулся.

Основным средством, связывающим духов с этим миром, является стрела и, посаженное в день начала деятельности каждого шамана, высокое и ветвистое дерево. Обычно в Азербайджане выбирались и сажались чинара, ива и дуб и на протяжении деятельности гама они считались священными. В этих целях бурятами использовались береза, другими сибирскими народами сосна, кельтами - обычная двенадцати ступенчатая лестница. Стрела втыкалась у изголовья больного, на ее медный наконечник натягивалась шелковая нить. Иногда использовались и специальные деревья, посаженные у могилы одного из древнейших предков рода. В настоящее время такие деревья считаются священными – «пир»ами. Больные, бесплодные или те, у которых мужья, сыновья находятся вдали, развешивают на ветвях таких деревьев принадлежащие им предметы или ниточки от одежды, раздают

---

---

находящимся вокруг людям дары, приносят жертвы и просят об исполнении своих желаний.

По представлениям гамов, душа смертельно больного может сойти по ниточке со святого дерева и вернуться обратно. Поэтому все двери дома оставались открытыми, а коня больного держали возле дерева. По верованиям наших предков именно лошади обладают способностью чувствовать присутствие невидимых существ, привидений и духов. Если лошадь начинала беспокоиться, дрожать, вырываться и ржать, то гам усиливал огонь очага, поливал больного заговоренной водой, дул ему в рот, пытаясь вернуть ему дыхание. Во время обряда около больного вокруг очага расставляли его любимые сладости, ароматные пряности, а также вещи и предметы, которые умерший желал при жизни. Все это служило для того, чтобы заманить и поскорее вернуть отошедшую в мир иной, душу. Говоря об обычае алтайских шаманов, расставляющих в юрте печенье, кальян и табак, М.Элиаде отмечал, что «если больной был старым, то возле него собирались старики, около молодого – молодые, а около ребенка - дети» [323, 210]. Гам начинал петь:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Atan-anan gözləyir, El səni əzizləyir. Adın sənsiz qalib, gəl, Namı sənə «gəl» deyir.	Отец и мать ожидают тебя Народ также ожидает тебя Имя твое осталось без тебя, приди, Все говорят тебе «приди»!

Окружающие льют слезы и хором вторят гаму:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Dağlar duman oldu, gəl... Halim yaman oldu, gəl!...» [54, 127]	«Горы укутались в туман, приди... Плохо стало мне без тебя, приди!...»

Со стихотворными отрывками, перекликающимся по содержанию с песнями алтайских и европейских шаманов, мы встречаемся и в «Китаби-Деде Коркут». Примером могут служить следующие строчки из шаманского призыва: «Дети твои спрашивают о тебе: «Где наш отец?» Услышь и пожалей их, вернись! Кони твои спрашивают о тебе: «Где наш хозяин?» Вернись к нам!.. [323, 211].

Воздействие подобных шаманских призывов явно чувствуется в стихотворных отрывках – песнях матери, обращенных к душе смертельно раненного сына:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Qara qıyma gözlərin uxu almış ağıl, axı!.. Ol ikicə sünücigim, uzun ol-mış, yığışdır axı!.. Tənri verən tatlu canım, var-sa oğul, ver xəbər mana! Qara başım qurban olsun, oğul sana!.. Ağız-dildən bir qaç kəlmə xəbər mana!? [58, 39]	«Твоими глазами, обведенными черной каймой, Овладел сон; открой (их), о горе! Твоими Двенадцатью жилами овладел обморок; Соберись с силами, о горе! Твоя, данная Богом сладкая жизнь рвется вон; если Теперь в твоих взорах еще есть жизнь, сын, дай мне весть! Пусть моя черная голова будет жертвой, сын ради тебя».

По-видимому, «песни, призывающие душу», попавшие в средневековый письменный литературный памятник, были заимствованы из ритуальной традиции азербайджанских гамов – озанов.

Одной из особенностей гамской традиции является организация условных путешествий в отдельные страны. У абаканских татар (хакасов) в церемонии, продолжающейся пять-шесть часов, «гам произносит молитвы в

честь Бога и выходит из юрты, вернувшись, зажигает кальян и начинает рассказывать обо всем, что с ним случилось: для того, чтобы найти лекарство для больного, он якобы отправился в Китай, пересек горы, переплыл моря. По М.Элиаде, этот обычай является «гибридной формой шаманского сеанса и распространен у народов северо-восточной Сибири, чукчей, финно-угоров» [323, 211]. В одной из песен азербайджанских тюрок рассказывается о приключениях гама в его путешествии в поисках духа. Путь его был таким долгим, что у него кончился весь запас воды. Когда он дошёл до Подземного мира – мира Мертвых, то попал в сильную жару. Там ему путь преградил Азраил. Пообещав ему другую душу взамен, он вернул душу человека, которую искал:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Yolun suyun içdim, gəl, Yolda yandım, bişdim, gəl. Əzrayıl ova çıxdı, Rayına mən düşdüm, gəl. [22, 144]	Выпил воду я, приди, От жары сгорел, приди. Охотился Азраил Я к нему попал, приди.

Во времена широкого распространения ислама, в результате вытеснения обрядов «возвращения души», были «отредактированы» молитвы – призывы, подземный мир, называемый гамами Тамув, был заменен адом, а ангел смерти Узан - Азраилом.

Характерными образцами, несущими в себе гамские представления, являются сказки «Оххай и Ахмед» и «Ахвах». Сюжет второй сказки совпадает с рассказом красавицы, одетой в черные одежды из поэмы «Семь красавиц» Низами, следовательно, гамские воззрения нашли себе место в генной памяти наших предков в XII веке. В сказке «Оххай и Ахмед» путешествие гама в Подземный мир – мир Мертвых описывается во всех подробностях.



---

---

Отец, живущий в Среднем мире, советует своему сыну опираться не на силу, насилие, оружие, а овладевать знаниями, развивать ум. Это было, в сущности, одной из идей, внушаемых гамами жителям родного края. Впоследствии она, трансформировавшись в ашугские любовные эпосы, выразилась в воспевании истины. Однако источник знаний и умений находится не на земле, среди людей, а на том свете. Неожиданно из родниковой воды появляется дух зла подземного мира в облике мужчины и вступает в связь с человеком. Он говорит отцу, желающему, чтобы сын овладел знаниями: «Где ты найдешь лучшего моллу, чем я? Отдай мне сына на учебу, а на следующий год забери обратно. За это время он овладеет всеми науками и положит в карман ключи от наук» [67, 64]. В гаманских воззрениях говорится, что «возле родника нельзя произносить имя недоброго человека». В сущности, старик, выпив воды и утолив мучившую его жажду, произнес слово «оххай». Восклицание «оххай» является сложной формой одного из вспомогательных частей речи, произносимых человеком при выражении положительных эмоций. Однако, будучи разделенным на составные части и став восклицаниями «охх» и «ай», оно выражает двоякие чувства, а именно, первое из них порождается хорошим расположением духа, второе же – болью, грустью и печалью. Жители Подземного мира показывают себя на земле в хороших обличьях, сбивают кого-то с пути, уводят с собой и в своём подземном мире проявляют свою подлинную зловредную сущность. В этом смысле гамы называли одного из духов зла «Оххай»ем. Ахмеда тоже уводят в подземный мир. Согласно гамским представлениям, средством, связывающим наземный и подземный миры, является вода. Напомним, что в сказке «Меликмамед», опирающейся на зороастрийскую веру, эту функцию выполняют черный и бе-

---

---

лый бараны (один уводит, другой приводит). Нельзя забывать и о том, что все существа и силы, в том числе и сам «Оххай», встречаемые Ахмедом в Подземном мире, являются только проводниками зла.

Выражаясь словами дочери Оххая, тот мир «образовался из слез безвинно умерших». У Ахмеда есть лишь один путь спасения из Подземного мира мертвых – отвечать злом на зло. В первую очередь, он должен говорить неправду, представлять себя не умным, а тупым. В гамской мифической системе каждый мир живет по своим особым законам, т. е. верхний мир не может жить в среднем мире, а обычаи-традиции среднего мира не действуют в нижнем, подземном мире. Ахмед видит, что все те, кто сохраняет обычаи среднего, наземного мира (уважающие своих учителей, старающиеся оправдать их доверие и др.), погибают. Поэтому он скрывает свою подлинную натуру, на предательство отвечает предательством. Самой важной чертой, связывающей сказочный мотив с гамскими воззрениями, является описание атрибутов охотничьего ритуала и смена обличья: «Оххай замахивается мечом, чтобы отрубить Ахмеду голову. Когда конь вскидывает голову, уздечка падает на землю. Ахмед тотчас произносит заклятие, превращается в дикого джейрана. Оххай бросает меч, тоже произносит заклятье и превращается в умелого охотника. Взяв в руки лук и стрелы, он охотится на джейрана... Ахмед видит, что Оххай настигает его, оборачивается золотой рыбой и бросается в море. Оххай становится старым рыбаком и начинает ловить рыбу в море...» [67, 70].

В эпической традиции алтайских и среднеазиатских тюрков, также как в «Сказке Оххая», в легенде, посвященной состязанию шамана – мужа и шамана – жены, часто изменяющих облик, говорится, что «женщина – шаман, став рыбой, нырнула в море. Шаман пустился за

---

---

ней. Настигнув её, он стал заглывать её с хвоста. Однако, она выскользнула из его пасти и, повернувшись, проглотила шамана. Обернувшись водяной птицей, женщина-шаман прилетала домой, от дышалась, отбросила в сторону давул, разделась и отрыгнул на пол умершего шамана» [94, 76].

В сказке «Ах-вах» повествуется о путешествии человека в верхний мир. Может показаться случайным, однако «ах-вах» также является сложным словом, образованным из простых восклицаний. Первый компонент «ах-*ah*» выражает печаль, грусть, боль, второй же – «вах-*vah*», передает чувства удивления и интереса. Практика подобного наименования духов проявляется у многих народов. В Азербайджане один из духов, широко распространенных в народе, называется «Хал». На наш взгляд, Оххай и Ах-вах являются одним из названий Хала, сформировавшимися в различные периоды. В сказке средством, связывающим существа Верхнего и Среднего миров, является дерево. Селим, попавший в божественный мир, тихонечко влезает на чинару. Через некоторое время «он видит, что под этим деревом сидит группа девушек. Одна из них, сидящая во главе, имеет такую неописуемую красоту, что не ешь, не пей, а лишь любуйся её красотой» [94, 199]. В верхнем мире нет злых духов, все кругом излучает свет, все поют и танцуют, ни в чем не испытывают недостатка. Селиму тоже никто не препятствует есть, пить и наслаждаться. Но в Верхнем мире есть свои законы. Нельзя делать то, чему не настало время. Ровно тридцать девять ночей Селим развлекается с разными девушками, но на сороковую ночь похоть подводит его.

На приглашение провести ночь с очередной девушкой он хватается за руку предводительницу и восклицает: «Я хочу тебя». В ответ девушка громко смеется: «Ах, не

---

---

терпеливый человек... сколько людей перебывало здесь и каждый через пять-шесть дней желал меня и получал свою кару. Один лишь ты проявил терпение, но под конец и ты все испортил. Если бы ты подождал еще один день, то достиг бы меня», - говорит она и с этими словами дает ему звонкую пощечину. Селим падает на землю». То, что Селим поднимается в Верхний Мир по лестнице, в корзинке и пользуется помощью птицы, говорит о том, что, не совершенствовавшись, человек не может достичь этого мира.

Напомним и то, что во многих сказках душа (дух) многих существ подземного мира находится в стороне. Душа в облике птицы хранится в закрытом стеклянном сосуде. В древних гамских представлениях душа жителей Мира Мертвых в облике птицы находится в стороне от тела.

*Замена души, или предоставление одной души взамен другой.* В гамских мифологических воззрениях встречается и мотив «предоставления одной души взамен другой»: Йер хан, выкрыв души людей, держит их в своей подземной пещере – Ореде. Как говорится в поверьях, если тяжелобольной не приходит в себя, то, значит, его душа отделилась от тела и находится в стороне от места обитания душ племени, к которому он принадлежит. Она, якобы, затерялась и не может вернуться обратно. В таких случаях работа гамов, старающихся вернуть такую душу обратно в тело, несколько затрудняется. Ибо ему приходится вести поиски души в лесах, равнинах, морях. Когда душа не находилась, предполагалось, что она попала в руки помощников Йер хана. Войти с ней в связь и спасти её считалось самым тяжелым процессом. При этом приносились многочисленные жертвы, пелись песни Йер хану, в которых выражались просьбы отпустить душу. Если у больного было много грехов, Йер хан требовал вместо

---

---

его души другую душу. По словам М.Элиады: «У бурятских шаманов и поныне верят в то, что для спасения души, содержащейся в неволе, нужно предоставить другую душу. По согласию больного, шаман определял человека-жертву и когда тот находился во сне, приближался к нему в облике Орла и отделял душу от тела, а потом, спустившись в Мир Мертвых, представлял её Эрлику. После этого Эрлик возвращал шаману душу больного. Спустя некоторое время после этой церемонии человек – жертва умирал, а больной выздоравливал. Здесь не было речи о полном возвращении к жизни, попросту жизнь больного немного удлинялась – через три, семь или самое большее девять лет он тоже менял свой мир» [323, 211]. В главе «Дели Домрул» из «Китаби-Деде Коркут» мы встречаем полный вариант мотива «прошения души вместо души», сформировавшегося в представлении азербайджанских гамов. В этой главе повествуется о Дели Домруле, который протестует против Йер хана, крадущего души молодых и прячущего их в подземной пещере. Это вызывает гнев Творца - Йер хана, он отправляет ангела Смерти Азраиля (Узена) на землю, чтобы тот наказал человека, не подчиняющегося воле божьей. Дели Домрул является образом первого культурного героя в азербайджанской мифологии, выступившего против смерти. Однако в борьбе с Азраилем он терпит поражение и, хотя и просит прощения у бога, для спасения своей души по повелению всевышнего вынужден отдать взамен другую душу. По гамо-шаманским поверьям, Дели Домрул должен сам определить душу вместо своей души. Он просит сперва отца, потом мать спасти его ценой собственной жизни. Но они не соглашаются отдать свою душу взамен души сына. И когда Дели Домрул теряет надежду на спасение и уже прощается с жизнью, чужой человек – его жена выражает готовность отдать за него

---

---

собственную душу. В ответ на большую любовь жены Дели Домрул тоже отказывается от жизни, предпочитая умереть вместе с ней. Йер хан, тронутый этими чувствами молодых, повелевает Азраилю забрать души старых родителей вместо молодых мужа и жены.

В шаманских поверьях время и пространство безграничны. Ими выдвигается идея о вечности мира и созидających духов. В огнепоклонничестве зло, выйдя из-под земли, ведет наверху борьбу с добром; в христианской и исламской мифологии сатана находит путь к сердцу людей и заставляет их творить зло и в обоих случаях проводники зла встречаются с сильным сопротивлением, но в виду того, что сила находится на их стороне, происходит Мировой Потоп. Однако, в гамо-шаманских мифологических структурах злые духи имеют свое точное пространство, они творят свои черные дела только в Подземном Мире Мертвых, а некоторые недобрые дела, которые они могут проделывать на поверхности земли (болезни, засуха и др.), устраняются в результате связи шамана с Главным духом. Вообще, гама-шаманы отличают бесконечность от вечности; первое они соотносят ко всем существам, второе же только к Богу и выдвигают идею о том, что «вечность – это бесконечность дней, идущих чередой друг за другом. Она порождается временем, обуславливается ростом и уничтожением, бесконечность же, напротив, перешагивает через время, оно существовало и до создания времени. Бесконечность не зарождается и поэтому никогда не уничтожается» [151, 34]. У гама-шаманов правильное постижение бесконечности и вечности переворачивает иллюзии о смерти, болезни и старости.

Все это позволяет заключить, что, говоря о генезисе и эволюции азербайджанских мифов, нельзя не учитывать четыре фактора – ритуалы, культы, тотемизм и шама-

---

---

низм. Правда, группа исследователей считают одну группу приемлемой, другую же отрицают (особенно часто выступают против тотемизма, но находятся и такие, которые не приемлют шаманизм) и выдвигают односторонние суждения. Связанное с тотемизмом утверждение Р.Оздека о том, что «тюрки никогда не поклонялись идолам, волкам, птицам», так же и тезисы, направленные против шаманизма, безосновательны: «Шаманизм – монгольское поверие. До недавнего времени считалось, что шаманизм был древнетюркским поверием. Однако в последнее время многие историки, в том числе покойный Ибрагим Кафесоглы - из тюрков, а из чужестранцев - М.Элиаде и другие доказали, что древнетюркское поверие не имеет никакой связи с шаманизмом. То, что слово «гам», которые тюрки давали религиозным деятелям, считалось однокоренным со словом «шаман», имеющим индоиранские корни, а шаманизм считался одним из тюркских поверий, привело к некоторому заблуждению. Тюрки, попавшие под воздействие шаманизма, например, гёй тюрки воспринимали его не столько как религию, сколько как волшебство, колдовство» [81, 119]. Выше мы привели факты, подтверждающие мысли М.Элиаде относительно того, что шаманизм стоял в ряду древнетюркских поверий. Вообще, заключения этого ученого направлены не на отрицание шаманизма, а на доказательство его наличия у всех народов мира. Попросту в одном месте говорится, что до последнего времени шаманизм считался поверьем, присущим по происхождению только тюркам-татарам, однако, древний и современный опыт народов мира показывает, что анимизм является одним из поверий, присущих всем этносам на определенном этапе развития общества. Во-вторых, ни русские, ни иностранные учёные не указывали на то, что слова «гам» и «шаман» имеют единые корни, а попросту

---

---

подчеркивали, что людей, выполняющих аналогичную религиозную функцию, тюрки называли словом «гам». Для того, чтобы выяснить обоснованность мыслей Р.Оздека, не опирающихся на исторические источники, не надо идти далеко. Следующими своими утверждениями автор противоречит сам себе, оставляя своих читателей в недоумении. В поисках ответа на вопрос: «Если первоначальной системой поверий у тюрков не является тотемизм и шаманизм, то, что же тогда?», - учёный придумывает новую систему поверий. Вот что он пишет в книге «Золотая книга тюрка»: «Историки, глубоко исследовавшие эту тему, отличают три точки в системе тюркских поверий: вера в силы природы (разве это не тотемизм?), культ отцов и Бог-Небо. Древние тюрки верили в такую силу некоторых географических мест, как, например, гор, высоких скал, водных источников, полей, моря, луга, железного меча и др., считали их носителями духа. По их представлениям, вода, солнце, гром и молния имели души. Эти души не могли быть мужчинами и женщинами. Женщину – бога, находившуюся возле богов – мужчин, называли «Умай». Силы земли и воды, имеющие души, назывались «Йер-Су» (у гейтюрков – «Йер Суб», у уйгур – «Йер-Сув») и считали их удачливыми (Разве это не шаманизм?). Удачливыми их считали и потому, что они обозначали места поселений. Упомянутый в Гектюркских памятниках Идук, считался святым источником святых мест Идук Отукан и Тамиг Идук, т. е. воды Тамиг. Существа «Йер-Су» считались удачливыми духами, но им тоже не возводилось памятников, идолов, храмов» [81, 11-12].

То, что представлялось в качестве отдельной системы поверий под названием «вера в силы природы», в сущности, были компонентами модели мифического мира в тотемизме и шаманизме. «Историки», о которых говорил



---

---

Р.Оздек, рассматривают «Йер-Су» и других в качестве новой системы взглядов только из-за одной особенности (из-за того, что им не ставились памятники, идолы, храмы). Но при этом они забывают следующее, с каким умом должны были воздвигаться памятники, идолы, храмы невидимым и не ощущаемым духам? Указанные в этом произведении, ставшем в последние годы чуть ли не школьным пособием, настольной книгой, вторая (Культ Отца) и третья (Бог Неба) системы поверий тоже представляют собой популистические суждения, служащие тому, чтобы изолировать от мира древних тюрков, вывести их из русла общего развития человечества. Если речь идет о культах, то во всех существах - будь то отец, мать, дед или существа природы, имеются признаки идолопоклонничества. На наш взгляд, индивидуализация первичных воззрений, т.е. причисление их к какому-то определенному народу и отрицание их наличия у других народов, противоречит всем теориям, служащим научному прогрессу. Тотемизм, шаманизм и культы являются сторонами пути, пройденного человечеством в целом. По мнению наблюдателей, в настоящее время в Австралии у некоторых племен, живущих на переходном этапе от матриархата к патриархату, наблюдается тенденция отдаления от тотемизма, у других – склонность к идолопоклонничеству, а у третьих – к шаманизму (гамизму).

