



Рамазан Орудж оглу Кафаров (Кафарлы)

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ТЮРКСКАЯ МИФОЛОГИЯ 2

классификация азербайджанско-тюркских мифов,
миф и действительность
миром движет любовь



Рамазан Орудж оглу Кафаров (Кафарлы)

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ТЮРКСКАЯ МИФОЛОГИЯ 2

классификация азербайджанско-тюркских мифов,
миф и действительность
миром движет любовь



Научный редактор:

доктор филологических наук, профессор
Сейфеддин Рзасой

Предисловие: действительный член АН Азербайджанской Респуб-лики, 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

Кафарлы Р.О. Азербайджанско-тюркская мифология: классификация азербайджанско-тюркских мифов, миф и действительность и миром движет любовь, 2020, 372 с. Blurb/Shorttext: Азербайджанская мифология впервые привлекается к самостоятельному исследованию (в этническом – тюркском и региональном – севере и южно-азербайджанском контексте). В целом мифология Азербай-джана также впервые становится предметом специального научного исследова-ния – одна из первых попыток изучения раннего мышления о мире, природе и человеке, раскрывающая мировоззренческие аспекты в том, отда-ленном от нас, времени. Р.Кафарлы затрагивает вопросы жанровых особен-ностей, поэтиче-ской 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

КЛАССИФИКАЦИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ МИФОВ

Предки человечества пытались с помощью мифов не только выразить свои примитивные религиозные верования, но и рассказывать, как они понимают происходящие в мире события, окружающую их природу и природные явления, описывать свою жизнь и отношения, объяснять восприятие космических и земных созданий. У древних азербайджанцев, живших по берегам Каспия и у подножия Кавказа и полностью зависевших от погодных условий, поскольку вокруг берегов большого озера была лишь выжженная солнцем пустыня - горевшая от природного газа земля, а на вершинах гор - белый снег, - верховным божеством стал бог солнца - Гюн, его главным помощником - покровитель людей, леса, плодородия и моря Хызыр (поздние времена). В противоположной стороне господствовал злой, холодный Сазаг (холод). В соображениях первобытных людей, живших в горных лесах, по ночам бродил устрашающий дух Гулябаны (Вошь). Чтобы победить свой страх перед стихийными природными явлениями (потоп, засуха, холод и т. п.), люди выдумали архетипы – универсальные образы с сакральными силами. В этом смысле мифы могут многое поведать современному человеку: они могут быть «путеводителем» об исторических институтах до философских, культурных, научных, эстетических и этических представлениях древних людей.

В самом начале смена времен года и другие природные явления играли большую роль в мифологических верованиях древнего населения Азербайджана. Могущественные Тенгри олицетворяли природные силы и явле-

ния, от которых зависела жизнь общин. Временами у предков представления о мире менялись, иногда космические создания своё священное место уступали друг - другу, Солнце передавало первенство Луне, потом люди поклонялись голубому Небу –Гей Тенри. Другим, столь же могущественным и важным земным творцом считался бог воды – Су (Вода), бог огня Куар (Гор), бог воздуха – Йел Баба (Дед Ветер). Бог земли – Ана Йер (Мать Земля) по характеру была двойственной, она рожала и растила детей – деревья, растения, воды и горы, а с другой стороны - сама же их и уничтожала. Однако были у азербайджанцев божества рангом пониже (помощники творцов), они ведали бытовыми сторонами повседневной жизни людей: одни из них являлись покровителями земледелия (Холо - вар), другие – скотоводства (Сайа), третьи – охоты (Экил-Бекил), четвертые брали под свою защиту воинов, беременных женщин и детей (Умай). Не все боги имели человеческий образ: чаще всего то или иное божество ассоциировалось с каким-то животным – например, волком, оленем, соколом, змеей, буйволом. Естественно, эти животные возводились в ранг священных, становились объектом поклонения. Наши предки самыми могущественными из животных считали *Ана марал (мать олень)* и *Боз Курд (Серый волк)*. Волк символизировал воинственность, власть и благородство, олень – богатство и верность. Древние азербайджанцы изображали на наскальных рисунках Кобустана своих богов в виде существ с телом человека и с головой животного. О таких сакральных мифических образах говорил в XII веке автор книги «Мунис-наме» Хосров ал-Устад, родившийся и проживший всю свою жизнь в Гяндже.

Таким образом, восстанавливая модели и системы мифологии, их группируют и делят на категории. Мифологическое постижение мира в целом возможно лишь пу-

тём исследования мифологических структур в единстве. Потому что, мифические категории напоминают отдельные органы одного тела. Органы в отдельности ни на что не способны, они – лишь груды мяса и костей, только соединившись и став носителем духа, они действуют, мыслят, видят, творят и создают. Подобно тому, как каждый орган состоит из различных элементов, основные мифические категории также соединяют в себе несколько групп.

В виду того, что в древние времена мифические тексты не были зафиксированы, мы стараемся создать на основе легенд, сказок, эпосов и историко-этнографических сведений, растворенных в памятниках, записанных лишь в начале нашей эры и средних веков картину мифологических взглядов азербайджанцев и выявить их пантеон богов, культурных героев, а также признаки, присущие их мышлению в мироздании. Безусловно, пройден очень долгий и, если можно сказать, тернистый путь, системы верований и социальные институты сменяли друг друга на этом пути, что оказало своё воздействие на мифологическое мировоззрение, собрание архетипов. После принятия исламской религии различия во взглядах различных племён были устранены и с обращением к Единому Богу изменилось содержание мифов, которые частично были приведены в соответствие с миропониманием «Корани-Керим». Однако, по мере систематизации прежних представлений путём реставрации, постепенно создавалось определённое, пусть и туманное, представление о мифологическом мире азербайджанцев. Вообще, исследователи, говорящие об этническом составе населения, жившего на прикаспийских равнинах Кавказа, в междуречье Куры и Аракса, у подножия Бабадага, Шахдага, Муровдага, Кяпяза и Агрыдага, опираются, в основном, на концепцию Н.Я.Марра. При

обобщении этой концепции суждениями из исследований учёных последних лет (А.С.Сумбатзаде [287], Г.А.Гейбуллаев [157], З.Бунядов, Ю.Юсифов, И.Алиев, М.Исмаилов, Я.Махмудов и др.), просматривается особая роль, в основном, трёх факторов в этногенезе азербайджанцев:

а) прототюркская основа (мадайцы, массагеты, скифы-саки, кыпчаки, алпаны, болгары и гунны-огузы);

б) внутрикавказские элементы;

в) иранские элементы. Сюда следует включить и арабское воздействие, связанное с принятием Ислама.

Взаимосвязи этих факторов на протяжении всей истории, близость культуры, искусства и систем верований племён, присущих различным языковым семьям, проживание под знаменами то греков, то тюрков, то персов, то арабов, беспощадная борьба друг с другом на протяжении последних трёх тысячелетий, не могли не оставить следы в формировании местных народов. Однако мысли некоторых учёных относительно частого изменения языка, убеждений, обычаев и традиций, их персизации и арабизации, а затем тюркизации не убедительны. Ибо персидско-арабские и кавказские элементы не сохранились в азербайджанском тюрки, в живой народной речи на уровне правил и законов языка (за исключением заимствования слов). Коренные различия бросаются в глаза и в отношении обычаев – традиций. Конечно, взаимное культурное воздействие друг на друга этих народов неоспоримо. Налицо, например, наличие огнепоклоннических мотивов и воздействие эпоса «Кёроглы» на все соседние этносы, начиная с востока (Средняя Азия) на запад (Бесарабия).

Правда, есть и заключения, свидетельствующие о подходе к вопросу с совершенно иной призмы. Так, например, Н.Джафаров указывает четыре исторических

типа азербайджанской государственности, «не имеющих друг с другом генетической связи»:

I. Государственность с неопределённым генотипом (с V тысячелетия до н. э. до III тысячелетия до н. э.).

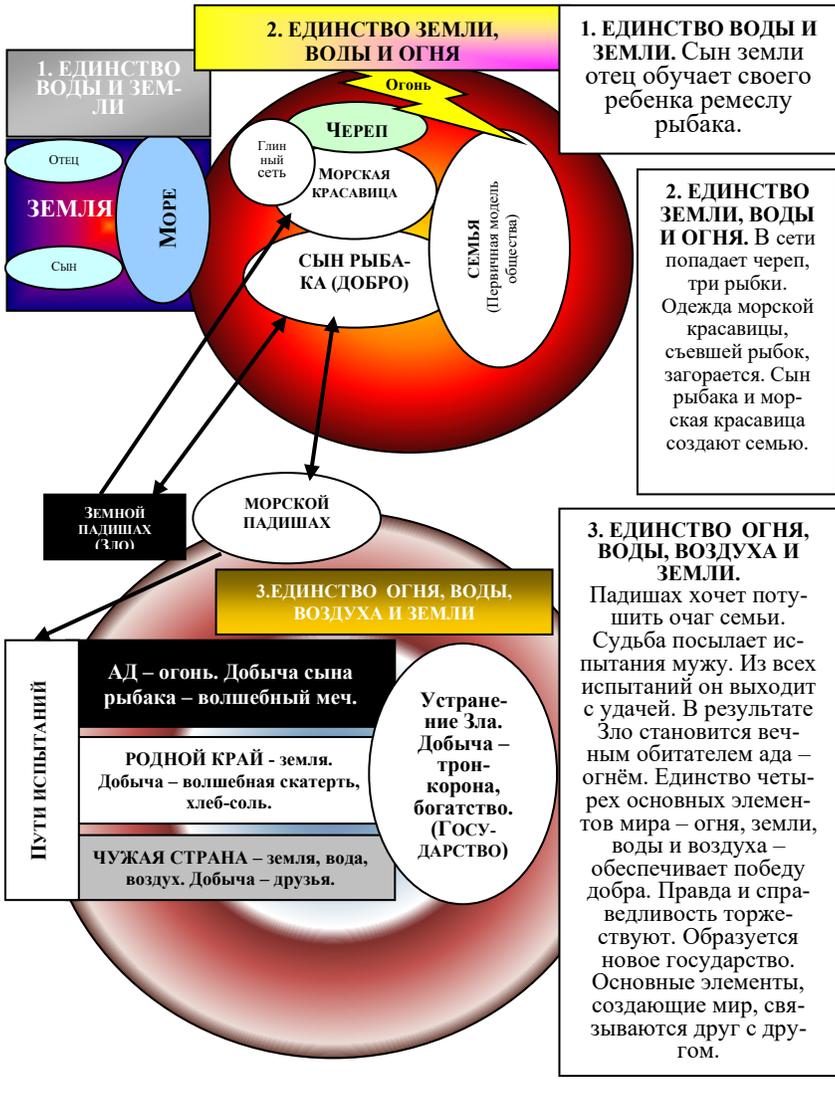
II. Кавказская государственность (с III тысячелетия до н. э. до конца II тысячелетия до н. э. – начала I тысячелетия).

III. Иранская государственность (с конца II тысячелетия до н. э. – начала I тысячелетия до середины I тысячелетия).

IV. Азербайджанско-тюркская государственность (после середины I тысячелетия)» [50, 453].

В сущности, это означает подтверждение концепции относительно этногенеза азербайджанцев, выдвинутой академиком Н.Марром в 20-е годы прошлого столетия [231-232]. Однако, мысль об «отсутствии связей в генетическом отношении» в государственности этноса, живущего на единой территории в переходах исторических процессов, отрицание всем новым традиционности и наследственности, звучит неубедительно. Это могло бы произойти в том случае, если бы на «этапе кавказской государственности» кавказцы абсолютно вытеснили бы население, «жившее в государственности с неизвестным генетическим типом» и сами заняли их место, следом же, на этапе «иранской государственности» пехлевийцы убрали бы «кавказцев» с лица земли и построили бы присутствующую лишь им систему управления. Ещё позднее пришли бы турки и проделали то же самое с иранцами... Идея частого и коренного изменения этноса на Южном Кавказе, почему-то «не применяется» к живущим в его северной части, где даже маленькие племена, состоящие из одного аула, могут веками сохранять свою первозданность.

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА СКАЗКИ «СЫН РЫБАКА»



Для того, чтобы доказать «приход с течением» в

Азербайджан одного лишь тюркского фактора, выдвигаются странные заключения. То, что греческая и римская империи, а также арабский халифат, русский царизм в течение нескольких веков были гегемонами на Кавказе, в Передней и Средней Азии, является не оспоримым фактом. Однако ни в одной, находившейся под иггом, стране, этнический состав населения не изменялся коренным образом. Обратимся к одному древнему источнику: Геродот показывал, что иранцы подчинялись Кавказской Мидии, в результате восстания внука Астиага - Кира, прикнувшего к иранцам, произошел государственный переворот и этому оказала помощь и мидийская знать, уставшая от жестокости правителя. Именно на основе традиций Мидийского государства, возникла Мидийско-Иранская империя. Что касается генетической связи, в эту пору на севере Мидии прототюрки - массагеты построили своё независимое государство. С другой стороны, если бы генетическая связь порвалась, то, возникшая в Мидии огнепоклонническая религия, не превратилась бы впоследствии в государственную религию в Иране. Точно так же в XI-XII тысячелетиях нашей эры на одной части Азербайджана образовалось тюркское государство Атабеков, на другой же появилось государство Ширваншахов, продолжившее традиции Ирана. Оба они развивались в условиях тесной культурно-исторической связи. Живший на территории Атабеков Низами, выполнял заказ Ширваншаха Ахситана, а выросший в Гяндже другой художник слова Абулула Гянджеви в Шемахе удостоился со стороны Ширваншаха титула меликушшуара - «царя поэтов». И на протяжении всей истории Азербайджан шагал с народами Ирана и Кавказа в подобной тесной связи. И поэтому в его этногенезе и этнокультурном развитии ощущается роль всех трёх факторов. Однако это не должно восприниматься как потеря своих корней и об-

новление. Разве не развивались культурные связи на протяжении последних двухсот лет жизни под воздействием Российской империи? Россия сыграла для Азербайджана роль окна в Европу.

Так что мифологическое мировоззрение азербайджанцев в плане генезиса не ограничилось лишь общетюркскими факторами, связываемыми только с Алтаем. То, что в устной и письменной эпической традиции взгляды огнепоклонничества пустили глубокие корни, является неопровержимым фактом. *Див, аждаха, пери, белый баран – чёрный баран, тёмный – светлый мир* и др. мифические образы являются совместным продуктом этносов, живших на Мидийско-Иранском этапе, а такие архетипы, как *шейтан, джин* и *азраил* перешли к азербайджанцам и другим народам Востока от арабов под воздействием исламской религии. Поэтому при группировке мифов должны быть приняты во внимание все эти факторы.

События, отражённые в большинстве мифов (содержание мифа), состоят из трёх частей: 1) *начало, или возникновение существ* (причина); 2) *период основной деятельности* (из их взаимосвязи и взаимоотношений выявляется сущность); 3) *конец действия, смерть* (заключение). Иными словами, начавшись с причины, сущность выявляется действием и завершается, сойдя со сцены.

В начальных взглядах наряду с возникновением мира, показывается и его конец, а срок его существования делится на три этапа: а) *день рождения архетипов*, б) связь друг с другом – *период войн* и в) завершение всего – *Судный день*. По мнению Е.А.Костюхина, высказывающегося об определяющих признаках: «почва, на которой возникают мифы, - невыделенность человека из природы, диффузность мышления (смещение природного и социального, живого и неживого, причины и следствия). Ми-

фология содержит глобальную концепцию мира и человека, созданную в первобытную эпоху. Происхождению природных и социальных явлений посвящены этиологические мифы. В развитых мифологиях оно связывается с творением, приписываемым демиургу – Богу или иному верховному существу (Мифы космогонические). Мифы – обычно рассказы о начале мира, и лишь в некоторых мифологиях говорится о предстоящем конце его (Мифы эсхатологические)» [153, 150-151]. Как видно, хотя исследователи и комментируют этиологические и космогонические мифы в форме отдельных категорий, они особо подчёркивают то, что оба имеют одинаковую сущность (посвящается созданию существ и мироустроению) и одну функцию (связывается с началом).

Говоря о классических формах мифов, Е.М.Мелетинский тоже показывает, что «соответствующие мифы, *во-первых*, повествуют о **возникновении того, чего раньше не было** (многочисленные мифы самых различных народов начинаются с сообщения о том, что раньше не было того-то и того-то) или что было недоступно человеку, и, *во-вторых*, особое внимание уделяется внесению упорядоченности в природную (регулирование дня и ночи, прилива и отлива, зимы и лета и т. п.) и социальную (дуальная экзогамия и брачные правила и т. п.) сферу, а также введению обрядов, долженствующих перманентно поддерживать установленный порядок» [236, 199]. По мере формирования общественных отношений между членами общины, пытавшимся комментировать видимые глазом природные изменения, они старались регулировать обычаи и традиции, порождённые верованиями. Ввиду того, что сущность мифов направлена, в основном, в два русла (природное и социальное), в их классификации также наблюдается много линейность и разнообразие в группировке: «а) первопредки - демиурги – куль-

турные герои; б) этиология социума; в) архаические мифы творения; г) происхождение космоса (хаос и космос, космогенез, космическая модель); д.) календарные мифы; е) космические циклы и эсхатологические мифы; ж) героические мифы и «переходные» обряды» [236, 178-299]. Несмотря на определённые различия между группировками мифов по тематике, выдвигаемыми Е.М.Мелетинским и другими исследователями, они не противоречат друг другу. Однако, повтор одного и того же мифа в нескольких разделах показывает, что к классификации следует подходить с другой призмы.

Азербайджанские исследователи классификаций мифов (А.Шукюров, А.Набиев, В.Велиев, П.Эфендиев и А.Аджалов) в своих трудах опирались на русских учёных и ограничились перечислением общих признаков мифов с небольшими различиями. При этом, из-за отсутствия единого критерия для признаков, отделяющих друг от друга системы мифов, в многочисленных группировках они остались перед лицом повторяющихся особенностей (*этиологические мифы, культовые мифы, космогонические мифы, астральные мифы, близнецы - мифы, тотемы - мифы, календарные мифы, героические мифы, эсхатологические мифы, демонологические мифы, антропоморфические или антропоморфические мифы* [99, 76-90] и т. д.). после включения в этот ряд типов мифологических героев (*мифы о первом человеке или первопредке, культурные герои - демиурги, духи* и др.), создаётся ещё более противоречивая картина. Вообще-то «первые предки» тоже считаются культурными героями.

Таким образом, более целесообразной представляется систематизация мифов по признакам, составляющим общую семантическую структуру мотивов (небытие-бытие (рождение, действие), деятельность и смерть, т.е. повторное возвращение в небытие и т.д.). не случайно, что

в гамо-шаманской мифологии и других структурах сама модель мира строится в соответствии с принципом рождение – жизнь – смерть, при этом:

а) **начало** – причина связывается с верхним слоем (творец всего сущего – находящийся на небе главный дух);

б) **деятельность существ**, смысл и сущность жизни связывается со средним слоем;

в) **последний результат** – смерть связывается с нижним слоем.

Эти особенности можно рассмотреть на одном образце, нашедшем свое отражение в эпической традиции азербайджанского фольклора. Внутренняя структура сказки «Торчу оьлу» [51, 258-268] («Сын рыбака») сродни живому организму, который рождается, растёт, развивается и умирает. Выясняется, что основные моменты модели мира и процесса возникновения общества в первоначальных представлениях используются как средство построения и связи художественного текста (*См. таблицу, показывающую структуру сказки «Сын рыбака»*).

Первый этап. Первое, что увидят древний предок, открыв глаза, это – небо, воздух, солнце – огонь, земля – почва и море, река, озеро. Они удовлетворяли свои потребности, обрабатывая землю, охотясь в лесах, вылавливая рыбу из рек и озёр. В первой системе, представленной в сказке, отображается склонность использования человеком природы в готовой форме. Этап перехода к первичным профессиям – земледелию. Ибо часть людей добывает пропитание, изготовив примитивное орудие – сеть, они ограничиваются ловлей рыбы. условно этот этап можно назвать *«единством земли и воды»*.

Второй этап. После установления нормальных человеческих отношений между отцами и детьми, мужьями и жёнами, закладывается основа семьи. На этом этапе наряду с материальными началами важно и участие духовных элементов. Огонь является основным атрибутом мира. Так как земля и вода могут давать жизнь всему су-

щему посредством солнца. Огонь является так же элементом судилище, он сжигает в аду и превращает в пепел тех, кто на белом свете попирает истину. До изобретения огня нельзя было и думать об образовании семьи. Лишь, собравшись у огня, люди привыкали оседлой жизни. Без очага нет семьи. Не случайно, что и сейчас, желая разрушения чьей то семьи, говорят: «Да потухнет твой очаг». В сказке «Сын рыбака» вода – мужчина, земля – женщина, огонь – средство, связывающее их («Единство земли, воды и огня»). Это – остатки представлений, перекликающихся с божеством Йер-Су в древней тюркской мифологии, и нет никаких сомнений в том, что это является основной системой верований древний предков современных азербайджанцев.

Третий этап. Основным мотивом в сказке «Сын рыбака» является превращение в гаранта единства семей, племён, общин фактора, обуславливающего скачок общества к цивилизации. Если мораль правителей противоречила обычаям – традициям народа, то сперва велись поиски для обращения их на путь истинный, когда же попытки не увенчивались успехом, заменялись другими. В азербайджанском фольклоре указывается, что причиной разрушения семей зачастую оказываются социальное неравенство и несправедливость. В легендах о Саре хан хочет завладеть чужой невестой. Это вызывает гнев воды – символа чистоты – реки Арпачай. Природное бедствие – наводнение выступает, в сущности, как протест против нарушения нравственных норм. Единство земли, воды, огня завершается трагедией, Сель (поток горной воды) уносит Сару. С сказке «Сын рыбака» этот же мотив даётся в более мягкой форме. У падишаха не хватает смелости напрямую использовать свои преимущества, обусловленные тронем, т. е. забрать морскую красавицу в свой гарем. Он понимает, что народ займёт принципи-

альную позицию в вопросах морали. Поэтому он ищет окольные пути для устранения, в первую очередь, мужа. Спор между падишахом и сыном рыбака, начавшийся испытаниями, обретает форму семейно-государственного противостояния. Событие, на первый взгляд, производящее впечатление обычного бытового явления, превращается в общественное бедствие. Падишах, не понимающий, что существование государства связано с упрочением семейных столпов, не выполняет и последнюю просьбу горящего в аду отца – не раздаёт в качестве милостыни собранное им богатство и тем самым определяет свое место на том свете. Судьба его, навсегда связанного с огнём отца, показывает что и он создан из огня и рано или поздно сольётся с огнём. Образы, созданные как единство материальных элементов мира – земли (отрицательное) и воды (отрицательное), под воздействием духовных, нравственных факторов – огня (положительное), воздухе (положительное), не завершается отделением (сын рыбака женится морской красавицей); разделением линии, подобно любовью Сара-Ханчобан, а, напротив, сын рыбака завладевает престолом и короной, устраняет все препятствия, нарушающие их единство (это и есть «Единство огня, воды, воздуха и земли»). Прочность семьи обеспечивает и прочность государства. Это, в сущности, микромодель мира, в системной форме, отображающая в рамках одной сказки единство всех основных элементов.

Этот же принцип должен выдерживаться и в строении категорий мифов:

I. *Этиологические, или космогонические мифы* (причина рождения) - начало;

II. *Календарные мифы* - деятельность;

III. *Эсхатологические мифы* (последние существа, конец всего, конец мира) – конец.

*Миф этиологический или космогонический
(мифы о мироустройстве)*

Зачастую этиологические (рождение) и космогонические (мироздание) мифы представляются в виде самостоятельных групп. Иногда, начиная от мифов о родоначальниках и других культурных героях – демидургах и, кончая сюжетами, связанными с образованием всего сущего в отдельных мировоззрениях, отдельными группами считаются и тотемные мифы, шаманские мифы и т.д. Однако по сущности и семантической структуре, все они служат одинаковой функции – в них в особой форме раскрываются причины появления архетипов, показываются этапы мироздания. Вот как определяет Е.А.Костхин представления о мироздании: «обычно миф называют этиологическим в том случае, когда он уже теряет свое исконное содержание, выпадает из системы, сохраняя лишь «объяснительную формулу». Следовательно, собственно миф этиологический – это заключительная страница истории первобытной мифологии, когда мифологические рассказы теряют сакральное содержание и переходят в разряд рассказов с нестрогой достоверностью» [153, 152]. В сущности, все мифы на определённом этапе миропонимания теряют сакральность и начальную функцию само подчинения, многие мифологические модели могут сохранить свою начальную сущность, лишь попав в священные книги религиозных систем (в наиболее развитых единобожеских религиях).

Исследователи характеризуют космогонические мифы так, что они (греч. kosmos– устройство, порядок) – посвящаются мироустройству. Однако, все сущее служит мироустройству. Е.А.Костхин указывает, что «масштабы мироустройства в мифах космогонических колеблются в

зависимости от уровня развития мифологических представлений – *от устройства ландшафта, среды обитания племени (австралийские мифы) до космогонии*» [153, 151]. В определениях космогонических мифов также выдвигаются на передний план первоначальное зарождение и создание, подчёркивается служение мироустроению всех процессов порождения до сознательной деятельности человека. Мысли обобщаются так, что «соответственно меняется характер мироустройства: от спонтанных превращений первопредков в природные феномены до сознательного творения, преобразования хаоса в космос, организации природы и общества, приписываемых демиургу. Время творения («начало») принципиально противопоставлено времени «историческому», как сакральное – профанному. Оно воспроизводится в обрядах, санкционирующих установленный миропорядок. Азербайджанцы и сегодня под названием «начальных вторников» в преддверии наступления весны сохраняют в особых обрядах и церемониях традицию сопровождения в ритуалах появления из хаоса основных созданий, особенно, четырёх элементов (вода, огонь, воздух, земля).

В мифах объясняются причины возникновения природных существ и социально-культурных объектов. По Е.М.Мелетинскому, в принципе этиологическая функция находит место в большинстве мифов и является особенностью, присущей в целом всем мифам [246, 656]. Однако устройство мира завершается расставлением всех деталей (существ) в начале мифического времени. После подготовки первичной модели-«макета» мира, проводятся завершительные работы, существа связываются друг с другом. В этиологических мифах, в основном, отражаются события, относящиеся к первому этапу этой работы – рождения, возникновения. В эту категорию входят мифы о создании животных, птиц, небесных тел, огня, воды,

земли, воздуха (ветра), отдельных социальных институтов, взаимоотношений животных - людей, животных - природы, мужчины - женщины, систем мировоззрений, а также видов хозяйственной и культурной деятельности (охота, земледелие, ткачество, музыка, танец, рисунок и др.), которые можно разделить на две группы под названиями **космологические** (астральные мифов, мифов связанные с Луной и Солнцем, или дуальные мифы, мифы о близнецах) и **этнологические**, или **антропологические** (тотемные мифы, культовые мифы). Эту категорию можно характеризовать и как мифы о начальных творениях.

В первичных представлениях азербайджанских тюрков о мироздании наблюдаются шесть противоположных мотивов:

I. Связь источника мироздания с Солнцем, Луной и Звёздами. Без Солнца невозможно действовать, рождаться, расти в светлом мире. Свет и тепло, оживляя природу, превращаются в представлениях в Создателя всего мира. Видимые глазом, находящиеся в путешествии, отдыхающие божества впоследствии составили основной пантеон гамских поверий. Интересно, что огнепоклонники символизировали каждый из этих небесных тел одним лозунгом: звезда - слова, луна - мысли, а солнце - хранитель добра и полезных действий. Их превосходство имело преходящий характер. В огузско-тюркском мышлении Луна считается первичным началом и создателем основных существ мира. Иногда Луна рассматривается как основная сакральная сила, порождающая Солнце. Это было связано с тем, что с заходом Луны на небе начинало рассветать и восходило Солнце. Видя, что всё живое ночью, т.е. при Луне, впадает в сон и бездействует, наши предки отдавали предпочтение Солнцу.

В Азербайджане поклонение Солнцу продолжалось до VII столетия нашей эры. У некоторых племён в каче-

стве основной сакральной силы рассматривается небесная твердь и отец-небо, склонившись над матерью – Землёй, оберегает её от всяких бедствий. От их связи рождаются все существа в природе. В одном из мифов говорится: «Джинны всегда желают сделать людям зло. Вдруг, глядишь, джинны взобрались на небо, схватили Луну или Солнце, завесили завесой, чтобы их лучи не падали на землю» [17, 39].

Мы встречаемся лишь со следами архаических форм мифов, посвященных небесным телам. В текстах, в устной форме переживших делительные исторические процессы, комментируются причины возникновения некоторых признаков и качеств космических существ. Вот как, например, даётся толкование бледности лика Луны и красноты лика Солнца: «Из чёрного моря восходит Солнце. Двигается вперёд. Рыба хочет его проглотить. Гюляньяр преграждает ей дорогу мечом. Не даёт ей проглотить Солнце. Из моря выходит Луна, поднимается на небо. Рыба хочет её проглотить. Луна и Солнце от её дыхания становятся красными. Когда умные мужчины хотят совершить «салават», краснота Луны якобы исчезает, уходит в объятия матери. Поэтому-то Солнце – красное, а Луна - бледная» [17, 35-36].

В мифе чёрное море – это небо, рыба – природное явление, ставшее причиной затмения солнца и луны, т.е. начало зла. Гюляньяр – создатель первичных божеств, красный цвет – символ огня, теплоты, бледный цвет – символ ясной ночи. Совершение «салавата» – хотя и напоминает исламский обычай, в данном случае – обозначает молитву – обращение к Гюляньяр – матери всех существ в древние времена.

В другом варианте затмению Солнца при даётся общественное значение, человек и природное явление соединяются. Сакральная сила небесного существа уже на

исходе. В борьбе со Злом она одинока и нуждается в помощи людей. В этом мотиве налицо потеря веры в божественную сущность, как Бога Солнца. Вернее, показывается результат уменьшения поклонения небесным богам посредством ритуалов и обрядов. В греческих мифах взаимоотношения богов – людей являются ведущим мотивом в деятельности большинства демиургов. В памяти азербайджанского народа этот мотив живёт в обобщённой форме: «Джинны, аждаха – враги Солнца. Они стараются напасть на него и задушить. В это время между Солнцем и джиннами, аждахами происходит сильная схватка.

Но Солнце – одно, а джиннов, аждахов – много. В этой схватке силы Солнца начинают иссякать. Пользуясь этим, противники ещё сильнее душат Солнце. Видя удушье Солнца, люди начинают ему помогать. Испугавшись помощи людей, джинны и аждаха быстренько отпускают Солнце и в тот же миг разбегаются. Из-за сильной драки лик Солнца становится красным. Вот почему после затмения Солнце становится красным» [17, 38].

В мифе чёрные тучи, затмевающие лик Солнца, представляются в виде джиннов и аждаха. Первое из них перешло из исламской религии, второе – из огнепоклонничества. В мусульманских повериях джинн - «одна из трех категорий якобы сотворенных Аллахом разумных существ (два других – ангелы и люди) [188, 66]. В «Коране» показывается, что *джинн возник от бездымного огня*, несмотря на то, что его тело состоит из *воздуха и огня*, он умеет входить в любое обличье, справляться с любыми трудностями. В азербайджанских сказках джинн наказывается пророком Сулейманом, заключается в закрытую посудину и бросается в море. Он выполняет все поручения, осуществляет все, самые немислимые желания того, кто вытаскивает и открывает посудину, выпу-

стив его на волю. Согласно исламскому поверию, джинны жили на земле ещё до создания Адама и впоследствии стали врагами людей. Будучи существами и мужского, и женского пола, они обитали в пустынях, горах и лесах. Говорят, что большинство джиннов – идолопоклонников были отданы по повелению Аллаха в распоряжение пророка Сулеймана. После этого джинны многие годы служили ему, возвели храмы, построили дворцы. Наряду с распространением болезней среди людей, нанесением им ущерба, джинны могли делать и хорошие, добрые дела. Однако в мифологических представлениях они никогда не противостояли солнцу. Аждаха же (Ажи-Дахака), перешедший в азербайджанскую мифологию из «Авесты», - имя трёхголового змея, дракона. В азербайджанских мифологических сюжетах представляется как символ засухи, имеет три, семь, девять или сорок голов. В описаниях из эпической традиции всегда сидит у истоков рек, закрывает доступ к воде *изрыгает из пасти огонь*. Как видно, есть общая черта, связывающая друг с другом мифические существа, враждебные Солнцу: и Солнце, и джинн возникли из бездымного огня (т.е. газа) и аждаха изрыгает из пасти бездымный огонь. Но почему же два «брата», порождённых из единого элемента, обладающих одинаковым корнем, объединившись, враждуют с третьим «братом»? Причина этого кроется именно в том, что джинн и аждаха в сравнении с Солнцем являются продуктами совершенно иной системы поверий. В сущности, сакральная сила из прежних поверий в природу сопоставляется с проводниками зла в огнепоклонничестве (Ажи-Даха) и исламе (джинн). Вера же людей в победу небесного тела, оставшегося один на один с двумя, объединившимися силами, объясняется предпочтением древними предками Отца-Солнца на предисламском этапе.

У древних азербайджанцев Отец-Солнце имел четырех густоволосых дочерей – луч, свет, град, дождь; и четырех плешивых дочерей - туман, облако, мороз, снег. Сыновей же у него было много: гора, скала, вершина, равнина, река, море и т.д. Интересно, что обязанность каждого из двух Небесных божеств заключалась в путешествии по вселенной. Поэтому в мифологических структурах они назывались «отдыхающие боги». Дети Отца - Солнца и небесные посланники в сравнении с ним самим описываются более активными. Они контролируют дела людей, оказывают помощь тем, кто в этом нуждается. Однако часть детей Солнца, пользуясь тем, что оно «путешествует», совершают неблагоприятные поступки. Поэтому, находящиеся в нижних слоях неба вспомогательные божества делятся на две части: творящие добро и творящие зло. Происходило это в зимний сезон года по причине того, что дорога Небесного Бога далека от земли и в определенный период нижние слои неба остаются без надзора...

В мифологическом понимании женская или мужская функции, выполняемые солнцем, так же стали объектом дискуссий, ибо каждое племя относило его к тому или иному полу. В действительности, в связи с характеристикой первых четырех деталей, формирующих мир, Солнце связывалось с огнём и, считаясь нравственно - духовным началом, как «положительное» природное существо, было - мужчиной. Однако, в некоторых мифологических текстах, посвященных связи Луны с Солнцем, бывает и наоборот: «Луна (Месяц) – юноша, Солнце – девушка. Месяц влюблен в Солнце. Он всё время ходит за ней. Как Солнце не старается, Месяц не отстает от неё. Однажды Месяц вновь пускается за Солнцем. Солнце убегает, Месяц за ней. Солнце чувствует, что ей не избавиться от Месяца, нагнувшись, берет горсть с земли и бросает ему в

лицо. Луна задерживается, Солнце убегает. После этого на лике Луны остаются пятна» [17, 36].

Мифические сюжеты о Луне и Солнце в тюркской мифологической традиции занимают большое место, о чем пишет А.Аджалов: «Хотя каждый из них поочередно представляется то юношей, то девушкой, мифы о том, что Луна – юноша, а Солнце – девушка – распространены наиболее широко» [17, 178-179]. В огузско-тюркском пантеоне в этом вопросе существует противоречие. Вернее, Луна и Солнце описываются как братья, рожденные от одной матери. В то же время Луна олицетворяет и женское начало, представляется как мать – в чреве которой формируется Огуз. Значит, Солнце, являясь основным мужским началом, не меняет свою функцию, Луна же имеет двойственную природу. В азербайджанских мифологических текстах встречается и противоположная вышеописанному ситуация: «Луна – сын Солнца» [17, 36], - т. е. солнце олицетворяет женское начало.

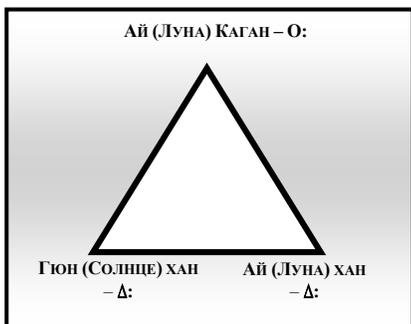
В самом древнем тексте тюркского космогонического мифа, попавшего в китайские источники, - в рассказе «Улу Тойун», напротив, Солнце – дочь Луны. Улу Тойун, влюбившись в нее, посылает мать сосватать у Ай Тойун ее дочь. Однако для свадьбы с Солнцем необходимо выполнить одно условие: Улу – Тойун должен взамен обручения выплатить «жемчужину озера – волну и – жемчужину равнины - сараб». Сын земли Улу – Тойун не может найти их и потому свадьба не может состояться. Естественно, что Солнце с Луной действительно не могут находиться на небе одновременно.

Наблюдая сходные ситуации о встрече Луны и Солнца (связи матери – сына, матери-дочери, брата-сестры - безответная любовь, ложная причина – следствие - появление на лике пятен) в мифологии племен хинди, К.Леви-Стросс писал: «Чтобы защитить невинность сестры, под-

нимается в небо и превращается в Солнце; чтобы лучше узнать брата, который в обличье Луны постоянно следит за ней, Солнце оставляет на его лице и теле знаки. У шипаев эти события происходят наоборот» [218, 273], т. е. Солнце - юноша, пытающийся вступить в связь с сестрой Луной. На основе многочисленных мифических текстов, учёный составил специальную формулу, обозначив женщину знаком – [О], мужчину – [Δ]:

Луна - Δ: Солнце - О: Луна - О: Солнце - Δ:

Это значит, что, если в мифе Солнце не участвует, женщина (тогда, когда Солнце выполняет функцию женщины) превращается в анти - Луну. По закономерности, в другом мифе требуется, чтобы Солнце появлялось в качестве анти – женщины, т.е. в виде мужчины. Ибо, фактически, на небе Солнце и Луна не появляются одновременно, одно сменяет другую. И для того, чтобы составить себе пару, днём – Солнце, а ночью – Луна, создают свои противоположности (анти – Солнце и анти - Луну). На самом деле, в мифах сопоставляются не Солнце и Луна, а анти – Солнце и анти – Луна. Точно также порой наблюдается обращение к вспомогательным небесным светилам, функции анти – сторон переносятся на кометы и метеориты. Наконец, мифологический код смены ночи и дня основывается на том, что в реальной жизни мужская активность в течение дня постоянно растёт, решение основных проблем рода и семьи ложится на плечи мужчин, обязанности же женщин не выходят за пределы семейного круга. В изменении «интимной активности» в пользу мужчин играет также роль определение пола небесных светил. В тюркском мировоззрении различные функции Луны укрепляют мужскую природу Солнца:



В огузско-тюркском божественном пантеоне связь мужского начала с Солнцем очевидна, ибо, самая тяжелая деятельность рода – борьба, охота, создание потомства – являются прерогативой мужчин. В силу этого у

тюрков в сравнении с американцами очередность смены места мужчины – женщины представлена в форме треугольника.

Из звезд наиболее употребительными в сакральном понимании являются Сириус (Тиштир) и Дан Улдузу (утренняя звезда). Первая из них перешла из «Авесты», опекает дожди и плодородие. Вторая более близка людям. По заключениям наших предков, Утренняя звезда (Дан улдузу) «помогла одному человеку по имени Насир. Поэтому её называют Нисира... Утренняя звезда всегда всходит очень рано, чтобы увидеть, что едят и пьют люди. А заходит поздно, чтобы увидеть, чем они занимаются [17, 39]. Слово «Дан» было также одним из имён солнца – Бога Закатра.

II. Управление мира с Горы. Мифическая модель этой идеи, записанной в XII веке («Муниснаме»), показывает, что у азербайджанцев вера в Гору Мира была очень сильной. Свидетельством тому могут служить многочисленные баяты, начинающиеся с обращения к горам и выражающие боль и страдания людей, пытающихся разделить их с горами:

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Перевод В.Кафарова</i>
Dağlar dağımı mənim, Qəm oylağımı mənim. Dindirmə, qan ağlaram, Axır çağımı mənim [23, 209].	Горцы в горы шли с утра, В сердце горе как гора. Разве я вмещусь в могилу, Если лечь придёт пора?

Или:

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Перевод В.Кафарова</i>
A dağlar, ulu dağlar, Çeşməli, sulu dağlar. Burda bir qərib ölüb, Göy kişnər, bulud ağlar [23, 207].	Славен горный край седой Водопадами, водой Небо стонет, тучи плачут – Умер странник молодой.

В ряде баяты отражена и вера в горы, как священные места:

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Dağ aşib binə gəlləm, İmana, dinə gəlləm, Axıtma göz yaşını, Gedərəm, yenə gəlləm [23, 196].	Перевалю через горы, приду, К вере, к правде приду. Не проливает из глаз слезы, Я уйду, но снова приду.

Не странно ли, что, ступив на горы, человек обретает веру, религию и правду? Или не чувствуется ли поклонение и уважение к горам у того, который считает лекарством для своих ран даже снег, лежащий на горе?

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Dağların qarı dərman, Yarama sarı dərman... [23, 174]	Снег с горы – мое лекарство, Положи на рану мне лекарство.

Если даже кто-то обращается к горам для исцеления больного, но не находит его, всё равно не отворачивается от них, а восхваляет:

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
İnci dağlar, dür dağlar, Gül açıb salı dağlar. Gəlmişdim xəstə görəm, Xəstə köçüb, yurd ağlar [23, 182].	Украшения – горы, жемчуга – горы, Покрылись цветами суровые горы. Приходил навестить больного, Больной отошёл, плачет родня.