Таким образом, исследователи указывают на наличие доказательств, обосновывающих наличие шаманизма в системе мировоззрения народов, живущих в большинстве регионов мира, отделяют на противоположные части (различные миры) модели трехъярусного мифического мира, средством, осуществляющим связь между ними, считают столб, бревно, колонну, стрелу, лестницу, гору, реку, дерево и приходят к выводу о том, что в целом концепция, соединяющая три мира, не является сибир-

---

---

ско-алтайской. Эта идея в равной мере распространена во всех местах мира и может быть, что появилась на основе поверий, напрямую связанных с небом. Потому-то любую близость, сходство, наблюдающиеся в мифологических взглядах азербайджанских тюрок в сравнении с другими народами, неправильно расценивать как заимствование у алтайских тюрок. Во-первых, потому что уровень развития живущих там племен, в течение двух тысяч лет был очень низким и задолго до того, как шаманские поверия устремились на Запад, греческие историки привели множество веских фактов о вере местного азербайджанского населения в бога - Небо и бога - Солнце.

---

---

*Исторические корни дуалистических воззрений –  
Мир Добро и Зло.*

**А**веста» и Азербайджан. В мире немало величественных письменных памятников, созданных в очень давние исторические времена, стоящих в основе этических, философских, культурных, психологических, общественных, духовных факторов, являющихся наследием не одного народа, а всего человечества. Как в них, так и в духовных ценностях, созданных на последующих этапах развития, каждый народ ищет и находит свои особенности, объявляет о тех или иных моментах, воплотившихся именно в их обычаях и традициях, семейно – бытовых обрядах, церемониях, и повериях. Или же, проведя через словесную или музыкальную память, превращает в кладезь мудрости и волнительные песни. Такие памятники представляют интерес не только как школа воспитания, жемчужина художественного искусства, источник вкуса, сборник морали, система верований, но и выполняют функции горна тревоги, извещающего о поучительных уроках прошлого, заботах настоящего, естественных катаклизмах и социальных потрясениях будущего. Может быть самым большим чудом земного шара являются именно эти памятники. И источники, и пространство, и создатели этих памятников не ограничиваются одной определённой нацией, в истинном смысле слова они являются общекультурным богатством человечества. Ибо, пройденный этими бесценными книгами длинный путь, будучи не всегда гладким, теряется в глубине веков. И теперь потомки тех, кто когда-то бросал в костёр священный памятник – «Авесту», изгонял из своего края огнепоклонников, начисто «позабыв» обо всём этом, говорят, что она была создана и отшлифована

---

---

на их земле, а огнепоклонничество считают продукцией умов своих древних предков. В «Авесте», созданной почти 2500 лет назад стараются увидеть облик своих дедов и отцов индо-европейские народы, входящие в семью тюркских языков, и многочисленные племена Кавказской группы. В последние годы и славяне – русские, войдя в ряд персидского, курдского, греческого, немецкого, афганского, индийского, азербайджанского, талышского, среднеазиатских, дагестанского этносов, предъявляют выдвигают претензии на «авторство «Авесты» (речь идёт об истоках неизвестных первоначальных текстов памятника, составленных задолго до его сожжения легендарным зятем пророка Джамаспом. А то, что, имеющиеся в руках отрывки «Авесты» записаны на среднеперсидском языке является неопровержимым фактом) и «отцовство» Зороастра.

Первоначальный полный сборник «Авесты» состоял из двух миллионов стихов, разделенных на 1200 глав и записанных золотыми буквами на 12000-х коровьих шкур. Он хранился в основном атешгахе (храме огнепоклонников), где молились мидийские-иранские шахи (храм находился в Южном Азербайджане). Походы македонцев на Восток во второй половине IV в. до н. э. возвели первую преграду перед широким распространением огнепоклонничества. Победив Дария и велев сжечь Персополь, полководец Александр приказал уничтожить и главный очаг огнепоклонников. Именно тогда была сожжена и обращена в пепел и «Авеста». Неизвестно, имелся или нет другой экземпляр первоначального варианта. Об этом имеются только предположения. По одной из версий, одна из рукописей была вывезена в Грецию. Спустя много лет, персидские жрецы-маги решили записать из уст огнепоклонников и восстановить заново сохранившиеся в памяти людей тексты сожжённой свя-

---

---

щенной книги. Однако, им не удалось восстановить её полностью. Но и этот экземпляр не сохранился. Записывая отдельные стихи из «Авесты» каждый раз на различные средства древнего письма - кожу, пергамент, писцы значительно отдалили её от первоначального варианта, перевод же с мидийского языка на пехлевийский совершенно изменил её. Во многих случаях поэтические формы заменились прозаическими описаниями.

Тенденциозное отношение к туранству-тюркизму имеет очень глубокие корни. Во второй половине прошлого столетия В.И.Абаев, опираясь на суждения ряда исследователей, утверждал, что вокруг богов Добра и Зла в «Авесте» были собраны конкретные народы, якобы те, кто идёт путём Ахура-Мазды – арийцы, то есть индоевропейцы (культурные народы в регионах, простирающихся от Индии до Европы). Стронниками же Ангро-Манью – Зла – являются, мол, древние предки тюрок – туранцы [117, 26-37; 118, 57]. Этой же мысли приблизительно придерживался и Л.Гумилёв. Правда, «будучи защитником тюрка», он считал олицетворявших зло туранцев, скифов//саков и сарматов не тюркским этносом, а противоположным враждебным крылом, отделившимся от арийцев [167, 114-115]. Однако, в конечном счете, он, вновь возвращаясь к иранско-тюркскому противостоянию, следующим образом обобщал свои суждения: «высшее божество сохранило свое имя – Хормуста (отнюдь не Агурамазда), что в сочетании с другими деталями указывает на конгениальность древних иранцев и древних тюрок» [169, 289].

Азербайджан и сегодня является многонациональной страной. Естественно, что так было и тысячи лет назад. В различные периоды наш край подвергался многочисленным нашествиям (саков, греков, римлян, гуннов, парфян, фарсов, сельджуков, монголо-татар, арабов, османцев и

---

---

русских). Некоторые утверждают, что в такие времена основная часть азербайджанского населения каждый раз меняла свой язык, принимая то сакский, то гуннский, то персидский языки и языки других этносов, правда, кроме греческого и римского. Словно в ответ тем, кто придер-живался этого мнения, Оскар Егер писал: «Ассирийские надписи рассказывают о целом ряде походов против страны *Мадай* и соседней с ней *Парсуаш*, т. е. против Мидии и Персии. Эти походы и воинские успехи приписывались очень многим государям – Салманасару II, Тиглатпаласару II, Саргону, Синахерибу, Асархаддону и Ашшурбанапалу – и это свидетельствуют только о том, что мидийцы нелегко покорялись иноземным завоевателям и умели – среди своей горной страны, местами достигающей 4,5 тысячи метров – отстаивать свою независимость даже тогда, когда еще этот народ не имел одного общего вождя. Первый государь, сумевший соединить весь народ под своей властью, был *Увахшатра* (Киаксар), и его власть простиралась уже на большую часть иранской возвышенности: **гирканы, парфяне, бактрийцы, скифы, саки, сагартии** весьма определенно указываются в числе его подданных» [182, 95]. Эти факты взяты нами из русского издания 1901 года четырёхтомной «Всемирной истории» немецкого учёного. В последние годы, хотя и с трудом, мы включили в некоторые наши книги по истории названия тюркских племён мидийцев в форме мадаев. В то время как этот исторический факт нашёл отражение ещё 100 лет назад в самых популярных книгах Европы по истории. Точно так же имя Киаксара в ассирийских записях с **Увахшатр** – в некоторой степени пере-кликался с **Заратуштром**. Такие факты, как снесение Ирана с лица земли Великой Мадайской (праотец этого прототюркского племени упоминается в эпосе «Мадай-кара» - Великий Мадай) империей, созданной тюркским

---

---

полководцем, подчинение такого соперника, как Парфия, должны считаться образцом для нынешних поколений. Говоря об истоках зороастризма, Лелеков Л.А. указывает, что: «Все известные нам имена царей из династии *Дейокидов* получают хорошую младо авестийскую этимологию, например, имя **Астиаг** являет собой инверсию младо авестийского антропонима *Vaiga. rsti*, что буквально означает **«потрясающий копьём»** [214, 27]. Из толкований в «Малой Авесте» имен правителей, объединивших мадайские племена и создавших сильную империю, и заключений исследователей выясняется, что слава, обозначающие присущие прототюркским племенам предметы с острым наконечником - «*низя*» и «*ак/ок/ох*» (Дей-ок, Ки-ак-сар, или Ув-ах-шатр, Асти-аг) обозначали также и родословную племён.

Таким образом, для подтверждения фактов о связи «Авесты» с Азербайджаном, не приходится искать «надуманные названия городов и мест» Е.А.Дорошенко в своём историко-этнографическом очерке «Зороастрийцы в Иране» подтверждает, что для огнепоклонников основными считались три храма:

1. Храм для шахов и воинов в Южном Азербайджане;
2. Храм мугов (жрецов) в Парсе и
3. Храм земледельцев в Хорасане [172, 19].

В европейских источниках XVIII-XX веков в качестве главного храма огнепоклонников указывается храм в Баку. Надо сказать, что в настоящее время в трёх местах имеются храмы Зороастра: в Бомбее, Иране и Сураханах (около г. Баку). И самым священным из них опять – таки является тот, который находится в Азербайджане.

В ряде источников, в том числе в «Бундахишн» (17.1-9) и, особенно в трудах мусульманских авторов подчеркивается, что культ огня и его форма храмового обряда является продуктом периода идолопоклонничества, т. е.

---

---

возникла задолго до Зороастризма. Поэтому в обрядах, посвященных культу огня, исполнялись дикие обычаи. В самых авторитетных огнепоклоннических документах указывается, что: «Царскому священному огню Сасанидов в храме *Анахиты* в Истахре приносились человеческие жертвы» [214, 24]. «Анахит» в мифе о Йойшт Фриране – имя богини, которой были принесены в жертву огромные стада и отары для обеспечения победы туранского подростка в умственной схватке со злом. Сложное слова, обозначающее главный храм огня в Истархе и божественную силу, связанную с огнём, безусловно, имеет тюркское происхождение: Анахит/ Ана-од - дословно на русский язык переводится «мать-огонь», слова «мать» тюркских языках синоним словами «главный». Значить Анахит – это главный бог, основной огонь. У древних тюрков, говоря о первичном, основном существе всегда используется выражение «ана» (мать) в качестве определения: например: «Анадаг» - основная гора, «анаэр» - основной мужчина, «ана хан» - хан ханов, «Ана Кюр» - великая Кура и т. д. Значение имени греческого философа сакского происхождения – «Анархасис» тоже может быть примером, т. е. «первый, основной сак». Известно, что в пехлевийском языке слово «од» звучит в форме «азар/атар/атеш –огонь»

Исследователи, говорящие об истории Востока III–VII веков, указывают, что, согласно пехлевийским и ранним среднеперсидским источникам, Азербайджан занимал одно из почётных мест в зороастрийской традиции. Здесь находился *Адургушнасп*, считавшийся священным и самым главным у огнепоклонников храмом огня. В этом храме служили многочисленные известные религиозные деятели – потомки древних мидийских мугов многое сделавшие для распространения религии.. С.Касумова писала, что «с Азербайджаном традиция связывает и



проповедь Заратуштры» [195, 83]. В географическом трактате «Город Ирана», относящемся к VI веку, ясно указывается, что туранец Афрасияб основал город Ганзак с именем приносящего Счастье Ормузда, благодаря силе и помощи Творца в Адурбадаганской (Азербайджанской) стороне. (См. таблицу):

<p><b>Транскрипция фрагмента среднеперсидского географи- ческого трактата VI в. «Шахрестаниха-и Эран» («Город Ирана»)</b></p>	<p><b>Перевод С.Ю.Касумовой</b></p>
<p>...Пад нам уд нерог уд аййарих и дадар Охрмазд и пек Куст и Адурбадаган Шахрестан и Адурбадаган Эрангушнапс и Адурбадаган спахбед кард. Пад куст и Адурбадаган <b>шахрестан и Ганзак Фразийаг и Тур кард...</b></p>	<p>...Во имя и благодаря силе и помощи творца, благого Ормуз- да Сторона Адурбадагана (=Азербайджана) Столицу Адурбадагана построил Эрангушнапс, спахбед Адурба- дагана. В стороне Адурбадагана город <b>Ганзак построил Афрасияб Туранец</b> [195, 6].</p>

Хотя некоторые предложения в тексте кажутся несколько путанными и бессвязными, можно припомнить несколько фактов. Во-первых, нельзя отождествлять первую часть сложного слова «Ерангушнасп» - столицы Азербайджана с Ираном. На самом деле, это - «Аран», а не Иран. А «Гушнапс» - это, взятый из устной речи вариант имени Виштапса, первого сторонника зороастрийской религии. Естественно, что город, основанный великим тюркским полководцем Альп Ар Тунга с помощью Великого бога Ахура-Мазды, должен был быть связан с Араном в «Авесте» и правителем, узаконившим в своей стране религию и заложившим основу новой традиции.

---

---

Шестнадцать доброжелательных стран, возникших в «Золотой период», управлялись детьми Йима. Впоследствии все легендарные правители династии представлялись персами и даже А.Фирдоуси в своей «Шахнаме» противопоставил их туранцам. Однако и глава туранского государства считался одним из внуков Йима. По мнению турецкого учёного О.А.Талата: «Афрасияб – сын Пешенга. Сын Феридуна – Тюрк является внуком его внука» [337, 10]. Известно, что Фиридун, давший миру человека по имени «Тус»/«Тур» («Тюрк»), назывался у средних персов «Фредон», в «Авесте» - «Трайтаон», Тахмурас же назывался «Тахморуп» - «Тахма-Урин». Налицо соответствие слова «Трайтаон» с «Троей» - родиной прототюрков.

Ссылаясь на К.В.Тревера, М.Г.Тахмасиб представляет Каймарда быком – человеком и первым шахом и сравнивает его с «Копат шахом», т.е. «Гёв падишахом» из «Шахнаме», с «Бо» ханом /«Буга хан»/ из калмыцкого фольклора, «Буга нуин» у бурят, «Буга хан»ом из монгольского эпоса и др. [111, 20]. Выходит, что компонент «Кей / Кай» образовался от слова «кел» (бык), по сей день употребляющегося в языке азербайджанских тюрков. Традиция употребления имён мифических культурных героев наряду со словом, обозначающим самца животного, продолжалась у азербайджанских тюрков до последнего времени: например, Шир (лев) Шемседдин, Гоч (овен) Кёроглу, Нарбала (первая часть слова «нар» - означает верблюд), Курдоглу (первая часть слова «курд» - означает волк), Шираслан (лев-тигр), Бугач (часть слова «буга» - означает бык), Бугачыг, Басат (вторая часть слова «ат» - означает конь) и др. По какому праву в таком случае может быть выдвинута идея о том, что в «Авесте» туранцы представляются как источник зла? Основание этой идеи находится на самом деле не в «Авесте», а в пе-

---

---

хлевийских (среднеперсидских) письменных памятниках, относящихся к временам, когда огнепоклонничество превратилось в государственную религию Ирана, а также в персидской классической поэзии (особенно, в «Шахнаме» Фирдоуси).

Даже в иранизированных тестах «Авесты» с большим пафосом воспеваются многие герои – туранцы, в том числе:

1. Франхрасьян – имя правителя туранцев в «Видевдат»е (в «Шахнаме» обрела форму Афрасияб). Большинство заимствованных фарсами у мадайцев слов, начинающихся с буквы «т», употребляются с буквой «ф». Это носило не случайный характер, а исходило из ненависти ко всем выражениям и словам, созвучным словам «тюрк», «тур», «туран»; заменяя букву «т» в таких словах буквой «ф» или «п», фарсы растворяли в себе соседние кочевые племена и за счёт мужей других боевых этносов старались усилить свои ряды. Поэтому слово «Фран» должно рассматриваться как «тран»/»туран». Франхрасьян в «Авесте» своим героизмом вселял в дивов страх.

2. В «Авесте» описывается непримиримое ко злу племя «Асбан» (может быть «албан», прототюркское племя, обозначающее «горец»), взрастившее двух великих воинов по имени «Гара» и «Вара» (азербайджанские слова «гар» / «гор» - огонь, а «вар» - богатство).

3. Тахма-Уруп (в «Шахнаме» - Тахмураз) привязывал дивов друг к другу и, оседлав Ангро-Манью, скакал на нём, как на коне. Такие храбрецы описываются и в «Китаби-Деде Коркут». Компонент «Уруп» двойного личного имен перекликается с имени сына Казан хана «Уруз»ом.

4. Трайтаон сражается с Аж-Даха (в «Шахнаме» - Зохлак), похитившим сестёр Йима – Сахнаваг (в «Шахнаме» Шахрназ) и Арнаваг (в «Шахнаме» Арнаваз).

---

---

Смертельно ранив, он приковывает его толстой цепью к горам и спасает девушек. Имя отца Трайтаона - Атвид (в «Шахнаме» «Атбин»).

5. Туранец Йойшт, будучи подростком, поражает всех своим острым умом, смекалкой и отвагой. Он спасает жизнь подростков, не достигших 15-летнего возраста от злобного колдуна по имени Ахт. Этот мотив занимает одно из ведущих мест в эпической традиции азербайджанских тюрков.

6. Говорится лишь об одном поражении туранцев в многочисленных противостояниях и это вполне естественно. Согласно сути огнепоклонничества, в кровавых сватках Добра и Зла обе стороны несли большие жертвы. Одним из таких жертв был и первый человек Каймард. В «Авесте» упоминается название туранского племени Дан. Может статься, что так назывались люди, верившие в Азербайджане в Бога «Дан» («Рассвет», «Утро»). Выходцы из этого племени – сыновья Войска – Тус и Кан терпят поражение в бою. Имя «Войсак» дало впоследствии название отдельному племени «варсак»ов. Для пехлевийских текстов характерно чередование звуков «в» - «б»; например, «Вартран» - «Бахрам». В результате этого явления слово «Вайсаг» обрело форму «Байсаг», т.е. «бек саков». Соперничавший с Керсаспом Варешав (Баршад) также принадлежал к племени дан. Некоторые исследователи отождествляя Дан с рекой Дон, связывая это название с территорией проживания скифов. Есть и такие, которые местом расселения этого племени считают берега Сырдарьи.

7. Глава племени Тур – Саюджри со своими сыновьями Трит (ом) и Ашвазд (ом) часто сопоставляются с населением Эриана, занимавшимся земледелием.

---

---

8. Дочь Виштаспа упоминается под именем Хумай. Этот правитель, давший своей любимой дочери имя бога войны прототюрков, принял религию Зороастра.

В регионах распространения зороастризма во главе жрецов стоял магапат (главный маг). По мнению исследователей, термин «магупатан-магупат» (в последующем обрёл форму мобедан-мобед) появился в IV-V веках н. э. До того времени главного жреца называли «гам»; по своим привилегиям он занимал второе место после шаха. Главу мугов (магов) в Бомбее называли «мобед». Изучавший 5 лет в промежутке 1765-1770-х годов в Индии тайны «Зенд Авесты», Анкетил дю Перрон, говоря о мобедах, указывал, что огнепоклонники называли их «ата» [315, VIII]. О сохранении первой части («маг») выражения «Магупатан-магупат» в названии населённого пункта «Муган», говорилось всеми. Точно так же, учитывая нахождение главного храма в Азербайджане, можно сказать, что слово «магупат» образовалось соединением слов «маг» и «ата». В нашем краю практика названия овлия титулами «ата», «баба» продолжалась и в последующие периоды. Например: Деде Коркут, Пир баба (так назывался глава суфийского учения Бекташийя). Следовательно, гам превратился в зороастризме в муга (мага) отца.

Как показывают источники, с приходом ислама зороастризм силой оружия был вытеснен из Азербайджана, Средней Азии и Ирана. И «Авеста» была вывезена зороастрийцами в Индию. Лишь в XVIII столетии, после того как Бомбейские жрецы дали возможность вывезти остатки памятника в Европу («Авеста» в первый раз была опубликована в 1771 году французским востоковедом Анкетилем дю Перроном), она вновь стала покорять мир. Однако «Авеста» и зороастризм посредством греков были известны европейцам намного раньше. Не была забыта

---

---

она и на Востоке. По суждениям двух великих поэтов Азербайджана видно, что в Гяндже и Ширване в XI-XII веках наряду с исламом существовала также вера в христианство и зороастризм.

Письменный текст «Авесты» появился гораздо позже (наверняка не раньше III века до н. э.). В «Книге Святого Виразы», относящемся к IX—X векам (Арда Вираз Намаг), говорится, что «священные записи» зороастрийцев, самые древние части «Авесты» - Гаты (гимны для богов) были написаны самим Зороастром, а остальные части - «Малая Авеста» - были составлены последователями пророка спустя несколько веков. Предполагается, что «Авеста», на протяжении долгих веков переходя в устной форме от одного народа к другому, впервые была записана на коже в эпоху Сасанидов (226—651) [202, 32-71]. Однако, согласно Л.С.Васильеву, «Зороастр – легендарная личность [150, 63]. Правда, многие исследователи говорят о нём как о реальной исторической личности. В источниках его жизнь связывается со временем в промежутке между XIII в. и VI веком до н. э.. В легендах же, созданных в гораздо поздние периоды, говорится о преследовании Зороастра. Он описывается как мифический культурный герой, спаситель человечества, великий пророк. Странно то, что в начальных пехлевийских текстах (в ахеменидских письменах) Зороастр ни в какой форме не упоминается, а его идеях (например, выдвигании на передний план и восхвалении Ахура-Мазды, его проповедирования) говорится весьма обстоятельно. В этом смысле затруднения исследователей вполне понятны. Так как со временем в структуре текстов были сделаны серьезные изменения, события обрели ритуальный характер и форму диалога между Зороастром и Ахура-Маздой и, постепенно, совершенно отделились от реальности. Зороастр и сам стал мифическим героем и носителем идей

---

---

божественных существ в «Авесте». Поэтому вызывали сомнения разговоры о нем, как об исторической личности\*. По мнению ряда исследователей, при жизни пророка его не поняли правильно, отстранили от общества и первое время намеренно не вспоминали. Есть и такое мнение, что до зороастризма в качестве дуалистической религиозной догмы бытовал маздаизм; Зороастр якобы реформировал его Л.С.Васильев, считая последнее мнение интересным, отмечает, что и оно не проливает свет на время проживания пророка. Говоря об исторических корнях зороастризма, Майкл Х.Харт указывает, что «регион, где Зороастр жил, был включен в Персидскую империю Киром Великим в середине VI в. до нашей эры, примерно тогда, когда умер Зороастр» [228, 473]. Знаменитый учёный Абдуррашид ал-Бакуви, живший в XIV-XV веках, в своём труде «Талхис ал-Асар ве аджайб ал-малик ал-гаххар» («Обзор памятников и чудеса великого правителя») тоже указал место появления огнепоклонничества в Азербайджане. Он писал: «Шиз – город в Азербайджане, расположенный между Марагой и Занджаном. Там есть золотые, серебряные, арсеновые, ртутные и свинцовые рудники. Пророк огнепоклонников Зороастр – родом из этого города. Говорят, что удалившись от людей, он ушёл к горе Савалан. Затем он пришёл к

---

\*В мировом авестоведении предполагается, что Зороастр родился 628 г. д. Н. Э. На севере современного Ирана (имеется в виду окрестности озера Урмия на территории южного Азербайджана) и умер приблизительно в 551 году в возрасте 77 лет. По среднеперсидским источникам, Зороастр – автор самой древней части «Авесты» – «Гат»ов. Однако о детстве и юности пророка ничего не известно. В зрелом возрасте он занимался распространением новой религии, созданной им – огнепоклонничества. В «Гат»ах описывается его тяготы на этом пути. В 40 лет достиг большого успеха. Правитель древнего Азербайджана на севере Ирана – Виштасп проявил интерес к этой религии, подружился с пророком и покровительствовал ему.

---

---

Гуштаспу, сыну Лохраста и объявил о своей избранности в пророки. Гуштасб принял его приглашение после чуда. Зардушта провели через испытание, залив его расплавленным свинцом. Свинец не нанёс ему никакого вреда» [37, 98].

В ядре «Авесты» не было ни индийских, ни иранских, ни арийских, напротив, она опиралась на среду, возрастную зороастризм – мифологическое мышление древних людей, живших в Аране, Мугане, Ширване, одним словом, древней Кавказской Мидии, на их обычаи, на их отношения к женщине, отцу, сыну, семье, общине, природе. Связь страны Огней с Индией появилась гораздо позже, именно когда потомки переехавших в Индию, Бомбей переселенцев - огнепоклонников, начали вести поиски своей первоначальной родины – родины своего пророка. Связи же с Ираном имели свою специфику и противоречия. На протяжении веков иранцы считали источником зла туранцев, а туранцы – иранцев. В исполнении тюрками своей исторической миссии, говоря словами Л.Н.Гумилева «немалую роль сыграли меры Иранского правительства, носящие характер препятствий» [62, 12]. Говоря о силах, наносящих уничтожающий удар по формированию мусульманского суперэтноса, учёный включил и азербайджанцев в ряды сил, оказывавших первое серьёзное сопротивление арабам на захваченных территориях [167, 134].

Азербайджанские хуррамнты под предводительством Джавидана и Бабека на протяжении двадцати пяти лет охраняли зажжённый Зороастром очаг от упорных притязаний захватчиков. Однако, веривший в правду и справедливость, Бабек стал жертвой предательства. Но даже пленником он не изменил своим идеалам, не поддавался сладким обещаниям чужеземцев. Он был разрублен на части, а затем повешен. Таким образом, был снесён с ли-



---

---

ца земли последний оплот Зороастра в крепости Бадз. Но ни македонцы, ни арабы, ни монголы не сумели выбросить из своих сердец света, правды, добра, как фактора, обуславливающего развитие мира, и, несмотря на сожжение городов, крепостей, памятников, очаг, зажжённый Зороастром тысячи лет назад, не был погашен до конца. Тепло этого очага и сегодня согревает многих. И, хотя античные греки, римляне, арабы (также как и идеологии и культуры иудаизма, христианства, ислама) отрицали огнепоклонничество, в своих обрядах, формах поклонения, обычаях и традициях, комплексе морали, а также во всей системе мировоззрения, представлениях, культурных факторах они ощущали воздействие «Авесты», дали новую жизнь поднятым в ней вопросам, несколько видоизменив, совершенствовал их или пропустив сквозь свою призму и дав им другие названия. Исследователи не случайно пишут, что, несмотря на кажущуюся слабость религиозной общины зороастрийцев, она сохранила свой боевой дух на протяжении всех времён. До начала XX века в Баку действовал храм огня, на протяжении веков огнепоклонники небольшими группами демонстрировали своё существование в Индии и Иране.

**Мифологическая модель и структуры.** *Дуализм и миф о близнецах.* В основе огнепоклоннических взглядов лежит дуализм. Миф формируется на вечной борьбе противостоящих друг другу первоначальных дуалистических созданий. В центре борьбы находится эволюция космических сил, планет, людей и богов. Выдвигается заключение о том, что противостояние в космосе - между Светом и Тьмой (ночь – день, Солнце - Луна), на земле – между жизнью и Смертью, во внутреннем мире человека – между Правдой и Кривдой будет продолжаться вечно. По мнению огнепоклонников, все существа вселенной

---

---

сохраняют свое подлинное содержание лишь в результате противостояния и борьбы.

Хотя дуализм впервые в основательной форме сформировался и утвердился в зороастризме, он проявлял себя и в более ранних взглядах. В примитивных поверьях причина расширения деятельности доброжелательного божества в момент рождения первых созданий, объяснялась увеличением зла, дикости в мире. Однако в расстановке сил, те, что творили зло, никогда не имели преимущества, идол или любой дух – творец мог устранить их принесением жертвы, прочтением молитвы или исполнением ритуала. В огнепоклонничестве же содержание дуалистического противостояния выступает в иной форме: Зло превращается в такую силу, которая полностью завладевает одним ярусом мира – подземным миром, где не работают законы Добра. Зло же, поменяв обличье, размещает на Земле, в светом мире – своих многочисленных представителей. Оно не знает жалости и все плохие, отрицательные дела и поступки на земле управляются силами подземного мира, ибо Зло имеет не зависимую от Добра, особую управленческую систему. В шаманизме бог Подземного мира Йерлик хан вступает (посредством шамана) в диалог с людьми и, беря душу взамен души, идёт на компромиссы, определенные уступки. Одновременно, он порождает и добрые дела, постоянно окропляет водой корни растений и т.д. В зороастризме – творец тёмного, холодного мира Ангро-Манью вместе со своими помощниками творит только бедствия. Правда, в эпической традиции азербайджанского фольклора дивы иногда считаются основателями рода и совершают добрые дела. Это проявляется как остатки до зороастрийских времён, когда к дивам – идолам подходили как к богам. В тотемизме и шаманизме Зло подчиняется воле родоначальника, или космического

---

---

божества, «отдыхающего, наблюдающего» на небесах. В огнепоклонничестве же Зло, подобно многоголовому аждахе – дракону, у которого вместо отрезанной головы вырастает другая, продолжающая ту же деятельность. Ибо само время пришло в движение борьбой добра и зла: каким бы величественным, всесильным не является Ахура-Мазда, он не обладает возможностью постоянно устранять злые проделки своего родного брата и вечного врага Ангро-Манью. С помощью своих небесных помощников он хоть и отдаляет на определенное время Зло с Земли, но ничего не может противостоять большие бедствия, совершаемые многочисленными пособниками Зла, сотворёнными им в Подземном мире в соответствии со своим характером. Представитель сил Добра прекрасно знает, что будет подвержен внезапной атаке озверевшего врага и по этой причине он ищет новые формы, создает более совершенные существа для защиты. Решимость обеих сторон к вечной борьбе переходит в соперничество и создаёт широкие условия для появления всё новых и новых творений, и, в конечном счете ускорения развития.

В целом ряде мифов, относящихся к периоду огнепоклонничества, причина противостояния Добра и Зла всесторонне описывается и представляется в нескольких вариантах.

*В первом варианте* указывается, что основа этого противостояния была заложена в конце золотого периода. С появлением Зла началось острое противостояние, которое постепенно привело к кровавой войне и завершилось Великой Бедой. К концу мира наступили страшные холода, после этого вдруг всё было охвачено огнём и сгорело дотла. В этом смысле в мифологии зороастризма была разработана и подготовлена эсхатологическая система (пророчество и вера в будущее). В страшный «Судный день» перед концом света люди, разделившись

---

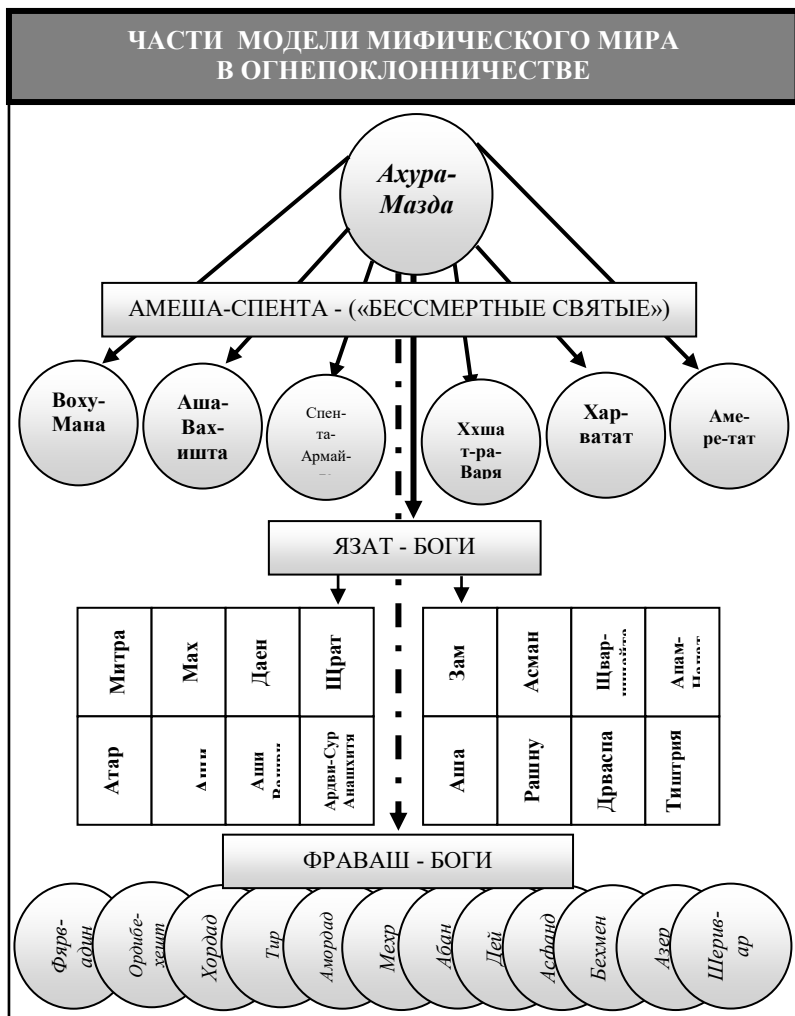
---

на святых и грешников, были направлены на один из двух путей.

*Во втором варианте* – наличествует более оптимистичный дух, даётся гарантия на победу Добра. Здесь функцию спасителя Мира выполняет сам Заратустра (Зороастр). Начавшаяся в золотой период война между Добром и Злом, при жизни пророка продолжается со всеми ужасами. Путём распространения своих идей среди людей, Зороастр старается изгнать из сердец Зло, ведёт смертельную борьбу с племенными, родовыми идолами. После победы Добра вновь начинается золотой период времени.

*Третий вариант* в сравнении с предыдущими считается продуктом последующих времен, и идеи зураванизма отождествляются с маздаизмом. Бог вечного времени и судьбы – Зирван (бог, соединяющий в себе дуализм – Добро и Зло, в его теле воплощены оба пола – мужское и женское начала) готовится к рождению своего сына, который, в свою очередь, создаст мир. Ещё в чреве своего родителя Ахура–Мазда соглашается взять на себя эту функцию, думает о том, что направит все знания и способности на добрые дела. Своими помыслами он делится с братом Ангро-Манью. Узнав от доброжелательного Ахура-Мазды о намерениях Зирвана, Ангро-Манью не знает, что делать от зависти. Наконец, испугавшись того, что брат раньше него придёт в мир, он разрывает чрево родителя и рождается первыми, тут же выражает свои претензии на лидерство. Увидев страшное, уродливое существо, Зирван приходит в ужас и от потрясения рождает второго сына. Увидев его лучезарное лицо, он немного приходит в себя и успокаивается. Вот почему мир покрывается сперва мраком, темнотой, злом (из этого мифического мышления возникло выражение азербайджанских тюрков «*шяр гарышыр*» - «зло выступает» в

значении «начинает смеркаться»), а затем вступает в силу светлый мир – мир добра Ахура-Мазды. С тех пор



между братьями идёт вечная непримиримая борьба.

*Пантеон богов в огнепоклонничестве.* Представители Светлого мира. Ахура-Мазда создал мир с помощью ра-

---

---

зума и потребовал поклонения свету, горящему огню. В первую очередь, он создал космические тела. В

«Авесте» Ахура-Мазда является основным вдохновителем, покровителем и собеседником Зороастра. Ахура-Мазда – главный бог огнепоклонничества, буквальное значение слова – «мудрый создатель». В обращениях пишется и в краткой форме: Мазда. Одним из его имён является и «Манью-Спеништ», означающий понятие «святой дух». Много времени спустя, в последующие периоды, в классической фарсидской эпической поэзии обрёл форму «Ормузд/Хормуз». Его считают единым создателем мира и защитником человечества. Как пишет Н.В.Порублев: «Как бы мы ни истолковали видение Зороастра, его монотеизм заключался в следующем. Во-первых, он признавал существование единого, всевышнего и доброго Бога, которого он называл именем Ахура-мазда, т.е. мудрый господь. Однако у Зороастра мы видим монотеизм довольно расширенного типа. Зороастр верил, что Ахура-Мазда проявляет свою волю через добрых духов» [267, 18].

По утверждению пророка, есть всего один истинный бог и это – Ахура-Мазда, стоящий на страже справедливости и добра. Однако, огнепоклонники верят в силу и источника злых духов – Ангро-Манью, хотя и не надеются на него. Несмотря на это, П.Бентли тоже писал, что «пророк Зороастр (Заратуштра), основатель зороастризма, провозгласил Ахура-Мазду Богом единым. Ахура-Мазда признавался как эталон праведности, создатель неба и земли, источник законности, общественной морали и вселенский судья» [277, 43].

Когда религия только-только зарождалась, люди не могли с легкостью принять внезапный рост авторитета Ахура-Мазды за счёт всех других почитаемых богов, а также приписывание всех злых дел на имя Ангро-Манью.

---

---

И поэтому многочисленные идолы-боги, **девы\*** абстрагировались и растворились в двух силах – только Добра или только Зла. В сущности, это был большой шаг вперёд в мировоззрениях. Однако заставить консерваторов-идолопоклонников поверить в новую религиозную идею требовало чуда. Для пояснения воздействия этической и эстетической сторон огнепоклонничества на социально-культурное развитие, в первую очередь, рассматривались авторитетные формы фольклорных источников (особенно, легенды, ритуальные песни) и мифологические образы. Вообще, божественные силы, сплотившиеся вокруг Создателя богов и всех существ – Ахура-Мазды, разделяются на три группы:

**I. Первая группа богов**, связанная с небесным ярусом – *Амеша-Спента* («Бессмертные святые»), это – общее название, данное в «Авесте» семёрке – Ахура-Мазде и созданным с помощью Святого Духа (*Спента-Маию*) раньше всех существ шести его помощникам – лучам. В толковании Зороастра верховная божественная семёрка была не только «*Бессмертными святыми*» - *Амеша Спента*, но и являлась аллегоризацией доброжелательных особенностей Ахура-Мазды. Шесть лучей его качеств – мысли, приносящие счастье, истина (правда), власть, господство (божественное), святость, целостность (здоровье, благополучие) и бессмертие – связывалось с шестью основными первичными существами: скот, огонь, металл, земля, вода и растение (*См. таблицу*);

---

\*Это слово прежде обозначало понятие «огромный», затем стало объясняться как «виновник всех ужасных дел». До огнепоклонничества в представлениях девы тоже выполняли полезные людям дела. В «Авесте» их все другие функции были изменены и девы превратились в существа тёмного мира.

№	качества Ахура-Мазды	Связь с первыми элементами	Признаки
1.	Мысли, приносящие счастье	Скот	Изобилие, плодородие, богатство
2.	Истина (правда)	Огонь	Развитие, культура, мораль, свет, теплота, милосердие
3.	Власть Господство (божественные)	Металл	Сила, крепость, решимость
4.	Святость	Земля	Вещественность, святость
5.	Целостность (здоровье, благополучие)	Вода	Жизнь, жизненность, чистота, искренность
6.	Бессмертие	Растение	Красота, вечность

Признаки, связанные с божествами, показываются в таблице как черты характера Ахура-Мазды. Качества и существа, причисляемые ему, он разделяет с созданными им шестью богами:

- 1) *Воху-Ман* (означает «Мысль, приносящая счастье»);
- 2) *Аша-Вахиит* («Самая большая правда»);
- 3) *Спента-Армайт* («Священная святость»);
- 4) *Хиатра-Варья* («Господство мечтаний»);
- 5) *Харватат* («Целая», или «Целостность»);
- 6) *Амеретат* («Бессмертие»).