Это связано с тем, что «древние, старые горы», как говорится в «Муниснаме» и в мифах о Солнце, являются обиталищем Бога:

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
...A dağlar, uca dağlar, Dərd bilən qoca dağlar... [23, 182]	О горы, горы, высокие горы, Познавшие горе старые горы...

*Гора Мира Альбуруз и Гаф**. В мифологических представлениях народов мира, гора – первое из сакральных мест. Как архетипический символ, обозначает высоту, величие, гордость. Горы охватывают основную часть территории Азербайджана. Тянутся от берегов Каспия в 40-50 км. на запад, цепочки белоснежных горных вершин, с прекрасными лесами и лугами виднеются отовсюду. Именно горы были первыми из чудес, открытых первобытными людьми. Первыми письменными источниками мифологического постижения гор являются шумеро-аккадские глиняные пластинки. Постоянным эпитетом бога плодородия и жизненной силы – Энлиля была «высокая гора». Правда, в стране, где жили шумеры, не было высоких гор. Исследователи считают, что «возможно, здесь присутствует воспоминание о прародине шумеров – восточной горной стране, из которой они пришли в Междуречье и где обожествлялись горы» [150, 7]. Предполагается, что этими горами были горные цепи Гаф (Кавказ). Вообще, в мифологии большинства народов мира, гора Гаф рассматривается как основная гора мира. В христианской и мусульманской мифологии описывается как первое сухое место, куда пристал Ноев ковчег, т.е. место спасения человечества. Первичными письменными источниками описания Кавказских гор как горы мира, являются зороастрийские памятники. Первой большой горой мира в «Авесте» является *Хара Бэрэзайти* (Эльбрус) на Кавказе. Эта Гора Мира за 800 лет перешагнула

**Гаф/Каф* - мифическое название горы. По предположениям, Гаф – это Кавказские горы. В греческой мифологии - место наказания Прометея, в «Библии» и «Коране» - место высадки Ноя после потопа, единственное сухое место, где впоследствии стали жить и размножаться люди, звери и растения. Упомянется в «Коране» как одно из священных слов, произнесённых Аллахом: «Гаф, клянись священным «Кораном!»».

через все слои неба и достигла самой высокой точки. Остальные же 2243 горы образовались за 18 лет. Каждое утро Солнце, прежде чем взойти на небо, проходит сквозь специальную дыру в горе *Хара Бэрэзайт*. В восточном и Западном направлениях горы число таких отверстий равно 180-и. Иногда слова «*Хара Бэрэзайт*» рассматриваются как названия двух самостоятельных гор или как два разных названия одной горы. И.В.Рак пишет, что: «*Хара* - мифические горы, окружающие землю. Название *Хара - Бэрэзайти*, дословно «Высокая *Хара*», позднее было перенесено на горы Эльбарс на севере Ирана и на Эльбрус на Кавказе (оба названия восходят к авестийскому)» [124, 461]. В зороастрийских текстах после «Авесты» наиболее часто упоминаемой и сопоставляемой горой является гора Альбуруз и Гаф.

XII глава «Бундахишн» («Первичные создания») называется «Особенности гор». Здесь говорится о возникновении гор в мифическом понимании. Со ссылкой на «Авесту» указывается, что предыдущие горы образовались за 18 лет, Альбуруз же за 800 лет вырос и достиг неба; за 200 лет эта гора дошла до Звезды, за 200 – до Луны, за 200 – до Солнца и ещё за 200 – до «Вечного пристанища света». Остальные 2244 горы были порождены от Альбуруза» [279, 31.3 - XII]. В «Бундахишни» перечисляется группа этих гор, и выясняется, что названия большинства их имеют от слов тюркское происхождение: Хугар или Хунгар (гора Хун), Тирак//Тур-ак (Тур белый), Чикат-Даит (Лошодинная гора), Агарз (Огуз), Гаф//Газ//Газлык (Кавказ), Аразурбум, Бекир, Диздаг, Гандиз, Апарсу, Фрасияг (Афрасияб), Тур (в одном из приветствий азербайджанских тюрков говорится «Чтобы стать тебе горой Тур!»), Аснаванд (в тексте указывается, что эта гора находится в Адурбадагане, т.е. Азербайджане), Бишан, Галак («гала» крепость) и Зарин/Сарин

(подчёркивается, что она находится в Туркестане). Эти горы считаются плодородными и плодовитыми. В главе «Борьба Злого Духа с землей» (VIII) в «Бундахишн» Альбуруз также описывается как центр мира. Когда Злой Дух наступает на землю, он приходит в ужас и дрожит перед высокой горой. Потому что, когда Альбуруз начинает расти, останавливается развитие других гор. До того времени эти горы росли из земли в виде деревьев и верхушки их достигали лишь облаков. Корни же находились в глубине земли и переплелись так, что не допускали сильных колебаний земли – землетрясений. Говоря о мифических горах, иранский учёный М.Яхеги пишет: «Арарат – название Азербайджанских гор вулканического происхождения. Называется по-тюркски Агры (Акри), по-армянски – Масис и Мазик (Масик//Масак) и по-персидски – гора Нух. Европейцы называют эту гору – Арарат, на ивритском языке было прежним названием государства Урарту, впоследствии прославилось как название горы. Предполагается, что это – гора Мазисхвенд из «Авесты» и означает «величие» /Йешт 325.2/» [341, 21]. Значит, в священной книге огнепоклонников, наряду с «Хара - Бэрэзайти» почтение выказывается и другой горе, связанной с нашим краем.

Л.Л.Абаева также связывает корни мотива Горы Мира у бурятских шаманов с первичными дуальными взглядами [119, 46]. С одной стороны верхушка горы доходит до солнца, всегда бывает наполненной света, лучезарности, а с другой – её корни теряются в глубинных тёмных слоях земли. Гёсер в алтайском эпосе также характеризуется в качестве сына неба. Имя его отца, связанного с небом – Хормуст [161, 49]. Этот же мотив повторяется и у монгол. Значит, многие дуальные идеи, проявляющиеся в присутствии алтайским тюркам шаманизме, перешли из зооастризма.

Культ горы в мифе Геркайыл-Геракл-Кёроглы. Со-
державшиеся в произведении великого учителя наследни-
ков азербайджанской династии Эльдегизидов, гянджин-
ца аль-Устада «Муниснаме» (XII век, рукопись книги
была вывезена в 1920 году из Гянджи в Лондон, в насто-
ящее время её единственный экземпляр хранится в «Бри-
танском» музее), сведения о горе Гаф дополняют пред-
ставления огнепоклонников о Горе Мира Альбуруз. На
горе Гаф пересекаются и начало вселенной, и дороги, ве-
дущие в многочисленные иные миры. Все земли мира
связываются с ней. Из-за расположенности прямо в цен-
тре, мир с её верхушки виднеется с горошину. Гаф создан
из голубого изумруда. Аль-Устад пишет: «Некоторые
хранители мифа рассказывают, что Гаф состоит из одно-
го лишь хризолита (золотисто – зеленовато – жёлтый
драгоценный камень) и небо над миром голубое от того,
что в нём отражается гора - хризолит» [122, 561]. Все ар-
терии мира находились в руках у покровителя горы Гаф –
Геркайыла. В мире не было такого города, села, обла-
сти, уголка, который не был бы связан артериями с горой
Гаф. Если какая – то страна заслуживала божьего гнева,
Геркайыл перекрывал её водные артерии и там начина-
лась засуха, и неисчислимы бедствия: засыхали родни-
ки, каналы, реки, погибали от жажды растения, травы.
Причиной землетрясения тоже был гнев бога на людей.
Получив приказ от Аллаха, Геркайыл крепко встряхивал
артерии провинившегося края и в результате земля пере-
ворачивалась или разверзалась, поглощая всё живое.
Геркайыл говорил: «Если будет божье повеление, я пере-
режу все артерии, проходящие через гору Гаф, и мир
станет адом. Но заботами Творца я стою на службе у
многих. Если же они совершают большой грех, перекры-
ваю артерии в местах их проживания и насылаю на них
тысячи мучений». *Гора Гаф, управляющая миром, нахо-*

дится меж двумя рогами на голове громадного быка. Величина этого быка равна протяжённости пути в 1000 лет.

Хранитель горы Гаф Геркайыл напоминает перешедшего к грекам от саков мифического культурного героя Геракла. Ф.Джалилов ещё в 80-х годах прошлого столетия со ссылкой на Геродота, выдвинул идею о том, что источник этого образа связан с прототюркскими племенами. Для сравнения он обратился к историческим корням стоящего в основе тюркских эпосов мифа «Гороглу/Короглу» и отметил, что «так же как древнее значение имени Кёроглы, его героические походы не были изменены в греческой и итальянской мифологии, и имя его сохранилось без перевода: Кор-оглу – *азербайджанское*; Гор-оглу – *туркменское*; Гер-акле – *греческое*; Хер-окле – *этруское*; Хер-(о)кул – *латинское*. Таким образом, согласно греческому информатору сагатского предания, Геракл был отцом древнего предка сагатов – Скита. Геракл же – сын Зевса, главного бога Олимпа в греческой мифологии, от красавицы Амены» [3, 92-93]. На наш взгляд, упоминаемый в «Муниснаме» как «*Хяркайл/Геркайл*» демиург, идёт из более глубинных пластов и стоит в основе «*Гара-Бэрэзайта*» в «Авесте», «*Геракла*» у греков-сарматов, «*Гороглу/Короглу*» тюрков-азербайджанцев. Ибо всё перечисленное связывается с горой, означает свет-мрак, небо-землю.

Мотивы, стоявшие в основе мифа о Геркайле – Кёроглы, привлекли внимание западного мира с очень давних времён. Так, византийский историк Приск, говоря о волшебном мече Атиллы, сообщил: «Естественно, Атилла должен был возомнить, что его ожидает большая удачная судьба. При походе меча Марса, он ещё больше уверился в этом. Скифские цари всегда держали меч Марса при себе» [179, 59]. Появление меча Приск также объясняет на основе легенд кавказских скифов. Некий табунщик

видит, что в его стаде хромает один жеребец. На ноге животного зияет огромная рана, причину которой он не может объяснить. Забеспокоившись, он идёт по кровавому следу и находит закопанный в земле меч. Оказывается, жеребец наступил на острие меча. Табунщик выкапывает меч и относит его в дар Атилле. Как пишет Приск: «Он встретил меч с большой радостью и повёл себя так простодушно, будто был избран правителем мира, ибо меч был от Марса и это извещало о его победах в войнах» [179, 60]. Этот факт свидетельствует о том, что мифические представления о Карающем мече Кёроглы были известны проживавшим на Кавказе скифам и гуннам. В пору исторического героизма Атиллы его превратили в меч Ильдырым // Гроза (Марс). Однако, хотя корни, связывающие Кёроглы с Гаркайылом, Тарки-Таем, Гераклом и Атиллой, находятся очень глубоко, его эпизация приходится на последнее средневековье. Выражаясь словами Б.А.Каррыева, историческое ядро «Кёроглы», рождённое в Азербайджане, восходит к эпическим фольклорным традициям. При этом оно отдалено от элементов мифотворчества и отображает реальный строй и нормальные представления» [193, 8]. Однако широкое распространение в эпической традиции, многих народов линии Кёроглы, должно расцениваться как воздействие азербайджанского мифического мышления. Таким образом, Кёроглы-Гаркайл, испивший жизненную воду из парного родника на груди Мифической Горы Мира - Эльбруса, является хранителем света, огня.

Миф огуза и гора Гуз/Газлыг. По представлениям азербайджанцев, гора Гафгаз (Кавказ) названа так в честь древнего предка Огуза в форме гора Гуз (упоминается в эпосе «Деде Коркут» как гора Газлыг). Продолжается выявление фактов, относящих историю Огузов к наиболее древним периодам. В книге турецкого историка

Османа Байбурдлу «Тяварихи-джадиди мир'ати джахан» («Исторические известия в зеркале мира»), написанной в период правления Мурада III (1574-1595), говорится о родословной огузов, особенно, о роде Баяндура. В разделе «Описание личности Баяндыр хана» обращается к написанной в XI веке на персидском языке, анонимной книге «Бахр-аль-ансаб» («Генеалогия»). Там весьма обширно говорится о связях с Кавказом племени Баяндура. **Огузы совершают поход на земли Грузии.** На это событие содержатся намёки в нескольких главах дастана «Деде Коркут». В историческом источнике говорится, что Баяндур хан-глава всех огузов, остальные бойцы считают себя его сыновьями. «Живущие на Кавказе огузы считают себя выходцами из одного рода, все они являются воинами Баяндур хана». По мнению Х.Кёроглу, некоторые предложения в книге «Бахр-аль-ансаб» употреблены и в эпосе «Китаби-Деде Коркут»: «Огузские беки сражаются с грузинскими гяурами и приходят к решению о том, чтобы получить подать от бека Гузского вилайета (областа)» [204, 8]. В XI главе эпоса читаем: «Поступило девять туманов подати из Грузии, принесли одного коня, один меч, одну «дубинку» [58, 104]. Согласно «Историческим известиям», эти события произошли задолго до рождения пророка Мухаммеда. Указывается и точной период: 700 лет до принятия огузами ислама, в эпоху пришествия Иисуса Христа: «В те времена Иисус, да будет ему царство небесное, спустился с неба на землю, а о нашем пророке миру ещё ничего не было известно», - так пишет автор «Бахр-аль-ансаба» и приводит ещё более интересный факт, совпадающий с системой верований тюркских племён: *«Огузы ничего не знали ни о какой религии, они верили только в единого бога на небе».* Х.Кёроглу справедливо считает, что это «Гей Танры» (Небесный Бог), упоминаемый в «Орхоно-Енисейских»

памятниках. В произведении Джем Султана «Чаша Джемшида» и в других источниках также имеются сведения о проживании огузов в V-VI веках на Кавказе и принятии исламской религии от самого пророка Мухаммеда. Джем Султан (Султан Джемшид) пишет, что пророк Мухаммед послал Коркута и Салмана Фариси в Дербент, чтобы обратить живущих там тюрок в ислам.

Историк Ю.Юсифов, говоря об этническом составе населения, жившего в Азербайджане **в конце VIII - начале VII веков до н. э.**, сообщает, что в источниках племена саков, массагетов, сарматов, тюрок представляются иногда как **скитский** народ. Название «Скит» в михийских источниках отразилось в форме *ишгуз* // *ашгуз*. Тонкое значение ич гуз // ич огуз («Внутренний огуз») («ичери гуз», «ичери огуз»). Это уподобление уносит историю огузов в ещё более древние времена» [13, 118]. Может быть и в основе мыслей Ф.Дица стоит связь слов «ишгуз» // «ашгуз» из михийских источников с «ич огузом». Эти выражения играют роль ключа в объяснении и других древних слов, значения которых непонятны. Если скажем, что самой древней трудовой деятельностью наших предков было овцеводство, не ошибёмся. А.Дюма пишет о том, что первым пастухом был наш земляк и говорит, что Кавказ своим названием обязан преступлению, совершённому одним из древних богов. Когда Сатурн искалечил отца и живыми глотал своих детей, Юпитер встретился с сопротивлением (своего сына), потерпел сокрушительное поражение в величественном сражении, убежал с поля боя. Скитаясь на чужбине со стадом овец, он встретился с **пастухом** по имени Кавказ возле горы Пифаг (по Страбону, река Тигр берёт начало с этой горы), отделяющей Ассирию от Арманда. Кавказ по неосторожности выставил вперёд свою отару, преграждая путь беглецу. Разгневавшись, Сатурн ударом меча

убил его. С целью пробуждения ненависти к этому преступлению, Юпитер увековечил имя пастуха – шехида и назвал всю горную цепь «Кавказ»ом. Кроме того «Юпитр использует оружие ненависти против самой высокой вершины Кавказских гор – Казбека» [178, 18].

Как видно из мифа, древние обитатели Кавказа считали пастушеское ремесло любимым делом доброжелательных богов и с большим увлечением передавали его из поколения в поколение. Широкое распространение песен, связанных с пастушеством постоянных жителей большей части Кавказа азербайджанских тюрков, исполнение их по сей день под особым названием (слова – «*саячы*» или пастушеские песни) на церемониях, также подтверждает нашу мысль.

Пишут о том, что в слове «Кавказ», упоминаемом в древних римских мифах как имя пастуха – шехида и в слове «Казбек» (горная вершина «ГАЗбек» // ГУЗбек» // Огузбек») имеются частицы с тюркской этимологией. Наличие компонента «газ // гуз» во втором слого первого слова и компонента «каз // газ // гуз» в начале второго слова показывает, что племена «ишгуз // ашгуз // ич огуз» с очень давних времен обосновались в горных и предгорных областях Азербайджана. Интересно, что и в эпосе «Китаби-Деде Коркут» название этой горы образуется путём добавления ко второй части слова «Гафгаз», т.е. «газ» словообразующего суффикса «лыг», «Газ // лыг», что приводит к образованию нового слова, обозначающего место.

Нет сомнения в том, что огузы с целью увековечивания памяти своих древних предков назвали горную цепь «Огуз»ом и не случайно, что и сегодня в Азербайджане тюркские женщины обращаются к горе со словом «гай-натам» (свёкор). В огузской мифологии женская половина рода во всех случаях является пришлой. Это исходит

из того, что первый представитель этого рода в самом начале встречается и женится на двух красавицах, волшебных девушках – спустившейся с неба с лучом небесного света и сидевшей на развилке дерева в середине озера. Первые невестки огузского края в обоих случаях посылаются из посторонних миров. В мифологии же других народов в самом начале невозможно продолжить род без женитьбы на родственниках – братьев на сёстрах. В гелиопольских письменах «О девяти великих богах» египтян сестра выходит замуж за брата. В христианской и исламской религиях человек размножается в результате женитьбы сыновей - дочерей Ноя после Великого Потопа. Однако в представлениях тюрков мы не встречаемся с фактами половой связи братьев – сестёр. Женская половина семьи во всех случаях приходит со стороны. Своих шестерых сыновей и двадцати четырех внуков Огуз женит на девушках соседних тюркских племён (т.е. не огузов). И по этой причине у огузов женщины считали первого мужчину рода своим свёкром, а не отцом – дедом. Из-за того, что имя Огуза отождествлялось с названием горы, они всегда обращались к высоким вершинам, просили у гор удачи, от них ожидали весточки о пропавших в боях и походах мужьях и сыновьях.

В главе «О Дирсе хан оглы Бугаче» в «Китаби-Деде Коркуде» слово «Газлыг» употребляется в двух значениях. **В первом значении** Газлыг – название горы, употребляется в значении слова «Кавказ»:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Nə, Qazlıq tağı, aqar sənin suların? Aqar kibi aqmaz olsun! Bitər sənin otların, Qazlıq tağı, Bitər ikən, bitməz olsun! Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı, Qaçar içən, qaçmaz olsun, taşa	О гора Газыг (Кавказ), почему текут твои воды? Пусть перестанут течь! Пусть твои растущие травы, гора Газлыг, Вдруг перестанут расти! Твои бегущие лани, гора Газлыг,

dönsün!.. [58, 39]	Пусть перестанить бежать, пусть каменеют!..
--------------------	--

Мать, увидев окровавленного сына, обращается к горе Газлыг с обращением - песней. В этой песне беззащитная перед угрозой прерывания древнего рода женщина – мать проклинает своего свёкра Огуза – гору Газлыг за то, что его отпрыски – Дирсе хан и его окружение (сорок нукеров) идут по пути Зла и лжи. Дело дошло до того, что отец поднял руку на собственного сына, предательски выпустил стрелу в его спину. В этом ужасном поступке преследуется цель прекращения Огузского рода. Примечательно, что во многих мифических поверьях, когда зло и ложь царствуют среди людей, Творец, разгневавшись, насылает на землю такое бедствие, которое уничтожает всё живое. Взвзвывая на себя функции творца гора Газлыг – огуз посылает на помощь Хызыра и спасает умирающего юношу бальзамом из горных цветов и материнского молока. Он вновь возвращает сына матери, чтобы пресечь Зло.

Во втором значении слово «Газлыг» представляется как прозвище коня:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Yalısi qara Qazlıq atın butun bin-din... [58, 88]	Я сел черногривого коня Газлыга...

Или:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Yaralanub Qazlıq atımdan enmәy-incә... [58, 38]	Пока не сойду я, раненный, с моего коня Газлыга... [200, 23]

Почему же наши предки называли своих лошадей именем священной горы? Нет никого основания считать это проявление культа лошади. В сущности, первое слово в выражениях «Газлыг атым» (мой конь Газлыг) употребляется в значении конь огузов. В истории немало примеров различения мастей лошадей. Следовательно, в эпосе под словами. «Газлыг ат» имеется в виду отнюдь

не «конь по называнию Гафгаз//Газлыг», так как речь идёт о коне огузов, о коне, присущем тюрку. «Суффикс» «лыг», прибавленный к компоненту «Газ», в обоих случаях обозначает место, пространство: первое «Газлыг» (гора) - край Огуза, второе «Газлыг» обозначает «конь, принадлежащий краю Огуза».

В Библии, Коране, арабских и персидских источниках отбрасывается вторая часть слова Гафгаз («газ») и остается гора Каф//Гаф.

На наш взгляд, в очень древние времена «*ишгузы//ич огузы*», обосновавшись на Кавказе, назвали его именем своего древнего предка Огуза, а в произношении слово «гуз» обрело впоследствии форму «газ». Нетюркские племена, сказав это выражение, стали употреблять его в форме «Гаф». В еврейские и арабские священные книги оно перешло от вторых. Во время походов на Восток древние римляне услышали от местных жителей оба слова и, объединив их, стали употреблять в форме «Гафгаз».

В имени одного из основных образов эпоса «Китаби-Деде Коркут» также участвует частица, опирающаяся на первичные представления. Личное имя «Газан» широко употреблялось как в «Огузнаме», так и в истории. То, что это слово имеет тюркское происхождение, ни у кого не вызывает сомнений. В таком случае возникает вопрос: какую же смысловую нагрузку оно несёт? На наш взгляд, первая часть этого слова означает как и в слове «Газлыг» - «газ // гуз // огуз». В целом же «Газан» - это искажённая форма «Огуз хана». Наша мысль подтверждается при внимательном подходе к поэтическому ответу пленённого Газана на предложение врага «Сыграй на гопузе, воспой нас!» в XI-ой главе дастана «Китаби-Деде Коркут». Газан говорит о таких событиях, которые невозможны ни по предыдущим главам, ни в среде, известной читателям из эпоса. Он сражается с фантастической мифической

силой (аждахой), покоряет города, крепости, движет войска из Индии в Сурмалы, до края Гаруна и словно Газан чувствует себя на месте Огуз хана, действует как он. На наш взгляд, бесстрашие перед аждахой, победа над ним переключается со сценой убийства Огузом кыата:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Yeddi başlu əjdərhaya yetüb vardım. Heybətindən sol gözüm yaşardı. «Heu gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm, Bir yilandan nə var ki, qorxdum!» - dedim... [58, 117-118]	Семиголового аждаху (дракону) я встретил. От его страшного вида мой левый глаз прослезился «О глаз мой, что есть того в одной змее, что ты испугался», - сказал.

После этого Газан отправляется в город гяуров на берегу Омманского озера. Там:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Tanrı mənəm!» deyü su dibində çığırşur asiləri Oğın qoyub tərsin oqur qızı-gəlini [58, 118].	Безбожники кричать: «Я сам бог!» и влезут под водой; Их невестки-дочери правду оставляют, ложную песню поют.

Тем самым напоминает битва Огуз хана с Кыл Бараками (людей тёмного мира).

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
...Ağsa qala Sürməlidə at oynatdım, Atla Qarun□ elinə çarqun, yetdim... [58, 118]	У Белой крепости (Агджа кала) я горячил своего коня; На коне я поскакал [до Сурмели и подошёл] к народу Гаруна... [200, 143]

Может быть здесь высказывается намек на поход Огуз хана из Шама через Дамаск в Фирангистан (Франция).

Таким образом, в первоначальных вариантах эпоса Газан и Огузхан выполняли функцию единого образа.

III. Единство Неба и Земли, то есть близость творца к людям, природе. По первоначальным представлениям, небо не было отдалено от земли.

«Раньше небо было близко к земле. Люди убивали друг друга, не знали цену плодородию. Это вызвало гнев бога, он отдалил небо от земли» [17, 35].

Впоследствии эти представления обрели эсхатологический характер, причина охлаждения творца к людям толковалась склонностью людей ко злу, к плохим поступкам:

«Вначале на земле не было ничего. Время так и проходило само по себе. Потом появились звери, насекомые, травы, деревья. В самом конце Бог создал людей. Они так быстро размножились на земле, что мир стал им тесен, люди стали делать пакости, завидовать друг другу. Увидев это, Небо обиделось и отдалилось от земли. С тех пор исчезло изобилие, хлеб добывается с трудом» [17, 35].

Идентичное толкование этого поверия имеет место и у Низами:

...У того населения, отвернувшегося от поклонения
Двери закрылись на замок... [75, 15]

IV. Описание мира в семи ярусах. В мифологических представлениях азербайджанцев «Небо имеет семь ярусов. Первый ярус-это земля, на которой живёт простой народ. На следующих ярусах живут гурии, ангелы, гылманы, пророки. На седьмом ярусе сидит на престоле бог и управляет миром» [17, 35].

У Низами к этому вопросу имеется двойственное отношение:

а) также как и в исламе, мир состоит из девяти ярусов:

«Девять судеб изготовили ему полог из своих глаз
Венера и Луна держали ему свечку» [76, 27].

в) мир описывается семи ярусным, как и в мифологическом тексте:

Мы – частица семи ярусного мира,
Находимся вне твоих семи внешностей [75, 16].

Или:

Если ты завязал семь узелков на судьбе
Тем самым развязал семьдесят узлов [72, 18].

Сорокоярусным мир изображается и в «Мунис-наме».

V. Бытие Творца (Единого Аллаха) до образования мира. В большинстве мифологических систем указывается на наличие жизни и до Творца. В «Авесте» речь идёт о существовании восьми богов до появления основного творца Ормузда. Для появления Ормузда творец Земли и Неба. Зурван тысячи лет приносит жертвы. Следовательно, где-то имелись другие существа, которых приносили в жертву. Или в греческой мифологии до Зевса, создавшего основные элементы мира посредством вспомогательных богов и управлявшего ими, были создания Крона. В таких системах начало мира описывалось туманным и основные творцы, которым поклонялись люди, делали коренные изменения в построенной до них модели мира, как бы выводили его из застоя, приводили в движение, дополняли. Идея о постоянности, вечности, единственности, первенстве, изначальности Творца нашла себе место в различных источниках азербайджанских мифических воззрений (древних сказках, героическом эпосе, Классической литературе, а также записанных в последнее время мифических текстах). Например:

«В самом начале кроме аллаха никого не было. Вся земля была покрыта водой. Аллах замутил эту воду. Затем осушил ил и сделал землю. Затем из земли взрастил растения. Потом сделал из земли глину и вылепил из неё людей, а затем вдохнул в них дух» [17, 35].

Согласно Низами, говорившему:

«Твоя сущность – в тебе самом,
до тебя не было никого» [754, 15].

- бог создал сперва небесные слои, затем создал из воды землю, разместил там людей и каплями дождей привёл землю в действие. Интересно, что как в мифе, записанном из уст народа, так и у Низами говорится о том, что вода была высушена солнцем и превращена в густое месиво, превратившееся затем в сырую землю:

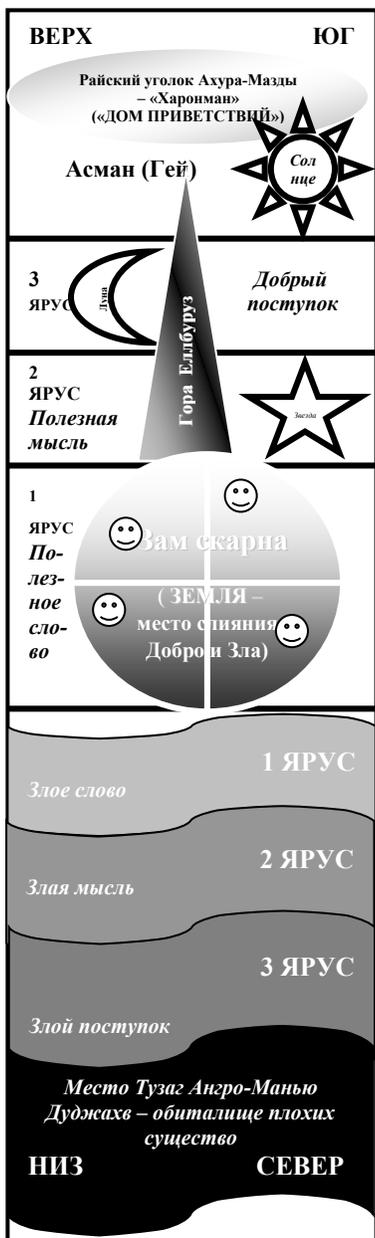
Ты создал высокие небеса,
Сделал землю их зеркалом,
Ты из капли воды создал перлы, ярче чем солнце...
Пока ты не скажешь «Иди», небо не пошлёт,
Пока ты не скажешь «Неси», земля урожая не принесёт...

Горячее, холодное, сухое и мокрое
Ты хорошенечко перемешал
Ты воздвиг вселенную и украсил так,
Что разум не мог представить ничего лучше [74, 22].

По Низами, «когда был Аллах, тогда ещё не было высоких (небес) и плоских (земель), он будет и тогда, когда не будет ничего сейчас существующего» [17, 17]. Следовательно, и в азербайджанской космогонии XII века всё обречено на смерть, уничтожение, мир имеет начало и конец, вечным является один лишь создатель – аллах.

VI. Мироздание. «Мунис-наме» можно назвать книгой сведений по азербайджанской мифологии XII века. Здесь мы встречаемся с моделью мира, взятой из систем мировоззрений (анимизм, антропоморфизм, тотемизм, дуализм, шаманизм и монотеизм), пропущенной сквозь призму ислама. По этой модели, Аллах, стоящий выше всего высшего, создал сперва ад с семью дверями. Затем он создал два существа и назвал одно из них в образе льва - Халид, а другое – в образе волчицы - Салит. Они были громадными. Хвост Льва - Халида был как у скорпиона, а хвост Волчицы - Салита – как у змеи. Однажды Аллах приказал обоим отряхнуться и тогда с них упало бесчисленное множество скорпионов и змей. Дважды в год (от жары и холод) ад кипит, бурлит, клокочет. Горящий ад бурлит, как море, его волны выбрасывают на берег несколько змей. Причиной летнего зноя и зимней стужи является кипение ада (правда, чуть спустя эта причина объясняется иначе). По приказу Аллаха Халид и Салит женятся. Салит беременеет, когда подходит срок, рождаются семь созданий мужского и семь - женского пола. После того как они вырастают, Аллах женит их друг на дружке. Затем Аллах создаёт первого человека – Адама, шестеро созданий подчиняются ему, седьмой же – по имени Иблис – отказывается подчиниться, Аллах проклинает Иблиса. Дети от шести братьев – Хариса, Яксака, Музира, Яумаза, Равии и Сариса – добрые духи, прекрасные пери, от Иблиса же родились дивы, джинны, злые духи.

Хранитель света и тьмы Бархайыл держит в правой руке Солнце, в левой же – Луну. Его правая рука создаёт день, левая же – ночь. Рука, создающая день, протягивается к Востоку, рука, создающая ночь, тянется к Западу. Если Бархайыл устанет и уберёт руку, протянутую к Востоку, всю вселенную окутает мрак и утро никогда не



наступит. На протянутых к небу руках Бархайыла лежит доска с белыми и чёрными полосками. Эта доска служит сохранению равновесия дня и ночи в соответствии с каждой порой года. Поэтому глаза Бархайыла всегда устремлены на доску. Он уравнивает укорачивание – удлинение дней и ночей в соответствии с укорачиванием – удлинением полосок.

Хранитель морской воды и ветров Сахайыл (возможно, древний бог ветра Сабайел возник из этого поверия) одной рукой упирается в землю, а другой – в небо. Рукой, упирающейся в небо, он препятствует суровым ветрам, ураганам, рукой, упирающейся в землю – не даёт выйти из берегов морским водам. Если Сахайыл уберёт левую руку, морская вода затопит все степи, равнины, люди захлебнутся в воде и утонут, если же он уберёт правую руку, то бури и ураганы снесут всё с лица земли, от живых существ не останется и следа.

Созданные Аллахом на земле существа, группируются в четырех группах: *первая из них* – люди с человеческой головой, *вторая* – дикие звери со львиной головой, *третья* – домашние и вьючные животные с коровьей головой, *четвертая* – все остальные звери, животные, птицы и другие слабые существа. Все они охраняются от природных бедствий, жары, морозов, проклятий, мучений с помощью покровительства четырёх громадных ангелов с птичьей головой. Мы уже отмечали, что в «Мунис-наме» началом мира представляется громадная гора Гаф, связанная со всеми землями. Из-за размещения в центре, мир с его вершины кажется горошиной.

Управляющая миром гора Гаф расположена между двумя рогами огромного быка. Величина этого быка равна расстоянию в тысячу лет. Земля существующего мира равна семи слоям, а моря составляют семь громадных водных бассейна. После горы Гаф описывается 40 миров. Каждый из этих миров в 40 раз больше мира и делится на 400 частей. Каждый из частей в 400 раз больше стран, где проживают люди. В тех мирах нет тьмы (в зороастрийских воззрениях мир в золотой период представляется без ночей), никогда не бывает чёрных ночей, там всегда царит яркий свет. Все земли созданы из чистого золота, большинство вещей и предметов образованы светом. Обитателями этих миров являются ангелы. Они не признают ни людей, ни таких существ как Иблис. Они ничего не знают ни о рае, ни об аде. А то, что существует или не существует за 40-а мирами, известно лишь Богу. Средства, переносящие существ из одного слоя в другой, различны:

а) Крылатый конь - севший на него, не должен сходить, в противном случае он не сможет сесть на него вторично. Если бы Кёроглы 39 день из отверстия в крыше

стойла не смотрела на Гырата, тот тоже стал бы крылатым конём;

б) Волшебные громадные птицы, преодолевающие любые расстояния за десять, девять и один день, одной из таких птиц является Симуург, доставший Меликмамеда из тёмного мира в светлый мир за сорок дней;

в) Хызыр в облике птицы, в мгновение ока доставивший Гариба в родной край.

Описание средств, отделяющих один слой мира от другого, более оригинален. Рост ангела, стоящего на проходе, такой высокий, что ноги его находятся на земле, голова же – в небе. Перед ним с неба на землю свисает полог, конец которого достигает морского дна. В середине полога есть двустворчатая дверь, на двери висит замок из пучка света, на замке ставится печать из луча. (Человеку кажется, что наши древние предки говорили о компьютеризованных, управляемых ультразвуком современных дверях). У дверей стоят два ангела – хранителя, с головами быка и телами баранов. От одной двери до другой тянутся два моря – одно со сладкой, другое – с горькой водой. Хотя оба моря впадают в одно и то же место, их воды не смешиваются, подобно тому, как не растворяется масло в воде. Между двумя морями располагается остров, похожий на рай. Там множество плодовых деревьев, различных птиц, душистых трав, зелёных лужаек. Головки всех птиц – из золота, глаза – из рубина, крылья – из хризолита, клювы – острова, омываемого горькой водой, стоит огромная гора из чистого золота. В стороне, омываемой сладкой водой, стоит блестящая как чешуя рыбы, серебряная гора. На верхушках обеих гор сидит ангел, один из них хранит сладкую, другой – горькую воду. Источником всех рудников, полезных ископаемых в мире являются эти две горы. Началом всех сладких вод, родников, подземных течений является море со сладкой

водой, а началом солёных озёр, колодцев является море с горькой водой. Своё начало эти два моря берут из-под небесного трона Бога. До ангелов Творец создал эти моря, остров, золотую и серебряную горы.

Подобное описание модели мира не встречается в мифических системах других народов.

«Мифические представления о создании мира в «Авесте». В космологических представлениях азербайджанцев было сильно воздействие и зороастрийских систем.

Ряд мифов обстоятельно демонстрирует причину противостояния добра и зла. В одном из вариантов показывается, что основа этого противостояния была заложена в конце золотого периода (в «Авесте» время делится на три части – золотой период правления добра является первым). С появлением зла начинается острое противостояние, переходящее в кровавую войну и завершающееся Большой бедой – гибелью мира. К концу мира наступают ужасные времена, конец, всё горит огнём и события повторяются созданием мира заново.

Во втором варианте царит относительно оптимистический дух, выражается уверенность в победе добра. Здесь функцию спасителя мира выполняет сам Зороастр. Война Добра и Зла, начавшаяся в Золотой период, продолжается со всеми ужасами во все времена проживания Зороастра. Своими идеями, распространяемыми среди людей, пророк старается вытеснить из сердец зло, ведёт борьбу с девами. Победой Добра начинается третий этап времени.

В вариантах более поздних этапов в сравнении с предыдущими идеи зурванизма отождествляются с зороастризмом и маздакизмом: Зурван, бог вечного времени (бог, объединивший в себе добро и зло. В его чреве отождествлены и мужское и женское начала), готовится родить сына, который создаст мир. Находящийся в чреве

отца Ахура-Мазда соглашается взять на себя эту функцию и делится своими знаниями, умением, мечтами с братом Ангро-Манью. Узнав о цели Зурвана от доброжелательного Ахура-Мазды, Ангро-Маньюне знает, что делать от зависти. Опасаясь того, что брат родится раньше него, он разрывает чрево отца, выходит на белый свет раньше брата и сообщает Зурвану о своём намерении править миром. Отца обуревают ужас, но, родив желанного второго сына, он приходит в себя. Вот почему мир сперва окутывает тьма, мрак, а затем начинается рассвет – добрый, светлый мир Ахура-Мазды.

В своём философском трактате З.Ф.Ницше, превратив древнего пророка Зороастра в своего собеседника, писал, что «Добро и Зло, радость и печаль, ты и я – всё это в глазах Господа подобно разноцветному дыму. Бог пожелал отдалить от себя взоры и тогда создал мир» [268, 346]. В зороастризме время и пространство считаются бесконечными. Пространство делится на две части:

а) часть, где никогда не кончается свет, присущ Добру и Ахура-Мазде;

б) место, где царит вечная темнота – это мир Зла и Ангро-Манью.

Конечное время произносится в форме «*зурван акаран*». Первое слово связано с богом времени и судьбы Зирваном, взрастившим в своём чреве Ахура-Мазду и Ангро-Манью и увековечено в названии древней территории Азербайджана (Ширван). Второе же слово в идентичной форме и сейчас употребляется в азербайджанском тюркском языке в форме «*ахыр*» (конец). Это выражение в форме «*Зурван хвадат*» определяет последний отрезок времени Ахура-Мазды. Второе слово созвучно глаголу «хватит» (довольно) в русском языке.

Продолжительность целого времени равна 12 тысячам лет и делится на 4 (по 3 тысячи лет) этапа.

На протяжении **первых 3 тысяч лет** Ахура-Мазда формирует мир не в материальной форме (*манйав*), а как идею. Иными словами, прежде чем создать существа, сперва мысленно воображает их. В «Авесте» этот процесс называется «*фравариш*». С завершением первого этапа, в месте слияния мрака и света, возникает Ангро-Манью.

От яркого света его охватывает дрожь и, испугавшись молитвы Ахура-Мазды – «*Ахун-Варя*» - он вновь возвращается в мир тьмы. Ангро-Манью объявляет войну Ахура-Мазде. Обе стороны собирают вокруг себя сильную армию. После этого начинается материальное рождение мира. Каждый бог занимается присущей его характеру деятельностью.

По древним преданиям, в течение **следующих 3 тысяч лет** Ахура-Мазда своим телом создаёт весь мир, головой – небо, ногами – землю, слезами – воду, волосами – растения, а душою – огонь. «Авеста» является первым письменным документом в истории человечества, где планета земля описывается в форме круга, вращающегося во вселенной. Причём диск этот не плоской формы; ибо он располагается на спине трех неподвижных китов. Понятие «*шаровидности*» возникло в мифически – астрологических представлениях наших предков за две тысячи лет до первых кругосветных путешествий (Магеллана, Америго Веспуччи, Колумба)*. Также были известны создателям «Авесты» и законы движения других планет и звёзд.

В текст памятника были включены такие, точно указанные во вселенной небесные существа, которые были открыты астрономами лишь в недавние времена. Исходя

*Азербайджанский астроном, философ и поэт Насиреддин Туси, создавая в XIII веке Марагинскую обсерваторию, также выдвинул идею о шарообразности мира.

из этого, можно заключить, что некоторые будут открыты и после этого: Слово «Зам» (земля) всегда употребляется вместе с эпитетом «скарна» (круглая). Земную Твердь называют и «Дрон»ом. На вопрос Зороастра «Что такое «Дрон»? Ахура – Мазда отвечает «вы должны обрратить его на свою защиту». Так как Дрон – это круг, похожий на земной шар, имеющий множество выступов, похожих на Альбурзские горы» [186, 25].

«Асман» (небо) делится на три «падак»а (слоя): *Звезда*, *Луна* и *Солнце*. Выше всех располагается Солнце. Выше него находится «Харонман» («Дом приветствий») – райский уголок Ахура-Мазды. В самом низу неба – на дне мира находится царство тьмы *Дучахв* («обитель плохих существ»). Это слово до сих пор употребляется у персов в форме «дузах», а у тюрков – в форме «тузах». Средняя часть считается жизненной сферой слияния света и тьмы, Добра и Зла. Она называется и «Место Добра – Зла». Ангро-Манью со своей армией девов и посредством темноты именно оттуда переходит сквозь небо, создает ночь и начинает наступление на мир. После обречения земель динамического состояния, приходят в движение небесные тела, текут реки, образуются озёра, моря, растут горы.

В одной шахматной легенде, относящейся к VI веку – «*Чатранг-намаг*» (Книга о шахматах), указывается об изобретении огнепоклонниками знаменитой игры в нарды. Ученые комментируют слово «шахматы» как ирано-арабское. На персидском языке слово «шах» обозначает правитель, а «мат» по-арабски – «смерть» [203]. Вызывает сомнение версия об образовании названия древней игры от выражения «шах умер». В языке азербайджанских тюрков слово «мат» выражает удивление: «*мат галды*» (удивился). На наш взгляд, название игры возникло из заключения «*щюкмдар мат галды*» (правитель удивил-

ся). В произведении говорится, что чёрно-белые лунки, чёрно-белые фигуры (шашки) и чёрно-белые зари в шахматах и нардах отображают борьбу добра и зла. Направленные кверху четыре белые лунки в шахматах обозначают слои неба, а четыре чёрные лунки, направленные к низу – слои подземного мира (ада). Таким образом, последовательно расположенные 8 лунок (4 белые + 4 чёрные), в сущности, отражают полную структуру мира. Ибо в первоначальных текстах «Авесты» описывается четырёхслойная модель космоса (неба): *первый*, орбита Звезды – край «добрых мыслей», *второй*, орбита Луны – край «добрых слов»; *третий*, орбита Солнца – источник «добрых дел и поступков» и *четвёртый*, особенно светлый слой – это небо, где располагаются Ахура-Мазда и его окружение. *Рай* располагается в четвёртом слое и сопровождается эпитетами «светлый», «плывущий в цветах», «душистый», «самый лучший». Ахура-Мазда, Бессмертные святые, Зороастр и другие сакрализованные существа обитают именно там. Религиозные вожди страны, провинций также получают путёвки в «светлый рай».

Третье 3-х тысячелетие - это период войн, в конце которого в мир приходит Зороастр. И, наконец, **Последние 3 тысячи лет** – это этап *саоянгов*. На этом этапе больше всего происходят эхсталогические явления. После окончания природа в 12 тысяч лет начинается бесконечность.

Календарные мифы

Календарные мифы отражают взгляды, связанные с ритуалами. Последовательная смена сезонов, месяцев, дней года и чередование природных явлений (восход-заход солнца, день и ночь, жара - холод, ветер - гром-молния, дождь - снег и т.д.), рост растений

(всход из-под земли, листья, цветение, плодоношение, опадание листьев и т.д.) способствовала образованию целого ряда мифических образов, появлению идеи о наличии души в растениях, животных и природных явлениях. Наблюдая за жизнью и смертью всех существ в мире (дождь идёт вслед за раскатами грома и исчезает в недрах земли; семя всходит из-под земли, растёт, цветёт, плодоносит, высыхает и отмирает – всё это люди сравнивали с рождением человека из материнского лона, ростом, старением и смертью, переходом в иной мир, боль и крики роженицы сравнивали с раскатами грома), люди связывали это с разделением духов на два полюса (добрые и злые духи). Они выказывали уважение духам, приносящим достаток, изобилие, поклонялись им, приносили жертвы и искали пути борьбы против духов, покровительствующих смерти, трагедиям, засухе, голоду и холоду. Конечно, и в календарных мифах обращались к мотивам первоорождения, однако, в отличие от мотивов, входящих в этиологическую категорию, основная цель раскрывалась не в эпизодах рождения, возникновения, а в последующих функциях созданных существ. К примеру, в самом примитивном мифическом представлении солнце всходит и уходит в землю (в обрядовой песне «Солнце, солнце, выходи...») восход Солнца нужен для оживления земли). Здесь речь идёт о двух вопросах. Если смотреть сквозь призму календарной категории, восход солнца является не целью, а средством, т.е. не основным, а вспомогательным элементом. Идея, которую хочет довести древний предок посредством ритуала, состоит в возможности земли взрастить на своей груди растения и деревья. Иными словами, если в этиологических мифах основное внимание направляется на выяснение причины восхода Солнца, то в календарных мифах предпочтение отдаётся последующей деятельности Солнца, его способ-

ности служить созданиям мира.

В календарных мифах даже отдельные годы, месяцы, дни превращаются в мифические образы, детали модели мира. Например:

«Некий падишах видит, что люди его страны часто путают годы. Так как годы не имели названий. Падишах думает, что нужно дать названия годам. Он отправляется в путешествие. Названия всех, встретившихся ему в пути птиц, зверей, пресмыкающихся, он даёт годам. Из-за того, что ему в пути встречаются двенадцать существ, он создает двенадцать названий и каждый год называет одним именем. Это следующие существа: Кабан, мышь, заяц, телец, лошадь, овен, обезьяна, собака, птица, змея, рыба. Годы названы их именами» [17, 55].

Животные, названные в мифе, с небольшими изменениями повторяются в древнем восточном календаре (китайцев, корейцев, японцев и монгол, а также у тюрков средней и восточной Азии, считающихся первыми создателями этих календарей). Разделение года на дни, по определениям китайских мудрецов, связано с 365-ю основными чувствительными точками на теле человека.

Китайцы сперва связывали с животными не сам год, а его двенадцать месяцев, например, считали, что весну создаёт заяц, зимние месяцы – соответственно, мышь, бык и тигр, жаркое лето – лошадь, овен и обезьяна, а осень-петух, собака и кабан [192, 31-33]. Однако после превращения календаря в один из атрибутов управления государством (для китайских императоров календарь был священным законом, упорядочивающим ритуалы, сказавшие его, жестоко наказывались), они перешли к более сложной системе, относящей животных к годам. Как и в вышеуказанном мифе, двенадцать животных связываются, в первую очередь, со звёздными системами, планетами, затем с пятью элементами, составляющими землю и

мир (дерево, огонь, земля, железо и вода), наконец, с пятью цветами радугами (зелёный, синий, красный, желтый, белый, чёрный). Пять цветов радуги относились к пяти элементам и поэтому остались неизменными: дерево - зелёное / синее, огонь – красный, земля – жёлтая, железо – белое, а вода – чёрная. В этой системе неизменными оставались и пять планет:

Пурев (Юпитер),
Мйагмар (Марс),
Бйамба (Сатурн),
Тсолмон (Венера),
Лхагва (Меркурий).

В этой системе через каждые пять раз изменялись только животные. Если год тигра падал на первый элемент, то для всех деревьев – растений все двенадцать месяцев года ожидалась угроза, на второй, т. е. огонь – солнечная жара, усилившись, уничтожала всё живое, на третью, т. е. землю – переворачивалась земля, происходило землетрясение. Когда место тигра занимал бык, соответственно, увеличивало количество плодов, солнце щедро одаряло землю светом и теплом, земля плодоносила.

Деление времени и пространства первичных периодов представлялось на больших этапах. В некоторых древних развитых культурах деление времени опиралось на эти представления. В «Авесте», в отличие от индуистских поверий (а) золотой период, сопровождающийся расцветом и удачами; б) период развала и, в) период краха), время представляется бесконечным: золотой период – наличие света, удачи, изобилия, добра, период борьбы – появление зла, начало бедствий и трагедий, период благополучия после победы Добра над Злом, т.е. возврат к первичному времени. Привлекает внимание то, что во всех больших и малых временных делениях человек и его судьба стоят на переднем плане.

Связь сезонов года и частей дня с возрастными периодами человека, наверное, объяснялась их универсальностью. Иными словами, древний предок представлял модель мира как огромный живой организм, думал, что всё является его аналогом. Вот почему при антропоморфизме, превратившемся в общее свойство мифологической системы, считалось живым и само время, и в этом смысле год представлялся как родившийся, выросший, постаревший и умерший человек. По словам Н.В.Брагинского: «Общий для всех мифологических систем антропоморфизм, или точнее антропизм, имеет для мифологизированного календаря то следствие, что он отождествляется с телом, а части времени – с частями тела. Такое представление пересекается с мифом о создании мира из частей тела жертвенного животного или человека. Так, в одной из упанишид («Брихадараньяка-упанишида» I, 1) мир – это жертвенный конь, причём год – это его туловище, времена года – члены, месяцы и полумесяцы – суставы, дни и ночи – ноги» [141, 614]. В подсчётах древних астрологов скелет человека состоит из 360-и костей, что равно дням года. Даже у некоторых мусульманских племён (у древних тйамов) в 60 – летней календарной системе отдельные годы – это части тела пророка Мухаммеда, тридцатый день месяца – зубы пророка Адама, его верхняя челюсть-полная Луна, нижняя челюсть – полумесяц. У эвенков первый месяц тринадцатимесячного года – это голова, последующие месяцы делятся надвое, первые шесть месяцев спускаются вниз вдоль левой стороны тела и доходят до пальцев ног, последующие шесть месяцев по левой стороне тела поднимаются к голове. Интересно, что подобное деление времени и сегодня имеет место у ряда отсталых народов. В Новой Гвинее только-только стали вести отсчёт времени, уравновесив

дни месяца с левыми и правыми органами человеческого тела, доведя счёт до 27-28-и.

В азербайджанских мифах годы, сезоны, месяцы и дни также связываются с человеком. Зима и её части – большой чилля и малый «чилля» - чаще всего представляются как силы зла. Зима же представляется в облике старухи:

«Зима – это старуха. Имеет три сына: Большой чилля, Малый чилля и Боз ай. Мать сперва посылает Большого Чилля, мол, иди. Тот идёт и возвращается. Мать спрашивает, что сделал? Говорит: «Сложил около очага и вернулся». Затем идёт Малый чилля. Когда возвращается, мать спрашивает: «Что ты сделал?». Говорит: «Заполнил очаг и вернулся». В конце идёт Боз («серый» - это значить «суровый») Ай (месяц). Когда он возвращается, мать вновь спрашивает, что тот сделал? Он отвечает: «Вытащил из очага и вернулся» [17, 56].

Нашедшие впоследствии в азербайджанских сказках и эпосах образы *Кюнягирен гары*, *Кёнек гары* – прообразы, рождённые этими представлениями.

В традиционном мотиве о двенадцати животных, поочередно держащих на себе мир, мы встречаемся даже со случаем связывания единиц времени с человеком:

«Раньше люди не знали, как называть годы. Как-то раз на празднике Новруз знатоки вышли на прогулку и сказали: «Будем называть годы по названию животных, повстречавшихся по дороге.

По пути им встретились двенадцать животных и их именами они назвали двенадцать месяцев. Кроме того порешили что, на каком животном год завершится, его свойства перейдут к людям.

Первым им встретился кабан. В год кабана люди бывают здоровы.

Вторым идёт год мыши. Люди, подобно мышам, грызут и уничтожают всё.

Третьим идёт год быка. Люди бывают трудолюбивы.

Четвёртым идёт год тигра. Люди бывают кровожадными, как тигры.

Пятым идёт год зайца. Люди бывают трусливыми, как зайцы.

Шестым идёт год рыбы. Люди много времени проводят в воде.

Седьмой – это год змеи. Люди отравляют друг друга.

Восьмой – год лошади, люди бывают выносливыми.

Девятый – год овна, люди бывают добрыми, кроткими.

Десятый – год обезьяны, люди кривляются, как обезьяны.

Одиннадцатый – год птицы. Люди летают в воздухе.

Двенадцатый - год собаки, люди кусаются, как собаки, происходят разные войны» [17, 54].

Календарные части описываются в Китае и в этическом смысле: «Весна – гуманна, лето – деликатно, осень – справедлива, зима – мудра» [192, 19-105]. В азербайджанских поверьях - Весна – доброжелательна (три месяца – рай), Лето – щедро (три месяца собирают и приносят), Осень – жестока (три месяца всё разрушают), Зима – враждебна (три месяца – нам враги). В самых ранних представлениях у нас, как и у японцев, год делился на две части (основная часть, приносящая изобилие, достаток и зима, уничтожающая растения). с тем же делением месяцев мы встречаемся в многочисленных баяты, где весна и лето олицетворяют добро, а осень и зима – зло.

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
A dağlar, ulu dağlar, Çeşməli, sulu dağlar. Üç ay toylu, bayramlı, Doqquz ay yaşlı dağlar [23,	О горы, древние горы, С родниками, источниками, горы. Три месяца – свадьбами, праздни-

201].

ками,
Девять месяцев в трауре горы.

Изображение гор, обычно испытывавших недостаток в воде, «с родниками и источниками» («*Чешмяли, сулу*»), по всей вероятности, опирается на поверие о том, что водные каналы мира переходят через горы Гаф.

Мотив мифа, посвященного ночи пожеланий (Гадир геджеси), «совпадает со сказкой Пушкина «О рыбаке и рыбке» и создан путём использования возможностей прозы и поэзии [39, 12].

Таким образом, не вызывает сомнений то, что наши календарные мифы являются продуктом образа антропоморфического мышления, где одушевляются и месяцы, и дни:

«В самые древние времена месяцев не было. Люди часто путали дни года. Тогда они стали делить год на месяцы и дни. Каждому месяцу дали по тридцать два дня, «Боз айу» осталось четырнадцать дней. Они увидели, что Боз ай обиделся. Тогда они отняли у каждого месяца по одному дню и отдали ему. И опять-таки Боз ай не согласился с тем, что у всех осталось по тридцать одному дню, а у него стало лишь двадцать пять дней. Тогда опять решили взять по одному дню у каждого месяца. Однако половина месяцев не захотели отдать по одному дню, другая же половина согласилась, а один месяц отдал даже два-три дня. У Боз айа получилось тридцать один день. Остальные же – тридцать и тридцать один день, а один месяц стал двадцать девять – двадцать восемь дней. Вот почему Боз ай непостоянен, так как большинство своих дней он взял у других месяцев – холодные дни у зимних месяцев, жаркие дни – у лета, дождливые дни – у весны и осени» [17, 55].

При распределении времени самой удачной порой, выпавшей на долю азербайджанского народа, является канун весны. С этой порой связаны истоки добра, плодо-

родия, равновесия. В Азербайджане не найдётся человека, который бы не встречал наступление весны с радостью. В истинном смысле слова народ пробуждается именно в эту пору, оживает вместе с природой, забывает про обиды, закрывает камнем доступ в колодец горя. Потому что и зимой всё засыпает. Весна приходит и в четыре приёма будит их. Пробуждение всего происходит в праздник Новруз. Потому праздник Новруз продолжается четыре недели...» [17, 55]

Как видно, в азербайджанских календарных мифах основная тяжесть падает на зиму и весну. Год, в основном, олицетворяется двумя противоположными существами, лето растворяется в весне, а осень – в зиме. Год в целом разделяется пополам и противопоставляется как две враждебные силы. С одной стороны царят холод, стужа, голод, смерть, а с другой – тепло, достаток, радость. Именно в этом следует искать истоки и исторические корни противопоставления Добра и Зла, составляющего основу нашей культуры.

Миф эсхатологический (мифы о конце мира)

По мнению исследователей, «эсхатологические мифы о конце мира в сравнении с мифами о мирозданий и календарными мифами, появились в более поздние периоды» [246, 655]. Это вполне естественно, так как в мотивах эсхатологических мифов как бы подводится итог, ставится точка после двух предыдущих событий. По мнению Е.А.Костюхина: «**Миф эсхатологический** (греч. *eschatos* – последний, конечный) – мифы о конце мира, его последующих судьбах и о загробной жизни человека. В архаической мифологии эсхатология разработана слабо (говорится о начале мира и

редко – о его конце). В более развитой мифологии (индустриальная, германо-скандинавская) грядущей мировой катастрофе дается обычно этическая оценка: крушение мира знаменуется полным падением морали. Христианская эсхатология (Апокалипсис), представляя последние дни, утверждает в то же время идею спасения праведников и наступления тысячелетнего царства Христова [153, 152].

«Мир обречён на гибель» - к этому заключению пришли древние предки, видя смерть многочисленных элементов мира. Вопрос, исходящий из этого заключения, всегда волновал человечество: возможно ли спасти мир? Те, кто не хотел спорить с Богом, ограничивались подчинением мифу судьбы, те же, кто не верил в судьбу, искали «путь спасения» (который ищут и сегодня), вступали в «спор с творцом» и даже заставляли его «идти на уступки».

В противовес этиологическим событиям, в эсхатологических мифах отражаются такие страшные глобальные события, как всемирный потоп, вселенский ураган, гибель всех живых существ, оставшихся под водой, превращение вселенной в хаос и т.д. В этом смысле трудно отличить причины, способствующие трагедиям (перепады времени, бедствия от противопоставления добра и зла), от мифов, повествующих о конце мира. Первые можно понимать и как сигналы «предупреждения» о необратимости вторых. Эсхатологические катастрофы, в основном, происходят из-за нарушения моральных и правовых норм на земле, ужасных преступлений людей, безжалостного обращения с природой, разгула несправедливости. Мир или же его отдельные элементы уничтожаются под воздействием огня, бури, космических битв (столкновений небесных тел с силами зла), голода, засухи, холода и т.д. Иногда бедствия предотвращаются и тогда спасшиеся существа начинают всё сначала. Од-

нако вера в то, что когда-нибудь творец уничтожит мир, никак не выходит из памяти. Правда, древние предки иногда не соглашались с богами в вопросе о конце мира и даже выступали против того, чему прежде поклонялись. Дабы не обострить противостояние Бога и Человека, на определённом этапе с обеих сторон были сделаны уступки. Однако эти уступки нашли себе место лишь в начальных верованиях. Вернее, на этапе многобожества имелось равновесие сил. Борьба велась на двух фронтах.

Боги соперничали друг с другом, поэтому делали уступки людям, чтобы сплотить вокруг себя побольше сторонников. В дуалистических и монотеистических взглядах уже не было нужды в уступках. В «Авесте» родоначальник человеческого рода Каймарт, а также выросшие из его семени мужчина Март и женщина Мартйанаг допускают ошибку и обрекаются на смерть. Даже добрый Ормузд не идёт на уступку человеку. Совершив не такой уж большой грех (сорвав райское яблоко), Адам и Ева изгоняются из рая и отправляются на Землю.

С наилучшим образцом мифических представлений, посвященных взаимным уступкам в недовольстве от противостояния Бога и Человека, встречаемся в «Китаби-Деде Коркут». В главе «Песнь об Удалом Домруле, сыне Духа Годжа оглы» приказ Творца Азраилу забрать душу у молодого джигита вызывает протест. Протест возрастает и превращается в противостояние Бога и Человека.

Дели Домрул решает отомстить Азраилу за его несправедливые деяния. События в главе развиваются так, что сперва напоминают действия вспыльчивого и самонадеянного удальца, отвернувшегося от своего бога. Однако при более внимательном подходе действия Дели Домрула в начале главы (взимание дани с людей, переходящих и даже не переходящих по мосту через реку) не

совпадают с его сетованиями и беспокойством по поводу безвременной кончины незнакомого молодца. Не верится, что Дели Домрул, представленный таким разбойником с большой дороги, может разглагольствовать о справедливости и правде.

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Перевод В.В.Бартольда</i>
«Mərə, Əzrayil dedüğünüz nə ki-şidir kim, adamın canın alır? Ya qadir allah, birligin, varlığın ha-qıçün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, - yaxşı yigidin canın qurtarayım. Bir dəxi yaxşı yigidin canın almya» [58, 79].	«Что за человек ваш Азраил, что берёт души людей? Боже всемогущий, ради твоего единства, ради твоего существования дай показаться Азраилу перед моими взорами, чтобы мне с ним сразиться и вступить в борьбу, чтобы мне выручить душу доброго джигита, чтобы ему и впредь не брать душ добрых джигитов» [200, 85].

В сущности, протест Дели Домрула является протестом всего народа против бедствия, посылаемого богом. Согласно эпической традиции, мечты и чаяния народа, края мог претворить в жизнь один из именитых, почетных беков. В этом смысле миссия противостояния Богу, забирающему души не видевших жизни молодых людей, ложится на плечи Дели Домрула. Потому что Домрул отличается от всех своей смелостью, храбростью, справедливостью. Он протестует именно из-за попрания справедливости. Что же касается его удалства, то оно может сравниться с удалью таких соратников Кёроглы, как Эйваз, Демирчиоглы, Баллы Ахмед. Поэтому представление Домрула из-за его имени – титула «Дели» (Безумный) как «разбойника», на наш взгляд, является выдумкой про исламских писцов, переписывавших эпос. Ибо XV-XVI столетия были временем религиозного фанатизма и трудно представить кого-либо, противостоящего аллаху. Ясно, что, облакая «Огузнаме», вобравший в себя азербайджанский миф, относящийся к ранним периодам, в исламскую одежду (несомненно, что именно поэтому ангел

смерти переименован в Азраила), была сделана попытка несколько сгладить религиозный контраст в событиях. Якобы против посланника бога Азраила выступает не весь огузский народ, а «безумный дуралей», обирающий людей, и поэтому получает «кару». Однако, как известно, цель «Огузнаме» состоит вовсе не в проведении этой идеи. В нём Дели Домрул выражает желание всего края, поднимая знамя протеста против смерти. Подобно героям из греческих мифов – Гераклу, Одиссею, он вызывает посланника Бога на открытую схватку, когда же осознает, что его противник не понимает мужества и храбрости и прибегает к хитрости, «предательству», тогда Дели Домрул выбирает другой путь. Он говорит Азраилу:

Оригинальный текст	Перевод В.В.Бартольда
«Mən səni böylə bilməz idim. Oğurlayın can alduğın tuymaz idim» [58, 80].	«Я такие тебя не знал, не испытал, что ты, как того, похищаешь душу» [200, 85].

Разве мог «разбойник с большой дороги», осознав невозможность что-то сделать с помощью оружия, героизма, стойкости, опереться на высокую мораль? Мог ли удивить самого Бога своей большой любовью к жене, детям? Дели Домрула и вместе с ним всех огузов спасает от Божьего гнева его взаимная любовь к жене. Эта любовь оказывается превыше божьего гнева. Но вот что интересно: заставившему творца пойти на незначительную уступку, Дели Домрулу приходится принести жертву. Эта жертва до того велика, что ни огузский край, ни исламские взгляды не соответствовали ей своими обычаями и традициями. Дели Домрул взамен душ двух молодых людей должен отдать богу души своих родителей – отца и матери. Эта черта совершенно отделяет Дели Домрула от огузов и мусульманства. *Во-первых* потому, что и в исламе, и в огузском мышлении «права матери – это пра-

ва бога», матерью нельзя пожертвовать даже ради своей жизни. *Во-вторых*, Дели Домрула должен был остановиться и «культ отцов». *В-третьих*, если бы, как говорится в начале главы, Дели Домрул был разбойником, то мог бы отдать богу сто душ взамен отнятых у него двух душ и, тем самым, спас бы отца и мать. Однако ему и в голову не приходит сделать это. Он считает возможным вместо душ двух молодых, ещё не видевших жизни, людей, отдать души двух стариков, уже насладившихся жизнью. Даже если это его родные мать и отец. Хотя, как мы уже отметили, ни культ отцов в огузском поверье, ни ислам никоим образом не могли позволить этого. Следовательно, по происхождению глава «Дели Домрул» идёт дальше исламской и даже огузской традиции и восходит к самым ранним периодам варваризма, т.е. к тем временам, когда стариков, вкусивших все радости жизни отцов-матерей, убивали как животных, готовили еду и кушали, думая, что тем самым они забирали себе частицу их духа.

Противоборство с Аллахом не находит себе место в исламе и огузской системе поверий. Поэтому ошибаются те, кто считает, что главы «Китаби-Деде Коркут» являются частями эпосов, занесенных огузами в XI-XIII столетиях с их первой Родины (Средней Азии) или же представляют собой их «среднеазиатские воспоминания (Фарух Сумар, Орхан Шаиг и др.). Можно привести десятки примеров из глав, которые вообще звучат как полное отрицание огузских обычаев. Опираясь на эти мотивы, можно с решимостью сказать, что корни огузнаме «Китаби-Деде Коркут» находятся не в Средней Азии, не в Китайско-Монгольских степях, не в Анталии, а на земле Кавказа. Основные события, описанные в главах, происходят в жизни самых древних тюркских племен, живших у подножья Кавказских гор, к северу от рек Куры и Аракса, находившихся в тесной историко-культурной

связи в первичные периоды с шумерами, парфянами, пеллеийцами, евреями, египтянами, саками, гуннами, греками, впоследствии с арабами, персами и, особенно, огузками, опираются на их мировоззрение, обычаи и традиции. Обогащение же эпоса за счёт огузских мотивов, а также приведение в соответствие с исламскими взглядами, проходило в параллельной форме между IX-XVI столетиями.

Наказание людского рода за посягание на господство Бога и преодоление этого наказания имеет место и в главе «Песнь о том, как Басат убил Тепегёза». Здесь, в отличие от «Дели Домрула» из-за вины одного человека огузский край несёт сотни жертв, и, лишь после искупления вины ценой крови, становится возможным преодолеть посланную богом кару.

Творец не всегда идёт на уступки человеку в случаях несогласия его с судьбой. Как ни старается Астиаг, готовый пожертвовать даже своим родным внуком, он не может изменить начертанное Богом, напротив, его упорная борьба против божьего предначертания не только не завоёвывает ему уступку, но делает несчастными тысячи людей – целый народ. Это происходит потому, что Астиаг считает себя чуть ли не богом, в своей борьбе ни на шаг не уступает, продолжает пребывать в грехе (подобно Гарпагу, заставившему отцу съесть мясо собственного сына). В отличие от него, ни Дели Домрул, несогласный с решением Бога забирать души молодых, ни Сары Чобан, протянувший руку к посланнику бога – девушке – пери, ни Басат, выступивший против создания божьего Тепегёза, не задавались такой целью, не претендовали на главенство: хотя Сары Чобан и не сожалеет о случившемся, но отступает и даже отказывается от дара, оставшегося от «любви» к девушке – пери». Аруз Коджа, взявший на себя вину Тепегёза, смотрит на него, как на

своё чадо. Поняв, что попал в беду, огузский край принимает все условия Тепегёза, терпеливо ожидает прощения богом этой вины в счёт многочисленных жертв. Однако перед опасностью прекращения рода, осознается, что и Тепегёз, и огузы позабыты Богом. Бог отдал судьбу людей в их собственные руки. Лишь после этого становится возможным убить Тепегёза. Как видно, герои «Огузнаме» не прибавляют к своим грехам греха, как это делает Астиаг.

В традиционных мифических мотивах с эсхатологическим содержанием, посвящённым урагану Ноя, проявляются несколько моментов:

1. В них говорится об образовании и названии гор, связанных с Азербайджаном (гора Илан, гора Камчы, гора Агры, гора Агбаба и др.),

2. После уничтожения земной части мира, другие существа проводят операции над божьими созданиями, иными словами, вмешиваются в дела творца, делают поправки. Так, например, ласточка своим клювом вырывает язык пчелы, чтобы она не могла передать сладость человеческого мяса, после этого пчела теряет голос и только жужжит. Змея хочет заглотать птицу, не желающую дать ему человеческого мяса. Хотя ласточке и удаётся вырваться, но часть её хвоста остаётся во рту змеи, отчего оставшаяся часть раздваивается.

3. Несмотря на то, что змея спасает от смерти последнюю пару живых существ, затыкая своим телом дыру в пароходе, ей приходится вернуться на землю, выпавшую на её долю. Этим как бы подтверждается народная пословица «Да будет проклята змея, и белая, и чёрная!»

4. Пророк Ной, борясь за жизнь, узнаёт о крушении слишком поздно. То есть Ной, сам того не ведая, мешает Богу, своим первым ураганом желающему не уничто-

жить мир полностью, а лишь изменить его из-за грехов людей:

«Ной узнаёт, что мир останется под водой. Он начинает строить ковчег и собирает туда всех тварей по паре, чтобы их род не прекратился.

Узнав об этом, одна, выдавшая все стороны жизни, старая женщина подходит к Ною и говорит: «Возьми и меня с собой». Ной обещает ей взять её с собой. Однако потом забывает о данном слове, старуха остаётся на земле. Настаёт время. Льёт дождь, льёт так, что возьмишь за край и поднимись в небо. Реки выходят из берегов, сель хочет вырвать с места горы. Всё затапливается водой, мир становится невидимым. Проходит время, всходит солнце. Лучи солнца сушат воду Ной возвращается обратно и вспоминает про старуху. Он идёт к ней, чтобы узнать, жива она или нет. Подойдя к дому старухи, он слышит звук прялки. Войдя в дом, он видит старуху, работающую за прялкой. Он спрашивает: «Старуха, весь мир был затоплен водой, ты не видела, не знала об этом?» - «Я узнала о том, что земля затоплена, потому что у меня плиты чуть-чуть отсырели». Ной прикусил палец, он понял, что старуха была старым миром. Оказывается, когда мир тонул под водой, у неё отсырели лишь плиты» [17, 47].

В мифологических системах конец мира – *Судный день* – особенно рельефно предстает в описании ада. Согласно «Мунис-наме», ад находится ниже седьмого слоя земли и создан богом из глины. По его указанию, грязь ада кипела тысячу лет, отчего стала ярко-красной. После этого она кипела ещё тысячу лет, в результате чего она почернела, погрузив ад в вечный мрак. Бог создал громадную змею по имени Калак и сказал: «Охрану рая я поручаю тебе». Потом он повелел змее, чтобы она открыла во рту ядовитый колодец. По велению бога ангелы

вместили ад в ядовитый колодец. Бог велел змее, чтобы та крепко сжала губы и тридцать тысяч лет не дышала. Змея свернулась клубком и многие тысячи лет лежала неподвижно. Она была до того огромной, что целиком её мог видеть лишь Творец. Через тридцать тысяч лет воздух в лёгких Змеи иссяк и, чтобы не задохнуться, она без разрешения Бога вдохнула немного воздуха. Увидев это, ангел хотел опустить на голову змеи палец, видимый богом. Змея, испугавшись, стала умоляет: «Я виновата, без разрешения бога вдохнула воздух. Простите меня за мой проступок». Но ангел всё-таки хотел ударить её, змея вздрогнула, внезапно подняла голову кверху, увидела на небе священные писания, прочла их и попросила последнего пророка о прощении. Это понравилось богу и он приказывает ангелу не трогать змею и разрешить ей два раза в год разжимать губы: в первый раз вдохнуть, а во второй раз выдохнуть воздух ада наружу. Вот почему зимой бывает очень холодно (змея вдыхает тёплый воздух природы), а летом – очень жарко (выдыхает горячий воздух ада). Это-второй вариант объяснения холода-жары, имеющийся в «Мунис-наме».

Говорят, что ад все еще находится в ядовитом колодце во рту змеи, спящей под седьмым слоем мира. В Судный день, по повелению Бога, семьдесят тысяч ангелов с помощью семидесяти тысячи поясов, висящих на семидесяти тысячах цепей у каждого из ангелов, приложат усилия и вытащат Ад из ядовитого колодца во рту змеи. Каждый из этих ангелов так велик и силен, что если Бог велит, то они смогут проглотить семь слоев неба – вместе с людьми, животными, птицами, рыбами, одним словом, со всеми существами, живущими на земле.

Миф о путешествии в ад. Путешествие в ад является одной из ведущих тем как в фольклоре, так и в письменной литературе большинства народов, идущих путем

христианства или мусульманства. С классическими образцами мотива путешествия в ад встречаемся в «Сокровищнице тайн» великого Низами, в «Божественной комедии» Данте. В азербайджанской сказке «Сын рыбака» постановка вопроса несколько иная. Здесь преследуется цель отправить героя туда, откуда нет возврата. Однако сын рыбака с помощью волшебного средства – деревянного коня - находит дорогу в ад. Наши предки всё передавали с большой точностью. В начале путешествия один эпизод на первый взгляд, вызывает у читателя сомнение в мужестве героя: Он встречается с дервишем, спутником. Один из двух путешественников имеет волшебного коня, другой – волшебный меч. Сын рыбака договаривается с дервишем и меняет коня на меч. Однако, увидев, что дервиш сел на коня и продолжил свой путь, он ради личной выгоды идёт на предательство. Он приказывает волшебному мечу убить дервиша. Ни в начальных, ни в конечных эпизодах сказки нет намёка на несправедливые поступки сына рыбака. Так что же хотели сказать этим азербайджанцы? Конечно, для авторов сказки необходимо было, чтобы герой завладел волшебным мечом, так как он должен был пригодиться в финале для осуществления основной функции. Однако, так ли было необходимо завладеть им путём хитрости и предательства? Оказывается, была. Ведь путь сына рыбака вёл в ад, а туда попадают лишь те, кто попирает правду. Свидетелями этого становимся и в последующих эпизодах – многочисленных встречах героя. Странные люди оставляют без ответа его вопросы, говорят лишь, что объяснят всё на обратном пути:

✓ Никто играет с песком на берегу, в то время как всё кругом утопает в цветах.

✓ Старуха сидит между двумя дверями и кушает ржаной хлеб, обмакивая его в чашу с кровью.

✓ Мужчина в узкой улочке сидит со сложенными на груди руками, упёршись коленками в живот

✓ Два овна бьются головами об чёрный камень, высекая искры. Это – вечные жители ада и рая.

✓ Наконец, он находит человека которого искал – отца падишаха. Его бросают в адское пламя.

В одной из русских легенд, собранных и опубликованных в конце XIX столетия Н.Афанасьевым, есть весьма интересный образец, перекликающийся и даже совпадающий с эпизодом путешествия в ад из сказки «Сын рыбака». В ней царь сам отправляется в путешествие по аду своими глазами видит наказание грешников: двое проливают воду из одного колодца в другой; двое других из печи в печь жар выгребают голыми руками; двое голые грешники стоят и подпирают стену.

Они просят царя: «Ах, царь-государь! Помолись о нас грешных Богу: скоро ль будет нам прощение?..» Царь выполняет их просьбу. Тогда отвечают Господь: «Это мучатся грешники, и не будет им прощения. Что из колодца в колодец воду переливают – то вином торговали да народ обмеривали; что из печи жар выгребают – то ростовщики, сребролюбцы; что стоят голые, стену собой подпирают – то клеветники, ябедники» [254, 60].

Господ до этого привел царя месту, где смола кипит, и червь шипит; «Здесь, - говорит, - уготовано место твоей матери немилостивой». Конце концов царь умоляет Бога, чтобы он помиловал хотя бы его матери. Но в аде грешникам, даже матери пощады нет.

В русской легенде все другие обитатели кроме матери царя представляются попарно. В сказке же «Сын рыбака» парными являются лишь те, кто обрел облик животных (белый и чёрный овны). В поэме Низами «Сокровищница тайн» тоже есть рассказ «Дастан о помиловании безутешного падишаха», перекликающийся с азербайджан-

ской сказкой, записанной из уст азербайджанцев и русской легендой. Но в ней падишах, попавший в ад, просит Аллаха о помиловании не матери, а самого себя. Здесь, в соответствии с мусульманским поверьем, бог милостив, взывающий к нему хоть и кровопийца, но есть надежда на его прощение. В филологическом переводе произведения читаем:

«Великий творец, я, ничтожный раб, виновен перед тобой. Прости грехи виновных, прости!.. Или накажи меня огнём, или сделай противоположное!» Тот, кто прощает грехи, увидев меня раскаявшимся, ... сбросил с меня ношу греха и принял меня...» [75, 84-85].

Правда, поэт в рассказе приходит к совершенно иному выводу, пишет, что: «Сам не бери, если можешь, дай. *Когда настанет судный день, этот поступок сослужит тебе хорошую службу, ты будешь свободен, а язык - длинным*». Однако в рассказе падишах не оставляет после себя ничего хорошего, делает только зло. Лишь на перепутье ада ирая он вспоминает про прощение. Но ни один из приближённых к Творцу не прощает его. Только после того, как он признаётся в грехах и выражает готовность к любому наказанию, получает путёвку в рай.

Таким образом, мотивы протеста против несправедливости правящей верхушки имеют место в фольклоре всех народов. Не случайно, А.Данте, использовавший итальянские народные легенды, в своей «Божественной комедии» превратил библейскую фантастику (описание ада) в острое оружие против тех, кто использовал власть в своих целях. С таким же увлечением М.Ф.Ахундов пошёл ещё дальше и, назвав «все религии вымыслом и фантазией», в трактате «Письма Кемалюдовле» создал широкие картинырая и ада, опираясь на мусульманскую мифологию.

Если проведём сравнение этих трёх произведений, то

увидим, что наряду с параллелями между русской легендой и сказкой «Сын рыбака», много и несовпадающих, отличающихся сторон. Это можно объяснить различием в системах поверий народов, в потоке информации авторов и сказителей, в обычаях и традициях.

В сказке «Сын рыбака»	В Русской легенде
Чтобы завладеть его женой, падишах отправляет сына рыбака в ад – принести известие о его отце.	Царь отправляется в путешествие по аду с целью узнать о положении подданных.
Сын рыбака проходит мимо человека, делившегося с другими куском хлеба и попавшего поэтому в благоухающий цветник – рай, но иногда играющегося в песчанике	Соответствующего эпизода нет.
Сын рыбака по пути в ад встречается с грешниками: - Старуха сидит между двумя дверями и кушает ржаной хлеб, обмакивая его в чашу с кровью; - Мужчина в узкой улочке сидит со сложенными на груди руками, упёршись коленками в живот; - Два овна бьются головами об чёрный камень, высекая искры. Это – вечные жители ада и рая; - Отца падишаха бросают в огонь и сжигают.	Царь встречается с обитателями ада: - Двое переливают воду из одного колодца в другой; - Двое других голыми руками вытаскивают жар из печи; - Два голых грешника подпирают стенку; - В аду нет человека в обличье животного
Сын рыбака видит, как горит в огне отец падишаха	Царь слышит о том, что его мать будет кипеть в густом вареве.

<p>Отец падишаха посылает сыну золотой перстень и говорит, что спрятал золото, заработанное потом, под тронем и советует раздать его беднякам, чтобы спасти отца из адского пламени.</p>	<p>Царь обращается к Аллаху и просит простить грехи его безжалостной матери. Но ему сообщают, что её место – в аду.</p>
<p>Получив перстень, падишах вместо спасения отца продолжает делать зло. Он и сам попадает в ад. Сын рыбака избирается падишахом.</p>	<p>Царь, вернувшись из ада, обращается с людьми ещё справедливее.</p>

Как видно из сравнений, эпизод из азербайджанской сказки более архаичен, содержит протест против тех, кто попирает моральные нормы, призывает к добру, правде, бесстрашию перед трудностями, верности и справедливости, в силу чего долгие века эта сказка выполняла роль основного учебника в школе по воспитанию молодого поколения.

Пройдя через испытания различных систем поверий, сказка «Сын рыбака» отшлифовывалась, обрела завершённую форму и увековечилась в памяти многих поколений. В самом начале структура сказки построена по модели мира. В связи отдельных, переложённых на письмо, элементов текста, бросается в глаза наличие двух – основных элементов: земли и воды. Сказка начинается с утверждения того, что пропитание добывается из земли (сев и жатва) и воды (рыболовство). Эпизоды, продолжающиеся с последовательностью мифологического времени и пространства, до конца опираются на связь первых материальных элементов мировоззрения (в основном, землю и воду). И в материальном мире, и в моральном мире (ад) герои вращаются вокруг земли и воды. Все препятствия преодолеваются с помощью земли и воды. Наконец, добавлением ещё двух нравственных эле-

ментов (огня и воздуха), являющихся противоположностями материальных элементов, создаётся полная мифическая модель:

1. Итак, сын рыбака – человек, дитя земли. Он женится на дочери морского падишаха – существе, принадлежащем воде и хочет растить потомство в новой, здоровой семье.

2. Падишах, родившийся из адского пламени, хочет препятствовать сыну рыбака претворить в жизнь свои замыслы. Здесь падишах олицетворяет собой засуху – одно из бедствий, причиняемых земле. Его можно представить и в облике аждахи, отпускающего людям немного воды взамен красивых девушек – жертв. Как мы уже отметили, преступные деяния падишаха устраняются посредством волшебных средств, связываемых с морем. В реальной жизни засуха также устраняется водой – дождями. Как говорится в пословице: огонь тушится водой.

3. Золотые розы рождаются землёй, песок же - это осадок воды. Человек, играющий с песком на морском берегу с благоухающими розами, находит истину в единстве земли и воды.

4. Индийский падишах намеревается сварить сына рыбака в горячей бане.

5. Отведение места наряду с землёй и водой другим духовным элементам – огню и воздуху в момент нарастания напряжённости, носит не случайный характер. Так, дудка, перемещающая тарелки с отравленной едой, обретает необыкновенную силу после выдыхания в неё воздуха. Меч приходит в движение по повелению пророка Сулеймана и в мгновение ока рубит головы. Огромный смертоносный меч является на самом деле путёвкой ада.

Таким образом, можно заключить, что архетипы, произвольно порождённые в первичные времена в сознании людей, регулирующие их поведение, процессы тру-

да, бытовые нормы и семейные отношения, на последующих этапах развития растворились внутри реальных событий и закодировались как продукт художественного творчества масс. Это – один из основных и важных особенностей, присущих эпической традиции и, особенно, сказкам.

Экстологические мотивы в «Авесте» представлены в рельефной форме, подчёркнуто, что в последние 3 тысячи лет четырехэтапного 12 - тысячелетнего целого времени, в *саоянтскую* пору произойдет крах мира, начнётся новое мироздание, вернее, его обновление. При этом сила, стремящаяся уничтожить мир, представлена как сакральное средство у огнепоклонников, обладающих отдельным пантеоном.