Таким образом, в первой группе создается «*Семь единотворцев*» во главе с Ахура-Маздой и вместе они покровительствуют семи самым важным удачным созданиям: человеку, растениям, скоту, воде, огню, земле, воздуху. В структурном отношении с идентичным явлением мы встречаемся и в Огузско-тюркском пантеоне богов. Подобно тому как Ахура-Мазда вместе с 6-ю лучами сформировал все материальные стороны мира, также и



Огуз со своими 6-ю сыновьями выполнил ту же функцию (создал основные элементы неба и земли):

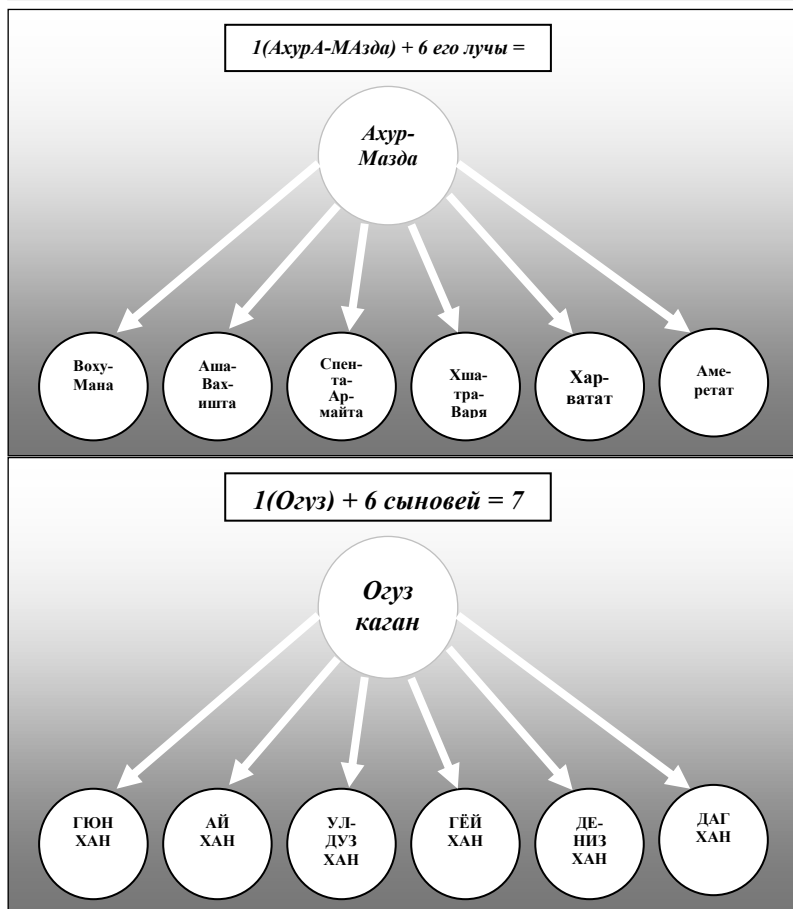
№ п.п .	в «Авесте»	в «Огуз каган»е		
		Покровительствуемые	Огуз	
1	Ахура-Мазда	Человечество	Человек	Огуз
2	<b>Первый луч:</b> <i>Воху-Ман</i> («Мысль, приносящая счастье»)	Огонь	Солнце	<b>Первый сын:</b> <i>Гюн хан</i>
3	<b>Второй луч:</b> <i>Аша-Вахишт</i> («Самая большая правда»)	Скот	Луна	<b>Второй сын:</b> <i>Ай хан</i>
4	<b>Третий луч:</b> <i>Спента-Армайт</i> («Священная святость»)	Растение	Звезда	<b>Третий сын:</b> Улдуз хан
5	<b>Четвёртый луч:</b> <i>Хиатра-Варья</i> («Господство мечтаний»)	Воздух	Небо	<b>Четвёртый сын:</b> Гёй хан
6	<b>Пятый луч:</b> <i>Харватат</i> («Целая», или «Целостность»)	Земля	Гора	<b>Пятый сын:</b> Даг хан
7	<b>Шестой луч:</b> <i>Амеретат</i> («Бессмертие»)	Вода	Море	<b>Шестой сын:</b> Дениз хан
<b>Всего</b>	<b>«Семь единотворцев»</b>	Целый мир	Целый мир	<b>Создатель + Космос-Земля</b>

Если обратить внимание на схему начального этапа обеих моделей мифического мира, можно заметить, что у них общий корень. (См. схемы).

**II. Вторая группа богов** – это цикл *язаты*. Среди них наиболее уважаемым и почитаемым был *Митр* (в среднеперсидском языке обрёл форму «*Михр*»). Его позицию можно определить на основе посвящённых ему яштов (*гимнов*). Например, в яште 10.1 «Авесты» указы-

вається: «Ахура-Мазда сказав Спитама – Заратуштра: «Коли я створював господаря обширних пасовищ Мітра, зробив так, щоб він був гідний похвали і поваги, подібно мені» [278, 180].

**СТРУКТУРА МОДЕЛІ СВІТУ В «АВЕСТИ» І  
В ЕПОСІ «ОГУЗ КАГАН»**



Внаслідок основна функція Мітра складалася в тому, щоб укладати угоди, пов'язані з поклонінням

---

---

Солнцу, организовывать социальное единство людей и осуществлять связи между человеком – богом. Митр считался покровителем соглашений, договоров, а также богом Солнца и покровителем бойцов. Он напоминает древних богов азербайджанцев – Бога Солнца и Бога Расвета (утра). Обоим приносятся жертвы, в их честь проводятся культовые обряды. В то время как огнепоклонники были против жертвоприношения их богам, они ограничивались небольшими «дарами» (хаома). Из сказанного можно заключить, что атрибуты, связанные с очагом, костром, перешли в зороастризм из предыдущих систем поверий.

Впоследствии Митр превратился в правую руку Ахура-Мазды и его помощника на земле. Будучи божественной силой, уравнивающей общественное согласие, он зачастую представляется как Бог Мира. Предполагается, что «употребляющееся в русском языке слово «мир», образовано именно от слова «Митр» из «Авесты» и по содержанию отображает его функцию. Митр – гарант мира среди людей» [121, 34]. На самом деле, с появлением Митра - Солнца, на земле рассеивается мрак и устанавливается благоденствие, исчезает страх и появляются условия для начала новых войн. Однако в огнепоклонничестве есть и другие божества, останавливающие войны и связываемые с Солнцем. И по этой причине исследователи подчёркивают, что до перехода в пантеон огнепоклонничества, Митр был покровителем скота и богом войны. Ему было дано 1000-а магических сил.

У яштов Митр находит тех, кто нарушает договоры и впадает в грех. Будучи богом пастухов, он выступает посредником среди богов, ведущих суд над душами на мосту Чинвад. Культ Митра – Солнца был широко распространён и в Римской империи.

*Раши* - занимающий одно из высоких мест в светлом

---

---

мире, является богом правопорядка и справедливости. Он – брат Аши, Сроша и Митра. Рашн выступает на суде на мосту Чинвад в виде судьи и занимается взвешиванием на весах и выявлением поступков духов в их реальной жизни. Основным атрибутом Рашна являются *золотые весы*. В момент смерти он держит золотые весы над усопшим, чтобы точно взвесить его мысли, дела и поступки и определить место в раю или аду.

*Атар(ш)* – означает «огонь, пламя», является одним из сыновей Ахура-Мазды, богом правды и истины. Он также приводит в действие силы природы. Считается, что, получаемый различными средствами огонь, распространяется по всему миру с помощью Атара. Он выполняет функции греческого Прометея. Огнём, взятым у неба-солнца, он согревает природу, огнём от сжигания сухих деревьев – дров – согревает дома, а искра-огонь, данный телу, считается признаком, объединяющим Ахура-Мазду с людьми. Самым важным даром Атара является священный огонь, горящий в храмах огня. Он называется «*берез-савах*» (означает «для высокого использования»). Впоследствии обрёл форму Варахран (Бахрам). В сущности, огонь, используемый в быту, не является вечным, он рождается, умирает и вновь возрождается. В отличие от шести лучей Ахура-Мазды, огонь ощущается и видится глазом. Солнце, обладающее этими же признаками, также заходит и восходит. Считается, что огонь обладает некоей магической силой, имеет чудодейственное происхождение, однако не является творцом. Ахура-Мазда, как духовный свет и тепло, входит в дух, огонь же возникает из потребностей людей, уменьшается – увеличивается, изменяется, передаётся существам и очень быстро заканчивается - исчерпывается. Вот почему поклонение огню, заложенное в название религии огнепоклонничества, связано с духовным огнём, внутренним

---

---

светом (теплом, передаваемым Ахура-Маздой сердцам). Огонь всегда сравнивается с самим собой и играет причинно-следственную роль во всём происходящем. Следовательно, связывание огня-очага, солнца с духовным светом, теплотой – противоречиво и все аргументы подтверждают, что атрибуты, связанные с огнём, очагом, перешли в Зороастризм из прежних систем верований в готовом виде. В мифологическом понимании слово «Атар/Адер/Азер» отобразилось в названии нашей страны («Азербайджан»).

Функции некоторых богов в цикле «Язат» несколько ограничены, они выступают в роли покровителя лишь одного явления и признака. Например *Аши Вахви* – божественная сила, награждающая за добрые дела.

*Аши* – бог судьбы и счастья. Бросается в глаза его соответствие с греческой Фортуной.

*Раман* – один из богов мира и покоя, покровительствует животным. Буквальный перевод выражения

«*Анам-Напат*» означает «внук воды». Его отождествляют с *Варуном*. Это – название одного из духов воды, перешло из гамских поверий.

*Ардвиг[су]р-Анахит* (означает «сильный, безгрешный, чистый, прозрачный Ардвиг») – богиня воды и плодородия. В сущности, в смысле слова объединены два элемента (чистая вода и мать-огонь), напоминает тюркского бога Йер-Суба. Использование в составе тюркского выражения «су» не случайно. Зачастую воспринимается как дочь Ахура-Мазды. В культовых ритуалах ей выказывается большое уважение. В «Ардвисур-яште» описывается то в форме полноводной реки, то в виде красивой, сильной, высокой, статной женщины; в первом случае означает воду, во втором – свет, огонь. *Анахит* дарит людям и животным потомство, а земле – плодородие.

---

---

Для древних предков, занимающихся земледелием, вода имела большое значение и поэтому культы солнца (из «*Хвар-хшайты*» видно, что в «Авесте» кроме Митра имеется и другой бог солнца), месяца (*Мах*) и звезды (*Тиштрия*)особо отличались, связывались с осадками, дождём. В «Авесте» есть строчки, в которых напрямую сравниваются Тиштрия с Заратустрой. Например, говорится, что Тиштрия является головой звёзд на небе, а Зороастр-пророк на земле, советчик и путеводитель всех людей. Здесь деятельность Зороастра отождествляется с функцией звезды Сириус на небе. С идентичным мотивом встречаемся и в других гимнах:

*Лучезарной Тиштрии – с радостью помолимся.*

*Пусть прогонит колдунов – прямым путём направимся* [124, 343].

В этом гимне борьба Зороастра за сохранение добра, изобилия и плодородия, принесённых на землю Ахура-Маздой, даётся в сравнении с покровительством воде звезды Тиштрии. Есть одна, чрезвычайно интересная особенность, привлекающая внимание большинства исследователей – двойственная сущность звезды Сириус стала известна миру науки лишь в XX столетии. В яштах она, с одной стороны, сопровождается бледной, маленькой яркостью «звезды-карлика», не распространяющей во мраке света своих лучей, с другой же стороны отмечается приверженность ей очень большой массы людей. Одна из звёзд, окружающих Тиштрию, называется *Сатаваес\**. Предполагается, что это - *Антарес*, посредством которого дожди и воды, созданные Сириусом, распространяются по миру. Согласно повериям древних мидийцев, Сириус-Тиштрия равномерно распространяет воду в природе, обеспечивает цикличность дождей в течение

---

\*Сатаваес – означает «обладающий силой сотни мужчин».

---

---

года. Вода считается основой жизни. Без неё на земле царит смерть. Поэтому многие гимны «Авесты» посвящаются Тиштрии-Сириусу, создавшему воду и распространяющему её по всему миру.

В поверии огнепоклонников вода зачастую изображается на равных правах с огнём-светом и осквернение воды считается самым тяжёлым грехом. Это поверье сохранилось по сей день в легендах азербайджанского народа. Естественному источнику воды на территории Борчалы народ дал название «Донан булаг» («Замёрзший родник»). По рассказу Алиева Сабира Халил оглы, некий, умирающий от жажды пастух, встретил после долгих поисков текущий родник. Досыта напившись воды, он осквернил родник, посчитав, что в горах множество подобных родников. Вдруг неожиданно солнце опалило всё вокруг зноем. От жаркого солнца пастух вновь испытал жажду. Наклонившись к источнику, он с изумлением увидел, что в невероятную жару родник замёрз. Поняв, в чём дело, пастух осознал, какой большой грех он совершил, осквернив родник однако, уже было поздно, дело было сделано. Говорят, есть люди, и теперь видевшие замерзание родника в летнюю жару» [39, 124-125]. В сказке Низами о Бишре и Малихе человек, осквернивший воду, карается смертью. В одном из мудрых афоризмов наших предков говорится: «Вода очищает всё, кроме чёрного лица». Подход к воде, «видевшей лик бога», как к культу, нашёл своё широкое отражение в повериях, приветствиях – проклятиях, пословицах и поговорках. Словно следуя напутствиям Ахура-Мазды, древние предки изрекли: «*Су дирилиқдир*» / «Вода – это жизнь», «*Су дашы гума дюндяряр, арвад кишини – мума*» / «Вода может превратить камень в песок, а женщина мужчину – в воск», «*Су кими язиз ол*» / «Будь дорогим, как вода», «*Су олан йердя абадлыг олар*» / «Там, где есть вода, есть обу-

---

---

стройство», «*Су суйа гарышанда эцълц олар*» / «Вода, слившись с водой, становится вдовое сильнее», «*Су дай-анар, дцимян дайанмаз*» / «Вода остановится, враг - нет», «*Су сянин далынъа эялмяся, сян суйун далынъа эет*» / «Если вода не следует за тобой, последуй ты за ней», «*Су щарада – дирилик дя орада*» / «Где вода – там и жизнь», «*Суйун яввяли буланты эяляр*» / «В истоке вода бывает мутной», «*Сусуз аьаь мейвя вермяз*» / «Безводное дерево не даст плодов» и др. В повериях древних предков вода обеспечивает также удачу. Вот почему отправляющемуся в дальнее путешествие, выплескивают вслед кружку воды. Азербайджанские турки и поныне придерживаются этого обычая, говоря «*Су айыдынлыгдыр, йолун ачыг олсун*» / «Вода – это ясность, да будет открытой твоя дорога».

В одной древней легенде говорится; «В древние времена население села Кюкю вместо нефти для зажигания лампы и очага использовало воду» [15, 146]. По самым древним представлениям, вода находилась в руках бога засухи (многоглавой змеи, изрыгающей из пасти огонь). Это божество зла в виде огромной змеи располагалось у истоков рек и отпускало людям немного воды на крайне тяжёлых условиях. Водой, полученной из пасти засухи – существа, изрыгавшего огонь, можно было разжечь очаг. Огнепоклонники превратили это существо в дракона. Бог засухи дошёл до нашего времени под именем дракона (аждаха). Что означают бытующие в нашем языке выражения «по стоимости огня» (т.е. «очень дорого») и «по стоимости воды» (т. е. «очень дешево»)? О какой стоимости огня и воды идёт здесь речь? На наш взгляд, первое выражение появилось в знак того, что вода, получаемая от аждаха в обмен на красивых девушек в качестве жертвы, ценилась и стоила очень дорого, второе же выражение обозначало стоимость воды, получаемой очень



---

---

дёшево, т.е. из обильных рек и озёр, а не от аждахи. К древним повериям восходит, на наш взгляд, и корень выражения «крупница огня», характеризующего очень бойкого, непоседливого подростка.

Интересно, что в «Авесте» вода и учение пророка рассматривались в сравнении. Если вода была основой жизни, то мысли Зороастра считались основой основ. Каждое его выражение исцеляло сердца, как бальзам, была как вода, орошающая засушливую землю. Подобно тому, как людей без воды ожидала физическая смерть, без мудрых выражений пророка их ожидала нравственная гибель, ибо мир в этом случае лишался сути Ахура-Мазды, его полезных законов. Не случайно даже в самом имени пророка\* использовано слово, передающее это выражение: первая часть «*Зара//Сапа//Сары*» - обозначение света, цвет огня, солнца; вторая часть «*Гуштр*» - «*Тиштр*» налицо связь между этими словами. Многие исследователи считают более правдоподобным и убедительным мнение о том, что вторая часть имени «*Заратуштра*» заимствовано скорее всего не из таджикского языка («шутур» - верблюд), а из «Авесты», где слово «*Тиштир*» употреблено в качестве имени собственного.

---

\*Говоря об этимологии, большинство исследователей сочли слово «*Заратустр*» (или *Заратуштра*) иранского происхождения. Якобы «*уштра*» означает «верблюд»! (у таджиков «шутур»). А «*Зара*» представлено в нескольких понятиях: *сары* (*жёлтый*), *старик*, *погонщик верблюдов*. Сторонники метода прочтения слова путём его разделения на части стараются доказать, что имя великого пророка означает «хозяин старого верблюда». Однако вряд ли мифическому и освящённому человеку дали бы распространённое крестьянское имя. По версии А. Дю Перрона, «*зара*» - означает «золотой», а «*уштра*» - это не «верблюд», а «*Тиштрия*». Так называли огнепоклонники звезду Сириус. Лишь это имя достойно пророка – золотой Сириус. На эту же версию опирается и транскрипция имени Пророка на греческом языке: «*Зороастр*» - «блестящая звезда», или «распространяющая свет звезда».

---

---

Если принять во внимание функцию звезды Тиштрии (регулирование воды), то можно увидеть, что в корне имени пророка заложена основа религии огнепоклонничества. По словам Т.А.Дубровиной «Тиштрия» - «Золотой Сириус» выступает в значении сакральности, так как она приносит в мир Верховные, Божественные законы» [174, 10].

Азербайджанские тюрки до XIII столетия нашей эры называли звезду Сириус (Тиштрию) «**Аг айгыр**» (Белый конь) [36, 18]. Удивительно, что, согласно мифическим представлениям огнепоклонников, Тиштрия, показавшись в облике золотогривого, золотостременного, красивого белого коня, изгоняет с неба дива засухи *Апаоша* (буквальный перевод «иссушающий» или «препятствующий воде»). В «Тиштр-яште» «Авесты» говорится, что звезда **Тиштрия в облике белого коня** сражается с дивом в виде чёрного коня. Потерпев поражение, Тиштрия жалуется Ахура-Мазде, что это произошло по вине людей, не оказывавших ему особого почтения. Если бы люди почтнее произносили его имя, подобно именам других богов, то тогда Тиштрия собрал бы силу 10 лошадей, 10 верблюдов, 10 быков, 10 гор и 10 глубоких рек. После этого Ахура-Мазда заставляет людей выказывать уважение Тиштрии и он одерживает победу. В это время туман из озера Зорукаш – Баркаш (Хазар-Каспий) поднимается к небу, превращается в облака и собирается в одном месте. Ветер разгоняет их и с неба начинает идти дождь [279, 112].

В огнепоклонничестве понятие пространства понимается в форме единства Неба (*Асман*) и Земли (*Зам*) и в большинстве случаев эти божества включаются в ряд «Бессмертных Святых» (Спента-Армайта). Когда первый мифический правитель целого мира Йим не находит свободной земли для скота и людей, он обращается к Небу

---

---

под именем «Бессмертного святого»:

«18. Тогда Йима выступил к свету в полдень на пути Солнца. Он этой земле дунул в золотой рог и провёл по ней кнутом, говоря:

«Милая Спэнта-Армайти, расступись и растянись вширь, чтобы вместить мелкий и крупный скот и людей!» [123, 178].

Подразумевается, что по мере отдаления Неба от Земли, увеличивается площадь земли.

В ряд обожествлённых сил включается и бог правопорядка, повиновения и внимания *Сраош*. Он - один из первых женских начал. Основную функцию по поддержанию правопорядка и дисциплины он выполняет с помощью действенного атрибута – *дубинки*. В азербайджанских сказках часто встречается образ *волшебной дубинки*. С его помощью дивы и падишахи превращаются в послушных рабов. Буквальный перевод слова «Сраош» означает «слышать, подчиняться повелению». Всех ослушавшихся он наказывает золотой дубинкой. Этого бога Зороастр ставил выше всего, так как Сраош наставлял людей на путь истины, приучал их к молитвам и поклонению. С его помощью все обращались к богу и выступали против злых сил. Впоследствии он тоже был включён в цикл богов «Спэнта-Армайт» (вместе с Асман и Замом) и число «Бессмертных Святых» достигло 9-и.