Подземный тёмный мир, также как и небо, четырёх-слоен. *Ад* состоит из трёх слоёв и дна земли (самой глубокой точки):

-*первый слой* «место злых мыслей», там располагается дух, замышляющий дурные вещи;

-*второй слой* – место «злых слов», оно предназначено для лживых людей, обманщиков и клеветников;

-*третий слой* – называется «остановка злых поступков» - он отведён для воров, разбойников, грешников, нарушителей табу;

-*четвёртый слой* – дно ада, «зловонное», «ужасное», «холодное» место, «тёмное – претёмное», «глубокое – преглубокое» (этому поверью обязано своим появлением проклятие «чтобы ты попал в глубокий колодец»). Душа усопшего на четвертый день попадает на суд, устроенный у входа на мост «*Чинвад*» (означает «отделяющий», «переход»). Духов судят четыре божества – *Митр*, *Адур*, *Раши* и *Срош*. *Раши* даёт сведения о добрых и злых делах человека на протяжении всей его жизни. Все сказанное им взвешивается на весах и после этого выносится реше-

ние, куда отправится душа по мосту Чинвад – в ад или рай. Тех, у кого плохих и хороших дел поровну, оставляют в «*Чистилище*». Если полезные, добрые, дела преобладают над плохими, перед ним мост Чинвад расширяется на шесть сажен. В противном случае мост «Чинвад» ссужается и сбрасывает грешника прямо в ад. Набожные собираются вокруг Ахура-Мазды, грешники же отправляются в тёмный, подземный мир. Тем самым Зороастр помогает мыслящим сердцам, чтобы они сами могли перейти границу между миром живых и миром мёртвых, а точнее, чтобы они в реальной жизни в своих делах и замыслах руководствовались принципами добра и справедливости. Ибо, находящийся между двумя мирами Чинвад – широк, просторен для праведников и узок, опасен для грешников. Правда, в зороастрийской мифологии эсхатологическая линия нашла своё место в текстах, относящихся к гораздо более поздним периодам. Поэтому исследователи затрудняются точно прогнозировать её происхождение. Представления, связанные с адом и раем, мотивы грехопадения, воскресения пророка, его спасительная функция имеют место в «Библии» и «Коране». Многие с сомнением относятся к мысли об их переходе в христианство из зороастризма.

Говоря о походах Мелика Ашрафа, создавшего в XIV в. в Азербайджане эмиратство, на Карабах и Мугань, а также об убеждениях местного населения, Зейнаддин Бин Гамдуллах Казвини отмечает: «Падишаху даны руки для предотвращения его зла. Если он не обратит на это внимание и не освободит все существа, созданные творцом, от его насилия, то всевышний господь в день страшного суда, спросит у него за это и он должен будет отвечать» [191, 108]. Упомянутые здесь реальный и вечный мир ад перекликаются с представлениями огнепоклонников.

После перехода Ангро-Манью в светлый мир, он создаёт существа, противоположные созданиям Ахура-Мазды. В космосе наряду с планетами появляются метеориты, кометы, астероиды. Нарушается равновесие небесных тел на небе. Причиной этого является борьба Тиштрии с кометами и метеоритами. И это несмотря на то, что на каждой планете имеется одно существо Ахуры, чтобы своевременно устранять все злонамеренные деяния Ангро-Манью.

Вселенная напоминает поле битвы. Тиштрия (Сириус), Вертран (Марс) и Анахид (Венера) тоже считаются творениями Ахура-Мазды. Деятельность вод и дождей связывается с этими звёздами. В «Авесте» вселенная напоминает огромный организм. Вечное течение воды, цикличность природы сравнивается с кровообращением в организме животных.

Воды, текущие по земле, загрязняются людьми, животными и растениями. Загрязнённые воды текут в море *Путик*, и, очистившись там, стекают в озеро *Ворукаш* и начинается повторная циркуляция.

Земля делится на семь *каршваров*, её центральная часть называется *Хванират* и Ариан-Войдж, там располагаются и другие страны. Ангро-Манью формирует противоположность каждой из 16-и стран добра, создаёт диких животных, отравляет сладкие воды, сеет смерть, в конечном счёте предательски убивает созданного Ахура-Маздой первого быка – человека *Каймарда*. Но его семя остаётся в мире, из его тела вырастает 55 видов различных косточек, 12 видов лекарственных растений, 272 вида полезных домашних животных, первых женщину и мужчину. В мифах указывается, что из дерева – животного, выросшего из семени Каймарда, появляются полезные домашние животные, из дерева – человека – мужчина Мард (Машй) и женщина Мардйанаг (Машайа). Они со-

здают первую семью и человечество происходит от этой первой пары. Е.Вардиман пишет, что «по Библии, первым человеком был Адам, мужчина, но, согласно древне шумерскому мифу, прародительница человечества – женщина. Она создана из земли и сама есть часть матери-земли» [149, 18]. Богиня-мать, создавшую всех других богов, звали Лулла, она сотворила и человека. Сделано это было при помощи глины, смешанной с кровью убитого бога. Таким образом первый человек-мать происходит из глины и растёт, питаясь глиной. В китайской мифологии человека создают небесные боги: Хуан-ди делит их на мужчин и женщин, Шанпянь создаёт их уши, глаза, нос и рот, а Санлин – руки и ноги [328, 35]. Как видно, в древних верованиях условия появления человека различны и связь с деревом в «Авесте» перекликается с мифом прототюрков «Дети, рождённые из дерева».

Мифические представления о создании мира в единобожеских религиозных системах совпадают с огнепоклонническими структурами. По представлениям мусульман, мир, земля, растения, животные и человек созданы Аллахом; в судный день Аллах оживит всех мёртвых и будет судить их по их делам, некоторых отправит в ад, других – в рай [56, 31]. Есть и некоторые отличия: например, показывается что подземный мир (ад) и духи (джинны) созданы из огня. Джинны могут обретать любой облик, в том числе и человеческий. Они бывают двух видов: добрые – поклоняющиеся Богу и злые. «Злые джинны подчиняются Иблису (Сатане) и помогают его нанести ущерб людям» [188, 125].

Божественное существо Саошйант (спаситель) в эксталогических представлениях огнепоклонников выполняет в своём роде функцию Ноя. Согласно «Авесте», сыновья Зороастра спасают будущее от недобрых козней Зла. После великого пророка мир будет существовать

ещё 3 тысячи лет. За этот период через каждую тысячу лет последовательно к человечеству снизойдёт три Спасителя - *саошйанта*:

1) *Уцишйат-Ерата* (Великий - Арата);

2) *Уцишйат-Намах* [или *Астват-немах*] (Великий - Суата); и

3) *Саошйант* [или *Астват-Йерет*] (Великий - Йерата).

Саоайанты – сыновья и наследники Зороастра. Пророк поручает свою семью этим трём Спасителям и каждому в отдельности посылает свой священный дух-свет. Они происходят из семени пророка в озере Кансав (Гансу/Хансу) и Божественный Аши одаряет Спасителей волшебным разумом для нового построения мира. Рождение первого Спасителя подробно отображено в «Хварно» - Яште: купаясь в озере Кансав, целомудренная девушка *Виспат-Аурвар* («Всепобеждающая женщина») беременеет от семени Зороастра и через девять месяцев производит на свет Спасителя Аствад-Йератаны (Великого Арата).

О втором саоайанте говорится в труде «Чудеса и достопримечательности Систана»: «§5. Дети Фрэдона (были): Салм, который (владел) Хромом; Тудж, который владел Туркестаном; Эредж, который был правителем Эрана; и они (Салм и Тудж) его убили. §6. И от детей Эреджа никого не осталось, кроме дочери. §7. И тогда привел (ее) Фрэдон к озеру Фраздан и скрывал (ее) до десятого поколения, пока девушка не родила сына» [116, 25].

В зороастрийских текстах деятельность третьего саоайанта представляется в виде дальновидного предположения: к концу мира избранная целомудренная девушка, купаясь в озере Кансав, забеременеет от семени Зороастра и произойдёт чудесное рождение Третьего Спаси-

теля. Наступит решающий момент в судьбе Земного шара. Ангро-Манью мобилизует все свои силы, Аж-даха высвободится из цепей на скале Дамавед, куда заковал его отец Даха Тюрка (Тура) Трайтаон (Фиридун). Родившись на свет из материнского чрева, третий Спаситель – *Саошйант* будет расти не по дням, а по часам и оживит всех сторонников веры. В решающей схватке Зло потерпит окончательное поражение и сойдёт со сцены. И начнётся «*фраш-карат*»: всё, что останется живым в этой схватке, обретёт право на вечную жизнь.

Вторая глава

МИФ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Определение мифа и его общая характеристика

До XIX столетия научному миру были известны лаконичные сюжеты, созданные древними греками и римлянами о хаосе, сотворении мира, богах, сверхъестественных силах, героях и т. д. и представляемых как античная мифология. Слово «миф» у греков воспринималось как понятие, свойственное древнему периоду и выполняло функцию основного посредника в познании мифологического мира в первобытную эпоху. В XIX столетии мифы вызвали интерес как первичное выражение народной фантазии в образной и сверхъестественной форме и имели огромное значение как способ первобытного мышления, источник творчества, научных познаний и движущая сила, совокупность общественных взглядов. В пору Возрождения и прогресса в европейских странах усиливается интерес к античной культуре, выражающийся в появлении в устной речи в аллегорической, символической, опосредствованной форме мифологических имен. Так, имя Марса (бог войны) увязывалось с понятием войны, Венеры – любви, Минервы – мудрости, Дианы – невинности, Музы – искусства и науки, Нарцисса – самовлюбленности.

Во второй половине прошлого века исследователи обратились к мифам других индо – европейских народов – древних индусов, иранцев, германцев и выступили с инициативой их сравнительного изучения. Возникла тео-

рия «Мифологической школы». Были выдвинуты концепции, ставившие во главу угла проблемы происхождения и дальнейшего развития мифов, их связи с религией и т. д. В 1860-70-х годах круг исследовательских интересов несколько расширился, благодаря стремительному развитию этнографии, фольклористики к научному исследованию были привлечены, записаны «примитивные» мифы отсталых народов Америки, Африки, Австралии и стран Океании. Выяснилось, что мифы существовали не только у греков и римлян, но и почти у всех народов мира. За последнее время они были собраны, подвергнуты тщательному анализу. Была также внесена определенность в историю восстановления и изучения мифологии древних шумеров, иудеев, индусов, китайцев, славян и тюркских народов, выявлены «белые пятна» в этнографии, а также в вопросах происхождения эпической традиции в фольклоре, установления их исторических корней.

Взгляды античных философов и мыслителей на мифологию в период широкого распространения в Европе христианства хотя и претерпели незначительные изменения, до XVIII века были сохранены в виде догмы и повторены в том же виде в большинстве летописей и хроник. Правда, вновь возникшие и распространившиеся религиозные системы, для привлечения масс руководствовались, как правило, целью произвести переворот в сознаниях, а потому какое-то время проявляли радикализм в отношении предшествующих религий; божества, считавшиеся священными в начальных религиозных системах, выдавались за носителей зла, становились объектом осмеяния, низводились до уровня аллегорических образов. Так, в начальные периоды христианства и мусульманства боги (тенгри) античной и древневосточной мифологии (образы всех ранних верований, в том числе

египетских, шумерских и зороастрийской мифологии) были объявлены идолами, злыми демонами, дивами, джинами, сатанами, шайтанами и др. противостоящими истинному, общему для всего человечества Богу (Аллаху). Ряд богов (тенгри) в это время был «разжалован» и устойчиво вписался в народную или «низшую» мифологию, иногда противоречащую христианскому и мусульманскому мировоззрению и осуждаемую церковью и мечетью. Но никакая единобожеская религиозная сила (ни крестовые походы, ни кровавые войны во славу Ислама) не могли полностью вытравить из генной памяти масс следы начальных религиозных верований. «Официально запрещенные» боги и различные боги восточных народов, будучи основным источником художественных произведений, надолго утвердились в верованиях, обычаях и традициях, ритуалах, этнографических доводах, фольклорном материале, письменной литературе, искусстве и архитектурных памятниках. Система мифических образов, возникшая в древних мифических верованиях, в период мусульманского (X-XIV вв.) и христианского (XIII-XIV вв.). Ренессанса сыграли неоценимую роль в развитии культуры (в частности, искусства, архитектуры и литературы). В основе культурного наследия, созданного в мусульманском мире суфиями, мы сталкиваемся с синтезом античного мировоззрения Востока и Запада – неслучайно, знание греческой и римской мифологии в Европе считалось одним из признаков образованного интеллигентного человека. На Востоке же приобщение к тайнам огнепоклонничества, искореняемого Исламом мечом, считалось мудростью, образованностью, знанием философии (в частности, в творчестве персидско – таджикского поэта Фирдоуси, таких азербайджанских мастеров слова, как Хагани, Низами, Насими).

Массовое собирание и исследование этнографического материала (XIX в.) определило новый этап в истории изучения мифов. Так, по мнению исследователей, первая попытка подлинно научного понимания мифа была сделана, очевидно, Г.Гейне (1797-1856), который полагал, что «мифы – это попытка осмысления мироздания человеком, который еще не умеет пользоваться абстрактными понятиями и в котором величественные явления природы вызывают изумление и религиозный трепет» [152, 9].

Вместе с тем увязывать с именем Генриха Гейне начало нового основательного изучения мифологии весьма необъективно, ибо несколько ранее Фридрих Шеллинг (1775-1854) создал объемистый труд «Введение в философию мифологии» (1825), состоявший из 35 лекций, в котором отмечал: «Мифология – это мир Богов» [319, 1305]. Правда, в общих выводах, к которым приходит Шеллинг, миф характеризуется скорее, как основной фактор, на котором замешаны религиозные и философские суждения; «Мифология - может быть лишь естественно производящей себя религией». [319, 1305] Другими словами, «мифология – это религия природы, причем большинство говорящих так имеет в виду только то одно, что это - религия человека, который не может подняться от твари к творцу или же обожествляет природу (несостоятельность подобных объяснений уже была показана); некоторые же под религией природы понимают даже просто первую ступень - мифологическую религию – такую, когда, как они выражаются, понятие религии, т. е. Бог как ее предмет, совершенно еще прикрыто природой и погружено вовнутрь ее» [319, 1305].

Итак, собранные во второй половине XIX -начале XX вв. огромные сведения относительно обрядов, традиций, образа жизни и начальной системы верований, значительно повысили интерес ученых к исследованию мифо-

логического мышления, в результате чего суждения о взаимосвязи ритуала – мифа раздвоились, появились в корне противоположные мнения. Зачастую исследователи не проявили комплексного подхода к изучаемому вопросу, ограничиваясь поисками ответа лишь на один какой-нибудь вопрос: в чем причина взаимосвязанности ритуала – мифа? Каков результат этой связи? Что главное, а что производное? Стремятся ли ритуалы к сценизации мифов или же мифы пытаются воспроизвести совершаемые ритуалы?

«Мифологическая школа» (Я.Гримм, В.Гримм) и «подражатели» (эволюционисты) (Э.Тайлор, Г.Спесер, И.Липперт), воспринимая мифы как верование – исходный религиозный взгляд – считали их первыми и основными. Братья Гримм сосредоточились, в первую очередь, на методическом собирании мифологического и сказочного материала. Яков Гримм, ставший одним из создателей сравнительного индоевропейского языкознания, надеялся параллельно этому создать и сравнительную индоевропейскую мифологию, предполагая, что некогда можно будет разработать обширную таблицу, в которой, скажем, по вертикали будут расчерчены названия различных индоевропейских этносов, а по вертикали – «должности», занимаемые божествами. В клеточках таблицы должны были красоваться имена всех божеств всех индоевропейских этносов. Невоплотимость этой идеи, казалось бы, давно показана, и, тем не менее, в специальной литературе продолжают встречаться (хотя в последние десятилетия все реже) похожие таблички. Более трезвый взгляд на мифы был у современника братьев Гримм К.О. Мюллера, который отверг мысль о некоем едином прототипе для всей европейской мифологии. Он полагал, что мифы, создание их – неизбежная ступень развития для каждого народа. Они в эмоциональной

форме выражают опыт познания окружающей природы и истории [152, 10].

Согласно противоположной теории, выдвинутой У.Робертсон–Смитом, А.Ван Геннепом и др., в начале словесная сторона ритуалов не имела значения (она состояла из подражательных слов и эмоциональных выкриков). По мере формирования среди людей семейных и общественных отношений словесная сторона ритуалов также начала развиваться и служить раскрытию сути проводимых ритуалов. Дальше больше - словесная ткань ритуалов приобретала огромный смысл, ширилась, превращаясь в песни, призывы, особые поэтические картины, сопровождала весь обряд. Точнее, по мере того, как текстовая часть обряда усиливалась, она приобретала специфическую форму драматического зрелища. С другой стороны, словесное пояснение ритуала дало толчок возникновению самостоятельных художественных текстов – мифа.

В исследовании Дж. Фрэзера* собран и обработан огромный материал, почерпнутый автором из самых различных источников – от древних рукописей до личных сообщений этнографов и миссионеров. Восстановление Дж. Фрезером системы древних аграрных мифов народов мира (предпочтение отдано народам, принявшим христианство) явилось событием огромной важности в этнографии и фольклористике. На основе ритуалов, связанных в древнем Египте с культом Озириса (бог, вершивший в потустороннем мире суд над людьми за их земные дела), он демонстрирует механизм возникновения мифа, выдвигает

*С середины XIX века начали издавать систематические изложения мифов, созданные неевропейскими племенами. Своей кульминации этот этап исследований достиг в работе Дж. Фрэзера «Золотая ветвь». Первое издание – 1890 год; двенадцатитомное издание – 1907-1015 г.г.

гает мысль о мифизации процесса зарождения и вызревания урожая богом плодородия Озирисом.

Долгие плодотворные поиски исследователей, убедившихся во влиянии ритуально – мифологических схем на последующий этап культуры, дали толчок возникновению нового творческого направления в литературоведении. Дж. Фрезер, его «кембриджская группа» и психоаналитик К.Г.Юнг разработали аргументы новой теории. Лидер метода «Ритуально – мифологической критики» Н.Фрай назвал многотомный труд Дж. Фрезера «Золотая ветвь» и учение К.Г.Юнга об архетипах и символах «Основным учебным пособием по теории литературы».

Согласно «Ритуально – мифологической критике», все области культуры – ничто иное, как аналог синтеза «ритуал – миф». Это означает отождествление синтеза ритуал-миф с культурой – искусством и литературой. Дж. Фрезер, сумевший восстановить древние ритуальные обряды и мифы народов мира, выдвигает суждение о превосходстве во многих вопросах ритуалов над мифами. Его же последователи Р.Карпенгер, Р.Леви, Ш.Отран, П.Сентив приходят к выводу, что по своему происхождению античный театр, героические эпосы, священные книги древнего Востока, средневековые эпосы, сказки и романы имеют ритуальное начало. М.М.Бахтин, опираясь на теорию «Ритуально – мифологической критики», пытался научно обосновать, что произведение Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» выстроено на ритуалах. По Ф.Реглану и Э.Хайману, ритуально – мифологические модели являются не источником, а структурой поэтической фантазии [221, 328]. Французский исследователь К.Леви-Строс в 1950-м году выступил с циклом статей, направленных против метода «Ритуально – мифологической критики». Согласно его структуралистской теории, миф – это самостоятельно функционирующий вид, под-

чиненный своим собственным законам и обладающий логическим построением. Однако, насколько правдоподобным не казалось бы это учение, оно не смогло полностью вытеснить теорию «ритуально – мифологической критики».

Новые исследователи мифов в большинстве случаев отрицали своих предшественников, умалчивали прогрессивные верные суждения в трудах других ученых, наивно полагая, что отрицание предыдущих трудов поможет утвердиться в науке их «новому». Но, не имея точки опоры, они не в силах были развить даже свои удачные заключения.

А между тем, опираясь на огромный опыт мифологических исследований, критически оценивая все, что до сих пор в этой области было высказано (без отрицания и объективно), возможно посредством восходящих к одному корню мифов народов мира, пролить свет на темные страницы истории. Существует немало суждений, которые, обобщая научно – теоретические мысли в этой области, способствуют выявлению особенностей мифов. В.Вунд (начало XX столетия), являющийся инициатором создания науки «Психология народов», указывал на наличие связи между мифами и эмоциональными чувствами людей, на «мощные аффекты, близкие эстетическому сопереживанию, которое является умеренной формой мифологического олицетворения» [154, 22]. Автор, выстраивая в виде цепочки имеющиеся в сознании ассоциации между отдельными представлениями, демонстрировал механизм превращения эмоций в миф: «душа: дыхание, плывущее облако: птица: птица-мертвец: корабль душ». По мнению В.Вунда, поэты, дополняя деталями мифотворчество, заменяя отдельными штрихами модели и системы мифологии, воздействуют на внешнюю форму мифов, которые, будучи защищены соответ-

ствующими культовыми обрядами и ритуалами и, не меняют свою суть и внутреннюю основу.

Французский ученый Л.Леви-Брюль, выдвигая новую идею для определения мифа (1920-30-х гг.), отметил, что «мифы созданы первобытным мышлением, некоей совершенно особой стадией развития человеческого мышления вообще» [216, 7]. В отличие от характерной для последующих этапов развития теории причинно-следственной связи, основанной на логическом мышлении, выдвинутая учёным теория первобытных взглядов опиралась на «закон взаимосвязанности». Теория Л.Леви-Брюля, в первую очередь, способствовала возникновению и развитию учения Э.Фрейда о подсознательном. Согласно Фрейду, первобытный человек был невротиком, страдающим эдиповым комплексом. И из этого возникают мораль и религия [304, 226]. Несмотря на то, что это учение встретило серьезную критику современников Фрейда, последователи развили и совершенствовали его, добившись успешных результатов в области обоснования соответствия между психопатологией современного и нормальной психикой первобытного человека.

По К.Юнгу, все люди обладают врожденной способностью генерировать некие, общего характера символы, называемые автором «архетипами». Проявляются эти архетипы, прежде всего в сновидениях, и, по словам автора теории, «бог говорит, в основном, посредством снов и сновидений». Эти символы-архетипы Юнг обнаруживает в мифах, легендах, сказках, толкуя их как выражение «коллективного бессознательного», то есть той части бессознательного, которая унаследована человеком от тысяч его предков, а не обретаема в результате личного опыта. К архетипам Юнг относит ряд зрительных образов, как, например, круг, разделенный на четыре части

(так называемая «мандала») или крест, хотя архетипы, согласно Юнгу, могут принимать самые различные формы, персонифицируя бессознательное в виде ограниченного набора образов [152, 11-13]. По учению шведа К.Г.Юнга, архетипы (изначально возникшие) – это первичные образы универсальных мифологических мотивов и сюжетов, появившиеся сами по себе в бессознательной среде коллектива, бытующие только в стихийно возникших формах (сон и другие близкие к нему формы) и, способствующие мифологическому творчеству [327, 361]. Вот почему отражали не столько реалии мира, сколько психические особенности и состояние общины. По этой же причине в раннюю пору возникла вера в дуализм – соединение в одном единым двойственных особенностей (анимус – анима // мужчина – женщина, человек – животное // подобно кентаврам). Например, в «Муниснаме» ангел, находящийся на переходе между ярусами пластов мифического мира (голова быка, туловище овцы), состоит из органов двух различных животных. В «Авесте» бог времени и судьбы Зурван, породивший богов Добра и Зла, по природе двуполой (мужчина - женщина). Употребляемая по сей день поговорка азербайджанского народа «Добро и Зло – близнецы», воспринимается как пережиток этого представления.

Несмотря на уважительное отношение к творчеству Ж.Дюмезиля представителями современной научно-теоретической мысли, выдвинутые им положения относительно определения мифа, не имели своих последователей. Он попытался выявить структуру гипотетической праиндоевропейской мифологической системы, используя понятие троичности. Таковая, по его мнению, отмечается в кастовом делении первобытных обществ на жрецов, воинов и скотоводов-земледельцев, - с одной стороны, и выделении божеств «по специализации» на

аналогичные троицы – с другой [180, 79]. А.Ф.Лосев, Я.Э.Голосовкер, А.Ф.Косарев и др. изучали философическую сторону мифологии. Согласно А.Ф.Лосеву, не принимающему существование в диалектическом понимании мифического представления вне религии, *«мифология сама по себе не есть религия, что она не есть специально религиозное создание, что сама-то религия ни в коем случае не есть просто мифология»* [224, 166]. Если мифы создают люди, которые всегда живут этим миром, следовательно, это тоже есть миф. В этом смысле, чтобы познать что такое миф, человек в первую очередь, должен познать самого себя. Эти положения у Я.Э. Голосовкера звучат так: «самый настоящий миф – миф моей жизни» [162, 21], а у А.Ф.Лосева - «личность, история и слово – диалектическая триада в недрах самой мифологии» [224, 168]. В последней мысли, в сущности, показаны «диалектическое построение самой мифологии, своя структура мифа». Как видно, ученый твердо придерживается трех основных признаков мифов (чудо, личность и история) и рассматривает их как необыкновенное явление, сопровождающее человека на протяжении всей истории (длительной путь, пройденный сознанием с момента его формирования до наивысшего этапа развития): *«миф есть в словах данная чудесная личностная история»* [224, 169].

В произведениях Клода Леви-Строса, посвященных вопросам этнологии и структурной антропологии, изучаются системы семьи и веры в примитивных обществах, структура мифологического мышления. В его методе на первый план выдвигаются такие вопросы, как основа синхронности, семиотический подход к культурным факторам, пути моделирования особыми средствами внутренних построений, определяется структура как система, регулирующая внутреннюю связь, выявляется единство

семиотических признаков, важных для первого этапа метода, определяемого Е.М.Мелетинским как «структурно – семантический», намечаются пути моделирования структуры на втором этапе. К.Леви-Строс обосновывает мысль о том, что мифологическое мышление, будучи привлеченным к логическому изучению, не только обладает обобщающей силой, но и в качестве историко – этнографического фактора превращается в эпоху неолита в фактор прогресса, броска. Наряду с этим, мифологическое мышление привлекает своей конкретностью, метафоричностью и чувствительностью. Квинт – эссенцию теории К.Леви-Строса составляют контрастные друг другу архетипические символы, такие как *верх - низ, жизнь - смерть, мужское - женское начало, добро – зло, свет - тьма, холод – тепло*, а также «посредническая» идея, дающая противостоящим сторонам возможность устранить имеющееся в мировоззрении самих людей противоречие. Миф условно делится ими на «кодированные» составные части в этическом, социальном, астрономическом и др. направлениях. После разделения этих «кодов» на элементы в математических трансформациях «икс», «игрек», «положительный», «отрицательный» и др. [219, 69-70] тексты мифов выглядят прекрасно и привлекательно. И, хотя в трудах Леви-Строса, наряду с математическими обозначениями, привлекают внимание так же метафорические выражения и другие художественные признаки, его учение, будучи наиболее ведущим и читаемым, всегда остается в центре внимания.

Как видно, теоретики структурализма, в основном, анализируют мифы с точки зрения языкознания, семиотики, в результате чего пытаются превратить его в «специфический языковой вид» (*«Миф – это своего рода язык»*) [134, 46]. Несмотря на то, что мифы отличаются простотой, примитивностью, являются средством позна-

ния мира легким путем, почему – то стало традицией их изучение абстрактным способом. В этом плане последнее направление в изучении мифов связано с именем французского семитолога Ролана Барта. В его трудах, опирающихся на структуралистскую методологию, наблюдается односторонность. Осмысляя мифы только как языковой фактор, он отводит на задний план их другие важные стороны – элементы сюжета, систему образов, события, явление, чувство, способность выражать эмоции и т. д. Конечно, в силу того, что мифы составляют краеугольный камень всех наук, в каждой области в той или иной степени они оставляют свои следы. В особенности это заметно в науках, обладающих устойчивыми законами и категориями, в том числе в языкознании и семиотике. И сегодня мифы выполняют функцию создания в словах различных смысловых оттенков. В этом смысле, может быть и можно согласиться с суждениями Ролана Барта: миф – «как утверждает пословица, - мать учения, однако полагаю, что в любом случае она является матерью значения» [134, 47]. Исследователь настолько тяготеет к структурализму, что даже свои научные труды считает собранием мифов.

Если мифы – это примитивное мироощущение, возникшее в стихийной форме в период пробуждения сознания людей и изменения образа их жизни, ставшей понемногу отличаться от животного существования, то религия в обществе, развивающемся по восходящей линии, это - осознанное, систематизированное общественное сознание, форма поведения и деятельности в рамках обычаев и закона. По этой причине религию и систему верований нельзя объединить с мифами - как продукцией первобытного образа мышления и рассматривать их через единую призму. Хотя в научной литературе очень часто и употребляется выражение «религиозно – мифоло-

гическая картина мира», оно должно носить условный характер. И, действительно, миф не должен приравниваться к религии, следует особо акцентировать, что религии опираются на мифологическую картину мира. Несмотря на то, что все религии смотрят на мир из окна мифологического мышления, мифология - это не религия. Ибо мифы являются продуктом той поры, когда из-за незнания источника и причин всех ужасных природных катаклизмов, сила их воздействия возрастала вдвое, древние предки, только-только начинавшие осознавать те или иные явления, переживали определенное психологическое состояние, опирались на представления о том, что мир и природа возникли и управляются потусторонними божественными силами. В конечном счете, они находили утешение в том, что считали себя родственниками, близкими этих божественных существ, и, поклоняясь этим, силам, «побеждали свой страх». На этом первоначальная функция мифов была завершена. Мифы передавались от одних людей к другим не внушением, не силой. В силу того, что им был свойственен аналогичный образ жизни, и они находились на идентичном уровне сознания, испытывая одно и то же психологическое состояние, хотя и на отдаленных друг от друга территориях, у них формировались аналогичные представления об одних и тех же существах и природных явлениях. По этой причине мысли и понятия у всех представителей человеческого рода отличались сходством. Религии же с помощью разума и опыта до такой степени стали моральной опорой, массовой формой веры, что появились даже определенные избранники (пророки), которые, превратив эту веру в форму абсолютной, неизменной идеи, внедряли её различными средствами в сознание масс. Хотя мифические представления о создании мира и его создателе, в той или иной форме и проявлялись на отдельных отрезках време-

ни, став объектом религии, они объединились в одной точке, определилась их моральная и материальная основа и объект веры – ее творец. Другими словами, объединять мифологию и религию, учитывая совпадение лишь некоторых внешних признаков – значит не видеть различий как в историко–хронологическом, структурном отношениях, так и по радиусу распространения, продолжительности воздействия. Мифология сохраняла свою сверхъестественность и чудодейственность только в начальную пору, т. е. до тех пор, пока не рассекретились тайны природы и мифологических существ, пока имели место причины для слепого поклонения, страха и ужаса. В дальнейшем же мифология упоминалась только как культурный фактор, главный атрибут метафорического мышления в различных сферах. Религия же - долговечна, для вечного существования она всегда шагала в ногу со временем, формировала особые кодексы обычаев в соответствии с эпохой, создавала и вовлекала в свою орбиту социальные институты, обладала специфическими атрибутами - традициями, обрядами, церемониями, особыми морально – этическими нормами взаимоотношений и поведения. Выражаясь словами Л.С.Васильева: «Укрепляясь в сознании людей, фиксируясь в памяти поколений, становясь частью культурного потенциала народа, страны или даже многих стран, система религиозных верований – религия – приобретала тем самым определенные социально-политические и культурно-этические функции» [150, 4].

Чтобы подойти к вопросу более конкретно, необходимо найти ответ на вопрос, интересовавший исследователей с того самого момента, как началось его научное толкование: является ли миф – религией? Прежде всего необходимо напомнить, что религия, как и миф, является системой мировоззрения. Однако не всякое мировоззре-

ние есть религия. Религия – это обратившееся в веру мировоззрение, создавшее специфические формы богослужения и поклонения. Так, в мифическом мышлении мир воспринимается в неосознанном виде, посредством жизненного опыта и испытаний выявляется верность или ошибочность этого восприятия (возможно, даже в результате случайности) и, «подтверждённые» на практике, эти первичные, стихийные верования, становятся поверием. Например, первичное представление об обладании листиком того или иного дерева или зеленой травы сверхъестественной силой (якобы, лизнув какую – то траву, умершие животные и даже люди, могли оживать, или обретать необычную форму в виде длинных ушей или рогов и т. д.), является мифическим представлением, порожденным стихийным верованием. Однако, стихийно возникавшая вера, была всё же обусловлена, обязана своим появлением какому – то фактору, объекту воздействия. Именно вследствие того, что люди ежедневно стали получать молоко от питавшихся травой животных, т.е. частично удовлетворяли свою ежедневную потребность в пище, возникла вера в магическую силу обычных природных существ. Изучив на практике лечебное свойство той или иной травы, древесных листьев, люди, не колеблясь, сменили свои первичные стихийные представления на верование, т.е., наглядно убедившись, что растения обладают лечебным свойством, они старались более тесными узами связать стихийные представления с реальностью и придумывали с этой целью особые ритуалы, поклонялись траве, дереву и др., искали избавления от всех трудностей в их «магической силе», совершали молитвы, приносили жертвы и определяли свои этические нормы.

Верование превращалось в зачаток религии в том случае, если она была полностью готова к регулирова-

нию быта, поведения и действия людей. Как утверждает Д. Кемпбелл: «В древние времена любое общественное событие было ритуально упорядочено, а ощущение важности происходящего передавалось религиозной тональностью» [213, 45].

Следовательно, если миф – это собрание универсальных образов, возникших из начального миропонимания предков, то религия – это учение, регулируемое надуманными ритуальными формами. Если миф – это идея, то религия – динамическое поведение, массовая деятельность, стремящаяся реализовать эти идеи, обеспечение на основе морально – духовных факторов, коллективного или индивидуального поклонения людей творцу.

Влияние религии и вовлечение людей в процесс постоянных молений, происходило отнюдь не в результате страха и насилия, а опиралось на абсолютно убедительные в теоретическом плане, взгляды. Правда, каждая религия для самоутверждения в обществе вела кровавую борьбу и даже приносила жертвы (их называют шехидами), организовывала продолжительные крестовые походы. Однако, во всех случаях основу религий составляла демонстрация превосходства выдвигаемой ею идеи, подчёркивание её верности, правдивости, справедливости. В противном случае, ни одна религия не сумела бы широко распространиться среди огромных масс. Религия – это такая система морали, нравов, поведения, которая умеет убедить массы в существовании Бога (одного или нескольких) – Творца, далекого от реальности, создателя непостижимого человеком мира, вселенной и всего сущего. Попав под влияние религии, люди со всеми своими проблемами обращаются к Творцу, уповают на Создателя. Постигание сущего в неопределенной форме свойственно и мифам. Поэтому в ряде других важных вопросов функции религии и мифа совпадают. То есть некото-

рые модели и системы мифов являются аналогией религиозных представлений. Вместе с тем, все это не дает основания отождествлять мифы с религией. Правда, в начальных примитивных религиозных воззрениях – в тотемизме, анимизме, антропоморфизме, шаманизме, идолопоклонничестве и культах настолько сильна связь с мифами, что трудно установить границы мифа и религии. В силу этого пошло раздвоение мыслей о том, являются ли они религией или одним из этапов мифологического постижения мира. Вообще-то, первоначальные мировоззрения сыграли активную роль в равной мере в развитии и науки, и культуры, и религии. И поэтому формы первоначального осмысления должны изучаться в мифологии отдельно, как явление сознания, мышления, в преддверии зарождения общества.

В развитых и, особенно, в монотеистических религиях - христианстве и исламе - мифические системы возможно отличить от религиозных взглядов. После этих выводов указанный выше вопрос можно поставить в несколько иной форме: на что опирается связь религиозных взглядов с мифами и существуют ли признаки, отличающие мифы от религий? На первичном этапе существование всей деятельности человека в синкретической форме свидетельствует о том, что мировоззренческие системы также произошли от одного начала. В основе синкретического мышления находились такие представления о мире, в коих животные и боги, боги и люди, люди и животные изображались равноправными, т. е. творческая функция часто менялась, переходя от отцов (культ отца) животному (тотемизм), от животного - силам природы (анимизм). Вследствие того, что первоначальная причинно – следственная поисковая функция мышления имела условные результаты, она не была продолжительной и постоянной, и было трудно придти к реальным выводам.

Ибо человек, изначально живший в общине, не имел опыта индивидуального проживания и его способность мыслить самостоятельно была слабо развита. На пути самопостижения в одном ряду со всеми компонентами природы, древние предки, в первую очередь, создавали звероподобные божества, способные созидать, творить, уничтожать. Ибо, на дарованных им судьбой территориях, древние люди применяли сообразно своим условиям жизни, среде – т. е. своему «маленькому миру» фантастические представления о живой природе, находящейся вне их пребывания (т. е. куда не ступала их нога). Таким образом, проблему, созданную в системе синкретических представлений, впервые попытались разрешить своим путем именно мифы. Согласно В.С.Арсеньеву, «в мифе ставится и проблема импульса зарождения, который можно трактовать и как волевой, то есть исходящий от субстанции, наделенной сознанием, и как критическое состояние массы, и как энергетический скачок» [130, 151].

В этом смысле мифы и возникшие в стихийной форме первые примитивные религии – тотемизм, буддизм, культы – это отдельные ветви дерева, выросшего из одного единого корня, отличающегося лишь обилием или малым числом различных на вкус плодов (на ветвях, олицетворяющих мифы, плоды особенно обильны и сладки). На сравнительно высшей ступени общества совершенные религиозные системы, делая прививку на созревшие ветки – мифы, вовлекали в свою сферу большее число человеческих масс, благодаря необыкновенному вкусу и качествам плодов мифического дерева. Таким образом, религии сформировались, вобрав в себя самые лучшие стороны примитивных воззрений. В силу именно этой взаимосвязанности исследователи в большинстве случаев проявляли инициативу отождествления мифов с

религией (порой, наоборот, совершенно отделяли друг от друга). В обоих случаях преемственность и традиционная связь между мифами и религиями сознательно предавалась забвению.

Так, представители «Мифологической традиции» считали мифы самой древней религией. Эволюционисты же полагали, что религии возникли из анимистических представлений, составляющих основу мифов [288, 8]. При обобщении исследований, касающихся вопроса взаимосвязи мифов с религией, становимся свидетелями, в основном, трех выводов: в первом – мифология во всех случаях рассматривается как один из элементов религии и предполагается, что мифы зарождались под влиянием религии. Согласно Даниэлю Бритону, «мифология происходит от религии, а не религия из мифологии», во – втором выдвигается вывод, являющийся полной противоположностью первого, т. е. наличие связи между мифом и религией отвергается, более того делается попытка противопоставить их друг другу. Например, Франк Джевонс считает, что «миф ни религия, ни источник религии: это есть первобытная философия, наука, а частью художественный вымысел (romance); религия может только отбирать мифы, отбрасывая то, что с ней несовместимо». В действительности, «отбрасывая то, что с ней несовместимо», религия превращала мифы в свой источник. То мнению С.А.Токарева, «попытки эти исходили из тенденции, сначала быть может, безотчетной, а вскоре и вполне сознательной, обелить религию, освободить ее от компрометирующего мифологического элемента, от наивных или забавных рассказов, над которыми смеялись уже древние мыслители» [292, 512]. По этой причине Э.Ленг, В.Шмидт, С.Рейнак, В.Вунд и др. выдвинули контр положения против мифов: будто «для религии характерны эмоции и выражения их в действиях, чего нет

в мифах», в них «полно магии, обмана и скандальных легенд», или «религия есть нечто хорошее, а мифология – нечто плохое, и примесь этого плохого загрязняет религию». М. Горький и И.Тренгени – Вальдапфель, комментируя последнюю мысль, наоборот, пытались уронить религию в глазах людей: будто «мифы, как и сказки, вырастали на почве трудового опыта народа, они выражали мечту трудящегося человека о покорении природы; религия же возникла из отрыва идеологического мышления от практики, от труда» [165, 101 и 139]; или «религия подчиняет человека тайным силам, а мифология, напротив, дает крылья человеческому самосознанию» [299, 42]. Абдулкадыр Сезгин, говоря: «Моя религия - не сказка. Моя религия - не надежда и не страх», - пытался зачеркнуть мифологические корни ислама. Опираясь на выражение пророка Мухаммеда «у безумного нет религии», он пытался отождествить религию с наукой [330, 7]. В свете ряда важных открытий, Ватикан ныне вынужден отменить вынесенные в средние века несправедливые решения против людей науки, более того, он изменил даже смертный приговор (как это ни странно), вынесенный ученым, кости которых уже давно истлели. Это следует расценивать как победу науки над религией. Однако, не следует забывать, что долгое время христианство отвечало на реальное восприятие мира инквизицией, а ислам - хурафатом и фанатизмом. Правда, «Коран» принимает человека и жизнь как есть, реально. Он ставит науку превыше всего, считает её величайшим достоинством, приравнивает сон ученого молитвам невежды, советует науку и мужчине, и женщине» [205, 206]. Однако все это не отрицает факта подпитки исламской религии из мифов.

В третьем заключении мифы характеризуются как один из основных факторов, стоящих у истоков религии.

В действительности, религия, подпитываясь из мифологических воззрений о мире, содействовала сохранению древнейших представлений людей. Большинство мифологических моделей и структур систематизировались посредством религий, и это факт, что они были доведены до современного человека в несколько ином виде. Поэтому невозможно отрицать роль религии в эволюции мифов.

В историческом аспекте именно из-за ее связи с религией, судьба мифов была еще более плачевной. Коммунистическая идеология, считавшая религию «опиумом для народа» (Ленин), требовала исключить мифы из культуры, истории, фольклорной сокровищницы, народа, выветрить из памяти, замалчивать всякую связь с письменной литературой. Коммунисты Азербайджана, всегда первыми откликнувшиеся на партийные призывы, надолго наложившие запрет на ислам, разрушавшие мечети или превращавшие их в амбары и в стойло для скота, наглухо перекрыли все доступы и к мифам – плодам первичного образного мышления древних предков.