В гимнах «Авесты» широкое место отведено мотиву расширения скотоводства и о культу *Дрваспа*. *Дрвасп* – имя бога, означает «будь благодарен ему за то, что кони бодры». Он оберегал здоровье домашних животных. Эту функцию исполнял и первый из «Бессмертных Святых» *Воху-Ман*. В «Гат»ах несколько раз особо подчёркивается имя *Гакуш тошана* («Создатель Быка»). Предполагается, что это – один из специфических аспектов Ахура-Мазды; «Гяуш-Уреан/Гяуш-Ураван» («Дух Быка») озна-

---

---

чает «скот». Имя бога войны в «Авесте» - *Вертраг* (у средних персов - «Варахран», в последующей традиции - «Бахрам»).

Вообще, слово сакрализовалось и обожествлялось подобно живым созданиям. Например, *Храт* – означало «размышление»; предполагается, что это – имя бога «сознания и разума». Божественная сила, распространяющая и оберегающая религию огнепоклонничества, называлась «*Даен*». От него образовалось употребляющееся в нашем языке слово «дин» (религия). Как видно, в мифологии зороастризма всё, вплоть до обычного слова олицетворялось и рассматривалось как источник сверхъестественной силы. Например, слово «*Хамварат*» обозначало «мужскую смелость», «*Аритат*» – обозначало «истину»; первый упоминается как бог «мужества и отваги», второй - как бог «правды и справедливости».

Включённый в ряд сакральных существ светлого мира *Сайен(а)* – название громадной мифической птицы. В азербайджанских сказках и преданиях употребляется в вариантах «птица Симург», «птица Самандар», «птица Зумруд». По всей вероятности, *Сайен* – персидская форма тюркской птицы Сунгур, способной в короткое время преодолеть большие расстояния между мирами.

III. В третий цикл пантеона богов в «Авесте» вошли особые обожествлённые существа. Это были *Фравашии* – исполнители функций ангела-хранителя. Их следы сохранились в периодизации месяцев (фарвардин). С момента своего возникновения фраварши стремятся охранять все существа, в том числе и самого Ахура-Мазду от зла.

По заключениям иранских и европейских историков, **Новруз\*** («**ноу**» - **новый**, «**руз**» - **день**, т.е. **новый день**),

---

\*В основе торжественного проведения Новруза в Иране лежит не огнепоклонничество, а вступление в этот день имама Али на трон.

отмечаемый ежегодно 22 марта, является новогодним праздником огнепоклонников. Следует особо подчеркнуть, что день наступления весны торжественно отмечают все народы мира, особенно, жители стран Ближнего и Дальнего Востока. У большинства народов при проведении этих торжеств имеют место атрибуты иллюминаций, вокруг больших костров проводятся особые ритуалы. Вообще, в целом, предвесенние обряды не имеют никакой связи с огнепоклонничеством. Среди «образов» специальных предвесенних обрядов даже у азербайджанских тюрков очень мало примеров, перекликающихся с обрядами «Авесты». Все, начиная с Кёса и Кечи, до праздничных яств и семени – отличается от обычаев и традиций огнепоклонников. Различия ещё более рельефно проявляются при взгляде на древний зороастрийский календарь. И по этой причине мы не соглашаемся с версией рассмотрения предвесенних вторников сквозь призму зороастрийских взглядов.

В календаре, составленном на основе имён божеств Пантеона, связанных со светлым миром, на первый взгляд, всё наоборот: «огонь» приходится на приход зимы, «солнце» - на начало осени, «наводнения» - на конец осени, «тиштрия» - на жаркое лето. Однако, естественно, что в июне-июле погода бывала засушливой и люди в своих молитвах обращались к «Тиштрии» с просьбой о ниспослании дождя. Холодной зимой они обращались больше всех к «Азеру/Атару». И по этой причине они называли этот месяц года именем божества, которому посвящали свои молитвы.

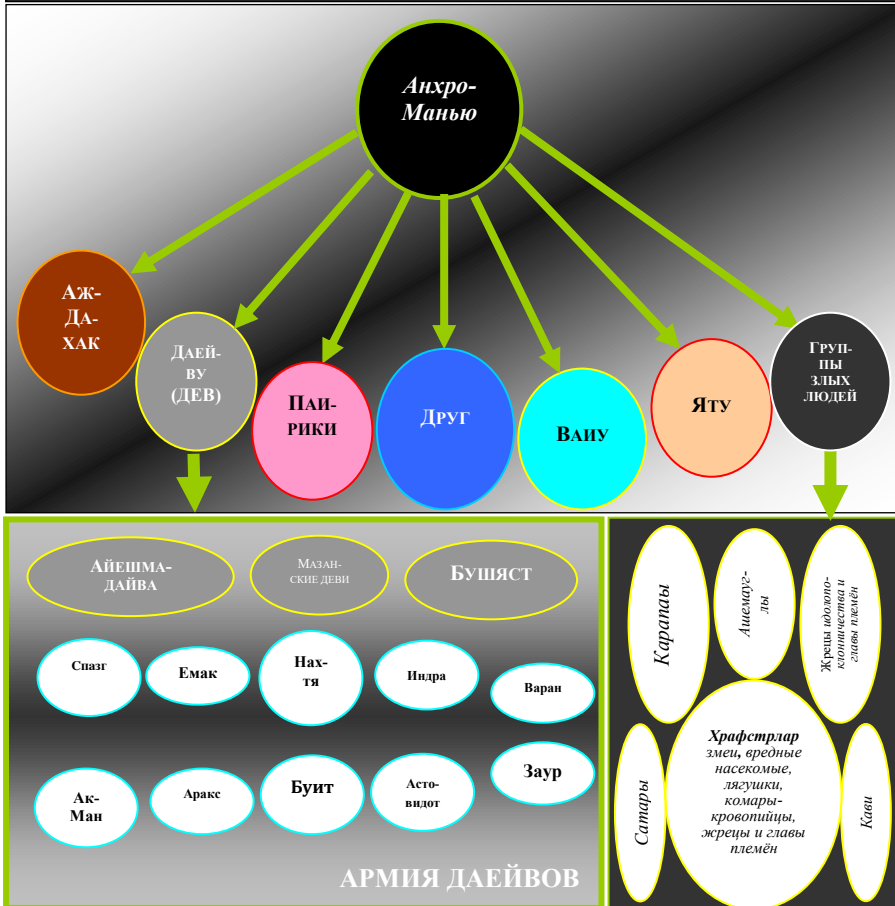
<i>Вре- мена</i>	<b>МЕСЯЦЫ</b>
----------------------	---------------

ВЕСНА	1. Фарвадин (22 марта - 21 апреля) Употребляется в «Авесте» в значении «рух». Возник в связи с пробуждением природы, крови и земли с приходом весны.	2. Ордибехешт (22 апреля - 22 мая) Означает «самая большая справедливость».	3. Хордад (23 мая - 22 июня) Означает «целость».
ЛЕТО	4. Тир (ТУР) (23 июня - 23 июля) Означает «Блеск звезды». Образовано от названия звезды Сириус - Тиштирии (в «Авесте» - это звезда, приносящая дожди).	5. Амордад (24 июля - 23 августа) Означает «бессмертие».	6. Шаривар (24 августа - 23 сентября) Означает «Мечта большого государства».
ОСЕНЬ	7. МеХр (24 сентября - 23 октября) Возник путём искажения имени Бога Митра. Башлык, который на свадьбах в Шеки отдаёт семя жениха семье невесте, называется «мехир».	8. Абан (24 октября - 22 ноября) Означает «Воды». В тексте «Авесты» - это сокращённая форма выражения «сын воды».	9. АзЕр (23 ноября - 22 декабря) Означает «Огонь».
ЗИМА	10. Дей (23 декабря - 21 января) Означает «Творец».	11. БАХман (22 января - 20 февраля) Означает «Полезные раздумья»; один из основных знаков религии огнепоклонничества.	12. АсфАнд (21 февраля - 21 марта) Означает «Священный». Краткая форма выражения «Священный святой».

То, что календарь огнепоклонников известен в большинстве стран Ближнего Востока, объясняется двумя причинами. Первая причина заключается в том, что до покорения Мидии Ираном, она имела очень обширные

пределы. Вторая причина состояла в том, что в древние времена до превращения зороастризма в государственную религию пехлевийцев, она была распространена по всей империи. Поэтому она использовалась кроме мидийцев парфянами и пехлевицами, претерпев некоторые изменения в названиях.

**ПАНТЕОН-БОГОВ НИЖНЕЙ –ТЕМНОЙ ЧАСТИ МОДЕЛИ МИФИЧЕСКОГО МИРА ОГНЕПОКЛОНИКОВ**



---

---

**Представители Тёмного мира.** *Ангро-Манью* – в буквальном переводе означает «злой дух», является братом и вечным соперником Ахура-Мазды, представителем зла, противником правды, всех удач и счастья в мире. Он стоит на позиции вечной борьбы с Добром и обладает большой армией, сторонниками, равными по силе Ахура-Мазде.

В религии огнепоклонничества точно определено место каждого злого духа и сопоставлено с соответствующим добрым существом. Они то одерживали верх над представителями добра, то убивали их (были причиной смерти первого человека Каймарда), то в соответствии с законами войны погибали сами. По-видимому, предводитель мира девов Ангро-Манью входил раньше в пантеон маздаизма и не был фигурой, представляющей большое значение. При создании пантеона новых сильных богов, противостоящих Добру, вокруг Ангро-Манью были собраны все девы, оставшиеся после идолопоклонничества, при этом они старались вызвать ненависть к творцам предыдущих верований. Впоследствии пехлевийцы облекли два противоположных крыла мифологической структуры в национальные и социальные одежды и разделили на два, противостоящих друг другу, фронта: якобы иранцы были представителями Ахура-Мазды, а туранцы - сторонниками Ангро-Манью. На начальном этапе под словами «мир девов» подразумевалась отделённая от иранцев индоарийская группа. В начале средних веков, видя растущий в истории авторитет тюрков, провели коренные изменения и «уточнения», выдвинув идею о том, что представители крыла зла были древними предками тюрков. Тем самым была сделана попытка о чернения сельджуков и огузов. Следовательно, хотя противопоставление двух крыльев арийцев и рассматривалось как проявление разделения пантеона богов на два полно-



---

---

са, туранцы не являлись порождениями Ангро-Манью. Просто –непросто это было изображение прослойкой, превратившей зороастризм в государственную религию, себя на полюсе «добра», а противника–конкурента - на полюсе «зла». Это явление получило особенно резкий общественный характер в текстах «Авесты» гораздо более поздних периодов (например, в «Шахнаме» Фирдоуси). В сущности, в основе противопоставления, поляризации стояло столкновение лишь двух божественных сил. Группы людей всегда стояли на стороне Ахура-Мазды, боролись только с девами. Подобное мифологическое комментирование противопоставления Добра – Зла открыло широкие возможности для внутреннего разделения потомков как прототюрков, так и иранцев, развития мотива противостояния отца - сына, брата - брата. Великий Фирдоуси подошёл к этому сквозь призму национализма, убил сына руками отца (линия Рустама – Сохраба), поднял брата на брата (линия Тура – Эрана), путь спасения видел в полном отсечении одной из двух ветвей.

В эпосе азербайджанского народа «Китаби-Деде Коркут» эта линия вписалась в письменную память в форме «борьбы Дыш (внешних) огузов против Ич (внутренних) огузов». Однако противостояние нашло своё решение путём не уничтожения в целом левого крыла, а устранением предводителя (Альп Аруза) со злой натурой. А отец, хотя и ранил сына, но не стал его убийцей.

Связь «Авесты» с глубокими пластами огузского эпоса обуславливается ещё и тем, что предводитель Дыш огузов – сил зла – Альп-Аруз (посчитали его Ангро-Манью) взрастил существо, соответствующее девам – Тепегёза. Интересно и то, что огузские песнопения в конце каждого боя (главы) перекликаются с гатами из «Авесты».

---

---

В отличие от самого Ангро-Манью, окружающие его силы лишены признака божественности и их творческие функции весьма слабы. Они обладают разрушающей силой лишь в ограниченном пространстве.

*Аж-Дахак (Дахак)* – название огромной змеи, среди сил зла занимает особое место. Имеет 3 туловища, 3 головы, 6 глаз, 1000 хитростей. Благодаря этим показателям стремится к абсолютной власти, однако не может изменить змеиный облик, оставить истоки вод, постоянно создаёт засуху и наносит урон земле. Арабы и персы называют его Зоххак. В «Шахнаме» Зоххак описывается как гневный шах – тиран. Он питается человеческим мозгом, из его плеч растут змеи. Самая страшная трагедия, учинённая Аж-Дахаком, это – убийство Керсаспа – верного сторонника Ормузда. Это убийство совершается Рогатым аждахой Сарваром. У каждого бога добра, вращающегося в свете Ахура-Мазды, имеется свой противник – дев. В самой первой схватке жестоким противником Воху-Манана выступает Ак-Мандыр (означает «Злобный дух»), зачастую ставится наравне с Ангро-Манью).

Основное ядро, самое активное и сильное ответвление армии Злых духов, составляют *Давы (Девы)*. Слово «Дав» означает «жестокий» и «враг». В «Авесте» многие из них проклинаются. Некоторые из девов выполняли в предыдущих религиях функцию идолов. Так, например, считается, что дев по имени Буит – это Будда, отрицаемый огнепоклонниками бог – идол, долгое время использовался в Индии в качестве основного божества. *Астовидот* – имя одного из ангелов смерти, он разрушает тело умирающего человека и завлекает его душу в сети. *Вырази* – уводит в рай застрывших на мосту Чинвад.

«*Айшма – даейв*» – означает «гнев», «разгул». Так называются три самых страшных дева. Интересно, что и в сказках герои сражаются с тремя громадными девами.

---

---

И эти девы живут в глубинах земли мечтой о свете, похищают красивых девушек именно как символы солнца. Компонент «ай» в начале слова «айшма» означат «свет в темноте». Страшась острых лучей солнца, девы днём не выходят на землю. Однако они тоскуют по светлому миру. Их ещё называют «влюблёнными в свет во марке». По всей вероятности, вторая часть названия дева в «Авесте», т.е. «шма» - образовалось от слова «ахшам» (вечер) и теперь употребляющегося в нашем языке. Слово «айшма», т.е. «ай-ахшам» означало «лунная ночь». По религии огнепоклонничества, в период единства Добра-Зла, имена различным существам давались также парные. Например, Ахура-Мазда, Ангро-Манью и др. Айшма распространяла безнравственность, аморальность, злобу и ненависть, действовала против бога правопорядка Сраорша. В этом смысле С.Н.Соколов называл его «оппонентом» Сраорша и со ссылкой на В.И.Абаева считал его появление отображением в мифологических воззрениях кровавых походов кочевников [278, 168]. Однако он не подчёркивал открыто, что под словами «обоснование кочевых племён» В.И.Абав имел в виду прототюрков – скифов, саков. Так же далеко от научности и логики отождествление Айшмы с ашинами (прототюркский этнический община), порожденными серой волчицей.

*Апаош* – описываются в гимнах в форме чёрной, худой, облезлой, оскоплённой лошади. Известно, что слово «лошадь» перешло в русский язык из тюркского, от соединения слов «**щошат**». Возможно, вторая часть слова «апа -ош» образована именно от слова «**щош**». «Апа» означат «не рожаящая». Вот почему засуху описывали в форме «не рожаящей лошади», ибо безводная земля не возвращает растений, остаётся бесплодной. Она ведёт постоянную борьбу с Тиштирией, предотвращает дожди, образует засуху.

---

---

*Бушйаст* – означает «бездеятельность» и «пассивность». Своими длинными руками она не даёт людям подняться с ложа. Это – женщина-дев. Когда на рассвете петух кукарекает и доводит до людей поручения Сраоша, Бушйаст своими длинными руками насылает на спящих сон, чтобы они не могли заняться добрыми делами, кстати, нельзя не заметить созвучия слова «бута», помогающего азербайджанским тюркам производить на свет ребёнка и осуществлять мечты влюбленных.

*Мазанские девы* – исследователи переводят первое слово как «громадный», «мощный». Предполагается, что каспийские берега, соединяющиеся с юга – востока с Азербайджаном – территория Мазандарана в древности находилась в руках девов и, обосновавшись там на протяжении длительного времени, они переняли особенности, присущие людям. Они считались человекоподобными девами. Одного из таких девов обманывает маленький Джыртдан в известной азербайджанской сказке. Этот мотив – один из народных вариаций рассказа в «Авесте» о победе туранского «умного ребёнка» Йойшта над колдуном Ахтом.

*Вау* – бог ветра и смерти.

Соперником *Аишны* (честность, правдивость) из светлого мира в темном мире является Друч/Друг (ложь). Это противостояние проявляется как «правда - ложь». Друг – является распространителем и защитником всего отрицательного, беспорядочного, неправильного. Описывается в облике женщины. Своей внешней красотой сбивает с пути людей светлого мира, склоняет их к аморальности, предательству. Большинство женщин – девов сплачиваются вокруг Друга и, разрушая семьи, они наносят сильный удар по морали светлого мира.

*Нансу* – одна из женщин - девов. Олицетворяет смерть. В виде мухи прилетает с севера, садится на мерт-

---

---

вещей, затем распространяет ядовитые вещества. Нансу может вредить и здоровым людям. Поэтому против нее читаются особые, проклинаящие молитвы и проводятся ритуалы. Нансу боится лишь Священного слова и не приходит в места проживания людей. В молитвах «Малой Авесты» об Индре и Нахайте говорится, что Заратустра навсегда изгнал в подземный мир девоу, бродящих на земле в человеческом облике.

По огнепоклонническим представлениям, местами обитания девоу являются подземный мир, снежные горы, холодные каменные пещеры и, в первую очередь, территории на севере, где обосновались кочевые племена. Ибо они выказывают девам почтение.

Вообще, некоторые девы появились тогда, когда стало трудно противостоять естественным бедствиям и разным болезням. Все эти бедствия приписывались им. Таким образом, всех распространителей нечеловеческих, отрицательных качеств можно обнаружить вокруг Ангро-Манью. А именно: *Аракс* - олицетворял зависть, *Заур* – старость, *Варен* (Виран) – похоть, страсть, *Ази* – жадность, корысть, *Спазг* – клевету, *Земак* - зиму.

В ряд злых сил Ангро-Манью входили и существа «яту» (волшебник) и *паирики* (пери). Они отравляли пищевую воду, оскверняли землю, уничтожали скот и посевы, заколдовывали звёзды, отчего не шли дожди. Некоторые заколдованные звёзды спускались с неба на землю и нарушали порядок космоса.

В текстах, относящихся к началу средних веков, среди служителей Зла находились и группы людей, выступавших против зороастрийской религии:

- а) *кави*, *карапаны* – колдуны, чародеи;
- б) *ашемауги* – вовлекатели людей в плохие дела;
- г) *сатары* – жестокие правители и, вообще, все обманщики;

---

---

д) *харфстры* – змеи, вредоносные насекомые, лягушки, комары – кровопийцы и др.

**Дев, аждаха** и **пери** являются ведущими антагонистическими мифологическими образами азербайджанского народа. Огромные, сильные, уродливые человекоподобные существа представляются обитателями подземного мира. По представлениям в «Авесте» они живут в трёхкомнатных (В «Авесте» в третьем подземном ярусе) пещерах на дне глубоких колодцев. Подземные пещеры строятся в соответствии с ярусами земли, созданными Ангро-Манью, причём в кольцеобразно-связанной форме. Без пребывания на первом и втором ярусе нельзя попасть в третий ярус или в последний - тёмный мир. Лишь после устранения обитателей двух предыдущих комнат – распространителей «злых слов», открывается путь в комнату «злых мыслей», а после его гибели создаётся возможность отправиться к хозяину «злых поступков». После преодоления этих трёх этапов открывается путь для выхода в Тёмный или Светлый миры. Однако звезда Счастья не может покровительствовать демиургу, устраняющему основных носителей Зла (злое слово, злобую мысль и злобный поступок). Так как сакральные силы Светлого мира не знают, что происходит в нижнем ярусе, там господствует только Зло. Поэтому каждый шаг попавших в глубокие колодцы должен быть рассчитан. В первую очередь, основное условие, стоящее перед обитателем Земли, состоит в том, чтобы, садясь на одного из двух встреченных в пути баранов, не упустить свой шанс. В противном случае он попадает в колыбель зла – в вечно-тёмный мир Ангро-Манью... Интересно, что в представлениях «Авесты» силы Зла и Добра сражаются только на земле – в Светлом мире. В мифологическом же тексте Белый Баран (проводник Светлого мира) постоянно сражается под землёй с Чёрным бараном (проводни-

---

---

ком Тёмного мира). Они стараются посадить на себя стоящего на распутье человека, умчать его в мир той силы, которой они служат. Стоящий перед выбором культурный герой должен в мгновение ока отличить белого барана от чёрного и, улучив удобный момент, сесть на Белого Барана. Однако вполне естественно, что в Подземном мире сторонникам Ахура-Мазды не везёт. Житель Светлого с помощью ума, силы и доброжелательности мира побеждает обитающих в трёх пещерах трёх огромных девок и в этом деле ему помогают красавицы из наземного мира. В подземном переходе он одинок, отдалён от бога, поэтому садится на Чёрного Барана. В сущности, это - закономерное явление, опирающееся на зороастрийскую мифологическую систему. Этот мотив, можно сказать, нашёл отражение в большинстве азербайджанских сказок. Наиболее характерным его образцом является записанная в Азербайджане во II половине XIX века и опубликованная в русской печати «Сказка о Меликмамед». Ещё 80 лет назад Ю.В.Чемеземинли писал в своих статьях, что «Сказка о Меликмамед» с начала до конца замешана на зороастрийских взглядах» [29, 44-48].

В ядре мифологического текста лежат некоторые детали мифа о Йиме из «Авесты». Основа борьбы человека против старости и смерти была заложена в начальных взглядах. В первую очередь, люди искали пути для того, чтобы, демонстрируя высокую нравственность и придерживаясь запретов богов, жить долго и оставаться здоровыми и бодрыми. В стране Йима все люди, творившие добро и избегавшие зла, казались 15-летними. В чистой, тёплой, светлой, плодородной обители Добра росло волшебное дерево Наара, плоды которого омолаживали стариков и делали их пятнадцатилетними. Аналогичным эпизодом начинается и «Сказка о Меликмамед», где волшебное растение заменяется яблоком, растущим в са-

---

---

ду некоего падишаха. Девы – обитатели подземного мира, не желающие мириться с омоложением людей с помощью единственного средства, оставшегося от «золотого периода», раз в год, пользуясь ночной темнотой, приходят в сад и, сорвав необычный плод, уносят его с собой. Лишь младший сын падишаха Меликмамед преследует их и спустившись в зловонный колодец, продолжает начатую Зороастром борьбу в стране Зла. Здесь указывается, что девы являются поклонниками света, поэтому они похищают красивых девушек земли (символы света) и оставляют около себя. Однако девам не хватает смелости выходить из колодца днём и смотреть на Солнце.

Создавая злые существа в виде человека, Ангро-Манью опасался, что если девы будут иметь сердце (душу), то подчинятся правде, справедливости, увидев красоту, испытают приятные чувства и в итоге объединятся с людьми. По этой причине он помещал душу девок очень далеко от них самих. В «Сказке о Меликмамед» душа девок тоже находится не в их теле, а совершенно в ином месте. По совету представительниц светлого мира – похищенных девушек, Меликмамед находит спрятанный на верхушке дерева (Бог Зла знает, что сохранить душу под землёй трудно и поэтому прячет её по ночам на деревьях) сосуд, разбивает его и убивает находящуюся в ней птицу и, таким образом, отнимает душу девок. Не случайно, что в «Авесте» девы упоминаются как идолы-божества из прежних верований и их служение только силам Зла особо подчеркивается для того, чтобы люди отступили от старых религий и объединились вокруг Ахура-Мазды. Поэтому часть «Вандидад» священной книги называется «Закон против Даев».

В отличие от зороастрийских взглядов, в азербайджанской эпической традиции к девам имеется двойственное отношение. В некоторых случаях они делают



---

---

добро. В «Сказке об Ибрагиме» намекается даже на кровное родство героя с девами, это говорит о том, что образ дева попал в азербайджанское поэтическое мышление как остатки предшествовавших зороастризму верований и превратился в элемент художественности.

С идентичным явлением встречаемся и в случае с образом Пери. Они зачастую упоминаются как посланницы бога. В облике птицы (голубя) или животного (джейрана) они опускаются на берега рек и родников. Сняв с себя одежду, превращаются в красивых девушек, голышом купающихся в источниках. Завладев их одеждой, можно достичь исполнения своих желаний, так как они не хотят оставаться голыми и соглашаются исполнить любые желания и даже открыть секреты других. Такие встречи пери-человека проходят без жертв. Но в случае вреда со стороны обитателей земли, пери творят ужасные трагедии. В «Китаби-Деде Коркут» Сары чобан встречается в безлюдном месте с дочерью пери и совершает над ней насилие. В результате на свет рождается жестокий людоед Тепегёз. Он растёт не по дням, а по часам и, несмотря на то, что не испытывает недостатка в пище, это ненормальное существо поедает своих кровных сородичей, становится причиной гибели многих храбрых игидов.

Из этих образов один лишь Аджаха однозначно описывается как виновник бедствий, засухи, голода, болезней. Он всегда обитает у истоков воды вблизи населённых пунктов, перекрывает доступ воде как с земли, так и с неба. В случае, когда обильная вода разделяется на рукава, не вмещаясь в свои берега, у аждахи образуются многочисленные головы (3, 7, 9, 40). Следовательно, доступ к воде закрывается во всех направлениях. Некоторые исследователи ошибочно отмечают наличие множества голов и у девов [38, 180]. Но в таком случае возникает вопрос: если у дева, спящего в подземной пещере,

---

---

положив голову на колени красивой девушки, несколько голов - 3, 7, 9 или 40, то какую же голову он кладёт ей на колени? Кроме того, в переложённых на письмо образцах азербайджанской устной эпической традиции ничего не говорится о многоголовых девах.

Образы, перекликающиеся с мотивами «Авесты», участвуют и в фольклоре народов Средней Азии и Ирана. Интересно, что азербайджанские девы отличаются от них своим характером, а также большинством сакральных функций. У арабов же, живших в постоянном соседстве с персами, мифологические образы, связанные со злом, обретают форму джинна, шайтана, ифрита. Это говорит о том, что этносы, несущие в себе исторические корни, и суть огнепоклонничества хотя и перешли позднее в исламскую религию, они сохранили в своей генной памяти и первичные традиционные архетипы, совпадающие и перекликающиеся с новой верой.

Таким образом, древние предки сыграли незаменимую роль в создании огнепоклонничества. Даже спустя тысячу лет после принятия ислама, азербайджанцы обращались к некоторым мифологическим образам, создали условия для того, чтобы они оставили глубокие следы в последующей культуре и фольклоре. Нет такого этапа в классической азербайджанской литературе, где не упоминались бы идеи Зороастра или не отводилось бы место зороастрийским мифологическим взглядам.

---

---

**Список  
использованной литературы**

*На азербайджанском языке*

1. Abdullayev B. Yusif Vəzir Cəmənzəminli və folklor. – Bakı, Elm, 1981, 124 s. (Abdullaev B. Ösif Vəzir Cəmenzeminli i folğklor. – Baku, Glm).
2. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. – Bakı, Elm, 1988, s. 3-34 (Adjalov A. Predislovie v kn: Azerbaydjanskije mifoloqiçeskie teksti. – Baku, Glm).
3. Ağasıoğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – Bakı, «Ağrıdağ» nəş-riyyatı, 2000, 436 s. (Aqasioqlı F. Azerbaydjanskiy narod. İzbrannoe statği. – Baku, Aqrıdaq).
4. Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və pro-blemləri. – Bakı, Gənclik, 1998, 732 s. (Araslı Q. Azerbaydjanskaə literatura: istoriə i problemi. – Baku, Qəndjlik).
5. Aristotel. Poetika. – Bakı, Azərnəşr, 1974, 192 s. (Aristotelğ. Pogtika. – Baku, Azerneşr).
6. Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – Bakı, Ya-zıçı, 1981, 336 s. (Posloviüü. Sostavitelğ A.Quseynzade. – Baku, Əziçı).
7. Atalar sözü, Toplayanı Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni H.Qasımzadə. – Bakı, Yazıçı, 1985, 691 s. (Poqovorki. Sobiratelğ A.Quseynzade, sostavitelğ X.Qasımzade. - Baku, Əziçı).
8. Aşıqlar. - Bakı, Azərnəşr, 1960, 197 s. (Aşuqi. - Baku, Azerneşr)
9. Aşıq yaradıcılığı. Toplu. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akade-miyasının Arxitektura və Memarlıq

- 
- 
- İnstitutunun Arxivi. İş - 104, Bakı, 1940 (Aşuqscoe tvorçestvo. Sbornik. Arxiv AN Azerb. Respub. Delo – 104, Bakı).
10. Azərbaycan etnoqrafiyası. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Tərix İnstitutu. Arxeologiya və etnoqrafiya sektoru. Üç cildə. Birinci cild. - Bakı, Elm, 1988, 456 s. (Azerbaydjanskə gtnoqrafie. AN Azerb. SSR. Institut istorii. Sektor arxeologii i gtnoqrafii. V 3-x t., t. 1. - Baku, Glm).
  11. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. - Bakı, Elm, 1982, 510 s. (Biblioteka Azerbaydjanskoy klassičeskoy literaturı. V 20-ti t. T. I. Narodnə literatura. Kommentarii i primeç. İ.Abbasova. - Baku, Glm).
  12. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. II cild. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeri. Tərtib edən İ.Mirəhmədov – Bakı, Elm, 1989, 424 s. (Biblioteka Azerbaydjanskoy klassičeskoy literaturı. V 20-ti t. T. II. Azerbaydjanskiy stix VII-XII v. v. Sostavitelğ A.Miraxmedov – Baku, Glm).
  13. Azərbaycan tarixi /Ən qədim zamanlardan XX əsrədək/. Birinci cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B.Yusifovun redaktəsi ilə. – Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 680 s. (İstoriə Azerbaydjana /S samix drevnix vremən do XX veka/. Tom perviy. Pod redaküiey Z.M.Bunədova i Ö.B.Ösifova. – Baku, Azərneşr).
  14. Azərbaycan nağılları. V cildə. II cild. Nağıllar. Tərtib edənlər A.Nəbiyev və O.Hüseynov. – Bakı, Turan, 2001, 320 s. (Azerbaydjanskie skazki. V tomax. T. II. Sostaviteli A.Nebiev i O.Quseynov. – Baku, Turan).

- 
- 
15. Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – Bakı, Yazıçı, 1985, 286 s. (Azerbaydjanskije narodnie leqendı. Sobratelğ i sostavitelğ S.Paşayev. – Baku, Əzıçı).
  16. Azərbaycan xalq nağılları. V cilddə. V cild. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – Bakı, Elm, 1964, 286 s. (Azerbaydjanskije narodnie skazki. V V t., V t., Sobiratelğ i sostavitelğ A.Axundov. – Baku, Glm).
  17. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – Bakı, Elm, 1988, 196 s. (Azerbaydjanskije mifoloqiçeskie tekstı. Sostavitelğ, avtor predisloviə i kommentarijev A.Adjalov. – Baku, Glm).
  18. Azərbaycan Respublikası EA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Yeni Tikinti Sahələri Arxeoloji Tədqiqat şöbəsinin Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun hesabatı – Bakı, 1999 (Otçet Şekinskoqo arxeoloqiçeskoy folğklornoy qruppi pri Arxeoloqiçeskom İssledovatelğskom otdela İnituta Arxeoloqii i Gtnoqrafii Azerbaydjanskoy Naüionalğnoy Akademii nauk. – Baku).
  19. Azərbaycan folkloru antologiyası. İki kitabda. Birinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – Bakı, Elm, 1968, 289 s. (Antoloqiə azerbaydjanskoqo folğklora. Sostavitelğ i sobiratelğ A.Axundov, v 2-x tomax. T. 1. – Baku, Glm).
  20. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – Bakı, Elm, 1968, 260 s. (Antoloqiə azerbaydjanskoqo folğklora. Sostavitelğ i sobiratelğ. A.Axundov, v 2-x tomax. T. 2. – Baku, Glm).
  21. Bayatılar. XVII-XX əsrlər. Əlyazmalar əsasında tərtib edəni A.Məmmədova. – Bakı, Elm, 1977, 328 s.

- 
- 
- (Baəti. S rukopis. XVII-XX v.v. sostavitelg A.Mamedova. – Baku, Glm).
22. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – Bakı, Yazıçı, 1985, 199 s. (Baəti. Sobirатели: V.Veliev i S.Paşayev. – Baku, Əzıçı).
  23. Bayatılar. II nəşri. Toplayanı və tərtib edəni H.Qasımov. - Bakı, Azərnəşr, 1960, 253 s. (Baəti. II izdanie. Sobiratelg i sostavitelg. Q.Kasumov. - Baku, Azərneşr).
  24. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. – Bakı, «Sabah», 1993, 195 s. (Baət F. Oquzkaə gpiçeskaə tradiüiə i gpos «Oquz kağan». – Baku, Sabax).
  25. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik /Xoşbəxtliyə aparan elm/. – Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 492 s. (Balasaqunlu Ö. Kutadqu bilik / Znanie – gto doroga k şçastgö/. – Baku, Azerbaydjanskoe Qosudarstvennoe İzdatelgstvo).
  26. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – Bakı, Elm, 1989, 336 s. (Z.M.Bunədov. Azerbaydjan v VII-IX vv. – Baku, Glm).
  27. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, Bakı, 1984, № 2, s. 14 (Bunədov Z.M. i Aliərov S.S. «O titule Kağan». İzvestiə AN Azerb. SSR EA, seriə «İstorii, filosofii, prava», Baku).
  28. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç gilddə. Üçüncü cild. – Bakı, Elm, 1977, s. (Çemenzeminli Ö.V. Proizvedeniə. V III tomax. T. III. Statgi, oçerki i vospominaniə. - Baku, Glm).
  29. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhvalruhiyyəsi. Əsərləri. Üçüncü cild. – Bakı, Elm, 1977, s. 44-48 (Çemenzeminli Ö.V. Proizvedeniə. Tom tretiy:

- 
- 
- Umonastroenie azerbaydjanskix skazok.– Baku, Glm).
30. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – Bakı, Elm, 1977, s. 48-50. (Çemenzeminli Ö.V. Proizvedeniə. Tom tretyi: Kak sobiratğ skazok.– Baku, Glm).
  31. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımız barəsində bir neçə söz. Əsərləri. Üçüncü cild. – Bakı, Elm, 1977, s. 50-57 (Çemenzeminli Ö.V. Proizvedeniə. Tom tretyi: Neskolğko slov o naşix skazok..– Baku, Glm).
  32. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – Bakı, Elm, 1977, s. 57-62 (Çemenzeminli Ö.V. Proizvedeniə. Tom tretyi: Narodnoe tvorçestve o çeloveçnosti.– Baku, Glm).
  33. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili. Əsərləri. Üçüncü cild. – Bakı, Elm, 1977, s. 62-74 (Çemenzeminli Ö.V. Proizvedeniə. Tom tretyi: Analiz narodnoy literaturı).
  34. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. – Bakı, Gənclik, 1990, 504 s. (Biblioteka detskoy mirovoy literaturı, I t., Leqendı narodov mira. – Baku, Qəndjlik).
  35. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. XXXVIII cild. Nağıllar. Tərtib edəni A.Nəbiyev. – Bakı, Gənclik, 1988, 464 s. (Biblioteka detskoy mirovoy literaturı, XXXVIII t., Skazki. Sotavitelğ A.Nabiev. – Baku, Qəndjlik).
  36. Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak /Türk dilini dərkətmə kitabı/. Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – Bakı, Azərənşr, 1992, 115 s. (Abu Xayən alğ-Andalusi. Kitab al-idrak li-lisan al-Atrak /Kniqa poznanie törkskoqo əzıka/. Per.

- 
- 
- s arabsk. na azerb. əzık Z.Bunədov. – Baku, Azərneşr).
37. Əbdürrəşid əl-Bakuvi. /Kitab təlxisəl-asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar//Abidələrin xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri/. Ərəb dilindən çevirəni Z.M.Bünyadovdur. – Bakı, «Şur» nəşriyyatı, 1992, 176 s. (Abdurraşid ağ-Bakuvi. Obzor pamətnikov i çudesa velikoqo pravitelə. Pervod s arabskoqo Z.Buniətov. – Baku, Şur).
  38. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – Bakı, Maarif, 1992, 477 s. (Gfendiev P. Azerbaydjanskoe ustnoe narodnoe tvorçestvo. – Baku, Maarif).
  39. Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. – Bakı, Gənclik, 1986, 174 s. (Leqəndı. Primeçaniə i kommentarii M.Seidova. – Bakı, Qəndjlik).
  40. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi /İslamaqədərki dövr/. – B., Gənclik, 1998, 524 s (Alibeyzade G. İstoriə duxovnoy kulğturu Azerbaydjanskoqo naroda /Doislamskiy period/. – Baku. Qəndjlik).
  41. Əliyarov S. Tarixi-coğrafi qeydlər. – «Kitabi-Dədə Qorqud» kitabı, Bakı, Yazıçı, 1988, s. 256-264 (Aliərov S. İstoriqo-qeoqrafıçeskie zapisi. – V kn. «Kitabi-Dede Korqud». - Baku, Əzıçı).
  42. Əliyev Ramil. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – Bakı, Elm, 1992, 118 s. (Aliyev Ramil. Mifiçeskie vzqlədı v azerbaydjanskix skazkax. - Baku, Glm).
  43. Əliyev Ramil. Mifoloji şüurun bədii spesifikasi. – Bakı, «Qartal» nəşriyyatı, 2001, 120 s. (Aliyev Ramil. Xudojestvənnə speüfika mifoloqiçeskoqo soznaniə. - Baku, Qartal).