Для верного определения происхождения исторических корней мифов, механизма осмысления ими реальности и роли в происхождении человека, крайне важно изучать их в комплексе с первичными системами мировоззрений. Лишь в этом случае полученные результаты будут далеки от абстрактности и принесут наибольшую пользу. Интересно, что при всей схожести «инструмента» постижения реальности в первичных мировоззренческих системах, каждый имел свою функцию, отличался друг от друга диапазоном и формой деятельности. Если функция тотемизма заключалась в том, чтобы путём одушевления в сверхъестественной форме животных, птиц, растений, нахождения в них присущих людям признаков, создавать веру в образ предков, то целью шаманизма бы-

ло внедрение в сознание мысли, будто мир управляется духами. Серьезное различие между функциями этих религий хоть и бросается в глаза, способы постижения реальности – «инструменты» их аналогичны (индивидуализация животных, природных явлений и неодушевленных существ, управление мира невидимыми духами и т. д.), другими словами, основываются на продуктах мифологического мышления. Уместно напомнить, что в литературе о фольклоре, этнографии весьма часто высказывались претензии, что азербайджанские тюрки не использовали (или использовали) ту или иную мировоззренческую систему. Более всего дискуссии ведутся относительно тотемизма, шаманизма и некоторых культов. Группа исследователей утверждают, что в Азербайджане тотемизма не было, существовал только шаманизм, другие высказывали противоположное мнение. На наш взгляд, азербайджанские тюрки, как один из древнейших народов мира, пережили все этапы, пройденные человечеством. Вопрос, требующий разъяснения, заключается в следующем: каковы следы этих мировоззренческих систем в последующей деятельности древних предков? В связи с тем, что шаманизм близок природе наших предков, он долгое время сохранялся в эпической традиции фольклора. Однако, это не значит, что в наших сказках нет и следа тотемизма. Поэтому, не постигнув суть вопроса, нельзя его отрицать. Тенденция отторжения Азербайджана из мирового литературного процесса (т. е. облечь его начальное мировоззрение в особые одежды), не имея под собой почвы, не принесла никакой пользы. Напротив, поиски в нашем национальном богатстве – фольклоре следов процессов, пройденных человечеством, еще раз подтверждают древность нашего народа. Взгляды, рожденные путем отражения в мышлении первичных общественных отношений и образа жизни за по-

следние годы определились, систематизировались и сгруппировались в хронологической последовательности. Значение этой работы в том, что она открывает широкие возможности для уяснения исторических корней мифических и религиозных систем, их связей и противопоставлений.

Как видно, вся деятельность первобытного человека регулировалась посредством культов. Другими словами, их отношение и вера относительно различных существ мира на определенном этапе обнаруживалась посредством культов и ритуалов.

Архетипы. Величайшие открытия древних культур, археологические находки, выявление на основе древних письменных памятников образа жизни первобытных обществ, первых этносов, мировоззрений, этнографических и мифологических материалов, сравнение известных сведений с аналогичными признаками племен, далеких от современной цивилизации (хинди, абориген), дает возможность высказать мнение об основных факторах этапов формирования мифологических и религиозных представлений наших предков. Ученые высказывают мысль о том, что, «очевидно, уже в эпоху верхнего палеолита сложились идеи о существовании параллельного мира – мира иного, - мира умерших и духов, каким-то образом влияющего на мир живых» [152, 4].

Еще в конце XIX века Дж.Фрэзер, обобщив положения ряда фольклорных теорий, возникших в Европе, пришел к выводу, что мифологические взгляды о мире во всех местах Земного шара повторяют друг друга [307, 10]. Потому что первые исследователи (братья Вильгельм и Якоб Гримм, Э.Тайлор, М.Миллер и др.) установили сходство по ряду признаков между философскими системами народов и сформировавшимися в их мышлении первобытными творческими накоплениями. Соот-

ветствия многих художественных образов и эпизодов имеет место даже в культурах, не имеющих никакой связи друг с другом (будь то историко–культурное, или языковое родство, этнически-генеалогическое направление). Психолог Карл Г.Юнг назвал их *архетипами** и выдвинул мысль о том, что они являются плодом общей психики людей. Ибо, сознание в глубинных пластах своего зарождения, в самом начале развития теряет свою неповторимость, индивидуальные специфические признаки. Другими словами, по мере углубления в первичность, восприятие, понимание сменяются в человеческом мозгу тьмой, неведением и все функции проявляют деятельность сами по себе, инстинктивно. В таком случае психика человека не намного отличается от «борьбы» животных за выживание. Действия, обусловленные повседневными потребностями (охота, сбор плодов, защита от суровых явлений природы и т. д.), происходят спонтанно, необдуманно. Подобно тому, как независимый ум, понятие ребенка формируется с возрастом, так и сознание человека при его рождении находится в сонном состоянии. Первобытными людьми, жившими группами, управляла система «автономных функций» (Карл Г.Юнг), которая была у всех на одинаковом уровне. Все их повадки носили коллективный и универсальный характер. Выражаясь словами К.Г.Юнга, «следовательно, на самом дне «душа» есть просто Вселенная» [327, 361]. Человеческий дух и ум в пору своего зарождения – выполняли функцию зеркала, отражающего мир. Подобно тому, как все зеркала одинаково отражают все реальное, так и человеческая психика вначале отражала вселенную одними и теми же подобными, схожими и даже одинако-

**Архетипы* – буквальный перевод - древний, первоначальный образ, самый древний образ мира, или образ до художественного творчества.

выми образами. Составляющие содержание этих образов *архетипы* – на первой стадии состояли только из простых, примитивных природных элементов: с момента, когда человек начал отличать небо, землю, море, огонь, солнце, горы и т. д. от общей природы – пейзажа, эти создания начали символизироваться в человеческом мозгу. Таким образом, во время первого внешнего знакомства с окружающей средой предки сформировали свое изначальное мировоззрение – **мифологию**. «Посредством символических образов – архетипов возникли связи между такими глобальными идеями, что их трудно выразить словами, т. к. слово может создать только внешнее представление» [325, 330-331]. Эти стихийные идеи состояли из таких факторов как, обуславливающие основы существования зарождение жизни, пребывание в вечном движении, развитие и изменение мировых творений и т. д. По утверждению автора, в архетипах, воспринимаемых как продукт духа и ума в пору их зарождения – наблюдаются два этапа:

На первом этапе – сопоставляются человек и природа, человек и окружающая среда и творцом, началом всего считаются творения природы - дерево, трава, животные, птицы, горы, реки, озера, солнце. Все, что могло меняться, символизировалось предком, превращалось в образ. После дождя и снега верхний слой земли менялся, приобретал другую окраску. Изменения в природе, связанные с пробуждением растений в горах и степях весной, и погружением их в сон зимой – было очевидно. Подобные внешние изменения – превращения и обращения в прежнее состояние – создавали о природе впечатление живого существа. Этот этап зачастую привлекается к исследованию как поклонение природе. Именно на этом этапе возникали зачатки мифологии, всех видов культуры, а также формы взаимоотношений.

На втором этапе наблюдается попытка определения роли природных явлений в жизни человека и стремление к постижению причин их возникновения, в результате чего начинают придумывать богов. Формируется система примитивных знаний людей, закладываются основы миропонимания. В очень отдалённых пластах времени непостижимые идеи, казавшиеся актуальными для поры земледельческой культуры, превращались в конкретные образы. Например, предки полагали, что молния – это властелин небес, обладающий чрезвычайной силой, и поклонение ему может принести людям плодоносные дожди. Потому что по наблюдениям предков молния всегда предшествовала дождю – в небе возникал оглушительный грохот, появлялось световая полоса, затем шёл дождь, после которого наступала тишина, и людям казалось, что с исчезновением молнии, небо вбирало в себя ужас, порожденный обычным, но не объяснимым в ту пору природным явлением. В конечном счёте, люди зачастую тоже выигрывали: орошались посевные поля, деревья, умножался урожай. Так возникали мифические представления о Земле – как о матери – хранительнице земли (всё сущее рождается на земле, благодаря ей достигают расцвета). Вместе с тем творческие образы не появлялись сами по себе, обусловленные сиюминутными запросами земледелия. Они сформировались благодаря опыту, накопленному человеческим мышлением на протяжении многотысячелетней истории развития. Хлебопашество, скотоводство, охота сыграли роль стимулятора, создали соответствующие условия для скачкообразного зарождения этих образов – архетипов.

Этнографам, фольклористам, исследователям древней культуры хорошо известны три основных термина Юнга - «коллективное бессознательное» (заимствовано у З.Фрейда), «архетип» и «синхронность» (то есть, полное

соответствие по времени одного или нескольких событий или процессов, полное равновесие между их движениями). Исследования последних лет ещё более усовершенствовали его учение об архетипах, применили выдвинутую им систему психологических типов и четырех классических элементов (*чувство, мысль, ощущение и интуиция*) к человеческой классификации. Семира и В.Веташ пишут: «Интересно, многим представляется, что прогресс противоречит величию бога» [275, 11]. Имеются и противники этого суждения. Современный тюркский мыслитель Бедиюззаман Саид Нурси в своем произведении «Генджлик рехбери» («Руководитель молодежи») отмечает совпадение науки и прогресса с религиозными воззрениями: «Мы живём в период, когда часовой путь в материальном мире приближается к одному мгновению. А духовный мир еще более стремителен и величественен. То, что раньше обреталось за полвека, сейчас достигается за очень короткое время» [322, 179].

Следует согласиться с мнением большинства, что настала пора отхода от идеи материального и духовного дуализма. К.Г.Юнг, следуя именно этим путем, выдвинул в теории архетипов совершенно оригинальные мысли, отмечая, что, суждения о само возникновении растений и животных выглядят смешно. Однако, имеются люди, верящие в то, что сознание и психика возникают сами по себе. Значит, человек сам создает себя. «Фактически же, разум вырос до своего теперешнего состояния сознания так же, как желудь вырастает в дуб, а ящеры развились в млекопитающих» [327, 90]. К.Юнг описывал, анализировал символы, пользуясь методом подхода к ним древних людей, которые смысловое значение стихийно возникших мифологических образов пытались пояснить «языком этих образов». Вместе с тем он представлял их и новыми научными способами, обоснованными доводами.

В древности процесс появления на свет отдельных существ был долговременным процессом, даже самое малюсенькое насекомое до своего возникновения прошло многовековой путь развития. Процесс появления на свет новых творений и сейчас повторяется в той же форме. Вместе с нами движутся не только наша внутренняя энергия, сила, но действуют и внешние факторы. К.Юнг полагает, что в ранней мифологии эта сила называлась духом, тотемом или божеством. И сейчас он активен также, как и раньше. Но, независимо от названия (бог, тенры, дев), источник этой силы, энергии один и тот же. Частое изменение человеческой психики учёный также связывает с архетипами. Неслучайно, что совпадение внешних невидимых воздействий с нашими желаниями, мы воспринимаем как чувство, несущее счастье, и, независимо от себя, радуемся. Если же они не соответствуют нашему настроению, сообщают о приближении несчастья, тогда мы предполагаем, что в отношении нас кто-то замыслил плохое. Таким образом, свои беды мы пытаемся обусловить пара нормальными явлениями. В конечном счёте мы соглашаемся с тем, что все мы зависимы от некоей внешней «силы». Ученый называет это внешнее воздействие – силу **«архетипом»**, а единую энергию, управляющую миром, - термином **«либидо»** и приходит к выводу, что первые мифические образы являются их отражением в нашем мозгу.

«Священные слова», дошедшие до избранных людей (пророков) свыше, знаки, получаемые во сне ашугами в любовных эпосов – есть факторы, говорящие о существовании этой «силы». В руках этой «силы» находится и источник необыкновенного, символизируемого в художественном творчестве как «ангел вдохновения».

Причины сна и грёз ученые также связывают с внешней невидимой силой. По мнению же К.Юнга, в душе

каждого человека мир отражен во всей своей полноте и архетипы составляют его содержание. Кроме того, архетипы – не только плод стихийного мышления первобытного человека, это – и необыкновенная энергия, находящаяся в постоянном движении и ежеминутно дающая о себе знать, независимая от человеческой воли внутренняя идея, скрытая в глубине духа, заранее определённый «Сценарий событий». Миллионы лет назад эти силы сформировали человеческую психику, а сейчас они регулируют наше поведение. То есть архетипы не только составляют содержание духа, но и направляют различную деятельность человека – как его носителя. Вернее, архетипы – это такая естественная энергия, которая на протяжении всей жизни неразрывными узами связывает нас с миром. Исход этой энергии, или же разрыв этой связи означает, что человек покончил все счета с жизнью. В астрологии источником этой силы – энергии считаются планеты, которые управляют всеми событиями в мире. В мифологии эта сила названа - творцом, божеством, в религии – Аллахом, Богом, Создателем. Эти результаты, достигнутые К.Юнгом, неоднократно высказывались в трудах античных философов и мыслителей Востока. Однако, хотя в древних культурах и сообщалось о существовании некоей силы, независимой от человеческой воли, вера в неё формировалась у масс за счёт религиозных обрядов. Существование архетипов в человеческом разуме в различных уголках мира и в разные исторические периоды доказывают правдивость мыслей К.Юнга.

Неслучайно, что суфи, опирающиеся на Исламскую религию, разделившись тысячи лет назад на различные секты, выдвинули идею «единого существа» (*«вахдати – виджут»*), пришли к выводу о зарождении всех вещей от Единого начала, о принадлежности человека как частицы единого, этому началу и присоединения к нему после

своей смерти. Таким образом, по сути своей здесь имеет место тот же подход к вопросу, что и в теории архетипов. Однако мистики, как и К.Юнг, ощущая, что Творец и мир отражаются в психике человека, что определенные идеи возникают с помощью архетипов (вернее, божьей силы), тем не менее не могли дать научного объяснения этому явлению. Как пишет Аннемари Шиммель, для исповедующих Ислам (некоторые дают семь тысяч значений одного слова в «Коране»), Священная Книга считалась «Жизнью». Потому что, как утверждает Халладж Мансур, «в ней сдержатся знаки Божественной власти [*рубубийя*]» [128, 28]. Кроме того, как утверждают мистики, в ней содержатся сведения обо всем, что есть в мире – вечных и изменчивых творениях.

К.Юнг приходит приблизительно к тому же выводу, что архетипы – источник внешней энергии и силы. Таким образом, К.Юнг, обуславливая причину повторения мифологических образов наличием во всех человеческих душах одинакового воспроизведения мира и, пытаясь экспериментом и доводами доказать идею Э.Тайлора о «самозарождении образов», выдвинул связанную с генезисом мифологических воззрений, теорию архетипов, одобренную целым рядом ученых XX столетия. Отвечая на вопрос «что такое архетип?», ученый разъяснял: архетип – это такая творческая форма, которая всегда готова производить схожие друг с другом мифологические представления. Кроме того, архетипы – это не только постоянно повторяющийся типический опыт, но и сила или традиция, повторяющая в эмпирическом виде этот опыт. Каждый раз, когда во сне, фантазии, в мечтах или наяву возникает новый архетип, он приносит с собой новое особое «средство» воздействия, или же с помощью неизвестной силы начинает очаровывать, околдовывать людей, способствует осуществлению определенного замыс-

ла. В сущности, архетип – это изначальное единство образа и его сущности, присущая им обоим «особая» энергия, которая может выразиться в виде какой – то вечной истины. Однако его конкретная образность и символизированная суть меняются под воздействием внешней среды – исторических условий, в силу чего затрудняется осознание этой сути. По сути, архетип может иметь название, а также может обладать неизменным смысловым стержнем – однако он никогда не может выступать как нечто конкретное, а только лишь точка зрения. То есть архетип – это всего лишь идея, лишенная материальности. Например, огнедышащий многоголовый дракон, образы стремительно бегущих дивов с жерновами на ногах, можно лишь представить себе, но их невозможно увидеть, т. е. они не превращаются в материальную субстанцию, являются просто идеей.

Миф и наука. Специфика мифа и его гегемония в мышлении более всего проявились в пору формирования сознания и, частично, в начальный период культуры. На этих этапах миф играл роль эквивалента «духовного мира» и «науки». Была налицо инициатива постижения, изучения и отображения мира. На этой ступени мифология была основным средством постижения тайн мира (и сегодня мифы используются в качестве ключа для выяснения ряда вопросов) и составляла краеугольный камень научных открытий. В заключение следует особо отметить, что все формы творчества, философское мышление и науки возникли на основе мифического мировоззрения. По мнению Дж. Фрезера, магия, религия и наука являются последовательными этапами развития мировоззрения человека. Мифы для него – интеллектуальное и вербальное осмысление магического действия [308, 99-100].

Каждая область науки, как отмечает Ю.Б.Борев, слу-

жит верному постижению мира. С этой точки зрения целесообразно подходить к научным поискам, исходя из критериев, изложенных в некоем трактате (написан несколько веков назад неизвестным автором): «Сначала установи предмет исследования, затем определи способы его изучения». Однако, «не оглядываясь на прошлое, невозможное видеть будущее» [147, 8], поэтому, не выяснив связь науки с мифом, трудно продвинуться вперед в научных поисках. Мудрое изречение образно демонстрирует эту мысль: «Кто стреляет в прошлое, тот попадает под обстрел в будущем!». Новые науки основываются на опыте, приобретенном в прошлом. Определение предмета науки есть осознание поставленной перед ней цели. Проблема, круг интересов, опыт, точки познания мира определяются тогда, когда верно устанавливаются «способы овладения» (изучения) этим предметом.

Таким образом, когда наука рассматривается как система и определяются ее элементы, бросаются в глаза ряд особенностей, совпадающих с мифологией.

№ п.п.	ПРИЗНАКИ НАУЧНОЙ СИСТЕМЫ	ОСОБЕННОСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СТРУКТУР И МОДЕЛЕЙ
1	Понятие, категория, закон и подчинение друг другу идей, наличие между ними логической связи.	Строится на соподчинении и логической связи.
2	Группировка частей, разделов и более мелких элементов в одной системе, правильное построение моделей.	Наличествует системность
3	Соблюдение простоты и последовательности	Находится на примитивном, простом уровне. Последовательность соблюдается всегда
4	Не простое перечисление идей, фактов, а раскрытие сущности поставленных	В сути их стоит постижение отдельных элементов мира

	вопросов (т. е. словами Ю.Борева, «охватить их с птичьего полета» [147, 16]).	
5	Следование принципу единства, т. е. комментирование на основе одного и того же начала.	Основу всех творений связывают четыре элемента: вода, огонь, земля, воздух.
6	Нетерпимое отношение к ошибкам и целеустремленность.	-

Как видно из таблицы, большинство суждений научной системы проявляется в мифологических структурах.

Одна их светлых личностей нашей классической литературы Мухаммед Физули (XVI в) в своем труде «Матлауль-этигад» (Знание своего происхождения и его истоков) рассказывает о способах приобретения знаний и выдвигает интересные факты, по сей день не утратившие своего теоретического, эмпирического значения: «Исследователи выдвигают различные мысли, относительно путем для достижения цели, овладения необходимыми знаниями. Некоторые говорят, что этот путь обусловлен суждениями разума; ибо, если разум, полагаясь на правильное суждение, избегая козней и безнравственных отношений, будет выстраивать две предпосылки логического суждения, с точки зрения утверждения или отрицания, то обязательно придет к верному заключению» [48, 92].

Доводы Физули в области науки заслуживают внимательного изучения. В творениях великого мыслителя Востока правильно определены границы реального и ирреального. Поэтому он как бы сравнивает информацию, полученную из мифических представлений с достижениями науки, и, обобщая мысли своих предшественников, пишет: «По мнению некоторых философов, наука заключается в достижении образа, равного понятию, заклю-

ченному в сути мира. Некоторые же полагают, что наука представляет собой восприятие посредством ума предметного образа. Словом, истина научных познаний состоит в благовоспитанности, ибо оба они противостоят невежеству» [48, 88].

Сегодня некоторые высказывания Физули кажутся на первый взгляд примитивными и абстрактными. Однако внимательный подход к ним показывает, насколько они емки и современны. Поэт – мыслитель обращается к истории развития науки и, осознав, что в основе ее лежит мифическое понятие, делит на два этапа. «Некоторые отмечали, что наука делится на две части: первая, наука, раньше которой не было невежества, т. е. это – наука Бога (говоря современным языком – это мифология – Р.К.). второе, наука после невежества и это наша наука (т. е. наука, изучаемая людьми). Последняя делится на две категории: представление и подтверждение. Такая наука носит название «знание», т. к. оно зависит от обучающего» [48, 88].

Поэт, рассматривающий мифологию, как «науку Бога», полагает, что она спонтанно возникает в человеческом мозгу: «наука бога» достигается независимо от обучающего; истинную же науку доводят до обучаемых ученые, мудрецы.

Суждения Физули звучат как аналог положениям, выдвинутым в XIX-XX столетиях европейскими философами, фольклористами и этнографами в связи с мифами и сказками: «Наука двойственна: одна – хузури- т. е. наука, независимая от средства сообщения (м. б. поэт имеет в виду знания, рожденные мифическими воззрениями, преданиями - Р.К.). Например, такова наука Бога относительно всех понятий (информация мифов о модели мира, времени и пространства – Р.К.) или о нашем бытии (миф о первородном человеке – Р.К.), другая, Хусули, т.

е., наука, зависящая от средства. Например, такова наша наука о сущности некоторых вещей. Такая наука иногда называется и знанием, ибо подобная наука нуждается в одном сведущем» [48, 88].

Физули совершенно прав, не считая наукой всякую информацию, собранную человеком, или все знания, приобретенные различными путями и средствами; в его понимании подлинные знания и наука – это конкретные познания «всего общего и сложного», «понимание деталей или простых вещей», проникновение в суть всех творений в мире: «Нельзя утверждать, что познание всех деталей свойственно наукам, если такое знание не присуще богу, то следует вывод, что, якобы бог не постигает деталей; это мнение философов. Между тем Бог обладает всесторонним познанием. Кроме того, некоторые полагают, что с познанием деталей познается и общее понятие; ибо оно состоит из знания деталей этого понятия. Знание в этом смысле носит название науки и человека можно назвать как ученым, так и знатоком» [48, 88].

Поэт пытается внести ясность и в суждения тех, кто протестует против мнения, что мифологические воззрения есть начало подлинной науки: «По мнению некоторых философов, хузури не может быть наукой, т. к. зависит от существования научных понятий Бога. Наука же в нашем собственном существовании зависит от ума и так как все науки – есть хусули – т. е. зависимы от средств, то знание может опираться на Бога. Однако, в этом смысле имеются искажения, шариат и пошлина несовместимы: ибо в словесном искусстве нет тому примера. Согласно мнению некоторых исследователей, знание – превыше науки, так как, по их мнению, вопросы, связанные с богословием, и все, что связано с терминологией – это наука, а все, что относится к субъекту и лицам – это знание. Такая постановка вопроса противоре-

чит истине; т. к. в божьем слове (Коране) к нему обращаются как к науке, а не знаниям, и, таким образом, наука выше знания» [48, 89].

Физули сравнивает привычки, информацию, полученные опытом, с грамотностью, знанием, добытыми научным путем. Мифы возникли стихийно, как результат наблюдений наших предков над природой. Представление о том, что, пшеница, посеянная зимой, всходит в теплые месяцы – есть миф. В последующие исторические периоды указанные явления природы находят свое научное определение. Так, люди начинают понимать, что в созревании зерна, брошенного в землю, важное значение имеет полив. Другими словами, видя в результате долгих наблюдений воздействие полива на рост посевов, люди ежегодно, как правило, выполняют эту работу, однако это отнюдь не означает овладение знанием. Научное разъяснение этого явления реализуется только изучением механизма данного процесса. И только после этого происходящие в природе явления (сегодня они кажутся нам элементами), истинное постижение реальных событий стало известно людям. Таким образом, наука способствует верному разъяснению причин зарождения и развития мира.

На наш взгляд, особенность, отличающую мифы от науки, следует искать в методе постижения мира каждой из них. По Гегелю, «Метод – такой инструмент, находящийся в субъективной части средства, с помощью которого создается связь между реальным объектом и субъектом» [160, 291]. В силу разнообразия методов, используемых в процессе познания мира, наука отличается от мифов. Однако, наука не отрицает мифы, напротив, использует их модели и различные структуры. Многие идеи, поставленные в мифах, в дальнейшем реализовались в научных открытиях.

Мир рассматривается в мифах, как единый образ (в виде модели единого мира), его элементы воспринимаются мышлением в нереальной фантастической форме. Напротив, в отдельных аспектах науки рассматриваются атрибуты мира так, как они есть в действительности. В этом смысле наука вступает в диалог с мифами, в результате «дискуссии», имеющей место между ними еще с древности, раскрываются тайны природных явлений. То есть наука своим путем превращает в реальность поставленные в мифах желаемые вопросы, например, в мифах без труда приводятся в движение и управляются сами собой ряд предметов, созданных на земле человеческими руками. В одном из древних мифов, возникших в Азербайджане, между двумя мирами изображается фантастическая дверь. Его замок – свет, а ключ – луч. Его двусторчатая дверь открывается и закрывается звуком (при звуках священных слов) и лучом [122, 564-565]. Вспомним сказку «Алибаба и сорок разбойников», в которой двери пещеры управляются звуком «сим-сим». Следовательно, наши предки дали мифическую форму возможности воздействия на предметы внешним лучом и светом, а наука в наши дни реализовала эту идею (воздействие ультра – лучами на управление телевизорами на расстоянии, подобно открывающим – закрывающимся в мифах посредством невидимых лучей дверей). Казалось, за мифическим воспроизведением, связанным с началом и концом мира, таится некая реальность. Отсюда напрашивается вывод, что наука – средство, обеспечивающее связь мифической фантазии с реальностью. Поэтому невозможно не заметить, что исторические корни науки опираются на мифы, что здесь мы имеем дело с традицией преемственности в развитии.

Одной из главных проблем научного прогресса XXI века является проблема глобализации. Как ни удивитель-

но, все стороны данного вопроса поставлены в старинных мифологических системах народов мира и нашли свое решение различными путями.

Исследователи воспринимают глобализацию как интернационализацию всей общественной деятельности на земном шаре и выдвигают мысль, что «социально – культурные, экономические, политические и другие связи входят в единую систему взаимовлияний и отношений» [108, 295]. Если на современном этапе реалии мира, в особенности, глобализация людей осуществляется от индивидуализма к коллективизму, массовости, от национализма к интернационализму и реализуется на основе экономических факторов, то в структурах первобытных мифологических представлений, выдвинутых в изначальной форме, вопрос представлялся по принципу сверху к низу. То есть, глобальное событие и существа начинают делиться, отделяться, мельчать. В древнем тюркском эпосе этносы в самом начале формируются из шести существ, размножающихся в двух направлениях. Человеческие сообщества – тюркские племена, произошли именно из этих шести элементов (солнце, луна, звезда, небо, гора и море), рассеялись на земле и разместились на больших территориях. Или в мифе о Прометее, перешедшем предположительно от саков к грекам, было положено начало весьма важному глобальному вопросу – вопросу огня, принесенного в дар сыну человеческому. В первую очередь, для создания благоприятных условий формирования цивилизованных обществ, холодные, каменные пещеры навсегда сменились домами, очагами.

Элементы культуры, общественные отношения, межплеменные связи свидетельствовали о начале развития. В 1932-м году идея «открытого общества» А.Бердсона, связывающего исторические корни с религией и моралью, впервые определилась в мифических воззрениях. В хан-

стве Огуза, основанном на справедливости и праве, не осталось и признака от обособленного тотального правления. Здесь все осуществляется с помощью ума, а сила, насилие, козни применяются лишь в отношении ко злу. В мифологических воззрениях идея создания глобального мирового государства осуществляется Огузом. Великий Низами Гянджеви в своем произведении «Искендернаме», создал образ Александра Македонского, объединившего Восток и Запад, выдвинувшего тем самым инициативу впервые в истории создать мировую империю. При этом поэт отталкивался, в первую очередь, от самого величественного письменного памятника тюркского мифологического мышления – эпоса «Огуз каган».

Сегодня борьба с международным терроризмом стоит в центре внимания как одна из глобальных проблем, и для ликвидации ее важно использовать все средства. Интересно, что меры, предпринятые Огузом, которому надоели козни Кыл – бараков, также были направлены на то, чтобы положить конец их зверству и варварству. И Низами выдвигает в своей последней поэме идею «свободного и счастливого общества».

До сегодняшнего дня исследователи характеризовали ее как утопию эпохи Возрождения. Однако, не учитывался тот факт, что в основе этой утопии лежат, красной нитью проходящие через все произведения поэта, мотивы огнепоклонничества, в тексте «Мифа о Йиме» из «Авесты» бог Добра Ахура-Мазда - пророк Заратуштра восклицает о возникшем в «золотой век», полном обилия, обществе Йима: 4. И тогда ему, о Заратуштра, сказал я, Ахура-Мазда: «Если ты не станешь для меня, о Йима, хранящим и несущим Веру, то ты мне мир приумножай, ты мне мир возвращай! Ты стань мира защитником, хранителем и наставником!» 5. И так ответил мне на это Йима прекрасный, о Заратуштра: «Я тебе мир приумно-

жу, я тебе мир возвращу, я стану мира защитником, хранителем и наставником. Не будет при моём царстве ни холодного ветра, ни знойного, ни боли, ни смерти» [123, 176-177].

В период господства Йима царствует мир, справедливость, в обществе изобилия все благоденствуют, в этом обществе нет места ни зависти, ни корысти. Правдивость, честность – удел людей. Они всегда молоды и далеки от всяческих бед и горя. Никто не имеет представления о плохих деяниях, воровстве, убийстве, разбое. Именно этот мотив «Авесты» положен в основу «утопии» Низами. Небезынтересно, что поэт, как и в священной книге огнепоклонников, ставит рядом хорошие и плохие страны. В главе поэмы «Искендернаме» «Прибытие Искендера в северные пределы и постройка вала (от народа) Яджудж» на первый план выдвинуты представители зла. Поэт пишет:

*За этим кряжем, в сей каменистой пустыне
Увидишь ты степь, как широкое море.
Народ в той степи по названью Яджудж,
Породы людской, как мы, но бесовского склада.
С сердцем железным, как дивы, и алмазной рукой,
Как злонравные волки взбешенные.
С головы до пят они обросли волосами,
От их лица ты не увидишь следа...
Среди них никого не увидишь, знакомого с богом...
Когда кто-нибудь из них умирает, тот народ.
Его поедает в тех степях и горах... [74, 580-581]*

Совпадения этих эпизодов с описаниями о Кыл Бараклах, изложенных в древнем эпосе тюрков «Огузский каган», не случайны. Создавая свои поэмы, Низами, в первую очередь, обращался к устной и пись-

менной эпической традиции своего народа. Противопоставление края стране Яджиджей свидетельствует о том, что великий поэт был хорош знаком с мотивами «Авесты» - творения своих предков – мадайцев. Им была осознана глобальность выдвинутых в ней вопросов. Поэтому Низами наказывал своим современникам, что для создания свободного и счастливого общества, все народы должны объединиться под справедливым стягом тюрков.

Несколько обновив и усовершенствовав правление Йима (Джамшида), Низами представляет его своим современникам в нижеследующей форме:

*Мы ни на волос не отступаем от правды,
Мы не готовы для фальшивых напевов
Мы, кроме верности, многого не знаем,
Дверь криводушия мы закрыли на свете,
Этой правдой от мира избавились...
Мы принимаем все то, что от бога...
Равными все мы считаем себя...
Ни воевод в городах, ни стражи в деревне.
В домах не имеем замков и запоров
Нет сторожей у овец и коров...
К скверному путь никому не укажем,
Смуты не ищем (и) крови не льем ... [74, 584]*

По учению зороастризма, правдивость – образ Ахура-Мазды, самое прекрасное качество, перешедшее к человеку. В «Авесте» сказано, что ложь – великий грех. В древней Мидии самое тяжелое наказание получали лжецы. Большинство исследователей подтверждают, что мир спасет от катаклизмов именно глобализация, описанная Низами. Поэт учил своих современников, тому, чтобы:

– все отношения и связи строить на основе любви;

- в основе равноправия главным должны быть духовные ценности;
- избегать расслоения из-за богатства;
- морально-этические нормы должны опираться только на гуманность;
- при создании семьи не должен иметь место принцип купли - продажи;
- интернационализация не должна отрицать национальных факторов;
- в дело управления могут включаться лишь зрелые люди.

Один из основных вопросов глобализации заключается в разъяснении классической модели мира. Интересно, что самые удачные мысли в этом направлении основывались на моделях мифического мира в древних культурах. Например, согласно теории «Золотой миллиард» до того, как сработала экологическая западная, существовали постиндустриальные общества, являющиеся символом изобилия. При внимательном подходе к мифологическим воззрениям мадайцев – огнепоклонников, а также индусов и греков выясняется, что в самом начале мира был «золотой период».

В эпоху современной глобализации разрабатываются пути предотвращения хаоса, мировых катастроф, глобальных катаклизмов (экологических, социально – культурных, экономических, перенаселения и т. д.), для защиты мира от экологического кризиса, международного терроризма, открываются широкие возможности для интернационализации. Выдвигается идея о возможности формирования прогресса не через разрушения, а на основе духовных факторов. Однако невозможно спасти современный глобальный мир от рыночной модели. Зачастую сосредоточенный в одних руках, капитал, наряду с

материальными факторами контролирует развитие духовных ценностей.

Может ли капитал спасти мир? - на этот вопрос в мифических воззрениях можно найти однозначный ответ: если с помощью драгоценностей можно завоевать дворцы, города, страны, то счастья на них не приобрести.

Исследователи отмечают, что мир, переживая процесс глобализации, тяготеет более к модели олигополизации (модель, предусматривающая господство группы капиталистов), нежели конкурирующей модели. В области политических отношений также наблюдается модель олигополизации. И здесь весьма сильна тенденция ограничения конкурирующей, демократической, плюралистской процедуры в рамках привилегированных стран. Что касается остальных, то к ним применяется практика, ведущая от современности к варварской архаистике. Дисгармония настоящей глобализации заключается в том, что вместо увеличения числа ответственных участников, способных вынести соответствующие решения в деле мирового строительства, наблюдается тенденция его ограничения. В результате виноватыми считаются люди «второсортного мира». В свою очередь, они выталкиваются в разряд представителей «третьего мира» [108, 303]. Фундамент такого двойного стандарта в отношении стран и человеческих групп заложен в древних мифологических моделях и системах и комментирован с самых различных аспектов. Самое же интересное заключается в том, что они анализируются сквозь призму противопоставления «добра – злу» и находятся в письменной памяти священной «Авесты», созданной в древней Мидии. В «Географической поэме» говорится о 32-х основных странах и обществах, 16 из которых являются странами Добра, а остальные 16 – странами Зла. Выходит, что изначально страны мира были созданы соответственно олигополь-

ской модели. На основе первичных представлений огнепоклонников, бог Добра сотворил «политическую карту» мира – доброжелательные страны, а бог Зла пытается эту карту изменить.

«4. Как второе лучшее из мест и стран создал я, Ахура-Мазда, Гаву обиталище согдийцев. Но в противовес этому сотворил смертоносный Анхра-Манью “*скаити*” [?], многопагубного для коровы и “*дайа*” [?]...» [259, 64]

Так, в отношении каждой доброжелательной страны, созданной богом Добра, появляются по воле бога Зла противоположные населённые пункты.

Значение приведенного в тексте в качестве примера слово «скаит», точно не известно. Предполагается, что под этим словом имеются в виду ядовитые травы, комары, вредоносные мухи, укусы которых испепеляет, сжигает скот. По мнению В.И.Абаева, это слово происходит от имени населяющего Среднюю Азию кочевого племени «сак» и означает «скифство» т. е. «кочевники, атакующие на конях» [117, 97]. Трудно утверждать, какую цель преследует вышеприведенное высказывание осетинского ученого, однако, очевидно, что населяющие Среднюю Азию «саки» – предки узбеков, киргизов, казахов, каракалпаков, уйгуров, хакасов и туркмен. То, что их именуют в «Авесте» словом, якобы означающим «вредоносные насекомые», является злонамеренным утверждением и выражает личную позицию автора. Если бы во время нападения саков говорилось о разрушениях, то вряд ли бы оно уменьшилось до комариного укуса. Скорее всего здесь говорилось бы о крупных природных бедствиях, пожарах, вызванных раскатами грома и молнии, грозой, бурей и т. д. Во-вторых, нельзя согласиться и с версией о происхождении названия «страна согдийцев», от греческой «Согдианы». Раз в «Авесте» все имена состоят из

двух частей, то и это слово должно выглядеть как «Сог» и «дей». К тому же выясняется, что Ахура-Мазда сообщает о сог (saḡ) саках, как о своих сторонниках. Созданные же Ангро-Маню «скаит» и «дай», являются его противоположностью.

Ряд исследователей (Г.Бейли, Е.Бенвенист, И.М.Оранский) термин «Гав» употребляемый в «Географической поэме», считают местностью огнепоклонников, вернее рассматривают как название, данное определенной части Сог//Согдианы. Другие же пытаются разъяснить его как обобщенное имя – в форме «скотоводческая страна» [175, 137]. По мнению И.М.Оранского, частица «ов» в русском слове «корова» перешла из термина «гав» [159, 66]. Есть и такие, которые полагают, что «Гав» означает название местности. Для сравнения в качестве примера они приводят слово «*йау*», употребляемое в осетинском языке. Если возможно подобными фантастическими сравнениями точно установить места географических названий из «Авесты», то к ним можно добавить множество слов, относящихся к присущим территории Азербайджана, в определенном слого которых имеются частицы «гав», «ав», «ов» и «ув».

Единое общечеловеческое будущее невозможно представить без глобализации. Несмотря на то, что важнейшие проблемы глобализации выдвигаются в качестве актуальной сферы лишь в последнее время, в первых мифологических представлениях она была уже поставлена форме причины – следствия, что, конечно, весьма интересно. Значит, раскрывая сущность, тайные коды изначально возникших мифологических образов о мироздании, можно получить более весомые результаты о будущем, установить более современные и легкие формы глобализации. Ибо прогнозы, выдвинутые в мифологических системах о будущем и конце мира, не менее значи-

тельные из тех, что даны в трудах современных ученых. Оптимистические, реалистические и пессимистические заключения имеют место и в эсхатологических мифах (последние существа, конец всего, конец мира).

В мифах в специфической форме указаны также пути решения таких проблем, как наличие могучих сил, способных изменить географию мира, глобализация и хаос, синдром неравноправия, упорядочение роста населения, изменения культурной цивилизации, глобальный кризис окружающей среды и др. В этом плане необходимо внимательное изучение самых древних мифических представлений, как первоисточников, истоков глобализации.

Естественно, что и астрология, этот ключ к раскрытию повторяющихся, закономерных явлений природы, в виде собрания первичных знаний, основы которых были заложены шумерами (по некоторым предположениям, шумеры - предки тюрков), так же «проросла» из мифологических воззрений и, по мнению многих исследователей, наука возникла именно из астрологии. Как писал К.Е. Циолковский, следует верить и «Перуну»*. Потому что при создании общей картины мира можно использовать и с этой точки зрения внимания заслуживает даже самый примитивный, простой, незначительный миф, ибо, безусловно, и он является ключом некоей скрытой сущности, тайного явления.

Таким образом, мифы, основы которых изначально были связаны с пробуждением сознания, представляют собой общечеловеческое, вернее, глобальное явление.

*Перун – Бог молнии и войны у русских. Напоминает Индраса у индийцев. По мифическому представлению, с грохотом молнии в небе начинаются битва добра и зла. Считают, что в это время в кокой – то части земли идёт сражение двух народов. Перун (Индра) управляет войнами, иногда описывается как полководец.

Этим и объясняется сходство, а иной рад идентичность мифологических систем народов мира. Наряду с этим имеют место и отличительные особенности. Другими словами, символические образы, запечатлевшиеся в период формирования мифического мышления в специфической форме оставили свой след в культуре каждого народа, а потому, еще раз повторимся, что в этом плане мифология и сама - есть глобальная проблема, а ее модели и системы совпадают с проблемами, составляющими суть глобализации.

Миф и язык. Тесная связь мифологического понятия с воспроизведением мысли посредством законов языка показывает, что каждый из них подпитывался из одного и того же духовного источника и основывался на реальной деятельности. Мифический мир является, в сущности, аналогом воспроизводимого языком мира. Они отличаются друг от друга только выражением, описанием, средствами препинания. Так, если «засуха» выражается языком, как «погода жаркая, засушливая (без дождя)», то в мифологии она воспроизводится в образе огнедышащего дракона. Следовательно, миф и язык, образно говоря, родились в одном теле и подобны братьям – близнецам, оба подчиняются одним и тем же законам духовного развития, мышления, питаются из одного источника. Сходство и близость между ними постигаются в том случае, когда ясно просматриваются их корни и поступательное движение. Безусловно, на определенном этапе развития миф отделяется от языка, язык от мифа, однако оба сохраняют известные элементы, подтверждающие их «родственность».

Как пишет Эрист Кассирер «...Мы должны проследить пути развития мифа и языка не проспективно, а ретроспективно – нам надо вернуться к точке, откуда берут

начало обе расходящиеся линии» [194, 33]. Ученый полагает, что для выявления расходящихся линий, существует одна, связанная с мифом и языком концептуальная форма, которую кратко можно назвать мифологическим мышлением.

Метафорическое отображение мира – основной фактор, лежащий в основе происхождения языка и мифа. Поэтому многие исследователи придерживаются того мнения, что метафора играет роль моста между мифом и языком. В то же время мнения расходятся, когда речь заходит о первичном процессе зарождения метафоры: некоторые ищут ее корни в языке, другие - в мифической фантазии. По Гердеру, все слова и выражения изначально имеют мифический характер. Выходит, что язык, как и мифы, пройдя через стихийное сознание, до обозначенной мифом достоверности и реального восприятия событий, являлся спутником мифологии.

Как отмечает Блек, в основе метафорической мысли находятся два субъекта: главный и вспомогательный. И чем смотреть на эти субъекты как на «глобальный объект», лучше подходить к ним, как к «системе». «Механизм метафоры заключается в том, что к главному субъекту прилагается система «ассоциируемых импликаций», связанных со вспомогательным субъектом» [146, 167]. Связь между двумя субъектами, невидимая в обычном состоянии (или видимость невозможна) в метафоре возникает путем сравнения. В метафорической форме, в основном, бросается в глаза сокращенное сравнение. Но встречается и сравнение, являющееся отражением его сокращенной, уменьшенной формы. В первом случае, особо акцентируется роль аналогического принципа в формировании мысли (основанного на сходстве, тождественности). Во втором - избирается наикратчайший и

необычный путь к достоверности. Рассмотрим азербайджанскую загадку, сформированную по этому правилу:

<i>На азерб. языка</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Başı şabalıd, quyuğu qaуsı».	«Голова – каштан, хвост – ножницы».

В загадке неизвестный субъект – ласточка. Вспомогательные средства в этом сравнении – каштан и ножницы. Элемент же, создающий связь, сходство с вспомогательными средствами это - «голова» и «хвост». Если взглянуть в разгаданный вариант загадки, то станет очевидным, что члены, выступающие в закрытом тексте в роли метонимии, превращаются в метафору: «Голова у ласточки – каштан, хвост – ножницы».

В мифических описаниях мы встречаемся приблизительно с тем же случаем. Дракон, символизирующий засуху, безводье, жаркую погоду, отождествляется с сакральным существом –изрыгающий из пасти огонь и преграждающий доступ к воде. И сегодня в жаркие солнечные дни в живой речи весьма часто употребляются выражения: «Небо изрыгает огонь», «Будто земля изрыгает пламя». Естественно, что эти выражения обусловлены мифом о драконе, изрыгающем огонь. Пламя - основной сакральный объект, отодвинут посредством языка на задний план, элемент сходства с реальным объектом природы – это жара, распространяющаяся по земле и небу. То есть эволюция мифических взглядов сформировала метафорическое понятие. Метафоры, в основном, проявляются в двух аспектах: эпифора и диафора.

«Эпифора» (*epiphora* – означает перенос) – впервые этот термин был использован Аристотелем. В его «Поэтике» указано, что метафора обладает способностью переносить на себя название другого объекта[5, 95-103]. В эпифорических метафорах за основу берется обычное понятие слова, затем эта смысловая нагрузка представляется в сравнении со всем известным объектом. Здесь се-

мантическое «движение», как правило, происходит в связи с более конкретным и легко вспоминаемым образом, однако, на первый взгляд кажущиеся легкими и понятными отождествленные объекты при сравнении, стремлении выявить связь между двумя объектами, производят более необычное, спорное и удивительное впечатление. Филипп Уилрайт цитирует из пьесы Кальдерона предложение, в котором заключен истинный смысл («Жизнь – сон»). Приведенное в нем впечатление о жизни весьма туманно и непонятно. В действительности сон – это ничто. Для тех, кто ведет соответствующий образ жизни, он играет роль семантического прикрытия, чтобы привлечь к себе внимание слушателей. То же самое проследим в следующей загадке:

<i>На азерб. языка</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
«Anası qundaqda yatır, oğlu bazara gedir. (Güllə və giliz) [110, 171].	«Мать спит в колыбели, сын идет на базар» (Пуля и гильза)

Если раскрыть заключенную в тексте мысль, то эпифора станет ясной: «Пуля – мать, спит в колыбели, гильза – сын, идет на базар». Таковы и некоторые образы, благодаря мифам ставшие символами, превратившиеся в понятие той функции, которую они несут в языке. Например, Солнце – добро, свет – обилие (В мифе - бог Добра). Ночь – зло, потеря (жизни), тьма (В мифе «Шер» – бог Зла). В азербайджанском языке древний бог Добра – обилия «Дан (В мифическом воззрении азербайджанцев «Дан» – имя Богини утра) сокцлцр» - «Наступает утро», «Гцн догур» - «Всходит Солнце». По закону противопоставления утвердилось в форме «Шяр гарышыр» - «Темнеет».

Второе семантическое явление, завершающееся метафорой – есть диафора. В диафоре «движению» посредничество оказывают такие образы, которые можно было бы достичь в реальной или воображаемой практике. В ре-

зультате противопоставления или сопоставления появляется новое смысловое название. В диафоре тривиальность (связь) всегда на переднем плане, ибо основное условие здесь – согласование, а не отрицание. Например:

<i>На азерб. языка</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
1) -Əyri-müyrü hara gedirsən? -Təpəsi dəlik, sən nə deyirsən? (Tüstü və baca) [110, 146]	1)Кривой – косою, куда идёшь? Дырявая голова, а ты что говоришь? (Дым м дымоход).
2) Dam üstə at kişnər. (Novdan) [110, 145]	2) На крыше ржёт конь (Сточная труба).
3) Qırmızı divar üstə ağ fərələr düzülüb. (Damaq və diş) [110, 132].	На красной стене сидят белые курочки (Десны и зубы).

Итак, мыслители не ошибались, утверждая, что слово – начало всех начал. Согласно исламской мифологии, великий Творец сначала создал слово (дал название творениям, приказав «День! Будь», например, «гора, будь! – т. е. возникни), а затем уже - мир (действительность). По мусульманскому убеждению, слово – начало, основа всего сущего.

И, действительно, слово – это ключ ко всему. Ученые делают открытия, писатели передают, излагают свои творения посредством слов. Как говорили наши деды – прадеды: «Слово - острее сабли», «Слово – краса мира», «Слово – критерий человека», «Автор слова умрет, а слово останется». В представлении народа слово всегда было живым и крылатым: «Крылья слов - неустанны».

В азербайджанских огузских воззрениях функцию слово – творчества выполняют – не боги, а демиурги – Огуз и Деде Коркуд. Правда, в глубокую старину Огуз отождествлялся с Гёй Танры (Небесным Богом). Огуз рассматривался как сам Мир, рожденные им дети формировали полную модель вселенной; трое сыновей Огуза – Солнце, Луна, Звезды располагались в Верхнем слое – космосе, остальные трое детей – Небо, Гора и Море – в нижнем слое, между землей и вселенной. В отличие от

исламских верований в тюркских мифологических воззрениях Огуз сначала сотворил основные элементы мира, затем дал им названия. В тюркском понимании дети по происхождению – первичны, их названия - вторичны. Более того, люди получали имена не при рождении, а по достижении зрелого возраста.

Деде Коркуд по мифическим представлениям – мифический культурный герой, создавший словарный запас – словарный состав азербайджанского языка. М.Ф.Ахундов (1812-1878) в первой половине XIX века записал на новом латинском алфавите, который он пытался внедрить в азербайджанский язык, бытовавшую в народе известную песню. В ней Деде Коркуд говорит о своей функции словотворчества и признается, что, ошибаясь, создав четыре слова:

<i>Оригинальный текст</i>	<i>Перевод</i>
Gəlinə ayran (ayran) demədim mən Dədə Xor-xut.	Почему не назвал невесту айраном (разлучницей) я, Деде-Коркуд?
Ayrana doyran (doyuran) demədim mən Dədə Xor-xut.	Почему не назвал айран (йогурт) едою я, Деде-Коркуд?
İynəyə tikən demədim mən Dədə Xor-xut.	Почему не назвал иглу тем, что шьёт, я, Деде-Коркуд?
Tikənə yırtan (sökən) demədim mən Dədə Xor-xut. [83, 120]	Почему не назвал колючку тем, что рвет я, Деде-Коркуд?

Как видно, изначально слово не воспринималось только как средство общения. К тому же считалось, что оно обладает магической силой. Используя и повторяя в преданиях и молитвах имена Бога, гамы полагали, что защищают себя от зла. Правда, между членами племени еще не были сформированы индивидуальные специфические особенности, а потому индивидуальное мышление, как таковое, отсутствовало и вся их деятельность осуществлялась коллективно. Коллективно охотились, коллективно питались, коллективно защищались от холода и дождя. Деформирование семейных отношений, синкре-

тизм творческих видов, в некотором роде, лишил самостоятельности слова в речи, ибо, элементы художественности, вернее, зачатки художественности не ограничивались только словом, а состояли из синтеза ритма, гармонии, игры, зрелища, песни и танца со словом. В это время слово имело следующее превосходство: оно играло роль основного посредника, связывающего друг с другом все элементы изначальных форм мышления и ритуалов.

В связи с тем, что в некоторых исследованиях последних лет мифы рассматриваются как система языковых обозначений, следует поговорить и об их связи с семиотикой, о контрастных сторонах, использовать их удачные особенности и избегать вопросов, наносящих вред.

Семиотика (*semeion* - греч. знак, признак – общая теория о знаках и обозначениях)- научная область, возникшая позже этнографии и фольклористики. Правда, в основе современной семиотики лежит теория общих знаков (логическое тождество), выдвинутая английским философом Дж. Локком в труде «Опыт человеческого разума» (1690) [223, 695]. Добавив сюда произведения Ш.Сухраверди «Ишрагия» (XII в.) и Наими (XV в.) «Джавидан-наме», можно утверждать, что исторические корни семиотики уходят в более ранние времена. Позднее проявили интерес к системе знаков Т.Гоббс и Дж.Милль. В создании новой современной науки по системе знаков и признаков важную роль играет научная деятельность стоящих на позиции логических традиций Г.Фреге, Ч.Пирса, Ч. Мориса, а также, опирающихся на лингвистику, Ф. де Соссюра, Я.Бьюссена и Р.Барта.

По определению Ю.Борева, «семиотика – общая теория знаков и знаковых систем» [147, 184].

Основными категориями её являются сигнал, признак и знак. *Сигнал* – это предмет, оказывающий внешнее воз-

действие на эмоции. *Признак* – это бесцельная, «естественная», неизменная, не нагруженная человеческим сознанием, информация. *Знак* – это закодированная информация; предмет (сигнал), связанный с другими. Например, облако – признак, а не обозначение дождя. Или, рефлекторный крик больного есть признак, а не обозначение боли, выражаясь терминологией семиотики, её закодированный сигнал. Выявляя причинно-следственные отношения, признак не несёт в себе информацию социального характера. Знаки тоже классифицируются: иконообразные знаки, знаки-индексы, знаки-символы. Р.Барт в труде «Мифология» (1957) приходит к выводу, что «мифы – это второстепенная система семиотики» [134, 78].

Правда, в расшифровке мифов, разъяснении некоторых его моделей, семиотика играет большую роль. Однако, мифология не «специфический языковой вид» (Р.Барт) и не только «система знаков» (А.Аджалов).

При подобном подходе к вопросу, все науки можно выдавать за систему знаков; тогда все математические цифры, химические элементы, формулы, все категории, обладающие особыми терминами, можно назвать системами знаков. Изображение К.Леви-Стросом мифов посредством математических знаков тоже имеет спорные стороны. На деле семиотика использует мифы больше всего в качестве строительного материала (как и в литературе, языкознании, этнографии, богословии), однако, она не может «приватизировать» их. Ибо миф имеет более раннее происхождение, чем семиотические знаки и на различных этапах истории выполнял различные функции.

На наш взгляд, изучение мифов именно в историческом аспекте не должно оставаться вне внимания. Подходить к мифам согласно требованиям сегодняшнего дня

как к «языковой единице» или только как к «системе знаков» - значит показывать изнанку вместо лица, отрицать главное. А главное в том, чтобы анализировать внешнюю и внутреннюю сущность мифов, как есть. Только в этом случае можно правильно установить роль мифологического мышления в человеческой культуре.

Миф и сновидение

«**Л**огика мифа, - согласно Дж.Кэмпбеллу, подобна логике снов, поскольку и то, и другое является плодом деятельности подсознательного разума. Сны и мифы, обладающие сходной образностью, раскрывают архетипы, или первичные психологические схемы, общие для всех людей» [208, 46]. Сновидения и их толкование занимали умы античных философов издавна; они пришли к выводу, что сны ниспосланы человеку не Богом, ибо происхождение их связано не с божественным миром, а с происками дьявола, в сущности мифов есть нечто, присущее сатане. По Аристотелю, сновидение – это не объяснение сверхъестественного, а закономерный результат человеческого духа и чувств. Получается, что сон – это пассивная духовная деятельность в период сна. Макробий и Артемидор делили сон на два класса [303, 15]: *сны первого класса* обусловлены сегодняшним днем (или с прошлым) и не имеют никакого значения для будущего. Такие сны основаны на произошедших или продолжающихся в настоящем событиях, известных представлениях о прошлом или же противоположным отражением реальностей. Например, голодные видят во сне обилие еды, сытые же – усталость и путаницу; *сны второго класса*, напротив, связаны только с будущим и имеют несколько форм:

а) в снах наблюдается прямое пророчество

(oraculum). В азербайджанских мифологических представлениях житель божественной страны Хызыр, приснившись в виде мудрого старца, дарит герою яблоко и поручает ему поделить его поровну и съесть вместе с женой. После этого у пожилых супругов рождаются дети. Согласно эпической традиции, этот процесс порой происходит не во сне, а наяву;

б) доводится до сведения, что должно что-то случиться (**visio**). Описание одного из подобных снов встречаем в «Истории» Геродота. В посвященном Азербайджану предании о Томирис, Киру во сне даётся откровение о том, что он погибнет в битве с массагетами и его корона перейдет к сыну Гистаспеса - Дарию;

в) сны символизируются, чувствуется необходимость в дополнительных разъяснениях (**somnium**). В другом предании, также связанном с Азербайджаном, Геродот отмечает, что ребенок, приснившийся Астиагу и принесший с собой трагедию, в первом случае символизируется в виде мочи, во втором – разросшейся виноградной лозы, покрывшей всю Азию.

Эта система сновидений античных греческих философов широко распространилась в странах Запада и Востока и на протяжении веков находилась в центре внимания. Неслучайно, что основоположник тюрко-язычной эпической поэзии Юсиф Баласагунлу (XI век) в своем всемирно известном месневи «Кутатгу-билик» («Знание, ведущее к счастью») отмечает, что сон – это область науки и раскрывает свое отношение к толкователям снов:

*«Смотри, одной из наук является наука снов.
Кто его толкует, толкует к добру.
Если сон плохой, следует бедному дать милостыню и
защитить человека от зла» [25, 324].*

В эпических описаниях поэта говорится, что визирь Ойдулмуш отправляется к живущему в горах Одгурмушу, объявляет ему, как следует править людьми, делит население на сословия, проводит расслоение: *первое* место отводит алави (детям Али), *второе* – ученым, *третье* – врачам, *четвертое* – чародеям, ***пятое*** – толкователям снов, *шестое* – астрологом, *седьмое* – поэтам, *восьмое* – земледельцам, *девятое* – торговцам, *десятое* – животноводам, *одиннадцатое* – мастерам, *двенадцатое* – беднякам. В этом ряду толкователи снов находятся перед поэтами и астрологами и ставятся наравне с гамами.

Небезынтересно, что в тюркской мифологической системе связь с творцом и его посланниками зачастую осуществлялась посредством снов. В древних героических эпосах многие запутанные вопросы распутывались посредством снов. В одном из рассказов о тюрках, имеющих в древнекитайских источниках, говорится:

«Однажды ночью Бугу Текин готовился отойти ко сну, вдруг открывается окно и в комнате появляется красивая девушка. Бугу Текин не понял, в чем дело, закрыл глаза и подумал, что видит сон. Девушка долго пыталась разбудить его, но безуспешно. Потеряв надежду, она ушла также, как пришла – через окно. На другой день девушка появилась вновь. Бугу Текин притворился спящим. Девушка и на этот раз пыталась его растормошить, не удалось, она и ушла. Утром Бугу Текин подумал, что девушка придет опять. Он вызвал визиря и обо всем ему поведал. Визирь сказал: «Здесь нет ничего страшного. Напротив, может произойдет что-то хорошее, порадуемся все. Возможно, девушка приходит, чтобы сообщить хорошие известия. Если она появится этой ночью, не спите, тогда и узнаете причину её прихода». На третью ночь девушка пришла вновь. На сей раз, Бугу Текин приветствовал ее, оказал внимание. Как и предполагал ви-

зирь, девушка была послана с доброй целью. Действительно, это была девушка, посланная небесами, чтобы указать Бугу Текину новую религию. Она сказала Бугу Текину: «Иди за мной!». Бугу Текин последовал за девушкой. Наконец, добрались до Аг Даг (Белой горы). Девушка начала разъяснять Бугу Текину неизвестные стороны новой религии. После этого она каждый вечер пробиралась в комнату Бугу Текина и уводила его к Белой горе. Так продолжалось несколько ночей. Бугу Текин познал основы и тайны новой религии. Однажды ночью наступил конец их встречам. Прощаясь, девушка сказала: «Все что есть в небе и на земле – все ты познал. Больше я не приду. С завтрашнего дня начинай обходить четыре стороны света. На этом пути будь справедливым. Все, чему я тебя учила, распространяй повсюду!» Бугу Текин вызвал братьев. Каждого из них он поставил во главе войска и послал на все четыре стороны. Сам же возглавил огромное войско и отправился в поход на Китай. Все они достигли успехов в своих походах» [61, 76-77].

Из мифологического рассказа становится очевидным, что правитель, притворившись спящим, хочет раскрыть секреты небесного посланника; возможно, местность, описанная как Аг Даг (Белая Гора) – это священная обитель Бута, где содержались сведения о мире. Бугу Текин, несколько раз притворившись спящим, определяет, для чего явился небесный посланник: для добра или зла. Напрашивается вывод, что «бута» или дар во сне – прежде имели место в верхнем ярусе – действительной жизни и их вручал глава племени или мудрый аксакал, позднее из верхнего яруса он перекочевал в процесс сновидения – нижний ярус, т. е. в духовный мир. Не случайно, в некоторых наших сказках желания, связанные с рождением ребенка, осуществлялись без участия сна, в виде небесного посланника, переодевшегося старца, приносящего

таинственный дар. Эпизоды со сновидением широко использованы в эпосах «Огуз каган» и «Китаби–Деде Коркут».

*Получение во сне бута**. В исследованиях наших ученых эпизод получения во сне в дар бута, имеющий место в азербайджанских эпосах, ритуалах камов и ашугов рассматривается как телепатия, сверхъестественность, необыкновенный талант, определенная близость к божеству – ашуга–художника, ашуга–эпического героя и считается «даром» избраннику божественного мира. Точный адрес Бута заранее никому не известен. Как правило, он снится неумелому, непутёвому, беспомощному, беззащитному слабому юноше. На первый взгляд создается впечатление, что богатые и обеспеченные люди избегают бута, связывают его со злом. Однако, в одном из любовных эпосов (в 1938 году в г. Шеки со слов ашуг Ахмеда Кафарова Гусейн Искендеров записал эпос ашуга Моллы Джума «Саят бек и Саялы ханум») мы сталкиваемся с другим случаем. В нем точно указана обитель – место получения бута. Кто достигнет перекрестка, где *«в тени растут деревья, журчит источник»*, задержит здесь шаг, присядет и заснет, тот получит бута и, влюбившись, отправится за своей возлюбленной. Достигший обители бута избранный юноша – вовсе не беспомощен и неумел, напротив, весьма обеспеченный человек. В обители бута существует запрет. Близкие предупреждают юношей, чтобы они не спали здесь. Процесс описания бута отли-

*Слово «Бута» можно толковать по–разному. В колыбельных песнях мать уподобляет своего малыша бута: *«Гызылэцл – бутам мяним»* («Моя золотая роза - бута»). На наш взгляд, в одном ряду со всеми понятиями главный смысл его заключается в том, что в сновидениях – Бута – это имя божества позднее, в любовных эпосах - это мифическое существо Хызыр. Дервишеский образ также прежде назывался Бута.

чается от других эпосов. Герой засыпает дважды. В первом сне в обители бута вместо любовного напитка юноше вручается яблоко («кызыл ахмеди»), омолаживающее человека. Вкусившие его бездетные люди получают в дар детей, а старики молодеют на пятнадцать лет. В отличие от других эпосов в вышеуказанном эпосе упомянут точный адрес бута – его обитель. Поэтому сон обрывается. Далее события идут своим чередом, происходит встреча влюбленных на городском рынке, в их сердца западает чувство. Хотя старик, расщедрившись вначале, и вручает юноше - бута («дар»), но затем отбирает у него яблоко.

Из второго эпизода «получения бута» выясняется, что после встречи в шатре Саят бек и Саялы ханум влюбляются друг в друга и удостаиваются со стороны божества Бута - божественной чаши любви. Естественно, что после того, как юноша приводит свой караван в готовность для возвращения домой, он должен вновь пройти через местность, где заснул. Достигнув упомянутой выше обители, Саят бек хотя и помнит о наказе близких бодрствовать, независимо от себя, засыпает. Эпизод с бута вновь повторяется. На сей раз, старик заменяет яблоко, которое он отнял у юноши в первом сне, «райским вином». В действительности, яблоко – тоже райский плод, но в азербайджанских мифологических воззрениях его основная функция – произвести на свет избранное дитя, а также омолодить стариков. В поверьях говорится: *«Кто увидит во сне яблоко, у того родится ребенок»* [66, 58]. Однако Саят беку ни одна из этих функций не нужна. Он – здоровый юноша пятнадцати лет, еще не женат, чтобы желать детей. Почему же тогда в своём первом сне Саят бек сталкивается с непонятными обстоятельствами? И почему старик сперва предлагает ему яблоко, а затем отбирает его? Обратим внимание на один момент: в первом случае эпизод с бута не состоялся и то, что произошло во

сне, мы узнаем от самого образа, а не ашуга – создателя эпоса. В рассказе Саят бека удивительным кажется то, что старик, взяв его за руку, куда – то хочет увести. Во сне – следовать за стариком или присоединиться к жителям потустороннего мира – значит умереть. Отсюда напрашивается другой вопрос: является ли яблоко и стремление старика хитростью увести за собой юношу ошибкой создателей эпоса или это – следы неких древних мировоззрений? На наш взгляд, бута – это один из факторов, широко используемых во всех жанрах и ритуалах эпической традиции еще до появления любовных эпосов. В древних поверьях он выполнял функцию не соединения влюбленных, а рождения здоровых духом детей. Следовательно, в Азербайджане был широко распространен культ сна, сновидений и ритуал его толкования. Существовали даже специальные места – пиры. В повествованиях о Бугу Текине и «Саят бек и Саялы ханум» указаны два из них: Аг Даг и место, где *«в тени растут деревья, журчит источник»*. Наши предки приходили в эти святые места со своими просьбами и пожеланиями. Бездетные, желающие заиметь детей, в этих ритуалах были особо активны. Впоследствии создатели ашугского искусства, мудрецы и главы суфийского сект применяли обряд получения бута к своим обрядам, откуда они перешли потом в любовные эпосы. Например, в секте «Бекташилики» обычный **ашуг** (сторонник со статусом слушателя), приняв из рук святого старца – главы секты (Пир, Баба) бокал вина, и, осушив его, становился **«мухиб-ашуг»**ом (ашугом любви, ашугом справедливости – правды в эпосах) [188, 41] и получал статус полноправного члена секты. Описанные в любовных эпосах бута, являются символизированным отражением этих суфийских ритуалов в народном художественном мышлении. В первом эпизоде бута из рассказа «Саят бек и Саялы ха-

нум» сохранились следы ещё более ранних, чем ритуалы суфийских сект, верований.

Эпизод возвращения в обитель бута (во втором сне юноши, приснившемся ему в обители бута, старец исправляет «свою ошибку» преподносит влюбленным райское вино) помогает выявить истину, истоки ещё одного обычая, перекочевавшего из устной в письменную память народа: в представлении людей «распутье, где растут деревья, журчит источник и т. д.» считается страшным и опасным. В верованиях говорится: *«Спать в тени деревьев - плохой признак. Этого человека может ударить джинны»* [95, 86]. Есть и такое поверье: *«Вечером, когда наступают сумерки, нельзя сидеть или спать под деревом, потому что у каждого дерева свой дух («хозяин»).* Он может «задеть» этого человека» [51, 99]. Под деревом собираются джинны, духи, служители зла. Интересно, что чаще всего запрещается спать не просто под каким-то деревом, а именно, в тени двух конкретных деревьев. Как советуют предки: *«Ночью нельзя спать под ореховым и инжировым деревом»* [95, 88]. Почему? Ответ на этот вопрос опять же дают поверья: ореховое дерево символизирует безнадежность, потому что *«тот, кто сажает ореховое дерево – не ест его плоды»* [51, 84]. *«Инжировое же дерево – это полено бабушки Фатмы. Инжировым деревом нельзя пользоваться как топливом, или использовать для других дел»* [95, 91-91]. В Нахчыванском регионе в сумерки не только спать, но и находиться под деревом строго запрещается, ибо *«говорят, что человека настигнет беда»* [66, 55]. В связи с родниками и другими источниками воды говорится следующее: *«Когда видишь хороший сон, расскажи воде, а плохой – мусору. Если этого не сделать, не увидишь добра».* Пословица же гласит: *«Родниковый глаз и слепой не захочет»* [51, 94]. Распутье во сне – осмысливается

как переход (из одного возраста в другой, из одного места в другое, из этого мира в потусторонний). Таким образом, в древних поверьях тени дерева связывается со злом, источник – с добром, успехом, распутье – и со злом и с добром, встречей - расставанием. Обителю для бута народ не случайно избирает место, где сходятся эти три атрибута – **распутье, тени дерево и родник**: эти признаки как бы заранее предупреждает, что черные силы будут всячески препятствовать молодым, вкусившим напиток из любовной чаши. Если тень дерева, перекресток – это намек на Кара визирей, Гюльогланов, Кара кешишей - черных сил, из-за которых герои эпосов - Курбаны, Аббасы, Гарибы, Керемы покинули свой родной кров, то родник, источник – это олицетворение непобеждённой любви.

Функция тех, кто вручает во сне Бута, в большинстве случаев ограничивается тем, что они зарождают чувство в сердца молодых. Однако в сказках и некоторых любовных эпосах Хызыр (дервиш, мудрый старец), превратившись в одного из главных персонажей, постоянно сопровождает героев, а в трудную минуту протягивает им руку помощи. В эпосе же «Саят бек и Саялы ханум», «даритель», в одежде дервиша показывается в обители бута, когда герой спит и мешает Коджа Муслиму разбудить его. Старец в этом эпизоде выполняет функцию опекуна, покровителя бута-сна, т. к. если бы сон – бута остался бы незавершенным и во второй раз, то Творец мог разгневаться и тогда произошли бы весьма ужасные события. В то же время, какими бы удивительными не казались мотивы одновременной встречи с влюбленными - в мире сна и с близкими получивших бута – в действительности, они созвучны представлениям очень древних времен. Божество Бута – дервиш, беспокоится и в третий раз вмешивается в события (два эпизода происходят во сне,

третий в действительной жизни), потому, чтобы утешить Коджа Муслима. Своими слезами он пытается усыпить силы зла, чтобы святые чувства любви, едва взойдя, не были околдованы. Из строк, поясняющих личность дарителя бута, выясняется, что первым влюблённым в мире является – Ай (Луна), а потому все луноликие могут испить райский напиток из его рук:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Mən dərvişəm, yetişirəm fədaya, Sayat bəyin üzü oxşar bir aya. Qıl namazın, üzün çevir xudaya, Keçər şəfahətin, oyanar indi.	Я дервиш, стремлюсь к самоотверженности, Лик Саят бека подобен луне. Молись, повернись лицом к Аллаху, Ушедшее здоровье пробудится вновь.

В греческой системе сновидений в бута все три формы объединяются. Так, дается намек на будущие события, которые связываются с пророчеством (Хызыром), символизируются с сазом и словом (после пробуждения герой обретает способность петь и играть на сазе). Отличие в том, что согласно эпической традиции азербайджанского фольклора герои, живущие в различных уголках мира, видят один и тот же сон в одних и тех же временных рамках и в схожей форме. Факты подтверждают, что исторические корни бута восходят к самым древним верованиям и представлениям.

Наличие особых систем толкования сна и сновидений в Азербайджане подтверждается тем, что стержневая линия двух преданий, связанных с нашей землей и включенных в Геродотом в свою «Историю», построена на сновидениях, в которых будущее рождение ребенка выдвинуто в центр внимания. Геродот пишет: «У Астиага родилась дочь, которую звали Манданой. Астиагу приснился сон, что дочь его испустила столь огромное количество мочи, что она затопила его столицу и всю Азию» [159, 50]. Имеются десятки пословиц, поверий,

баяты, сравнений, сказок, в которых рождение девочки предсказывает будущую трагедию. *«Ноша девочки – ноша соли»* - поговаривают в народе, подразумевая под этим: *«Родилась дочь, сними красное платье»*. Речь не о том, что народ целиком выступает против девочек. Напротив, с самых древних времен считали, что *«Девушки – это солнце, а юноши – полумесяц»* [6, 208]. Отрицательная позиция стала формироваться тогда, когда надо было решать, кому доверить управление страной или другие судьбоносные вопросы. В этом случае «солнечные девушки» предавались забвению по той причине, что при их замужестве с чужестранцем могло родиться дитя зла. На самых ранних стадиях весьма нежелательным было замужество девушек с чужестранцами. В этом смысле самой большой бедой для Астиага было отсутствие сына. А потому соне Мандане – был для Астиага символическим. Это не было общим, единодушным отрицанием девушек. Ибо часть народа Мидии – массагеты, в годы правления Кира – «сына зла», вручили свои судьбы именно женщине – Томирис, спасшей Азию от трагедии. Следовательно, в эпизоде сна, описанного в произведении жившего в V в. д. н. э. греческого историка, Астиаг перечеркивает представления мидян (мадаи – предки азербайджанцев), корни которых уходят в глубь веков и вместо того, чтобы с рождением мальчика – внука продолжить род, хочет остаться в истории единственным последним мужском отпрыском. В результате он смешивает кровь мидян с кровью чужого племени, которое его отец низвел до положения рабов. Рождение в Азербайджане (Мидии) в лице Манданы первой девочки принесло всей стране неудачи. Возможно, истории возникновения связанных с рождением девочки поверий с тяжелой смысловой нагрузкой, начинается именно с этого события.

С.Г.Хорошавина обобщает собранные о сновидениях представления и дает их следующую классификацию:

1. Сны о деньгах или богатстве.
2. Сны о любви и любимых особах.
3. Сны о неприятностях, горе, бедствиях.
4. Сны о счастье и благополучии.
5. Сны о рождении детей.
6. Сны об изменах и коварстве.
7. Сны о почестях и высоком звании.
8. Сны о получении неожиданного известия или новости.
9. Сны о процессах и запутанных делах.

10. Сны о наследстве. [311, 22-32] В классификации сны группируются по социальным вопросам. В снах о любви и возлюбленных особую роль играют возраст, пол, семейное положение и по этим факторам обладатели снов делятся на три группы: а) меланхоличные подростки - девушки и юноши, не имеющие пока представления о замужестве и женитьбе; б) холостые юноши, представляющие в воображении все темпераментные стороны любви, незамужние, неженатые или те, у кого холодные взаимоотношения с мужем или женой; 3) женившиеся по любви, или неженатые, но поддерживающие постоянную связь. В снах лиц, относящихся к первой категории, не бросается в глаза материальная близость. Они встречаются и беседуют на людях. И на этом их отношения завершаются. Это духовно-нравственные сны. Вторые – превращая партнера в объект воспоминаний в течение дня, она редко видит его во сне, ограничиваются мечтой и в этом находят утешение. Такие сны считаются материальными (телесными) и чувственными, т. к. объект (мечтающий) и субъект (о ком мечтали) существуют, степень близости соответствует их желанию и удовлетворяет внутреннюю потребность каждого из них. Третьи харак-

теризуются тем, что они видят во сне тех, кто им по нраву, и получают наслаждение, услаждая свой вкус. По характеру взаимоотношений, обладанию эротических связей (пассивности или активности) подобные сны бывают чувственными (эротическими) или платоническими. Правда, исследователи однозначно делают вывод о том, что в снах о любви и влюбленных имеет место прошлое и настоящее, с будущим никаких связей не существует. Если же такая связь и существует, то ее трудно установить в силу множества внутренних и внешних воздействий. В этом случае нет оснований говорить в о научной основе любовного события, связанного в бута с будущим. Они способствуют развитию мифологического мышления и свидетельствуют о переходе снов в ритуалы и эпосы.

Бута можно характеризовать и как одно из паранормальных явлений, оставившее в различных формах свои следы в художественном творчестве. Конечно, то, что незнакомые молодые люди, живущие в различных уголках мира, вдруг привязываются друг к другу узами божественной любви, звучит фантастично, паранормальность обусловлена другими признаками. Ашуг – герой обладает необыкновенным умом, он может предсказать будущее, подобрать ключ к запутанным секретам, предотвратить катастрофы. И сверхъестественность проявляется не столько в материале эпосов, сколько в деятельности ашугов – художников, в их искусстве вести меджлисы, исполнении, творческом процессе, обхождении с людьми. В таком случае бута – это не только важный элемент художественного текста, но и основное средство, подтверждающее опыт, приобретенный на протяжении веков придумавшим его народным мышлением, испытанный элемент, указывающий то на рождение ребенка, определяющего будущее народа, то на его привержен-

ность к справедливости.

Что касается выдвижения на передний план рождения ребенка, то это один из общих факторов, обусловивших взгляды предков из вчерашнего в сегодняшние и из сегодняшнего в будущее. С того самого момента, когда в обществе возникает плохое отношение к ребенку, на его будущем ставится крест и его светлое завтра находится под угрозой. С.Г.Хорошавина, говоря о предании «Астиаг», которое она считает первым и древним образцом сакральных снов о рождении ребенка, пишет, что толкование большинства таких снов дается легко, благодаря содержанию верований. Приведём пример из истории: мидийский правитель Астиаг видит во сне, что из чрева его дочери вырастает дерево, тень которого накрывает всю Азию. Вызванные им толкователи объясняют, что его дочь родит сына, который в последствии будет править всей Азией. Действительно, его дочь рождает Кира, который, завоевав соседние страны, покоряет и государство Астиага, т.е. Мидию [311, 29].

В этом предании используются такие символы, которые легко истолковываются. Хотя муги (маги), т. е. толкователи и раскрывают значение первого сна Астиага, увидевшего, как моча его дочери Манданы растекается на всю Мидию и Азию, однако, не комментируют его. Потому что символизированные детали ясно говорят, о чем идет речь: «моча» – гадкое испражнение. Этим описанием сообщается, что в череве Манданы развивается ребенок, который принесет Мидии и всей Азии трагедию. Чтобы предотвратить надвигающуюся угрозу, Астиаг избирает неправильный путь. В сущности, сны толкают его на совершение ошибочного шага. Если бы ему не приснился первый сон, то он не выдал бы дочь за чужеземца. Или, напротив, если бы он выдал Мандану за мидийца, то ему не пришлось бы в последующем про-

явить жестокость. Следовательно, первый сон может быть растолкован как предупреждение. Во втором сне «опасный ребенок» символизируется в виде виноградной лозы. В мифических воззрениях и верованиях виноградина означает разделение целого, лоза – потерю богатства, а вино, полученное из винограда – похищение разума. Почему – то, во втором сне виноградная лоза, образовавшаяся в чреве Манданы, не охватывает столицу Мидии, как это было в первом сне, а сразу распространяется по всей Азии. Потому что Астиаг уже упустил свой шанс спасти свою страну и, положив конец родословной, смешал кровь дочери с кровью чужого племени. Астиаг не может сделать нужных выводов и из второго сна. Жестоко расправившись с сыном Гарпага, заставив его съесть мясо родного сына, он создает почву для будущих трагедий в своем собственном дворце, а, удалив внука из отчего крова закладывает фундамент для грядущих бедствий в Иране.

Сновидения и в последующие века были одним из ведущих мотивов в азербайджанской и тюркской культуре. З.Фрейд, автор фундаментального труда о снах, неоднократно наблюдал и отмечал, что страх, полоумие создают в процессе сна диковинные образы и на основе материалов древних культур особо акцентировал воздействие необычных образов, стихийно возникавших в сновидениях на мифическое мышление первобытных людей. Предкам казалось, что их сознательные желания реализуются только в снах и любая маленькая деталь, связывающая сны с реальностью, помогала обнаружить следы мощных помощников (мифологических представлений) «стихийной области». Считающееся основным признаком снов и мифов в человеческой психике «бессознательное – это большой круг, включающий в себе меньший круг сознательного; все сознательное имеет предварительную бес-

сознательную стадию, между тем как бессознательное может остаться на этой стадии и все же претендовать на полную ценность психического действия». [303, 534] В итоге З.Фрейд приходит к выводу, что, «Сновидение – само одно из проявлений этого бессознательного» [303, 530]. Хотя основная причина возникновения мифологических систем объясняется полной зависимостью человека от природы, архетипы, возникшие стихийным путём (путём имитации) умножились под давлением различных форм верований, расширился круг их охвата и они стали принимать общественный характер, т. е. стали уравнивать, регулировать поведение всех членов племени и общины.

Миф о Йиме

В «Авесте» один из четырёх этапов двенадцатитысячного целого времени, где нет засухи – холода, старости – смерти, лжи – зависти и других подобных явлений, присущих девам, где 15-летние отцы и матери радуются жизни, характеризуется как *«золотой период»* и появление на этом этапе человеческого общества связано с именем пастуха Йима. Вторая глава книги «Видевдат» («Вендид»), являющейся первой частью из трёх частей дошедшего до нашего времени пехлевийского варианта «Авесты», по своей структуре представляет собой диалог Зороастра с Ахура-Маздой и называется «Миф о Йиме». В «Зендавесте» в том же отрывке из двух основных образов, вместо Ахура-Мазды изображён Гаом. Правда, и здесь широко отражается божественная роль Ахура-Мазды. Обратимся к отрывкам из двух текстов:

1. Спросил Заратуштра Ахура-Мазду:

«Ахура-Мазда, Дух Святейший, Творец плотского мира, истинный, с кем впервые из смертных говорил ты,

Ахура-Мазда, кроме меня, Заратуштры? Кого наставлял ты Вере ахуровской, заратуштровской?»

2. И так молвил Ахура-Мазда:

«С Йимой прекрасным, владетелем добрых стад, о праведный Заратуштра. С ним первым из смертных говорил я, Ахура-Мазда, кроме тебя, Заратуштры. Его наставлял я Вере ахуровской, заратуштровской.

3. Так сказал ему, о Заратуштра, я, Ахура-Мазда:

«Стань для меня, о Йима прекрасный, сын Вивахванта, хранящим и несущим Веру!»

Но так ответил мне на это Йима прекрасный, о Заратуштра:

«Не создан я и не обучен хранить и нести Веру».

4. И тогда ему, о Заратуштра, сказал я, Ахура-Мазда:

«Если ты не станешь для меня, о Йима, хранящим и несущим Веру, то ты мне мир приумножай, ты мне мир возвращай! Ты стань мира защитником, хранителем и наставником!»

5. И так ответил мне на это Йима прекрасный, о Заратуштра:

«Я тебе мир приумножу, я тебе мир возвращу, я стану мира защитником, хранителем и наставником. Не будет при моём царстве ни холодного ветра, ни знойного, ни боли, ни смерти» [123, 176-177].

В том же эпизоде, изображённом в «Зендавесте», на вопрос Зороастра о связи бога с первым человеком, не даётся обстоятельного, подробного ответа. О рождении Йима, его характере, делах говорится лишь в общей форме. То же самое относится и к диалогу Ахура-Мазды с Йимом, в первом тексте изложенном подробно, во втором же, содержащем лишь краткие сведения о прошлом в устах Гаома:

«Однажды на рассвете дня Гаом предстал Заратустр, снаряжавшему огонь для жервоприношения и певшему, в

то же время, святыне песни. Заратустра, увидя его, спросил: «Кто ты, прекраснейший из людей, каких ни видал я во всем мире, по твоему достоинству и по наружности, свойственной только существам бессмертным?»

На вопрос мой отвечивал мне Гаом беспорочный, бессмертный: «Заратустра, ты видишь во мне Гаому беспорочного; бессмертного. Ко мне обрати все помышления твои, праведник; изготовь меня в снедь [См.: Предисл. стр. XXXVI], славь меня песнопением твоим, как другие, предназначенные для пользы людей, меня славили».

Заратустра сказал тогда: «Хвала Гаом! кто же первый из людей, Гаом, в этом мире изготовлял тебя? Какого благословения достиг он этим? Какую прибыль он получил?» Непорочный, бессмертный Гаом ответил мне следующее: «Первый человек, который изготовил мне этой земле для снеди был Виван[h]хат. Он достиг того благословения, получена им была та прибыль, что у него родился сын – [J]Йим многословный, безукоризненный вождь племени, знаменитейший из всех рожденных людей, какие ни зрели когда либо солнце, ибо [*Жад. кёрёнаод.*, может значить по-русски: что сделать -, т. е. который сделал] он сделал, что в царствование его не было смертности, ни людям, ни скоту, не было засухи, ни вод, ни деревьям, и что нигде не переводилась пища. В обширных владениях [J]Йимы не слыхано было ни про холод, ни про жару, не слыхано было ни про старость, ни про смерть, ни про зависть, дайвами созданную: пятнадцатилетними, по наружности, юношами расхаживали тот и другой, как отец так и сын, доколена земле царствовал [J]Йима, безукоризненный вождь племени, сын Виван[h]хатов» [315, 33-34].