- 
- 
44. Əliyev R. Qydlər. Nizaminin Yeddi gözəl» kitabında– Bakı, Elm, 1983, s. 294-356 (Aliiev R. Primeçanıe. V kn. Nizami. «Semğ kraüaveü». – Bakı, Glm).
  45. Əliyev R. Məxfilik qrifı, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil duyumu. – B., «Ziya-Nurlan» NRM, 2002, 150 s (Aliiev Razim. Qrif sekretnosti, ili mifiçeskoe, filosofskoe, reliqioznoe videnie. – Bakı, Ziə-Nurlan, NRM).
  46. Əliyev R. Oğuz dünyanı dərkətmənin açarıdır. – B., «Ziya» MMM, 2000, s.76 (Aliiev Razim. Oquz – klöç postijenıə mira. - Bakı, Ziə MMM).
  47. Ərtoğrul Cavidin rəyi. 1939 il 3 avqust. Molla Cuma ilə Aşiq Könlünün dəyişməsi. Dastan. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş – 78, Bakı, 1938, mart (Reüenziə Grtoqrul Djavaida).
  48. Füzuli. Əsərləri. V cildə. V cild. - Bakı, Elm, 1985, 216 s. (Fizuli M. Proizvedeniə. V tom. – Bakı, Glm).
  49. Cəfərli M. Dastan və mif. – Bakı, Elm, 2001, 188 s. (Djafarlı M. Dastan i mif. – Bakı, Glm).
  50. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. – Bakı, AzAtaM, 2002, 600 s. (Djafarof N. Vvedenie v azerbaydjanovedenie. – Bakı, AzAtaM).
  51. Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Üçüncü kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. – Bakı, «Səda», 2000, 766 s. (Folğklor Qeyça. Antoloqiə azerbaydjanskoqo folğklora. Kniqa tretğə. Sobiratelğ i sostavitelğ: X.İsmaylov – Bakı, Sada).
  52. Həbibəoğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – Bakı, Qartal, 1996, 223 s. (Qabiboqlu V. Mirovozzreniə drevnix törkov. – Bakı, Qartal).
  53. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – Bakı, Azərnəşr, 1991, 296 s. (Xalisbeyli

- 
- 
- T. Nizami Qəndjevi i azerbaydjanskije narodnie istoki. – Baku, Azərneşr).
54. İraq-türkmən cildi. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlu. – Bakı, Elm, 1999, 468 s (İraksko-turkmenskiy tom. Antolojiə azerbaydjanskoqo folğklora. Kn. II. Sostaviteli: Q.Paşayev i A.Bendeloqlı. – Baku, Glm).
  55. İləxır çərşənbələr. Toplayanı və tərtib edənləri: A.Nəbiyev, R.Qafarov və b. – Bakı, Azərneşr, 1992, 62 s. (Poslednie vtorniki qoda. Sborinik. Sobirатели i sostaviteli A.Nabiev, R.Kafarlı i dr.- Baku, Azərneşr).
  56. İslam. Qısa məlumat kitabı. / Rus dilindən tərcümə edəni A.Qəhrəmanov. – Bakı, ASE Baş redaksiyası, 1989, 158 s. ((İslam. Kratkiy spravoçnik. / Per s rus. A.Qaxramanov. – Baku, ASG).
  57. Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər Z.M.Bünyadovundur.- Bakı, Elm, 1993, 270 s. (Kalankatukskiy M. «İstoriə Albanii». Mxitor Qoş. Albanskaə letopisğ. Predislovie, perevod, primeçaniə i kommentarii Z.M.Bunədova.- Baku, Glm).
  58. «Kitabi-Dədə Qorqud». F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - Bakı, Elm, 1988, 265 s (Kitabi-Dede Korkut. İzdaniə F.Zeynalov i S.Alizade - Baku, Glm).
  59. «Kitabi-Dədə Qorqud». Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – Bakı, Elm, 1999, 678 s. («Kitabi-Dede Korkud». Toçniy nauçniy tekst Drezdenskoy rukopisi. V kniqe Ş.Djamşidova «Kitabi-Drede Korkud»: istoriə, qeoqrafiə, tekstolojiçeskie issledovanie. – Baku, Glm).
  60. Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. – Bakı, «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989, 64 s. (Kasumzade

- 
- 
- F.F. Prazdnik vesni - Novruz. – Baku, İzdanie ob - «Znanie»).
61. Qafarlı R. Mifologiya və folklorşünaslıq məsələləri. – Bakı, ADPU-nun nəşri, 2002, 164 s. (Kafarlı R. Voprosı mifoloqii i folqkloristiki. – Baku, izdanie ADPU).
  62. Qumilyev N. Qədim türklər. Tərcümə edənlər: V.Quliyev, V.Həbibov. – Bakı, Gənclik, 1993, 536 s. (Qumilev L.N. Drevnie törki. Perevod s russk. V.Kuliev, V.Qabiboqlı. – Baku, Qədnjlik).
  63. Qıpçaq M. Türk say sistemi. – Bakı, Yazıçı, 1996, 132 s. (Kıpçak M. Törkskaə sistema çisla. – Baku, ƏZİÇİ).
  64. Məmmədli M. Azərbaycan miflərinin mətnləri. Namizədlik dissertasiyası. – Bakı, 1996 (Mamedov M. Azerbaydjanskie mifoloqiçeskie tekstı. Dissert. na soiskanie uçənoy stepeni kand. filoloqiçeskix nauk).
  65. Mərəsimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. – Bakı, Gənclik, 1993, 348 s. (Ritualı, obıçae, privetstvie. Sobiratelğ A.Nabiev – Baku, Qədnjlik).
  66. Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Birinci kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasimov. – Bakı, «Sabah», 1994, 388 s. (Naxçıvanskiy folqklor. Antoloqiə azerbaydjanskoqo folqklorə. Kniqa pervəə. Sostaviteli: M.Kasimov, T.Farzaliev. – Baku, Sabax).
  67. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1985, 506 s. (Skazki. Jemçujını azerbaydjanskoy literaturı v XII kniqax. I kniqa. Sostavitelğ N.Seidov. – Baku, ƏZİÇİ).
  68. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi. Beşinci kitab. – Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2002, s. 6-93

- 
- 
- (Nabiev A. Azerbaydjanskaə mifoloqiə. Sbornik: Voprosı folğkloristiki. Pətaə kniqa. –Baku, İzdatelğstvo BQU).
69. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – Bakı, «Turan» nəşriyyat evi, 2002, 680 s. (Nabiev A. Azerbaydjanskaə narodnaə tvorçestva. I çastğ. Uçebnik dlə vuzov. – Baku, Turan).
70. Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – Bakı, Yazıçı, 1986, 213 s (Pesni. Verovaniə. Privetstviə. Sobiratelğ i sostavitelğ A.Nabiyev. – Baku, Əzıçı).
71. Nəsimi. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. – Bakı, Gənclik, 1991, 384 s. (Nasimi. İzbrannoə. Ə ne vmeştusğ v gtot mir. – Baku, Qəndjlik).
72. Nizami. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər R.Əliyevindir. – Bakı, Elm, 1983, 290 s. (Nizami. Leyli i Medjnun. Filoloqiçeskiy perevod, kommentarii i primeçaniə R.Alieva. – Baku, Glm).
73. Nizami. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər Q.Y.Əliyevindir. – Bakı, Elm, 1983, 650 s. (Nizami. İskendernamə. Şərəfnamə /Kniqa doblesti/. Predislovie, kommentarii Q.Ö.Alieva. – Baku, Glm).
74. Nizami. İskəngərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru V.Aslanovundur. - Bakı, Elm, 1983, 650 s. (Nizami. İskendernamə. İqbalnamə /Kniqa razuma/. Predislovie, kommentarii V.Aslanova. – Baku, Glm).
75. Nizami. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər R.Əliyevindir. – Bakı, 1983, 361 s. ((Nizami. Semğ krasaviü. Filoloqiçeskiy perevod, kommentarii i primeçaniə R.Alieva. – Baku, Glm).

- 
- 
76. Nizami. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə R.Əliyevindir. – Bakı, Elm, 1981, 248 s. (Nizami. Sokrovihiñniua tayn. Filoloqiçeskiy perevod, kommentarii i primeçaniə R.Alieva. – Bakı, Glm).
  77. Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – Bakı, Yazıçı, 1990, 224 s. (Novruz. Sobiratelğ i sostavitelğ A.Nabiev. – Bakı, Əzıçı).
  78. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: K.V.Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1993, 92 s. (Oquz-name. Sostaviteli: K.V.Narimanoqlı i F.Uqurlı. – İzdatelğstvo Bakinskoqo Universiteta).
  79. Oğuznamə. XV-XVI əsrlər. Əlyazmasını çapa hazırlayan S.Əlizadə. – Bakı, Yazıçı, 1987, 198 s. (Oquz-name. Rukopisnaə kniqa XV-XVI v.v. podqotovil peçatğ S.Alizade – Bakı, Əzıçı).
  80. Rzasoy S. Ağayar Şükürovun fəlsəfi araşdırmalar sistemində mifologiya. «Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət» elmi məqalələr məcmuəsi. 30-cu buraxılış. Azərbaycan MEA Bəhmənyar adına Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu. – Bakı, «Adiloğlu», 2002, s. 58-66 (Rzasoy S. Mifolojiə v sisteme filosofskix issledovaniy A.Şukörova. Sb-k nauçnix statey «Gkolojiə. Filosofiyə. Kulğtura». 30-ıy vıpusk. İnstitut filosofii i prava İm. Baxmanəra AMEA. – Bakı, Adiloqlı).
  81. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1992, 184 s. (Rafiq O. Zolotaə kniqa törka. Pervaə kniqa. – Bakı, Əzıçı).
  82. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanıdır. – Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, 72 s. (Raşidəddin F. Oquz-name. Per. s pers. R.M.Şukurovoy. – Bakı, Azqosizdatğ).

- 
- 
83. RƏF, M.F. Axundovun arxivi, 120 sayılı sənəd. (RRF. Arxiv M.F.Axundova. Delo № 120).
  84. Rüstəm K. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikası. – Bakı, Elm, 1999, 72 s. (Rustam K. «Kitabi-Dede Korkud»: arxaïçeskaə ritualğnaə semantika. - Baku, Glm).
  85. Şehirli sünbüllər. Azərbaycan mifləri. Toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev. – Bakı, Gənclik, 1990, 212 s. (Volşebnyı kolos. Azerbaydjanskıe mifi. Sostavitelğ i sobiratelğ A.Nabiev – Baku, Qəndjlik).
  86. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – Bakı, Yazıçı, 1989, 496 s. (Seidov M. Razmışləə gtnoqenezis azerbaydjanskoqo naroda. – Baku, ƏZİÇİ).
  87. Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . – Bakı, Gənclik, 1984, 126 s. (Seidov M. Sudğba zolotoqo voina. – Baku, Qəndjlik).
  88. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – Bakı, Gənclik, 1994, 232 s. (Seidov M. Qam-şaman i obhiy vzqləd na eqo istoki. – Baku, Qəndjlik).
  89. Seyidov M. Yaz bayramı – Bakı, Gənclik, 1990, 96 s (Seidov M. Prazdnik vesnı. – Baku, Qəndjlik).
  90. Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – Bakı, Yazıçı, 1983, 326 s (Seidov M. İstoçniki azerbaydjanskix mifiçeskix vzqlədov. – Baku, ƏZİÇİ).
  91. Sultanlı Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim yunan dastanları. - Bakı, Elm, 1999, 82 s. (Sultanlı A. «Kitabi-Dede Korqud» i qreçeskiy gpos – Baku, Glm).
  92. Süleymenov O. Az-ya. Rus dilindən tərc. edəni N.Səfərov. – Bakı, Bədii Tərcümə Mərkəzi, 1993, 304

- 
- 
- s. (Suleymenov O. Az-Ə. Perevod s rus. əzıka N.Safarov – Bakı, Üentr xudojestvennoqo perevoda)
93. Sümər F. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. – Bakı, Yazıçı, 1992, 432 s. (Sumer F. Oquzı. İx istoriə, gtniçeskiy sostav i gposı – Bakı, Əzıçı).
94. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri F.Gözəlov və C.Məmmədov. – Bakı, Yazıçı, 1993, 144 s. (Şamanskıe leqendı i rasskazı. Perevod i sostavlenie F.Qəzalov i D.Mamedov. – Bakı, Əzıçı).
95. Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Dördüncü kitab, birinci cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və b. – Bakı, «Səda», 2000, 497 s. (Folğklor Şeki. Antoloqiə azerbaydjanskoqo folğklora. IV knıqa, tom I. Sobirateli i sostaviteli: R.Kafarlı, X.Abdulxalimov i dr. – Bakı, Sada).
96. Şərifzadə B. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi /Ən qədim dövrlər/. – Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2003, 304 s. (Şarifzade B. İstoriə azerbaydjanskoy literaturı /Samıe drevnie periodı/. – Bakı, Adioqlı).
97. Şərifzadə B. Zərdüş, Avesta, Azərbaycan... – Bakı, Elm, 1996, 324 s. (Şarifzade B. Zarduş, Avesta, Azerbaydjan... – Bakı, Glm).
98. Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – Bakı, Elm, 1999, 100 s. (Şükörov A. Mifoloqiə Dede Korkuda. – Bakı, Glm).
99. Şükürov A. Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – Bakı, Elm, 1995, 188 s. (Şükörov A. Mifoloqiə. Knıqa pervəə. Obheteoretıçeskie vıskazıvanıe. – Bakı, Glm).
100. Şükürov A. Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. – Bakı, Elm, 1995, 204 s. (Şükörov A. Mifoloqiə. Knıqa vtorəə. Mifoloqiə stran drevneqo Vostoka. – Bakı, Glm).
- 
-

- 
- 
101. Şükürov A. Mifologiya, Üçüncü kitab. İran xalqlarının mifologiyası. – Bakı, Elm, 1995. 204 s. (Şükörov A. Mifoloqiə. Kniqa tretğə. Mifoloqiə narodov İrana. – Bakı, Glm).
  102. Şükürov A. Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – Bakı, Elm, 1996, 164 s. (Şükörov A. Mifoloqiə. Kniqa çetvërtaə. Drevneindiyskaə mifoloqiə. – Bakı, Glm).
  103. Şükürov A. Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – Bakı, Elm, 1997, 188 s. (Şükörov A. Mifoloqiə. Kniqa pətaə. Drevnekitayskaə mifoloqiə. – Bakı, Glm).
  104. Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – Bakı, Elm, 1998, 232 s (Şükörov A. Mifoloqiə. Kniqa şestaə. Drevnetörkskaə mifoloqiə. – Bakı, Glm).
  105. Şükürov A. Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – Bakı, «Qartal» nəşriyyatı, 1999, 179 s (Şükörov A. Mifoloqiə. Kniqa sedğmaə. Qreçeskaə mifoloqiə. – Bakı, Qartal).
  106. Şükürov A. Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999, 163 s (Şükörov A. Mifoloqiə. Kniqa vosğmaə. Mifoloqiə qermano-skandinavskix narodov. – Bakı, Glm).
  107. Şükürov A. Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – Bakı, «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002, 174 s (Şükörov A. Mifoloqiə Kniqa devətaə. Mifoloqiə slavənskix narodov. – Bakı, Adiloqlı).
  108. Şükürov A. Fəlsəfə və qloballaşma. İkinci nəşri. - . Bakı, «Adiloqlu», 2002, 442 s. (Şükörov A. Filosofie i qlobalizatiə. Vtoroe izdanie. - Bakı, Adiloqlu).



- 
- 
109. Tarix-i qezelbaşan /»Qızılbaşlar tarixi/. Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlinindir. – Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, 48 s. (İstoriə kızıbaş. Pervod s persidskoqo M.Ə.Muxammedli. – Baku, Azerbaydjan).
110. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edən N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977, 198 s (Zaqadki. Sobiratelğ i sostavitelğ N.Seyidov. – Baku, Glm).
111. Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında. I kitab. – Bakı, Elm, 1961, s. 3-52 (Taxmasib M.X. O rasskazax Dede-Korquda. V kn. «Trudi po folğkloru», tom I, – Baku, Glm).
112. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – Bakı, Gənclik, 1987, 280 s. (Veliev K. Pamətğ kraə, pamətğ əzika. – Baku, Qəndjlik).
113. Vəliyev K. Dastan poetikası. – Bakı, Yazıçı, 1984, 156 s. (Pogtika dastana. – Baku, Əzıçı).
114. Vəliyev K. Sözün sehri. – Bakı, Yazıçı, 1986, 303 s. (Veliev K. Çarı slova. – Baku, Əzıçı).
115. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – Bakı, Maarif, 1985, 414 s. (Veliev V. Azerbaydjanskiy folğklor. – Baku, Maarif).
116. Yusifov Y.B. Qədim Şərq tarixi. – Bakı, Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1992, 496 s. (Ösifov Ö.B. İstoriə Drevneqo Vostoka. – Baku, İzdatelğstvo BQU).

*На русском языке*

117. Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших традициях индо-иранских народов. В кн.: Древний Восток и античный мир. – М., Наука, 1992, с. 26-27.

- 
- 
118. Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990, 326 с.
  119. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгийских бурят). – М.: Наука, 1992, 144 с.
  120. Абдулла Б. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. – Баку, Элм, 1990, 216 с.
  121. Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. – М., «Вече», 1999, 480 с.
  122. Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Баку, Язычы, 1991, 584 с.
  123. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993, 425 с.
  124. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака.- СП б.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997.- 480 с.
  125. Александров А.Ф. Тайны магических цифр. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 2000, 448 с.
  126. Албедиль М.Ф. В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). – СП б.: «Паритет», 2002, 336 с.
  127. Алтын-арыг. Хакасский героический эпос. – М., Наука, 1988, 592 с. (Эпос народов СССР).
  128. Аннемари Шиммель. Мир исламского мистицизма. – М., «Алетейа» «Энигма», 1999, 416 с. (Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975).
  129. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., Наука, 1990, 287 с.
  130. Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. (Беседа о мире и человеке). - М., Политиздат, 1991, 160 с.

- 
- 
131. «Асуруйское, Ассирийское, Вавилонское дерево» или «Финиковая пальма» [Драхт-и-Асурик]. Парфянская поэма о споре между финиковой пальмой и козой. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000
  132. Баландин Р.К. Сто великих богов. – М., «Вече», 2002, 432 с.
  133. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962, с. 5-11.
  134. Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, 616 с.
  135. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СПб.: Издательство «Азбука», 2000, 304 с.
  136. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., Наука, 1975, 246 с.
  137. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000, 455 с.
  138. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000, 432 с. («Тайны древних цивилизаций»).
  139. «Бехистунская» надпись царя Дария I. Перевод с древнеперсидского М.А.Дандамаева. В кн. И.В. Рак Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. - Москва: Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998.- 560 с.
  140. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. Шестой том. Гадание – Глазчатка. – С.-Петербург, Типография Товарищества «Просвещение», 7 тома, 20, 1901, 794 с.

- 
- 
141. Брагинский Н.Б. Календарь. – в кн. Мифы народов Мира. Том I. – М., Советская Энциклопедия, 1991, с. 610-616.
  142. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур: Избранные работы / Отв. ред. Б.Г. Гафуров. М.: Наука, 1972, с. 78—79.
  143. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. и автор дополнительного текста Столяр А.Д. – М.: Прогресс, 1990, 368 с.
  144. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980, 333 с.
  145. Благословение Заратуштры [Африн-и-Зартукхшт Перевод с авестийского и комментарии М. Чистякова. – «МИТРА», Зороастрийский журнал № 1 (5), 2000 г.
  146. Блек М. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, 512 с.
  147. Борев Ю. Б. Эстетика. - М., Политиздат, 1988, 496 с.
  148. Бородин А.И. Число и мистика. - Донецк, 1975, 173 с.
  149. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. Пер. с нем. М.С.Харитоновой. – М., Наука, 1990, 335 с.
  150. Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1998, 416 с.
  151. Виллолдо А. Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К.Семенов/. – К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.
  152. В мире мифов и легенд / Сост. Синельченко В.Н., Петров М.Б./ - СПб.: Санкт-Петербург, Издательство «Золотой век», ООО «Веста, 2001, 528 с.

- 
- 
153. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука і техника, 1993. – 478 с.
  154. Вунд В. Миф и религия. М.: СПб., 1913, 354 с.
  155. Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. - М., Наука, 1989, 256 с.
  156. Гамильтон Э. Мифы и легенды. Боги и герои Древней Греции и Древнего Рима / пер. с англ. Л.А.Игореского. – М.: ЗАО Изд-во Центр - полиграф, 2002, 460 с.
  157. Гейбуллаев Г.А. К этногенезу азербайджанцев. Т. I. – Баку, Элм, 1991, 552 с.
  158. Гёр-оглы. Туркменский героический эпос. – М., Наука, 1983, 805 с. (Эпос народов СССР)
  159. Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А.Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, 752 с.
  160. Гегель. Наука логики. - М., Наука, 1972, т. III, 348 с.
  161. Гэсэр (Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света). Бурятский героический эпос. – М., Наука, 1973, 409 с.
  162. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1986, 296 с.
  163. Голосовкер Я.Э. Мифы Древней Греции. Сказания о титанах. БМЛ. – Санкт-Петербург, 2001, 351 с.
  164. Горан В.П. Древне - греческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, Сибирск. отделение, 1990, 335 с.