Возникает вопрос: кто такой Гаом и почему в «Зендавесте» он взял на себя часть функций Ахура-Мазды?

К.Коссович, опираясь на индийские веды, пишет, что [Сом] в зороастрийской религии является одним из трёх сыновей Ахура-Мазды [315, 34]. В эту же тройку входят Митр и Атар. Как видно, в текстах «зенд» слово «Гаом» написано в форме: «Гом» / «Гам». На наш взгляд, первое слово в имени главы огузского племени «Гам Ган оглы Баяндыр хан» из «Китаби-Деде Коркут»а восходит к слову [Сом] из глубинных пластов. Огнепоклонники присвоили целый ряд особенностей из гамских поверий и с целью быстрого привлечения на свою сторону населения, представили Гама как одного из отпрысков Ахура-Мазды. С этой же целью они превратили бога прототюрков – Солнце в Митру, сына Ахура-Мазды.

Заслуживает внимания и следующий факт: Низами в поэме «Искендернаме», описывая населённый пункт, похожий на страну Йима, более других опирался на второй, т. е. связанный с Гамом, вариант. Представляемые до сих пор как «утопия» поэта, эпизоды, можно сказать, идентичны с эпизодами в тексте «Зендавесты». Однако во втором тексте встречаются и некоторые несоответствия в структурном отношении: событие начинается изложением от третьего лица. Описания же между диалогами ведутся от первого лица, то есть того, о ком идёт речь – Зороастра. Затем вновь следует прежняя форма. Это исходит из того, что «Зендавеста» была записана непосредственно с устной речи и из-за её святости в тексте потом не было сделано изменений. Точно также при встрече Гама с людьми его просьба о вкусной еде носит метафорический характер, здесь речь идёт о духовной пище, т. е. о восприятии его религиозных представлений с добрыми намерениями. То, что в стране Йима люди в обязательном порядке остаются пятнадцатилетними, сохранило свои следы в азербайджанском фольклоре. На самом деле изображение в «Авесте» и азербайджанских сказках ге-

роев, съевших волшебное яблоко и ставших пятнадцатилетними, имеет не конкретный смысл, а напоминает именно «Золотой период» Йима. Заслуживает внимания ещё один вопрос: в эпической традиции те, кто принимают и угощают странников, впоследствии награждаются. В «Зендавесте» Гам тоже одаривает всех, от кого видит заботу. Так, например, за доброжелательность он награждает Виванхата необыкновенным сыном. Таким образом, представление о чудесном рождении Йима перешло в сказки и эпосы азербайджанских тюрков и обрело форму рождения долгожданного ребёнка с помощью мудрых старцев взамен за заботу о госте.

Ахура-Мазда предлагает пастуху Йиму взять на себя функцию пророка новой веры. Однако Йим протестует против этого. Тогда создатель Мира дарит ему *золотую стрелу, пастушью свирель и плетку (волшебную палку)* и поручает ему расширить земли для людей и пастбища для животных. Согласно учению Ахура-Мазды Йим три раза успешно справляется с этим делом. Создав священное укрытие (Вара), он спасает от Всемирного Потопа лучших из людей, животных и растений, в своём роде выполняет функцию Ноя из христианско-исламской мифологии. Последний эпизод, нашедший место в большинстве мифологических систем, остался в генной памяти азербайджанских тюрков в той форме, в какой изображён в «Авесте». В индийской мифологии от Всемирного Потопа спасаются лишь Ману, вызволивший маленькую рыбку из беды и сама эта рыбка [290, 27]. В христианской легенде о «Всемирном Потопе» (Евангелие 8:18) ковчег Ноя выходит на сушу в гористой стране у подножья Арарата, истинное название по кумранским рукописям «Евангелия»: Урарат, т. е. Урарту» [313, 18].

Исследователи связывают образ Йима (в средних веках нашей эры Джемшид, у азербайджанских тюрков -

Амир) с Имиром из скандинавской мифологии. Первичное значение второго имени «пара», «близнецы». Опираясь на это, исследователи усматривают близость между древним обще – индоевропейским мифом о сыновьях Солнца – близнецах и образом Йима. Между мифическим героем в «Авесте» и «Ямом» (дословно «близнецы») из индийской «Веды» действительно имеется сходство. Так, Яма со своей сестрой Ями составляют первую пару людей. Муж-жена (сестра-брат) были тьмы бога Солнца Вивасвата (в «Авесте» Вивахвант). В конце Яма описывается в роли правителя подземного мира. Таким образом, в индо-иранском обществах, у прототюркских племен, а также у различных народов сформировались различные представления о Йиме. Их систематизируют следующим образом:

- а) Йим – космический бог;
- б) Йим – Главный бог пантеона;
- в) Йим – основной бог подземного мира;
- г) Йим – первый правитель «золотого периода»;
- д) Йим – мифический культурный герой, приучивший людей к некоторым обычаям.

На основе обобщения именно этих функций в «Авесте» была создана самостоятельная глава с мифическим содержанием.

В создании в «Авесте» событий, связанных с Йимом, определённую роль сыграл и азербайджанский народ и следы, оставленные в факторах культуры последующих времён, показывают, что он входит в ряд таких культурных героев как Кёроглы, Хызыр и Деде Коркут. Основные атрибуты Йима – *золотая стрела, пастушья свирель и плётка (волшебная палочка)* нашли широкое место как в огузско-тюркских, скифских представлениях, так и в устной эпической традиции. Вот почему нельзя согласиться с заключением о том, что «основное содержание

первой части (1-20 строка) фрагаты – индоиранская легенда» [124, 34]. На самом деле Йим – это мифологический образ, сформировавшийся в Мидийской среде и пожертвовавший собой подобно Прометею, Иисусу Христу ради счастья людей. Ибо, в «Золотой период» люди были бессмертны, жили счастливо и безбедно. Ровное течение жизни было утомительно и скучно. Йим умер первым в своей стране, чтобы показать людям путь в подземный мир и стал там главным богом. В мифе говорится также и о счастье набожников в другом мире, о дворце бога смерти и первичных эсхатологических представлениях – великом Урагане после долгой зимы, конце мира. Происхождение последнего исследователи связывают с Вавилоном и Шумером.

Ю.Юсифов, выдвинувший тезис о том, что «исследования последних лет вывели множество тюркских (прототюркских) слов в шумерском языке» [116, 46], - со ссылкой на Я.Клима, отметил и значительную работу, проделанную для превращения в правду предположений относительно прихода шумеров из Индии, Китая, Переднего Кавказа. Он отстаивает положение немецкого учёного Ф.Гоммеля относительно «прихода шумеров из Центральной Азии и родственности шумерского языка с алтайскими языками», а также сопоставление ряда шумеро-тюркских слов [116, 50]. Удачно завершились и усилия А.С.Амонжонова, О.Сулейменова, А.Мамедова, И.М.Мирзоева, Э.Алибейзаде, Ф.Семера, Г.Гейбуллаева и других по утверждению сходства шумерских и тюркских слов путём проведения фонетических закономерностей и лексических параллелей. Если поверить в правильность этих аргументов, то станет ясна причина связи между представлениями о превращении Йима в хозяина загробного мира и спасении сына человеческого и всего живого от трагедии и шумерскими эпосами.

В мифе повествуется и о грехопадении Йима (Яшт 19.33—34). Его вина по различным источникам определяется по-разному. В одном из вариантов Зороастр обвиняет Йима за употребление в подземном мире пищи из мяса рогатого скота. Из «Авесты» (Яшт 32.8) выясняется, что Йим, обучив людей убивать скот и есть его мясо, ввёл человечество в большой грех и завершил «золотой период». В другом гимне (Яшт 19.33—38) Йим представляется никчёмным существом, увлечённым лживыми идеями и потерявшим Хварнона. Вообще, представление Йимом во втором фрагате «Видевдат» вечного счастья и бессмертия обитателями Страны Единого Мира, шло в сущности, в противовес идеям Зороастра. Ибо вечное господство Добра устраняло противоречия; не давало возможности Злу творить своё чёрное дело; не происходили противостояния. Для подготовки почвы к борьбе между Добром и Злом, в первую очередь, нужна была склонность людей к двойственности – хорошему и плохому в равной степени. Это говорит о том, что представления о Йиме тоже перешли в «Авесту» из прежних верований. Его идеи совпадают с гамскими взглядами. Гамы учили тому, что человек должен стремиться не к материальному изобилию, а к духовному счастью и очищению духа. В своей стране Йим претворял в жизнь именно эти положения.

Как видно, в самом начале сторонники Йима составляли большинство и поэтому он изображался лишь в положительном свете, но после широкого внедрения зороастризма в сознание масс, была выдвинута идея о его двойственности и, в соответствии с идеями огнепоклонничества, он стал представляться с одной стороны как положительный правитель а, с другой, как грешник.

Как первый правитель земли, Йим описывается лишь во 20-м фрагате «Видевдат» и 13.130-м «Яште». Во всех

остальных текстах «Авесты» при перечислении имён в ряду легендарных правителей он хоть и упоминается в качестве выходца из династии создателя первых законов Парадата, но называется третьим после Хаошйанха (иранского) и Тахма-Урупа (туранского). В эпоху Сасанидов устойчивые, последовательные сторонники религии зороастризма и первичная религиозная функция целиком перекладываются на первого человека Каймарда (в «Авесте» Кай-Март), в последующей традиции он берёт на себя и правительские качества Йима. В «Меног-Харат» и «Денкард»е (X век) Джемшид (Йим) в ряду правителей Земли (отец Йима Пишдадид / в «Авесте» Парадат/ не входит в этот ряд) он называется уже четвёртым: 1. Каймард (Кай-Март); 2. Хошанк (Хаошянх); 3. Тахморуп (Тахм-Уруп); 4. Джемшид (Йим Хшайт, т. е. «Яркий Йим»).¹

В средневековых зороастрийских текстах упоминаются отдельные эпизоды мифа о Йиме и, систематизировав их, можно восстановить весь миф. В «Бундахиште» указывается, что:

а) Брат Тахм-Урупа – Джемшид стал правителем Хварны [279, 31.3]; б) Его правление длилось 616 лет 6 месяцев. В его стране люди и животные были бессмертны, не совершали греха и не страдали [279, 34.4];

в) Джемшид, обладающий волшебной чашей, расширяет земли, по велению Ормузда, возводит огромный «Вар» - преграду, чтобы противостоять Мировому Потопу; кроме того культурный герой строит многочисленные города и сёла [279, 17.20];

г) он разделяет население на 4 сословия: жрецы, воины, земледельцы и ремесленники. Затем в Хорезме зажигает огонь из трёх священных очагов зороастризма – представителя Хварно – Адур Фробак [279, 17..5];

д) После совершения греха Йим-Джемшидом Зло распространяется по всей земле [279, 17.8].

Таким образом, одно из самых совершенных созданий Ахура-Мазды терпит нравственное фиаско на последующих этапах истории. И по этой причине люди не только теряют своё физическое бессмертие, но и обретают неизлечимую болезнь – физический недостаток, называемый «*печатью Ангро-Манью*» [124, 27-28 и 167-175]. На земле воцаряется своеобразная «раса девоов» - «*храфстропароды*». Говорят, что Величие Йима (т.е. «Хварно» - ум) покидает его. Страшась Злых Духов, он женится на женщине – дев. Сестру Йимаку от также отдаёт замуж за дева и от этого брака рождаются хвостатые *люди-обезьяны* (человекообразные обезьяны – шимпанзе, гориллы), *медведи* и другие *уродливые существа*. К «храфстропародам» относят и другие мифические существа с «глазами на груди» (этот образ порождён от сакского Келлеёза (циклопа). Потерявшего Хварно Йима, сбрасывает с престола «трёхглавая змея» Дахах (в «Авесте» Аж-Дахак). Он изгоняется из Родины и нигде не находит себе места. Спустя сто лет, Дахах и его брат Спитур (в «Авесте» Спитйур) находят и казнят Йима. Впавшего в грех правителя, они живым изрезают на куски режущим инструментом с крупными зубьями [279, 194].

Космогонические мифы «Авесты» известны из среднеперсидского письменного памятника – трактата «Сотворение основы» («Бундахишн»). По словам зороастрийских жрецов, это-четвёртый утерянный вариант «Авесты» («Дамтат-каска»), претерпевший многочисленные изменения. В тексте же сохранившейся «Малой Авесты» дополняющей «Гаты» относительно этапа сотворения основы, можно сказать, нет никаких описаний антропоморфной структуре мира. Таким образом, модель мифического мира и пантеон мира, составленные нами

на основе исследований последних лет самых ведущих авестоведов (С.И.Соколов, Б.Г.Гафуров, Б.А.Литвинский, Л.А.Лелеков, Н.В.Порублев) и древних зороастрийских текстов, показывают, что зороастрийские взгляды проникли в очень глубокие пласты духовного мира азербайджанских тюрков.

Миф о Йойшт Фриян (Йонушаг Туран)

Миф о Йонушаг (Йойшт) Туранском нашёл широкое место в пехлевийских источниках. История последней переписки «официального» (т.е. «записанного») варианта мифа приходится на 1269-й год. Его составили обосновавшиеся в Индии огнепоклонники на основе нескольких древних текстов. История же записи первичного варианта мифа связывается с периодом правления Сасанидов, не позднее VI века. Предположительно, впоследствии рукопись неоднократно подвергалась изменениям в соответствии с интересами правящих персидских кругов. Источником мифологических текстов с живыми диалогами и всесторонней сюжетной линией является «Авеста». В Яште Ардвисур (Яшт 5. 81—83) говорится, что 15-летний подросток Йойшт побеждает колдуна Ахта и спасает человечество от большой беды. Достижение 15-и лет считалось для зороастрийцев зрелым возрастом. Достигшие 15-и лет пили на специальных обрядах *хаому* и принимались в члены общины. В стране правителя золотого периода Йима отцы-матери тоже казались 15- летними. А у древних тюрков детям до 15 лет не давались имена. Подросток сам должен был своим мужеством завоевать себе имя. Фактически Йойшт завоевал своё имя благодаря уму, а не физической силе, подобно Бугачу из эпоса «Китаби-Деде Коркут».

Из дошедших до нашего времени фрагментов «Авесты» становится известно, что Йойшт произошёл из туранского рода Фрияна. Принеся на берегу Ранхи 1000 жеребцов, 1000 коров и 1000 овец в жертву и попросил у *Ардвисура Анахида* помочь победить жестокого Ахта, задавшего ему 99 загадок. Богиня подарила Йойшту удачу. И.В.Рак пишет, что «*Ранха* – название реки... в греческих источниках указывается его скифское происхождение» [124, 454]. Известное дело, что название сакральной силы связанной с рекой, присущей древним прототюркам, не могло быть взято из языка посторонних этносов. То, что имя древней богини «Анахид» произошло из тюркских слов «Ана» (мать) и «од» (огонь), не вызывает сомнений. Туранец Йойшт принёс многочисленные жертвы и попросил помощи именно у «Матери - огня» - богини домов, дворов, садов и горящих очагов.

«Ахт» - означает «несчастье», «болезнь». В азербайджанских народных сказках человек, попавший в иной мир и не сумевший перенести испытание, становится «Ахвах»ом.

Что касается слова «Йойшт», его переводят как «подросток», «умный ребёнок». Основные слова в языке тюрков, живших в Азербайджане, Иране, Малой Азии и Иране в одну пору со временем создания, «Повести Йойшт Фрияна» вместе с их арабскими соответствиями были включены в словарь (XIII век). Из составленной на основе рукописей, относящихся к более ранним векам (особенно, произведения одного тюркского лингвиста по имени Бейлик), книги «Китаб ал-идрак ли-лисан ал-атрак» («Книга постижения тюркских языков»), выясняется, что у древних тюрков «ус» – означает ум, «ушаг» – подросток, «йоп» - хорошо, «йора» - толкование, «йогуш» – подъём, «йорду» - толкование сна, гадание; «йаш» – жизнь, «йом» – гадание, «йон» [36, 17 и 53-57] - правда.

Из этих слов наиболее созвучно «Йойшт»у слово «йогуш». Однако в составе слова «Йойшт» налицо и звуко-сочетание «уш» и «ушаг». Если утверждать, что это имя образовано от слова «йохуш», то его значение можно толковать, как «испытание на раннем подъёме жизни», ибо Йойшту ещё не исполнилось 15 лет. Логическая связь ощущается и в словах «Ус»-«ушаг». В соответствии с событиями в мифе, имя героя могло быть создано на основе заключения «умный ребёнок». Можно также толковать имя Йойшта словом «йоп» (хороший) за необычную услугу, оказанную человечеству, или «йор» (толкование) за умение разгадывать загадки. Право быть включенными в этот ряд имеют и слова «йом» и «йон», так как демиург Йойшт придерживался праведного пути и препятствовал чёрной магии, колдовству и волшебству. Следовательно, в языке наших древних предков мифический культурный герой мог быть назван одним из следующих имён «Йора-ус» (хороший - умный), «Йон-йаиш» (праведная жизнь), «Йон-ушаг» (праведный ребёнок), или «Йом-ушаг» (гадающий ребенок); туранцы 2500-2700 лет назад, в образной форме представили ум, сознание и произвели революцию в миропонимании. Древним предком был сделан смелый шаг вперёд от этапа слепого сознания к научному постижению, действительность была отделена от мифологии в людской памяти. Лёгкость восприятия, развлекательность, выдвижение на передний план не физической, а умственной силы способствовали широкому распространению «Мифа о «Йонушаг/Йойшт» и первым привлекли внимание огнепоклонников; затем он был озвучен на древнем пехлевийском языке персами, узаконившими зороастризм в качестве государственной религии и в виде «Йойшт Фриян» стал спасителем не человечества, а иранцев. Причём «умный ребёнок», будучи туранцем, якобы отвернулся от своих отцов-дедов и стал

врагом своих кровных родственников. Однако, несмотря на то, что многие века «умного ребёнка» старались представить в этом ракурсе, всё же не удалось переиначить значение в общем потоке событий, не получилось обосновать принадлежность прототюрков ко Злу. К тому же, если опереться на факт превращения «Трайтаон»а при персизации в «Фиридун»а, то не вызывает сомнений то, что «Фриян» был «Тур»ом /«Турян»/ «Туран»ом.

Неопровержимая истина то, что подаренный миру Турком первый «умный ребёнок» своим мужеством, мудростью, смелостью и смекалкой оказал сильное воздействие на мировоззрение большинства культурных народов. По утверждения переводчика «Повести Йойшт Фриян»а с пехловийского на русский язык А.А.Амбарцумяна: «Миф этот тесно связан с распространением новой религии, провозглашенной пророком Заратуштрой. Как известно, после обращения в зороастрийскую веру древнеиранского царя из династии Кавиев (позднее Кеянидов) Кай-Виштаспа и его приближенных, Заратуштре удалось найти последователей также и среди племен, традиционно враждебных иранцам. Одним из таких новообращенных, по-видимому, **был юноша Йойшт из туранского рода Фрияна**» [265, 88]. Эти суждения порождают несколько вопросов: почему приход правителя Виштаспа к новой религии фанатически приблизило туранцев к Зороастру? Причиной этого могло быть то, что Виштасп был прототюрком. Второй вопрос: почему в пору раннего распространения религии трагедию, направленную против неё (на самом деле умных детей, Ахт задавал загадки лишь подросткам, не достигшим 15-и лет, не получив ответа, убивал их), устраивал туранец, враждебно настроенный к основным носителям огнепоклонничества – иранцам? Если это персидская легенда, то почему персы «переправили» самую по-

пулярную среди масс литературную форму своим врагам туранцам, и не выбрали главным образом сюжета иранца? Странно и то, что жестокий Ахт тоже туранец, причём доводится самым близким родственником Йойшта. В таком случае, с каким умом юноша выступает против него или, напротив, найдя путь к сердцу сестры Йойшта, почему Ахт становится его врагом? Есть лишь одно объяснение всей этой путаницы, несоответствия. Оно состоит в том, что в пору возникновения противостояния Йойшта – Ахта, оно было не таким, как было представлено в пехлевийском варианте «Авесты». Близкое знакомство с содержанием загадок помогает внести ясность во многие вопросы. Оказывается, Ахт задавал подросткам вопросы относительно прошлого, настоящего и будущего в соответствии с религиозным учением, мифическим мировоззрением Зороастра. Следовательно, он преследовал цель распространения зороастризма, демонстрирования превосходства этой религии над другими верованиями. Разве могло бы жестокое существо – злая сила, враждебно настроенная к новой религии, проповедовать её и стремиться к её распространению? Это позволяет заключить, что до персизации текстов «Авесты» на первоначальной родине Зороастра – землях, где проживали туранцы, Ахт был не колдуном, а одним из последователей Зороастра или гамов – требовательных магов – отцов, распространявших религию среди подростков; используя одну из самых популярных форм фольклора, он стремился к широкому распространению идей пророка. Создав 99 загадок, он загадывал их желавшим стать членами религиозной общины с условием, что правильно отвечавшие на них обретали право жить в светлом мире, не сумевшие же на них ответить, отправлялись в тёмный мир Ангро-Манью. Несметно богатый Йойшт был первым человеком, при жизни получившим путёвку

в светлый мир, ибо именно он принёс свой скот в жертву богу взамен ума, знаний и ответов на загадки Ахта. Впоследствии, реставраторы содержания «Авесты» в форме противостояния иранцев – туранцев, изменили содержание и этого мифа в угоду своим интересам. Однако из-за того, что туранство Йойшта было широко известно на Востоке и Западе, они не смогли изменить и персизировать его как Йима и Каймарда.

Отметим и то, А.А.Амбарцумян и сам высказал мысли, обосновывающие правильность наших заключений. Вот что он пишет: «Туранский род Фрияна был особенно почитаем Заратуштрой. В Гатах Заратуштра благословляет внуков и потомков Фрияны за их праведность и преданность идеалам веры (Ясна 46. 12). Пророк берет их под свое покровительство и обещает встретить их перед «мостом Разделителем», чтобы сопроводить в лучшее место праведных — рай и обитель Ахура-Мазды — верховного бога зороастрийцев» [265, 89]. И, действительно, бессмертная и праведная душа Йойшта из рода Фрияна восхваляется в Фравардин Яште Авесты (Яшт 13. 120). В среднеперсидском «Религиозные установления» (Даттастан-и Дэниг, 90. 3), Йойшт упоминается в числе семи вечных правителей благословенной страны Хванирах, а в апокалиптическом среднеперсидском тексте Бахман Яшт Заратуштра просит Ахура-Мазду даровать бессмертие Йойшту Фрияну заодно с сыном царя Кай-Виштаспа Пешотаном (Бахман Яшт, 2. 1) [265, 90]. Таким образом, больше всех восхваляемой в зороастрийских текстах личностью является Йойшт, а родом – туранский род Фриян. И, как показывают факты, туранцы в «Авесте» описываются вовсе не в той форме, как это представляют некоторые исследователи (Абаев) – олицетворением зла – комарами, вредными насекомыми.

Интересно и следующее: великий Фирдоуси в своей «Шахнаме» также увлечённо вспоминает род Фрияна. Он сравнивает мудрого, благородного визиря туранского правителя Афрасияба – Пирана из Рода Вис с фриянцами, однако, почему – то не упоминает даже имени поэта Йойшта – самого знаменитого мифического культурного героя огнепоклонников, освещавшего почти все мотивы «Авесты» с позиций персов.

Из последней рукописи мифа выясняется, что злой колдун Ахт был зятем принявшего зороастрийскую религию Йойшта Фрияна, мужем его сестры Хуфрех. Ахт решает превратить страну «Разгадывателей загадок» в развалины под ногами слонов. Он загадывает 33 загадки подросткам, считающим себя знатоками с условием, что отправит на тот свет тех, кто на них не ответит. Кстати, напомним, что в зороастрийской религии число 33 имеет такую же сакральную сущность, и обладает магической силой как и число 3. Число 3, в основном, символизирует три завещания Зороастра (Добрая мысль, Доброе слово, Доброе дело). Впоследствии с магической силой числа 3 были связаны также 3 периода времени и миф о 3-х Спасителях – сыновьях пророка. Сакральность числа 3 в шаманском поверии обуславливается тремя слоями мира и тремя частями мирового дерева (верхний, средний, нижний). Иногда тройное употребление чисел и многочисленные повторы их 3-х кратного умножения выполняют функцию гротеска. Например: 9 – воспринимается как трижды три: $9 = (3 + 3 + 3)$. В 5-ом яште «Авесты» по этой причине ведётся речь о 99-и вопросах Ахта, загаданных Йойшту Фрияну.

Традиция обозначения множества повтором одного и того же числа широко использована и в героических эпосах азербайджанских тюрков. Не случайно, число удалцов Кёроглы равно 7777-и. В «Деде Коркут»е число вра-

гов Казан хана возрастает от 10 тысяч до 100 тысяч, от 100 тысяч до 900 тысяч и достигает фантастической цифры. На большую армию намекается и в «Йойшт Фрияне». Вокруг Ахта собирается, большая бавера воинов. «Бавер» - означает «часть большого войска». Один Бавер равнялся 10 000-ам; следовательно, в тексте речь идёт о 70 000-ной армии Ахта. А это перекликается с семёркой в эпосе «Кёроглы». Число армии, описываемой пленённым Казаном, вспоминая древнего предка Огуза в «Китаби-Деде Коркут», не меньше десяти тысяч. Следовательно, в средневековых литературных произведениях число «десять тысяч» использовалось как гротеск и обозначало «великое множество». Точно также и в 13-ом яште «Авесты» говорится о 99999-и фравашах (душах святых). В 22-ой главе «Видевдата» творец Ахура-Мазда объявляет о том, что его соперник Ангро-Манью послал в светлый мир 99999 безбожных сил зла. В книге воспоминаний о «Зарере» («Айядгар-и Зареран») чёрный, цвета вороньего крыла, конь Зарера ржёт 999 раз [124, 248]. В различных источниках число загадок указывается по-разному: 99 – в «Авесте» и 33 - в «Йойшт Фрияне». Если опереться на представления, связанные с числами, оба обозначают неисчислимое множество и употребляются не в конкретном, а абстрактном значении.

В «Повесте-Йойшт-Фриян» представлены 24 загадки и ответы Ахта. В соответствии с традицией написания зороастрийских текстов, оставшиеся 9 загадок (с 13-го по 23-ий) опускаются. Однако число вопросов в XIII-ой загадке равно 10-и. По мнению Е.У.Уестона, «каждый из этих вопросов производит впечатление загадки и может употребляться в самостоятельной форме» [265, 92]. В этом случае фактически в тексте нет никакого сокращения, просто-напросто в XIII-ую загадку включены 10 самостоятельных загадок. И по этой причине текст после

XIII числа указывается числом XXIII. Если подходить к вопросу подобным образом, тогда среди загадок есть такие, которые объединяют в себе 3, 9, 3 и 6 вопросов и каждый из них можно принимать как самостоятельную загадку. Тогда в тексте содержится 41 загадка и 43 ответа. Потому что хотя Йойшт и разгадывает две загадки соперника, но не соглашается с ним и даёт их точное толкование. Ахт считает, что самым холодным в мире (как и в зороастрийских взглядах) являются принесённые на землю Ангро-Манью зима, мороз и снег, самым же горячим являются присущие Ахура-Мазде лето и солнце. Йойшт подходит к этому вопросу иначе, поэтому число ответов больше числа вопросов. Таким образом, если принять во внимание и загадку Йойшта, то убедимся, что из 99, указанных в «Авесте» загадок, 44 загадки дошли до нашего времени посредством письменной памяти.

После правильной отгадки загадок Ахта, Йойшт, в свою очередь, загадывает противнику 3 ответные загадки и требует из разгадки. Ахт теряется перед пытливым умом остроумного подростка, злится и доходит от злости до иступления. Йойшт убивает его маленьким ножом для резки гранатовых ветвей и спасает зороастрийскую религию от опасности. Английский учёный М.Бойс считает, что миф о Йойште Фрияне обстоятельно отражает все стороны зороастрийского мировоззрения. Тема и содержание загадок соответствуют их религиозным, морально – этическим традициям, выполняют больше дидактическую функцию. Однако бросаются в глаза и серьёзные противоречия, несоответствия между описанием событий и итогом в пехлевийском тексте и содержанием загадок. Исследователи подчёркивают и то, что функция загадки связана с существованием в архаических обществах тайных языков, подставных и запретных слов. Смысл существования подставных слов, являю-

щихся неотъемлемой частью загадки, заключается в том, что они должны быть кому-то непонятны, в частности зверям, злым духам и демонам». Если это так, то «тайный язык» загадок должен был стать смертельным оружием в руках врага – жестокого колдуна. Так почему же кодирование сакральных признаков было перенесено на воплотителя зла? А.А.Амбарцуман и сам невольно подтверждает, что «знание такого тайного сакрального языка требовало тренировки памяти и испытывало сообразительность отгадывающего. Знание сакральной речи играло также важную роль в обряде посвящения юношей в общину. Не случайно Йойшту Фрияну пятнадцать лет — возраст, при котором юноши достигли совершеннолетия и их принимали в зороастрийскую общину. Возможно, что знание этих загадок, как и знание молитв наизусть, было обязательным условием для юношей во время принятия в члены общины» [265, 92]. Действительно, основная цель Ахта в мифе заключалась не в том, чтобы вывести иранскую молодёжь из строя, а в том, чтобы, опираясь на опыт народных педагогов, посредством загадок ещё более укрепить ряды религиозной общины за счёт знающих, умных туранцев.

При обзоре тематических групп вопросов Ахта ясно видно, что они не производят впечатления загадок «чёрной силы», направленных на устранение молодёжи одного этноса.

Хотя первая сторона, т.е. Ахт и представляется жестоким, необузданным, он в обычном порядке экзаменует партнёра. Лишь после разгадки первой загадки он извещает соперника о том, что тому предстоит трудное испытание и если тот не справится с ним, то его ожидает смерть. Соперник же, напротив, на каждом слове прокликает его, произносит оскорбительные слова. Это напоминает поединок в ашугских состязаниях. Каждый

ответ начинается предложением: «Чтоб твоя жизнь всегда проходила в нужде, чтоб после смерти твоим пристанищем был ад, жестокий и грешный захватчик!». Правда, в одном месте Ахт сообщает, что казнил 9 родственников и 900 магов Зороастра за то, что не получил ответа на свои вопросы и даже наказал трёх дочерей пророка из-за предпочтения ими «небесного», а не «земного рая». В книге жреца Задспрама (IX век) «Избранное из записей Задспрама, сына Джуван-Джама» (25. 10) вносится определённая ясность в слова Ахта. Указывается, что он убил двоих из трёх дочерей Зороастра – Френ и Срити. Предполагается, что младшая дочь пророка Поручист (жена Джамаспа, пророка; с его именем связано первое переложение «Авесты» на письмо) тоже была уничтожена рукой Ахта. В этот ряд входят также и три его жены Хвов, Урвиг и Арниг-Баред. Однако Задспрам не говорит о них, как о жертвах Ахта, сообщает, что наряду с тремя дочерьми Зороастра были умерщвлены Ахлав-Студ, сын Мадйо-Маха, а также три других огнепоклонника.

Загадки, как правило, состояли из вопроса и подробного ответа. По структуре они были как простыми – вопрос и ответ, так и сложными из нескольких звеньев (3, 6, 9 и 10) и многочисленных ответов. В толковании Йойштом сакральных чисел (в XIII загадке) имеют место противоречащие зороастризму моменты.

Толкование числа «*один*» стало причиной удивления всех исследователей. Сторонник правды из Турана рассматривает Солнце как основного Творца. Как известно, *Mumr / Mixr* (Солнце) – является основным членом второй группы небесных богов зороастрийского пантеона. Странно, что он следует после семи «Бессмертных Святых», однако в ответе Йойшта он отмечается цифрой «один». В сущности, в зороастрийских взглядах Михра создаёт Ахура-Мазда. Так в чём же была причина обо-

значения Солнца цифрой «один»? Напомним, что Э.Тейлор со ссылкой на Геродота писал о живших на Кавказе сакских (прототюркских) племенах, что массагеты были огнепоклонниками и приносили коней в жертву Солнцу. Йойшт также дарит, вернее, приносит в жертву богу Матери – огня целые отары овец, коров, а также 100 жеребят. Хотя дары, выделенные огнепоклонниками для богов, были хаома – выпивка, изготовленная из растений и молока, *драун* (означает «доля») – сладкий гогоал и *мйазд* (специальная еда из мяса и овощей – подобие долмы, кюфты, левенги). Исследователи считают, что до того, как перейти в пантеон зороастрийских богов, Митра был богом защиты скота, договоров, войны и мира. Он – брат Аши, бога удачи, счастья и изобилия в «Авесте». В источниках указывается, что митр оставил себе тысячу магических сил. Десять тысяч частей своего существа он подарил Ахура-Мазде. Выходит, что Ахура-Мазда не создало солнце, а напротив, получило от него свою силу. Наконец, в последующих зороастрийских текстах круг деятельности Митра совершенно ограничивается. Он ищет тех, кто нарушает договора и впадает в грех. Будучи богом соглашений и пастухов, он является посредником между духами и Богом на мосту Чинвад. Сказанное подтверждает, что бог Солнце существовало задолго до зороастризма. Может быть, что Митр был Отец – Солнце или Бог Утра для азербайджанцев. Для того, чтобы скорее сплотить вокруг себя туранцев, Зороастр включил его в пантеон зороастризма. Основной причиной принятия Йойштом религии с лёгкостью, была идейная близость между Богом-Солнце и религией, верующей в мир света. Таким образом. Род Фрияна (Турана) сперва верил в Бога Отец – Солнце. Поэтому – то в ответе XIII-ой загадки Йойшт считал Солнце основным творцом. Символизацию числа «один» не с Ормуздом, а с Солнцем

А.А.Амбарцумян также связывал с предшествовавшими зороастризму идолопоклонническими взглядами туранцев, вернее, древних иранских народов.

Как видно, Йойшт был мифическим культурным героем, построившим первую в мире систему сакральных чисел. Он связывал число **два** с «жизнью – смертью», число **три** с триадой «мысль – слово-дело», **четыре** с «элементами, создавшими мир». В сущности, эти числа обозначали основу, ядро зороастризма. Однако в комментариях Йойшта о самых важных вопросах также наблюдается отступление от религиозного учения. Так, в зороастризме четыре элемента: вода, огонь, земля, воздух – имеют такую законную форму, что каждый из них имеет свою функцию и место; будучи главным фактором, стоящим в основе всех вещественных и духовных существ, они были неотделимы друг от друга и неизменные. Рассматривая и этот вопрос через свою призму, Йойшт отвечал, что «*четыре* – это *вода, земля, растения и скот*». Отчего-то духовные элементы, считающиеся мужским началом, были заменены «растениями» и «животными» (скот). Представленная Йойштом структура не имеет никакой связи с огнепоклонничеством и отражает предыдущие верования. *Вода* даёт жизнь земле, вырастают *растения*. Это создаёт условия для жизни *животных* (тотема и всех живых существ). Толкование сакральности числа «четыре» в тексте больше связано с тотемистическими взглядами.

Говоря о числе «**пять**», исследователи считают, что самая священная часть «Авесты» – Гаты – это созданные самим Зороастром молитвы – гимны. Традиционные Гаты состоят из 17 глав «Ясны» и, как правило, делятся на 5 разделов: Ахунаваит - Ясна 28—34; Уштаваит - Ясна 43—46; Спентомад - Ясна 47—50; Вохухшатр - Ясна 51; Вахихтойшт - Ясна 53.

5 различных разделов Гатов отличаются друг от друга как по содержанию, так и по стихотворным размерам. 5 дней из 360-и дней года выбирались для пения молитв – гимнов. В V главе «Бундахишн» говорится о «5 священных днях гата», или «5 фравашах», которые характеризуются как «дни почтения духов умерших». Это впервые было определено и включено в календарь сасанидским правителем Ардаширом Папаком (226-240).

Основное толкование числа «шесть» связывается с самыми возвышенными созданиями Ахура-Мазды. Говорится о том, что Зороастр сам утвердил 6 праздничных дней, посвящённых «Бессмертным Святым». Они называются *Гаханбар* (священные праздничные дни):

первый гаханбар – Медйозарм (в «Авесте» «Маидйа-зарема», т.е. «середина весны»), посвящается созданию Неба и Бессмертному Святому Шахривару;

второй – Медйошам (в «Авесте» «Маидйа-шема», т.е. «середина лета»), посвящён появлению воды – Хордаду;

третий – Пайдишах (в «Авесте» «Паитишахя», т.е. «день сбора урожая»), посвящён растениям и Амордада;

четвертый — Айахрим (в «Авесте» «Айатрим», т.е. «праздник возвращения скота с пастбищ»), посвящён созданию скота и Вохуману;

пятый — Медйарем (в «Авесте» «Маидйаирйа», т.е. «середина зимы»), посвящён образованию земли и Спандармаду;

шестой — Хамаспамадем (в «Авесте» «Хамаспат-маеда», т.е. «праздник в честь возвышения духа умерших верующих»), посвящается человеку Ормузду.

М.Бойс пишет, что седьмое создание – огонь тоже находится в ряду праздников, однако отчего – то не был включён в ряд гаханбаров.

«*Хаум*» (восемь) отождествляется с «Аштимх»ом (мир, покой). Однако это толкование не отражает точно сакральности числа 8.

Ученые выдвигают суждение о том, что символизация древнеиранских чисел и аналогичные представления зороастрийцев дополняют друг друга. В среднеперсидском памятнике «Книга о шахматах (Чатранг - намаг). Объяснение игры в шахматы и изобретение игры в нарды» [203] указывается, что индийский падишах послал в дар Хосрову Ануширавану ценный экземпляр шахмат и поставил условие, что если мудрецы страны не найдут условий и секретов игры в шахматы, то должны будут выплатить множество драгоценностей. Однако знаменитый визирь Бозорг в игре объявил мат индийцу и изобрел в честь своего правителя новую игру в *нарды* (нев-ардахшир). Он отправился в Индию и с теми же условиями обратился к правителю этой страны. Индийцы проиграли в игре и, приняв условия визиря, выплатили множество подарков. В книге указывается, что в игре в нарды отображены космогонические представления зороастрийцев. Символика числа шашек опирается на основные положения мировоззрения огнепоклонников. В каждой стороне нардов имеется по шесть лунок. Чёрные и белые шашки противостоят друг другу и ведут борьбу. Один – обозначает *Главного* Бога Ормузда, *два* – небесный и земной миры, *три* - сознание, слово и поступок, *четыре* - страсти, направления мира; *пять* – светящиеся существа: солнце, луна, звезда, огонь, свет, а также пять хранителей ночи и дня; *шесть* – самые удачные первичные создания и Гаханбар. Однако полностью соответствует зороастрийским взглядам в системе сакральность лишь «тройки» и «шестерки», в остальных же она доводится в окольной форме.

Миф о Йойшт Фрияне и Азербайджан. Обратим внимание на таблицу, где показана связь между загадками в «Книге о Йойшт Фрияне» и некоторыми малыми жанрами фольклора азербайджанских тюрков:

№ п. п.	Загадки в «Повести о Йойшт Фрияне»	СООТВЕТСТВИЯ В ФОЛЬКЛОРЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ТЮРКОВ	
		Народные загадки	Ответы, подтвержденные в пословицах
1	«Какой рай лучше - земной или небесный?»		Cənnət də bu dünyadadır, cəhənnəm də [7, 681]. //И рай в этом мире, и ад. Cənnətin yayağı, cəhənnəmin qışlağı [7, 681]. // Яйлаг - рая, зимовье - ада.
2	«Какое из творений Ормузда выше, когда сидит, нежели когда стоит?»	O nədir ki, oturanda uzanır, duranda qısalır. (<i>İt və pişik</i>) // Что это такое: сидя удлиняется, стоя – уменьшается (<i>Собака и кошка</i>).	İtin dilini bilir, cəhənnəmin yolunu [7, 373]. // Знает язык собаки и дорогу в ад. Oba körəksiz olmaz [7, 514]. // Село не бывает без пса.
3	«Какое творение Ормузда ходит, не делая шагов?»	Yeriyir, ha yeriyir, Qarnın yerə diriyir. Ayağı var, addimi yox, Yerışı var, yürüşü yox. (<i>Гарья</i>) // Идёт вроде бы идёт, Животом к низу идёт. Ноги есть, шагов же нет,	Qarğa yeriyəndə addımı görünməz; Qarğa gəldi kəklik yerışı yeriyə, öz yerişini də itirdi [7, 183].// Когда ворона шагает, шагов не видно; Захотела ворона пойти павою, и свою походку потеряла.