- 
- 
165. Горький М. О детской литературе. - М., Гос. Изд. детской литературе., 1958, 432 с.
  166. Грейве Р. Мифы древней Греции. / Пер. с англ. Под ред. И с послесл. А.А.Тахо-Годи.- М., Прогресс, 1992, 624 с.
  167. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., Наука, 1990, 280 с.
  168. Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. – ОО «Издательство АСТ», 2002, 404 с. (Историческая библиотека).
  169. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Баку: Азернешр, 1990, 308 с.
  170. Гумбатов К.Н. Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). – Баку, Маариф, 1998, 214 с.
  171. Деревянко Е.И. Культ коня у мохе. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, с. 92-98.
  172. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк).- М., Главная редакция восточной литературы издательства, Наука, 1982, 178 с.
  173. Дозволенное – недозволенное [Шайаст - на - шайаст]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV), 352 с.
  174. Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. — М.: Олимп; ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 208 с.
  175. Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса. / История

- 
- 
- иранского государства и культуры. М., Наука, 1971, 210 с.
176. Дьяконов М.М. Научные представления на древнем востоке (Шумер, Вавилония, Средняя Азия) // Очерки истории естественнонаучных знаний древности. – М.: Наука, 1982, 395 с.
177. Дьяконов М.М. Шумер. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. – М., 1959, 254 с.
178. Дюма А. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, Мерани, 1988, 286 с.
179. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990, 230 с.
180. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. – М.: Наука, 1986, 189 с.
181. Евсюков. Мироздание и человек. Мифы о мироздании. – М.: Политиздат, 1990, 332 с.
182. Егер Оскар. Всемирная история. В 4 томах. Том 1. Древний мир./Пер. с нем. П.Н.Полевого – М.: - ООО «Издательство АСТ», 2000, 824 с.
183. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 726 с.
184. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л., Государственное издательство художественной литературы, 1962, 564 с.
185. Залеман К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880. с. 175-177.
186. Значение Дрона (астрийские тексты. Чунаковой. — М.: У

- 
- 
- ная литература» РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV), 366 с.
187. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. В 4-х выпусках. Выпуск I (А-Е). Труды и издание Архимандрита Никифора. - М., 1891, с. 902 (Репринтное издание, 1990).
188. Ислам: Энциклопедический словарь – М.: Наука, 1991, 315 с.
189. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. (Погребальный обряд). – М.: Наука, 1990, 256 с.
190. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные произведения. – Баку, Элм, 1985, с. 306-318.
191. Казвини Зейнаддин бин Хамдаллах. Зейл-е тарих-е гозиде. (Дополнение к «Избранной истории»). Пер. с фарси М.Д.Кязимов и В.З.Пириева. – Баку, Элм, 1990, 212 с.
192. Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989, 360 с.
193. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюрко-язычных народов. /Исследования по теории и истории эпоса. – М.: Наука, 1968, 260 с.
194. Кассирер Э. Сила метафоры. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, с. 33-44.
195. Касумова С. Азербайджан в III –VII в. в. (Этнокультурная и социально-экономическая история). – Баку, Элм, 1993, 140 с.
196. Кафарлы Р. Философия любви на древнем Востоке и Низами. Санкт-Петербург, Лейла, 2001, 112 с.
197. Каутский К. Происхождение христианства. - Издательство Политической литературы, 1990, 463 с.



- 
- 
198. Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ - К.: «София», Ltd., М.: Из-во Транс персонального Института, 2001, 288 с.
  199. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – М., Политиздат, 1986, 270 с.
  200. Книга Деда Коргуда. Перевод на русский язык В.В.Бартольда. – Баку, Издательство АН Азерб ССР, 1950, 230 с.
  201. Книга Орудж-бека Байата Дон-Жуана Персидского (Историко-географический трактат) – Б., 1988, 216 с.
  202. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз Намаг). Перевод со среднеперсидского (пехлеви), введение и примечания А. И. Колесникова // «НЛО - Связные Вселенной». Альманах-дайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий, Выпуск 5, май, Луганск, 1994, с. 32-71.
  203. Книга о шахматах [Чатранг-намаг]. Объяснение игры в шахматы и изобретение игры в нарды. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.
  204. Короглы Х. О книге и ее создателях. Вступ. слово в кн. «Книга отца нашего Коргута». Б,-1989, с. 3-14.
  205. Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. – М.: Наука, 1986, 744 с.
  206. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000, 304 с.
  207. Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985, 273 с.

- 
- 
208. Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах / Пер. с англ. К.Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000, 656 с.
209. Крамер Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. 2-е изд., измен. / Пер. с англ. Ф.Л.Мендельсона. – М.: Наука, 1991, 235 с. (По следам исчезнувших культур Востока).
210. Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, с. 98-118.
211. Кудияров А.В. Поэтика–воззренческие аспекты историзма эпического творчество //Фольклор: Проблемы историзма. М, 1988, с. 105-141.
212. Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. - М., Греко-латинский кабинет, 1992, 272 с.
213. Кэмпбелл Д. Мифы, в которых нам жит / Пер. с англ. К.Семенов. - К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002, 256 с.
214. Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы. В кн.: Локальные и синкретические культы. - М.: Наука, 1991, 33-56.
215. Леви-Брюл Л. Первобытное мышление. – М.: Академия, 1930, 238 с.
216. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. / Пер. с франц. З.А.Сокелер и др. – М.; СПб.: Универ-кая книга, 1999, 406 с.
217. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 2. От мёда к пеплу. / Пер. с франц. Н.Б.Маньковская. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000, 442 с.

- 
- 
218. Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000, с.332 (Мыслители XX века).
  219. Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. – М., Наука, 1985, 536 с.
  220. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима. Составление А.А.Нейхардт- М., Правда, 1987, 576 с.
  221. Литературный энциклопедический словарь. - М., «Советская энциклопедия, 1987, 752 с.
  222. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979
  223. Локк Дж. Избр. философ. произведение в 2-х томах. т. I, - М., 1960, 348 с.
  224. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991, 525 с.
  225. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.– Л., Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение, 1972, 270 с.
  226. Лотман Ю.М. Миф – имя – культура. В его кн. «Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2001, с. 525-543.
  227. Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1999, 512 с.
  228. Майкл Х.Харт. Сто великих людей. М., «Вече», 1998, 544 с.
  229. Маковельский А.О. Авеста. - Баку, Азернешр, 1960, 221 с.
  230. Малерб М. Зороастрийский календарь. В кн.: Религии человечества. - М.-СПб: «Рудомино»; «Университетская книга», 1997, 35-38 с.

- 
- 
231. Марр Н.Я. Вступительная лекция «Тексты и разыскания по кавказской филологии» в Лазаревском переднеазиатском институте. – Л., 1925, т. I, 399 с.
  232. Марр Н.Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. – Пг., 1922, 210 с.
  233. Марр Н.Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. – Избранное произведение, т. III, М.-Л., 1958, 460 с.
  234. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., Советская энциклопедия, 1991, с. 653-664.
  235. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М., Издательство «Наука», 1979, 359 с.
  236. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000, 407 с.
  237. Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М., Издательство «Наука», 1968, 295 с.
  238. Мертлик Р. Античные легенды и сказания / Пер. с чеш.- М., Республика, 1992, 480 с.
  239. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. – М.: Наука, 1963, 146 с.
  240. Мифология. Мини-энциклопедия. Все обо всем./ Пер. с англ. Л.Калашниковой. – М.: ООО «Издательство «Олимп»; «Издательство АСТ», 2002, 192 с.
  241. Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том I. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
  242. Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.

- 
- 
243. Мифы и легенды народов мира. Финляндия. Россия. Восток. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том III. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
  244. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А.Токарев/, Том I. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 671 с.
  245. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, 719 с.
  246. Мифологический словарь. /Гл. ред. Е.М.Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 736 с.
  247. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987, 288 с.
  248. Михайлов Т.М. Структура Бурятского шаманизма. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204
  249. Морок А., Разумовская К. Магия чисел. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999, 256 с.
  250. Муравьева Т.В. Сто великих мифов и легенд. – М.: Вече, 2002, 480 с.
  251. Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998, 334 с.
  252. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002, 352 с.
  253. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. Ответственные редакторы: Б.Н.Путилов и Г.Штробах – М.: Наука, 1991, 168 с.

- 
- 
254. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III. - М., Наука, 1985, 496 с.
  255. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга I. – М.: Наука, 1990, с. 134; Книга II, 1989, с. 73. (Эпос народов СССР)/, 492 с.
  256. Наставление Мудреца [Андраз-и данаг-марад]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV).
  257. Немировский А.И. Мифы древней Эллады. – М., Просвещение, 1992, 319 с.
  258. Ницше Ф.Сочинения в 2 т. Том 2. Литературные памятники/Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990, 831 с.
  259. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. Изд. 2-е, дополн. / Сост. И.М. Стеблин-Каменский; Отв. ред. А.Л. Грюнберг. М., 1988, 337 с.
  260. Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. И доп. Пер. С англ. М.Н.Ботвинника. – М.: Наука, 1990, 319 с.
  261. Пандей Р.Б.Древнеиндийские домашние обряды (обычай). / Пер. с англ. А.А.Вигасина. - М., «Высшая школа», 1990, с. 211.
  262. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М., Наука, 1991, 219 с.
  263. Платон. Космология. В кн. «Антология мировой философии: Античность. – Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001, 992 с.
  264. Плетнева С.А. Половцы. – М., Наука, 1990, 208 с.
  265. «Повесть о Йойште Фрияне». Предисловие, перевод и комментарии А.А. Амбарцумяна // Аль-

- 
- 
- манах «Петербургское Востоковедение» (St. Petersburg Journal of Oriental Studies, Vol. 8), выпуск 8, СПб. 1996, с. 88-118.
266. Поль С. Брегг. Формула совершенства .- Санкт-Петербург, Издательство «Лейла», 1993, 384 с.
267. Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М., Наука, 1994, 146-205
268. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, 366 с.
269. Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивинной и Б.Е.Чистовой. – М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека), 749 с.
270. Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева; «Летний Сад», 2000, 416 с.
271. Рак И.В. В царстве пламенного Ра: Мифы легенды и сказки Древнего Египта. – М.: Детс. Литература, 2002, 191 с.
272. Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. М.: Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998, 578 с.
273. Рашидаддин. Сборник летописей. Перевод с персидского Хетагурова Л.А. – М., Л.: т. I, книга I, 1952, 201 с.
274. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. - М., Наука, 1988, 784 с.
275. Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, Атон, 1998, 1072 с.
276. Словарь античности. Перевод с немецкого. – М., Издательство «Прогресс», 1989, 704 с.

- 
- 
277. Словарь мифов. Под редакцией Питера Бентли / Пер. с англ. Ю.Бондарева. – М.: ФАИН-ПРЕСС, 2001, 432 с.
278. Соколов С.Н. История таджикского народа. Т. 1: С древнейших времён до V в. н.э. / Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского. М., 1963. С. 168—186, 512—514.
279. Сотворение основы (Бундахишн). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997, с. 140-352 (Памятники письменности Востока. СХIV).
280. Софокл. Эдип - Царь. В кн. Античная литература. Греция. Антология. Часть I / Сост. Н.А.Федеров, В.И.Мирошниченко. – М., Высшая школа, 1989, 383 с.
281. Смирнов К. Персы. Этнографический очерк о Персии. – Тифлис, Типография Штаба Кавказского военного округа, 1917, 228 с.
282. СМОМПК («Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа»).- Выпуск I-47, Тифлис, 1981-1927. Выпуск I, «Татарская пословицы, поговорки, загадки и имена женщин», 1981 с. 43-57
283. СМОМПК, Выпуск XVIII, отд. II, Тифлис, 1888.
284. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976, 298 с.
285. Стивенс Джоз, Седлетски-Стивенс Лина. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С. Грабовецкий/. –К.: «София», Ltd., 2001, 288 с.
286. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). В кн. Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская



- 
- 
- фирма «Восточная литература» РАН, 1997, с. 3-10 (Памятники письменности Востока. СХІV).
287. Сумбатзадя А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. – Баку, «Элм», 1990, 304 с.
288. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, 573 с.
289. Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / Пер. и исслед. А.Г.Юрченко. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002, 400 с.
290. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. – М., Наука, 1982, 270 с.
291. Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, 512 с.
292. Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990, 622 с.
293. Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 629-630.
294. Топоров В.Н. и Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. - М., Просвещение, 1965, 263 с.
295. Топоров В.В. Образ трикстера в енисейской традиции. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, с. 5-27.
296. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.: Наука, 1988, с. 7-61.
297. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. *Пространство и время. Вещный мир.* / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука, 1988, 225 с.

- 
- 
298. Три великих сказания Древней Индии/Литературное изложение и предсл. Э.Темкина и в. Эрмана. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002, 672 с.
  299. Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. - М., Госиздат, 1959, 268 с.
  300. Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990, с. 82-110
  301. Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1989, 815 с.
  302. Фрейд З. Тотем и табу. В его кн. «Сборник: Остроумие и его отношение к бессознательному; страх; Тотем и табу. / Пер. с нем. Я.М.Когана, М.В.Вульфа. – Минск, ООО «Попурри», 1999, с. 323-492.
  303. Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 2000, 576 с.
  304. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному; Страх; Тотем и табу: Сборник / Пер. с нем. Я.М.Когана, М.В.Вульфа. – Мн.: ООО «Попурри», 1999, 492 с.
  305. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности – М.: «Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, 800 с.
  306. Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974, с. 192.
  307. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, 703 с.
  308. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998, 784 с. (Классическая философская мысль).

- 
- 
309. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете./ Пер. с англ. Д. Вольпина. - М., Политиздат, 1989, 542 с.
  310. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И. Кузищина./ Пер. древнеперсидского С.П. Виноградов. - М., Наука, 1980, с. 61—89.
  311. Хорошвина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. – Ростов на Дону, Изд-во «Проф-Пресс», 2000, 608 с.
  312. Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. – М., Издательство Московского университета, 1991, 320 с.
  313. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. – М., Наука, 1991, 184 с.
  314. Хубяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.
  315. Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария. – Санкт-Петербург, Типографии Имперской Академии наук, 1861, с. 160.
  316. [Чудеса и достопримечательности Систана]. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.
  317. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987, с. 92-93, 114-115, 253-254;
  318. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. – М.: ООО

- 
- 
- «Издательство АСТ»: «Издательство Астрель»: ООО «Русские словари», 2001, 624 с.
319. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии. Сочинения. /Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В, Михайлова/. – М.: Издательство «Мысл», 1998–1664 с. (Классическая философская мысль).
320. Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир: (ветхий завет как памятник лит. и обществ. Мысли древней Средней Азии). – М.: Политиздат, 1987, 240 с.
321. Элиаде М. Аспекты Мифа. (Первые публикации в России). – М., Инвест-ППП, 1995, 240 с.
322. Элиаде М. Космос и история. - М., Прогресс, 1987, 359 с.
323. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. /пер. с англ.: К.Богущкий, В.Трилис. – К.: «София», 2000, 480 с.
324. Эфендиева Р. Традиционная погребально поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – нач. XX в.в.) – Б., «Агрыдаг», 2001, 212 с.
325. Юнг К.Г. Использование анализа сновидений- В его кн.: «Избранное» / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1998, 656 с.
326. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем.- Мн.: ООО «Попурри», 1998, 405 с.
327. Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. с нем. - СПб.–М., 1996, 452 с.
328. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Б.Л.Рифтина. – М., Наука, 1987, 527 с.

*На турецком языке*

329. Abdurrahman Güzel. Tekke Şiiri. - Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisinde.

- 
- 
- C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989 s. (Abdurraxman Q. Pogziə tekke).
330. Abdulkadir Sezgin. Mənim dinim. T.C. Bakı Böyükçiliyi Din Hidmetleri Müşavirinin neşri. - Bakı, Şərq-Qərb, 1994, 248 s. (Abdulkadir Sezgin. Moə reliqia. – Baku, Vostok-Zapad).
331. Azərbaycanca Nevruz. Kültür Bakanlığı Yayınları. Türk Dünyası Dizisi. Türkiye Türkçesine aktaran Lerzan Yağcı. – Ankara, 1997, 246 s. (Novruz v Azerbaydjane. – Ankara)
332. Bediüzzaman Said Nursi. Genclik rehberi.– İstanbul. Sözler Yayınevi, 1999, 188 s. (Bediuzzaman Said Nursi. Rukovodstvo molodosti. – İstanbul).
333. Halası Kun T. Türk dili ve tarihi hakkın‘a arařtırmalar, I. F.Köprülü‘nün doğumunun 60 yildönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halası Kun. – Ankara, 1950, 439 s (Xalası Kun T. Törkskiy əzık i issledovanie əzıka i istorii. İzdano v svəzi s 60-letiem İ.F.Kəprölö. sobralı N.Rçan – T.Xalası – Ankara).
334. Kafesoğlu İ. Eski türk dini. – Ankara, Kültür bakanlığı Yayınları. Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 12, 1980, 67 s. (Kafesoqlı İ. Drevnə törkskaə reliqia. – Ankara)
335. Qədim Dövrden Bu Güne kadar. Türkiyə Türk Edebiyyatı (Tarix-Adlar-Metnler). Müellifler: N.Kösoğlu, F.Alper, E.Alper. – Ankara, Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı, 1999, 680 s. (Turüia - Törkskaə literatura – Ankara).
336. Ninni bebeğim ninni. Ninni Şiirleri Antolojisi. Tertibçi Mustafa Ruhi Şirin. – Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990, 126 s. (Törkskaə kolıbelğnaə pesnə – Ankara).

- 
- 
337. Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyatında mazmunlar ve izahı. Hazırlayan doç. Dr. Semal Kurnaz. – Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Maivaasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992, 499 s. (Onay Axmed Talat. Tolkovanie po drevney törkskoy literaturı. – Ankara)
338. Osmanlı V. Türk halkları edebiyatlarının ortak başlangıcı (VI-X asırlar). – Erzurum, 1996 106 s. (Osmanlı V. Obhaə naçalo pişğmennoy literaturı törkskix narodov. – Grzurum).
339. Öcel Baheddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Vasimevi, 1989, 644 s. (Oqel Baxeddin. Törkskaə mifoloqiə (istoçniki mifov i analiz gposov. - Ankara).
340. Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989, 454 s., (Törkskaə narodnaə pogziə. V kn.: Törkskiy əzık. Ejemesəçniy jurnal).

*На персидском языке*

341. یسدراف تاییدا ردی ناتسد تارائشا و ریط اساکگذه رف  
نارهت شورش و یقحای رفجدمحمد رتکد فیلآت ۱۳۶۹

Элементы дастана, употребляемые в культуре мифологии и персидской литературе. Составил доктор Мухаммед Джафар Яхеги. – Управление Культурного Развития и Исследований в составе Министерства Образования и «Серус». Тегеран, 1369, с. 21.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие академика Б.Вахабзаде	4
Введение	19

### *Первая глава:*

<b>Общетеоретические вопросы мифологии и основные источники азербайджанских мифов</b>	39
a) Основные истоки азербайджанских мифов	52
b) Миф и история азербайджанского народа	65
c) Архетипические символы азербайджанского этноса	80

### *Вторая глава:*

<b>Первоначальные этапы мифологических сознаний</b>	110
a) Время, пространства и сакральные числа	128
b) Традиционные календарные праздники,	
c) ритуалы и миф	148
d) Ахыр чершенбелер (Последние вторники года)	172

### *Третья глава:*

<b>Система первобытных воззрений, религия и миф</b>	191
a. Тотемизм и тотемные мифы	191
b. Гамизм (шаманизм) и гамские мифы	237
c. Исторические корни дуалистических	
d. воззрений – Мир Добро и Зло	275
e. Мифологическая модель и структуры	289
f. Представители Тёмного мира	312
Список использованной литературы	323
Содекжание	359

*Кафарлы Рамазан Орудж оглы*

**АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ТЮРКСКАЯ МИФОЛОГИЯ: ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ, ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ЭТАПЫ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СОЗНАНИЙ, СИСТЕМА ПЕРВОБЫТНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ, РЕЛИГИЯ И МИФ**

**Blurb/Shorttext:**

Азербайджанская мифология впервые привлекается к самостоятельному исследованию (в этническом – тюркском и региональном – севере и южно-азербайджанском контексте). В целом мифология Азербайджана также впервые становится предметом специального научного исследования – одна из первых попыток изучения раннего мышления о мире, природе и человеке, раскрывающая мировоззренческие аспекты в том, отдаленном от нас, времени. Р.Кафарлы затрагивает вопросы жанровых особенностей, поэтической структуры

**ISBN-13: 978-620-0-57110-6**

**ISBN-10: 6200571104**

**EAN: 9786200571106**

**Book language: Russian**

**Publishing house:** LAP LAMBERT Academic Publishing

**Website:** <https://www.lap-publishing.com/>

**By (author) :** Рамазан Орудж оглу Кафаров (Кафарлы)

**Number of pages:** 360

**Published on:** 2020-02-11

**Stock:** Available

**Category:** Folklore

**Price:** 93.90 €

**Keywords:**

азербайджанская мифология, мышления о мире, природе и человеке, архетипические символы, ритуалы и миф, тотемизм и тотемные мифы



Азербайджанская мифология впервые привлекается к самостоятельному исследованию (в этническом – тюркском и региональном – севере и южно-азербайджанском контексте). В целом мифология Азербайджана также впервые становится предметом специального научного исследования – одна из первых попыток изучения раннего мышления о мире, природе и человеке, раскрывающая мировоззренческие аспекты в том, отдаленном от нас, времени. Р.Кафарлы затрагивает вопросы жанровых особенностей, поэтической структуры, тематического диапазона.



Кафаров (Кафарлы) Рамазан Орудж оглу, доктор филологических наук, профессор, зав. отделъ «Деде Коркут» Институт Фольклора Азербайджанского Национального Академии наук, главный редактор научного журнала «Деде Коркут».



978-620-0-57110-6