		Походка есть, хо- да нет. (<i>Ворона</i>)	
4	«Какое из творений Ормузда имеет роговой зуб и мясной рог?»	Gəlirdim kənddən, Səs verdi bənddən, Ağzı sümükdən, Saqqalı ətdən [110, 104]. (<i>Xoruz</i>)// Шёл я из села, Голос раздался издалека. Клюв - из костей, Борода - из мяса. (<i>Петух</i>)	
5	«Что лучше: маленький нож или малое количество еды?»		Az ueyər - ariqlar, Az йейяр – арыглар, сох ueyər zarıldar [7, 40]. // Мало кушает – худе- ет. Много кушает - стонет.
6	«Кто совершенен, кто совершенен наполовину и кто никогда не станет совершенным?»	О kimdir ki, ağıl var, pulu uoxdur; Ziyanı uox, хеуірі (<i>Zahid, mömin, alim</i>)// Кто это, разум есть, денег нет; Вреда нет, пользы много. (<i>Захид, святой, ученый</i>) О kimdir ki, ağıl da var, hökmü də var, pulu da; Ağa kimidi qulu da (<i>Bəu, хан, hökmdar</i>). //Кто это, имеет и ум, и власть, и деньги. (<i>Бек, хан, прави- тель</i>) О kimdir ki, nə ağıl	Kamil adam az danışar // Совершенный чело- век говорит мало [7, 423]. Yoxsulun dili gödək olar. // Язык бедняка бывает коротким [7, 418]. Diriyə hay verməz, ölüyə ray. // Живому голоса не подаст, а мёртвому - долю[7, 271].

		var, nə rulu? (<i>Dilənçi</i>). // Кто это - ни ума, ни денег? (<i>нищій</i>)	
7	«Что это за вещь, которую люди хотели бы скрыть, но скрыть которую им невозможно?»	Bəzəndilər, düzəndilər - Bəg-bəzəklə gəzəndilər. Bir şey gəlib qondu üzə, Qocalıq göründü gözə. (<i>Yaş</i>). // Красились, красились – Украшались, красились. Что-то село на лицо, Оказалась, старость. (<i>Возраст</i>)	Yaşına baxma, başına bax... // Смотри не на возраст, а на ум... [7, 405].
8	«Что это за живой человек, который видит Аствихад, умирает и желает еще раз жить, вновь увидеть Аствихад и умереть, [и смерть ему] кажется легкой?»		Dini olmayanın imanı da olmaz [7, 270]. // У безбожника нет и веры. Dirini öldürmək olar, ölünü diriltmək olmaz [7, 271]. // Живого можно убить, мёртвого - не оживить.
9	«Через сколько месяцев рожают слон, лошадь, верблюды, осел, корова, овца, женщина, собака и кошка?»	Əzizim doqquz günə, Doqquz ay, doqquz günə, Qaranlıqdan kim çıxar Doqquz ay, doqquz günə. (<i>Ana bətnində uşaq</i>)	

		[110, 133] // Ты мой родной, в девять дней, Девять дней, девять ночей, Кто выходит из темноты Через девять месяцев, девять дней (<i>Ребёнок из материнского чрева</i>)	
10	«Какой человек живет всех веселее и беззаботнее?»		Varlı varından pay versə, varsız da varlı olar [7, 161]. //Если богатый поделится, и бедняк разбогатеет.
11	«Кто в земном бытии равен Ормузду и Бессмертным Святым?»		Ana haqqı, tanrı haqqı! // Право матери – право бога!
12	«Какая еда наиболее приятна и вкусна?»		Halallıqla qazanılan qara əppək ən dadlı qidadır. //Самая приятная и вкусная та еда, которая приобретается праведностью.
13	«Что означают [символы] - один, что - два, что - три, что - четыре, что - пять, что - шесть, что - семь, что - восемь, что - девять, что - десять?»	О nədir ki, dördür, beş deyil? [110, 53] (<i>Fəsilər</i>) // Что это такое, четыре, а не пять? (<i>Сезоны года</i>) О nədir ki, ikidir, üç deyil? [110, 53] (<i>Gecə, gündüz</i>)// Что это такое, два, а не три? (<i>День, ночь</i>)	Tanrı bir, söz bir. // Аллах - один, слово - одно... [7, 54].

	<p>Üçü bizə yağıdır, Üçü cənnət bağıdır, Üçü yıqıb gətirir, Üçü vurub dağıdır. <i>(Fəsilər)</i> [7, 204] // Трое-нам враги, Трое-райский сад, Трое-собирают и приносят, Трое-всё разру- шают. <i>(Сезоны года)</i></p> <p>Bir ağacım var, 12 budağı, hər budağın-da 4 zoğu, 366 yar-pağı, hər yarpağın bir üzü ağ, bir üzü qara. <i>(İl, aylar, həftələr, günlər, gecə- gündüz)</i> [11, 204]. // У меня есть де- рево, 12 ветвей, на каждой ветке 4 отростка, 366 ли- стьев, одна сторо- на каждого листи- ка белая, другая – чёрная. <i>(Год, ме- сяцы, недели, дни, ночь - день).</i></p> <p>Ala qarı, zəncir sarı, Beş budağı, bir yar- pağı <i>(Əllər)</i> [110, 126] // Пять вет- вей, один листок <i>(Руки).</i></p>	
--	---	--

		<p>Beş-beş anası, Beş-beş balası, Onu bilməyən, Çərəl balası. <i>(Əl və barmaqlar)</i> [110, 128] //</p> <p>По пять матерей, по пять детей, кто это не знает, - младшее дитя. <i>(Рука и пальцы)</i></p> <p>Bir qılıca yumağım var, yeddi dəlik- deşiyi var? <i>(Kəllə)</i> [110, 128] //Есть у меня во- лосатый клубок, с семью дырками? <i>(Череп)</i></p>	
23	«Что есть самое холодное?»	<p>Nə ələnməz, nə bələnməz, Osaq başına gələn- məz <i>(Qar)</i> [110, 53] //Не просеивается, не пеленается у очага не оставля- ется <i>(Снег)</i>.</p>	
24	«Что есть самое теплое?»	<p>Bir balaca fit daşı, Götürə bilməz heç kişi <i>(Od)</i> [110, 201]. // Маленький – удаленький , Никто его не возьмёт <i>(Огонь)</i>.</p>	
25	«Что есть самое лучшее из того, что впитывается; что есть самое лучшее из того,	<p>Göydə doğular, Yerdə boğular. <i>(Yağış)</i> [110, 50] //</p> <p>На небе рождает- ся, На земле уду-</p>	

	<p>что угасает, и что есть самое лучшее из того, что умирает?»</p>	<p>шается (<i>Дождь</i>).</p> <p>Yer altında yasa gedər (<i>Su</i>) [110, 49]. //Под землёй на поминки ходит (Вода).</p> <p>Qızıl öküz yatar, durmaz. (<i>Od</i>) [110, 49]. //Золотой бычок спит, не встаёт (Огонь)</p>	
26	<p>«Что тяжелее горы, что острее стального ножа, что слаще меда, что жирнее бараньего курдюка, кто щедрее щедрых и кто справедливее справедливых?» [265, 99-118]</p>	<p>Nə baltadır, nə kərki, Bütün kəsərdən iti? (<i>Dil və ağıl</i>) [110, 179] //Не топор, и не нож; А острее всего острого (<i>Язык и ум</i>).</p> <p>O nədir ki, baldan şirindir, zəhərdən acı? (<i>Uşaq və dil</i>) [110, 136] //Что это такое, слаще мёда и грше яда? (<i>Ребёнок и язык</i>).</p> <p>Yer üzünün qarası, Ağacların anası (<i>Torpaq</i>) [110, 49] //Земного шара мрак, Всех деревьев мать (<i>Земля</i>).</p> <p>Baldan şirin dadı var, Yemək olmaz samı var? (<i>Uşaq</i>) [110, 137] //Вкус</p>	<p>Dağlar dağımdır mənim!... [7, 134] //Горы – горе мое!...</p> <p>Bala dadı bal dadı, Bala adam aldı... [7, 102] //Дитя – слаще мёда, Дитя – слаще себя...</p> <p>Dağlar yalan götürməz... Dağın da dərdi dağ boydadır. [7, 234] //Горы не терпят лжи... Горе горы как гора.</p>

		слаще мёда, Но не покушаешь? <i>(Ребёнок).</i>	
		Dəryada bir gül bitibdi adı yox, Şirinlikdən yemək olmaz, dadı yox. (Uşaq) [110, 133] //В море вырос цветок безмян- ный, От сладости не съешь, вкуса нет <i>(Ребёнок).</i>	

Во многих сказках, анекдотах, легендах и преданиях азербайджанских тюрков загадки используются как различные стилистические фигуры, указывается даже их большое значение в государственных делах. В сказке «Ученик портного Ахмед» одна из противостоящих сторон посылает другой загадку, когда же ответ не находится, выдвигается условие об отправке красивой дочери падишаха в гарем противника. В «Сказке о Дашдемире» загадка загадывается не словами, а предметами. В ряде героических эпосов девушка загадывает загадки желающим её руки, обещая выйти замуж за разгадавшего их. В исторических корнях большой выплаты дани противной стороне или свержения с трона падишаха, не разгадавшего загадок, стоят мифические представления о Йойште Фрияне.

В творчестве Низами Гянджеви, жившего в эпоху правления Эльдегизидов, также в различных целях использован тайный язык загадок. В ряде случаев автор описывает события в форме встречи двух собеседников и их обычных вопросов-ответов, демонстрирует прямое воздействие мифа Йойшта-Ахта. Так, например, в поэме «Семь красавиц» описывается случай Бишра и Малихи, созданной в форме пародии на встречу туранцев. Малиха

– олицетворение Зла, он считает себя самым умным и знающим (подобно жителям страны «Разгадыватели загадок»), задаёт людям, встречающимся на пути, на первый взгляд, загадочные, но при более внимательном подходе пустые, бессмысленные вопросы, старается расширить круг своего воздействия. Однако Бишр сразу же сознаёт алогичность «загадок». На все вопросы об обычных природных явлениях и существах (например: «Почему одно облако чёрное, как смоль, а другое – белое, как молоко?», «Что такое ветер?», «Почему эта гора величественнее другой?») и др.) он отвечает одинаково, мол, «это по велению Аллаха». Повстречав в безводной пустыне глубокий колодец с отверстием в форме кувшина, Мелиха, словно встретившись со сверхъестественной силой, спрашивает у Бишра «отчего глиняный кувшин до горлышка спрятан в земле? Скажи, откуда в кувшине вода? Ведь кругом него не подножье горы, а пустыня?». Этот вопрос Мелихи, представившего колодец с водой, вырытый добрыми человеческими руками, как нечто волшебное, кажется смешным. Бишр объясняет это тем, что некто вырыл здесь колодец, дабы, удовлетворив потребность в воде испытывающих жажду людей, заработать их добрые пожелания и благодарность. Мелиха отвергает его ответ и выдвигает новую гипотезу в соответствии со своей натурой: «Это-яма для поимки добычи, когда горный козёл, марал, джейран и онагр после солончаковой степной пищи наклонится испить воды из источника, спрятавшийся охотник может их настичь». После этого Мелиха, не снимая с себя пыльной одежды, хочет залезть в кувшин – колодец и искупаться. Бишр долго просит его не осквернять, не загрязнять колодец, эту отраду для изжаждавшихся путников. Однако Мелиха не придает значения его словам и бросается в колодец. Но колодец оказывается столь глубоким, что ему не уда-

ётся вылезть из него, несмотря на все старания. В конечном счёте зло и здесь получает своё заслуженное наказание. В то время как Бишр, отойдя в сторону, плачет из-за загрязнения воды, Мелиха борется за свою жизнь, но в конце концов утопает.

Низами в своих произведениях использует загадки и как средство «тайного языка». Поэт называет загадки без слов, без текста, обусловленные лишь предметами «*закрытыми загадками*». То есть, изменением формы и места различных бытовых предметов и украшений задаются вопросы и даются ответы. Девушка, посылая две рубиновых серёжки из ушей, хочет сказать, что «жизнь – это всего два дня». Противная сторона добавляет к ним ещё три драгоценности, что означает следующее: «если жизнь будет длиться даже не два, а пять дней, всё равно она проходит быстро». Тогда девушка добавляет к драгоценностям сахар, толчёт и смешивает их, желая довести до партнера, что «жизнь, проходящая в страсти, является смешением драгоценностей и сахара» [75, 193-194]. Правитель наливает на них молоко, отчего сахар тает, рубины же остаются на дне чаши, что означает «сахар, смешанный с драгоценностью, тает от капли Молока». Девушка выпивает сладкое молоко и признается, что она всё равно что «грудной ребёнок перед правителем». Затем она посылает ему обручальное кольцо, обозначающее согласие выйти за него замуж. Ответный драгоценный дар правителя обозначает «второй такой пары, как ты, мне не найти». Девушка вдевает драгоценность в своё ожерелье, признаваясь, что «она уже его жена» и дарит ему «голубую бусинку», мол, «твое место на моей груди»... В этом эпизоде двое молодых, без использования слов, голоса и мимики, общаются лишь посредством предметов, открывают друг другу сердца, объясняются в любви и даже создают семью. Интересно, что Йойшт то-

же, потребовав сердце брата Ахта и сжав его в кулаке, в наглядной форме отвечает на два вопроса.

Хотя в главе «Беседа индийского правителя с Искендером (Александром)» в произведении «Искендернаме» Низами в ряде вопросов – загадок и опирается на исламскую мифологию, суть их восходит к линии Ахт-Йойшт. На первый вопрос индийского правителя («Где обиталище бога?») правитель мира отвечает: «Нет места у того, кто сам создает место». Ответ правителя Македонии на второй вопрос «есть ли что-то вне этого мира?» [74, 500] совпадает с суждением Йойшта о том, что истинным является «земной рай». Как говорит Александр индийцу: «Зачем нужны поиски другого мира? Если можно жить здесь, зачем нужно отправляться на тот свет?» [74, 501]. И в ответе Йойшта земной рай также ставится выше небесного. Подходя к вопросу с этой же призмы, Александр сообщает: «Бог создал два мира, чтобы сокровищница была там, ключ же здесь».

В событиях, посвящённых Султану Махмуду Газневи, тюркскому «сопернику» Фирдоуси в произведении «Мунис-наме» великого учителя наследников династии Эльдэгизидов – гянджинца аль-Устада, также широко использованы дедуктивные загадки.

Самое интересное то, что традиция, заложенная в Азербайджане Йойшт Фрияном две тысячи пятьсот лет назад, в ашугском творчестве получила особую форму (действию, хербе-зорба). Оригинальная форма синкретического народного искусства, созданная на основе старых мифологических взглядов и ритуалов, производит впечатление экзамена, устроенного религиозным деятелем подросткам общины. Маститый ашуг вступает в соревнование с другим устатом, ревниво относящимся к его искусству, снимает саз у победившей стороны, иногда выдвигает требование удаления от ашугства. Переда-

ча содержания большинства вопросов, загадок в мифологическом аспекте показывает, что маститым ашугам были известны необычный ум и смекалка подростков – туранцев. Не случайно, юные герои любовных эпосов сакральную силу, полученную Йойштом от бога Анахида, принимают с помощью бута от Хызыра, или мудрого старца, а потом уже находят ответ на все тайные мысли (гыфылбенд).

Миф о Йойште Фрияне широко распространён и среди других тюркских народов. Записанную у киргизов песню «Серый жаворонок», В.В.Радлов опубликовал в 1870-м году в Лейпциге на немецком языке. Впервые немецкий учёный Р.Кйеллер (1876) указал на связь цикла загадок – ответов из киргизского фольклора, с мифом о Йойште Фрияне. Радлов пишет, что киргизы поют песни не по памяти а по рукописи. Подобные «книжные песни» (учёный сравнивал их распространение среди детей с воздействием змеиного яда, не скрывал своего изумления от стремительного расширения их радиуса и называл их мулл «грамотеями») составлялись их муллами [269, 323]. В «Песне о жаворонке» говорится, что в пору правления Али в стране жил один бедняк. Для того, чтобы накормить его, Аллах посылал ему ежедневно по одной рыбке. Бедняк ловил рыбу и кое-как обходился с женой. Как-то раз он ничего не выловил и, чтобы утолить голод, отправился к одному безбожнику, чтобы попросить еду. Безбожник взамен еды потребовал выплачивать в день по одной золотой монете. Бедняк долгое время ничего не вылавливал и его долг достиг тысячи золотых. Бедняк обратился к пророку Мухаммеду и попросил помощи. Пророк Мухаммед поручил правителю Али, чтобы тот помог бедняку. Али оставил своих сыновей Хусейна и Гасана в заложниках у безбожника и отправился на поиск золота. Он увидел, что на одной из могил сидит жаворо-

нок, захотел поймать его и подарить сыновьям. Но, как только он схватил его за ногу, маленькая с кулак, птичка подняла правителя в небо и, через горы и ущелья, перенесла в незнакомую страну. Старуха, встретившаяся в тёмной хибарке, сообщает Али, что население страны составляют безбожники, в настоящее время её мужская половина собирается на меджлис для состязания в познаниях. В конце концов безбожники выдвинули условие гостю о том, что если тот ответит на десять вопросов их муллы, то ему сохранят жизнь, в противном же случае, ему придётся с ней проститься. Али правильно ответил на все вопросы, после чего, в свою очередь, задал мулле вопросы. Мулла представил себя сторонником ислама и дал правильные ответы на вопросы. Всё население города приняло после этого ислам и щедро наградило Али золотом. Таким образом, с помощью жаворонка он вернулся в Медину и погасил все долги бедняка.

Интересно, что десять вопросов безбожников в целом напоминают тринадцатую загадку колдуна Ахта. В них последовательно спрашивается о сакральном значении чисел один, два, три, четыре, пять, шесть, семь, восемь, девять, десять? В следующей таблице находят своё отражение ответы в обоих текстах:

№	Ответы Йойшта	Результат сравнения	Ответы имама Али
1	Благое солнце	Есть созвучие	Бог
2	Вдыхание и выдыхание	Отличается	Солнце и луна
3	Благие мысль, слово и деяние	Отличается	Отурасхып
4	Вода, земля, растительность и скот	Отличается	Четыре халифа: Омар, Осман, Али и Абу Бекр
5	Пять благих (вставных) дней	Есть созвучие	Пять молитв с омовениями
6	Шесть времен	Есть созвучие	Шесть слов боже-

	гаханбара		ственного имана
7	Семь Бессмертных Святых	Составляют противоположность	Семь адов
8	Благие мир и единство	Есть созвучие	Восемь раев
9	Девять отверстий	Отличается	Девять сыновей пророка Ибрагима
10	Десять пальцев [265, 98].	Отличается	Десять месяцев беременности (?) [269, 326].

В ответном вопросе Али, заданном мулле, спрашивается: «Что написал Аллах на вратах рая?» Мулла ответил: «В мире мёртвых есть мост, тонкий, как конский волос, длинный как годовой путь. Я прошел через него и остановился у ворот рая, на них написано: «Милостивый из всех милостивых Аллах» («Бисимиллах-и ряхман-и ряхим») [269, 326]. В киргизском «Сером жаворонке» противостояние завешается миром. Но и здесь содержится намёк на грубость, даже жестокость религиозного представителя: несмотря на то, что Али встречается в «Стране безбожников» с доброй и приветливой старухой, в доме которой останавливается, он прибегает к жестокости и вешает за горло старую женщину, отказывающуюся принять мусульманство.

Указывается и воздействие мифа о Йойште Фрияне на греческий миф об Эдипе и мотивы немецких легенд «Вартбургские соревнования». События греческого мифа происходят в городе Фивы. В первую очередь, бросается в глаза переключка между Фрияном и Фивой. Жена Зевса Гера посылает страшного Сфинкса в Фиву. Дочь Тифона и Ехид – Сфинкс головой и грудью походит на женщину, крыльями – на птицу, а телом – на льва. Она преграждает путь к городским воротам, выдвигает требования перед путниками о решении загадок. Ответивших на них правильно, она отпускает.

Жрецы предсказывают сыну царя Полипа Эдипу, что он станет убийцей родного отца. По этой причине Эдип навсегда удаляется из города Коринфа. Он не хочет превращения в жизнь задумки богов. Странствуя по незнакомым странам, он прибывает в Фиву и узнаёт, что семь громадных ворот города закрыты. Все, не выполнившие требований Сфинкса, отдали свои жизни. Эдип решает состязаться со Сфинксом.

Сфинкс спрашивает, «Кто гуляет по утрам с четырьмя, днём – с двумя, а по ночам – тремя ногами?». Эдип отвечает: «Человек – в детстве ползает, упираясь в землю руками и ногами, в юности – стоит на двух ногах, в старости же ходит с палочкой» [269, 368].

От этого ответа Сфинкс теряет разум и, по предположению, бросается со скалы. По одной из версий, упомянутой иранским исследователем Рахимом Ашах, Эдип убивает Сфинкса жертвенным ножом, подобно тому как Йойшт убивает колдуна Ахта ножом для подрезки прутьев (см.; *Альах R. 1989. S. 15*). В награду за освобождение Фив Эдип провозглашается царем [265, 597]. На помощь Йойшту приходит помощник бога Нарйасанк и шепчет ответ самой трудной (XXIX) загадки подростку – туранцу. Эдипу в борьбе со Сфинксом не помогает ни одно божественное существо.

В трагедии «Царь Эдип» Софокла (496-406-е годы до н.э.) Эдип, обращаясь к завистникам, говорит: «*Я спас мир от бедствия – вот что важно!*» [280, 269]. Драма тург античного времени этим заключением намекает на вышеназванный миф, так как за заслугу перед населением Фивы, он был объявлен царём. Йойшт также был избран одним из семи вечных правителей доброжелательной и плодородной страны Хванираха, находившейся в центре мира и прослыл самым уважаемым жрецом зороастризма.

В генной памяти азербайджанского народа зафиксировались две загадки, совпадающие с вопросом Сфинкса. В первой сравниваемый скрытый объект определяется прохождением не дня, а многих лет, число «ног» изменяется и в более ясной форме доводятся признаки угадываемого субъекта:

<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Əzəli dörd ayaqlı, Sonra iki ayaqlı, Aylar keçir, il keçir, Dolanır üç ayaqlı. (<i>Körpə, cavan, qoca</i>) [110, 134]	Вначале – четырехногий, Затем – двуногий. Пройдут месяцы и годы, Будет ходить трёхногий. (<i>Младенец, молодой, старик</i>)

Во втором варианте изменение числа ног по греческой мифологии вмещается в рамки одного дня:

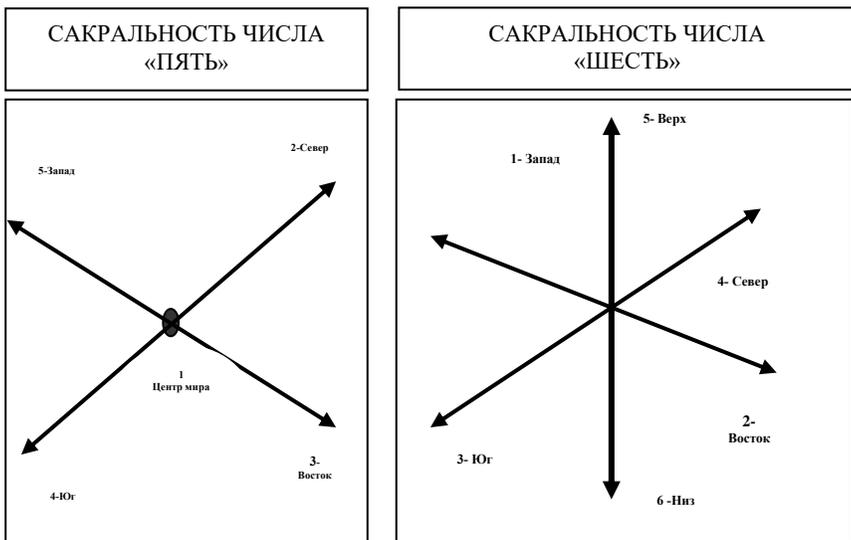
<i>Азербайджанский текст</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
O nədir ki, səhər dörd, Günorta iki, Axşam üç ayaqlıdır. (<i>Uşaq, gənc və qoca</i>) [110, 136]	Что это такое – утром четырехногий, Днём - двуногий. Вечером – трёхногий. (<i>Ребёнок, молодой, старик</i>)

Факты показывают, что мифические представления о древнем предке – Йонушаг Туране (Йойште Фрияне) сформировались именно на Кавказе и в при кавказских регионах, на землях, где обосновались саки, мадаи, массагеты, превратился в одного из основных культурных героев зороастризма, все идеи которого были им усвоены, на последующих этапах посредством Азербайджана, расположенного на караванном пути, были распространены на Восток и Запад.

А книжный вариант текста мифа о Йойште Фрияне был впервые переведён на английский язык в 1872 году и опубликован в Бомбее. Произведение имеет многочисленные издания на персидском языке и переведено на русский, немецкий, французский и армянский языки.

Сакральные* числа

Количество (число) является одним из важных абстрактных понятий в миропонимании человека. Сакральность чисел имела особое значение в мифологическом постижении созданий, сыграла большую роль в появлении орудий труда, средств производства, предметов быта, семейных и общественных взаимоотношений, ремёсел и профессий, народного художественного мышления, поэзии, эпической традиции. *Число* – собрание наиболее широко распространенных знаков в мифологических системах и выступает как носитель *качества – количества, времени – пространства – количества*. Человек сам как один из указательно - описательных способов, превращается в важнейший элемент специального численного кода. Иными словами, в мифологических моделях рождение сына человеческого в сравнении с другими элементами мира кодируется различ-



*Сакраль – латинское «*sacrum*», что означает священное.

ными цифрами. Так, например, в «Авесте» шестым из всех живых существ является человек, значит, в огнепоклонничестве сакральный знак человека равен «б»-и. в китайской мифологии человек рождается «3»-им и, тем самым, модель мира пополняется.

Парное представление человеком всего того, что он сначала увидел, а затем вообразил в мыслях, следует считать самым большим его открытием. Солнце – день были единичными, но луна – ночь, стали им парой, образовали второе (противоположность первому). С начала весны до середины осени – пора, символизирующая первую единицу, она напоминала приятные дни, ниспосланные людям создателем, зима же была противоположностью, стала ей, т. е. первой единице, парой. Основа парности Добра и Зла была заложена именно открытием числа «два». И рождение всего произошло в результате парности всех существ, вследствие сопоставления противоположностей. Земля – мужчина (Геб, Зевс) и Небо – женщина (Нут, Гера), Воздух - мужчина (Шу) и Вода - женщина (Тефнут), соединившись, произвели на свет другие существа.

Естественное построение чисел в древних языковых пластах было совершенно иным, чем мы сейчас представляем, оно выступало в совершенно другой последовательности и в другом понимании. Числа качественно воспринимались как разнополюе, различными средствами пытались доказать их сверхъестественную силу, некоторым отдавалось полное преимущество. В этом смысле существовали числа, выделяемые тем или иным народом, по их предположению считающиеся главными, важными. Для определения сакральной функции цифр достаточно обратить внимание на первобытные представления древних предков о мире. Ибо основные элементы миологической картины мира в многочисленных вариантах прояв-

ляются у большинства народов. В мироздании сообщается о таких параметрах, которые во всех случаях сохраняют устойчивость в отношении чисел. При изучении различных структур модели мифического мира прежде всего бросается в глаза, что он делится на две части – реальный мир и неестественный мир. Мир по вертикали делится самое малое на три части, а по горизонтали на четыре направления: восток, запад, север, юг. Число основных размеров мира равно семи: 4 (четыре направления света) + 1 (центр) + 1 (верх) + 1 (низ). Широкое распространение числа «семь» связывают именно с параметрами структуры мира. Ну а как же все остальные числа? Важно отметить, что в модели мифического мира каждое из них имеет своё место и смысловое значение: *два* – земной мир и потусторонний мир (наземный и подземный миры). *Три* – небо (космос) + наземный (реальный) мир и подземный мир (царство мёртвых). *Четыре* – стороны света. Китайцы определяют мир зачастую двумя числами «пять» и «шесть». «*Пять*» - т. е. центральная ось и четыре стороны света + низ + верх. В системе «*шесть*» понятия направлений принимаются, как обычно, но регулирующую функцию «центра» выполняют здесь «верх» и «низ». Обратимся к схемам, наглядно демонстрирующим сакральность чисел «пять» и «шесть»: (См. схему).

Думая, что за природными явлениями стоят магические силы, люди верили также в сверхъестественную силу ряда чисел и разделили их на удачные и неудачные числа. В мифологических представлениях оба они порождают необычные дела. В мировых мифических системах, особенно, в христианстве, троекратный повтор числа шесть (666) означает приход сатаны, а троекратный повтор восьмёрки (888) – новое рождение Христа. Число 13, входящее в систему двадцатки, считается не-

удачным. В лунном календаре числа 10, 13, 16, 25 приносят несчастье, а 29 – неудачу, в других случаях число 13 является символом славы, ибо соединяет в себе два священных понятия -1 (бог) и 3 (миры).

В астральной мифологии сакральные числа связываются с планетами, небесными телами: *один* – это символ Солнца: он – олицетворение создателя, мужчины, света, огня; *два* – это символ Месяца – мрак, холод, разрушитель, женщина; *три* - Юпитер – означает высоту, величие; *четыре* – Уран – распространитель ума, мудрости; ; *пять* - Меркурий – символ богатств, сокровищ; *шесть* - Венера – хранительница любви и красоты; *семь и восемь* – не связываются с определенной планетой; *девять* - Марс – покровитель войн.

В Азербайджане первым исследователем священных чисел был Ю.В.Чеменземинли. Он затронул вопрос о происхождении чисел 3, 7, 9, 40 и, анализируя сказку «Меликмамед», указал на сакральность этих чисел. По его мнению, рождение трех сыновей падишаха, нахождение в трёх пещерах трёх девушек у трёх дивов, схватку Меликмамеда с дивами на протяжении 40-а дней, 40-а ночей, проведение на протяжении 40-а дней и 40-а ночей свадебной церемонии, наказ птицы Симург взять с собой в путь 40 туш мяса, 40 бурдюков воды и т. д. являются продуктом мифологического мышления. По Ю.В.Чеменземинли, число семь считается священным потому, что в нём, согласно материалистическим основам зороастрийской философии, соединились 4 самых важных понятия, присущих земле (земля, вода, воздух, огонь) и 3 самых важных понятия, свойственных небу (солнце, луна, звезда) ($4 + 3 = 7$). Связывая сакральность чисел с мифологическими взглядами, писатель выдвигал порой противоречивые, спорные суждения, однако, в целом подошел к проблеме с верных позиций. Его следую-

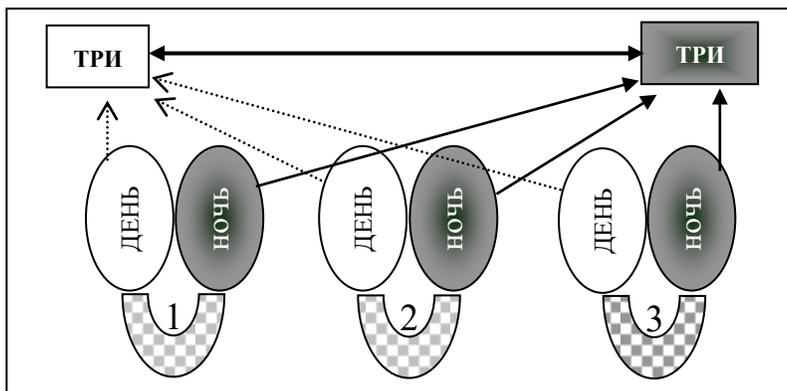
щее утверждение: «Мы не видим у нас числа 9, встречающегося в Туркестане и, как следствие тюркско – татарского воздействия - в русских сказках», - свидетельствует о том, что он не имел возможности всесторонне ознакомиться с фольклорными материалами и старался обосновать идею о связи первоначального мировоззрения нашего народа с одним лишь огнепоклонничеством. Его заключения о том, что тюркизм у азербайджанцев сохранился лишь в языковом факторе, а у узбеков и казахов – в форме обычаев и традиций, идущих от самых корней, истоков, были связаны с противоречащими тюркским поверьям сторонами зороастризма. Именно в этом смысле он писал, что «наши сказки, порожденные зороастрийской философией и верованиями, тюркизировались лишь в языковом отношении. Средняя Азия же, использующая в сказках расовое число, воздействовала на сказки не только в языковом, но и в содержательном отношении...» [28, 50]. В статье «Умонастроение азербайджанских сказок» он выдвигал мысль о том, что тюркизм издавна зиждется в нашем духе, обычаях и традициях, отмечая при этом, что «каждая раса имеет свое число: у тюрка это – число 9». [28, 46]. Противореча самому себе, ученый, таким образом, подтверждает, что азербайджанские тюрки считали число 9 священным и широко использовали его в фольклоре.

Говоря о появлении понятий количества, исследователи приходят к мысли, что равенство между одним килограммом хлопка и одним килограммом железа с трудом воспринимается ребенком. Это происходит по той причине, что объем хлопка и железа в его глазах предстает в совершенно противоположной форме и мешает понять равенство их веса. То же самое наблюдалось на начальных ступенях появления человека. И дело не только в том, что наш древний предок – древний человек не

отличался по умственному развитию от ребенка. Попросту, весь его опыт, ход мыслей, способность постичь мир были аналогичны детскому мироощущению.

Научившись считать, древний предок, имея в виду конкретный предмет, подлежащий счету, все же обращал внимание не на изменение чисел, а на увеличение количества считаемых предметов. Ему казалось, что с увеличением – уменьшением чисел, предметы или живые существа тоже переходят в иное качество или положение. С другой стороны, при равенстве числа и веса предметов бросались в глаза серьезные различия в их внешнем виде. Несмотря на одинаковые чаши весов, трудно убедить слабого в умственном отношении человека, видящего эти весы, в том, что один килограмм хлопка равен одному килограмму железа. В той же степени имеется огромная разница между сотней разрубленных дров и сотней стрел. Если не вполне созревшему в умственном отношении ребенку сказать, что их число одинаково, тот не поверит. Также, например, отличаются друг от друга стойло для пяти лошадей от курятника для пяти кур. Несмотря на равенство в числе между «обитателями», их емкость, вид, характер, вес, функции совершенно различны. Для более ясного постижения сказанного достаточно бросить взгляд на разницу между их формами. Уместно обратить внимание на следующее предложение, часто употребляемое в мифологических представлениях азербайджанского народа: *«Они или три дня, три ночи»*. «Три» означает здесь количество единства противоположных понятий (день и ночь), однако, несмотря на полное сходство чисел ($3 = 3$), мы не видим полного равенства существ, в сущности, целый 24- часовая день не повторяется три раза, «единицы» в его составе в кольцеобразном виде противостоят друг другу и утраиваются.

Иными словами, день делится на равные части - на ночь и день. Один день – одна ночь + один день – одна ночь – одна ночь + один день = Три дня – три ночи. Сказанное ясно видно на следующей схеме:



Как видно, если обязательное равенство, тождество двух «троек» в предложении теоретически оправдывается, то практически оно невозможно. Иными словами, невозможно, чтобы три дня подряд был, день и вслед за ним три дня подряд длилась ночь. Ибо после ночи обязательно следует день, ночь не может быть без мрака (если не принимать во внимание белых ночей на севере и холодных ночей на юге), а день – без света. Как отмечает М.Кыпчак, «...на последнем этапе развития, в человеческом мышлении понятия количества, выйдя из тени качества, полностью абстрагировалось» [63, 32]. В древние времена в Азербайджане отдельным числам также причислялись различные особенности. Одна группа чисел символизировала счастье, помощь в добрых делах, другая же группа, напротив, способствовала силам Зла, считалась проводником отрицательных, негативных дел, источником несчастий, жестокости, трагедий. Подобные числа становились носителями признаков, присущих не

только природным силам, но и человеку. Древние предки, вглядываясь в небо и видя яркие звёзды, сознавали, что их на небе такое множество, что трудно установить число, количество. Вот почему, разделив небо какими-то условными фигурами, они старались получить более понятное и крупное число.

В представлениях имела место идея о размещении большого количества в очень маленькие и, напротив – превращение очень маленькой частицы в нечто огромное, эта идея нашла своё место в системах, выдвинутых гамами – шаманами. Древние гамаи и жрецы именно с помощью чисел, благодаря числительной особенности, заключенной в их сущности, сделали большой скачок в постижении мира. Им казалось, что умением отображать количество всех материальных и духовных существ, предметов и понятий, они смогут приблизиться к самому Создателю. Благодаря попытке узнать численность населения, одно из древних племен, участвовавших в этногенезе азербайджанского народа, попало в письменную память мифической мировой модели. В «Истории» Геродота указывается, что в древности скифы (саки) возвели в честь своих богов огромный, в виде медного чана, памятник, ставший объектом их поклонения. Его емкость была в шесть раз больше винных кувшинов. Толщина стен равнялась шесть пальцам. В него можно было влить шестьсот амфор* (двадцать четыре литра) жидкости. Геродот использовал сведения, полученные у местного населения, о том, что этот чан скифы изготовили в честь своих богов из наконечников стрел. Как указывается в «Истории»: «Один скифский царь, по имени Ариант (может быть, что у скифов это имя употреблялось в форме Ар Ана, т. е. предводитель мужей, главный муж), по-

*Амфора – древняя мера измерения у греков. Одна амфора – 40 литров.

желал узнать численность скифов. Он приказал для этого всем скифам принести по одному **наконечнику стрелы** и каждому, кто не послушается, грозил смертью. Тогда скифы принесли такое множество наконечников, что царь решил воздвигнуть из них себе памятник: он повелел изготовить из наконечников этот медный сосуд» [159, 262].

Воздвигнутый саками – древними тюркскими племенами, жившими вокруг Дуная, в Азове, на берегах Чёрного и Каспийского морей, в отрогах Кавказских гор, в Приволжье, а также в Малой Азии, в честь создателя памятник – громадный Медный чан, напоминает модель мифического мира. Не вызывает сомнений, что эта модель создана на основе «тюрко-огузского типа» модели мифического мира, сохранившего следы в мотиве «Создание древним предком Огузом тюркских племен», запечатлевшегося в форме эпоса в генной памяти Огузов – однако из тюркских ветвей. Как и в первобытных представлениях Огузов, здесь все атрибуты (Солнце, луна, звезда – тройка, указывающая на космос; небо, гора, море – эта тройка – указывает планету Земля) и все скифские племена (в форме наконечников стрел) формируются функцией, выполняемой числом шесть (суммой основных атрибутов мира). Подобно тому как поколения, основа которых была заложена шестью сыновьями Огузов, завершается двадцатью четырьмя поколениями и символизируется стрелой и луком, у скифов размеры модели мифического мира, возникающего от соединения наконечников стрел, равных числу их населения, начинаются с шестерок, доходят до шести сотен, далее до двадцати четырёх тысяч и охватывают все скифские племена. Иными словами, Мир-чан создан аналогичным способом – из одной детали (наконечника стрелы) лука и стрелы, являющихся основным символом тюркского

единства. Согласно поверьям саков, чан – это сам мир. По этой причине в древних погребальных обрядах умерших хоронили в глиняных кувшинах. Во время археологических раскопок в Шеки был обнаружен один такой чан, относящийся к I веку до н. э. Горло этого чана открывалось в светлый мир. Саки считали, что в кувшине, захороненном по самое горлышко, усопший сможет спастись от сил зла потустороннего мира.

Впоследствии у Гей тюрков и Огузов модель мифического мира в форме посуды была заменена юртой, похожей на кругообразную небесную сферу. В связи с тем, что эти сравнения вызывают сомнение, важно найти ответ на следующие вопросы: почему все параметры мира, смоделированного медным чаном, равны шести? И почему выдвигается идея о его создании из маленьких наконечников стрел? До потому, что основным условием его создания является участие каждого из саков.

В случае, описанном Геродотом, основной целью является определение числа скифов. Следовательно, соединение маленьких наконечников стрел в форме чана символизировало единство тюрков и показало, что число саков равно самому миру. Этот факт еще раз доказывает, что, несмотря на соотнесённость первичных письменных источников Огузов к XIV столетию, своими глубинными корнями модель тюрко-огузского мифического мира уходит в первоначальные представления саков и гуннов, точнее, основные структуры мифологической тюркской модели мира были созданы саками и другими племенами, обосновавшимся на большей части территории Земного шара – Востоке и Западе.

История толкования священных чисел начинается с той поры, когда была заложена основа науки. Живший в I тысячелетии н. э. пифагореец Никомах приходит к заключению, что всё, созданное природой в целостной

форме или в виде отдельных частей, определено и упорядочено на основе чисел, соответствующих предназначениям Создателя относительно всех существ. Иными словами, Бог - Творец реализовал мир по заранее продуманной и подготовленной схеме под воздействием чисел. Эти числа ещё не были материализованы, т. е. они абстрактны, но, одновременно, обладают смыслом и сущностью. Всё – предметы, время, действия, небо, звезды и остальные существа всех видов приведены в соответствие с числами. На основе теогонистических законов рядом с каждым атрибутом мироздания можно поставить дополняющее их число: *одиночка*, не имеющая никакого параметра; *два* – отрезок, соединяющий две точки; *три* – число, отражающее ровную поверхность, треугольник; *четыре* – материальное существо, отображающее и объём, тетраэдр (математический термин, означающий четырёхстороннее тело, все члены которого состоят из треугольников); *пять*, *шесть*, *семь*, *восемь* – употребляются в противоположных понятиях, по той причине, что в них ряд точек размещаются вне реального мира; *девять* – недостижимая величина, якобы – сам Создатель, вышедший из самих творений.

Согласно мнению пифагорейцев, выдвинувших лозунг «Всё, что есть в мире – это числа!», - в общем ряду чисел некоторые отличаются большей смысловой нагрузкой и радиусом употребления. Они стоят в основе всех существ. Трёхмерные (т. е. геометрические тела) существа достигают математического пика и в результате образуют «четвёрку» (три измерения + само существо). Природный свет и другие качества образуются с помощью «пятерки», жизненность – с помощью «шестерки», знания и счастье обязаны «семерке», любовь и дружба – «восьмёрке», а мудрость и умение - «девятке». Крайним пределом совершенствования считается «десятка». По-

этому пифагорейцы утверждали, что «десять» - это самое реальное и священное среди всего сущего. А.Маковельский со ссылкой на Иона Хиосского (V в. до н. э.) писал, что «...все состоит из тройки и нет сущности больше или меньше тройки. Ибо в созревании, совершенствовании каждого существа тройка – т. е. ум, сила, счастье, играет большую роль» [181, 112].

Необычная сила, магия чисел нашли свое выражение в воззрениях большинства народов мира. На определенных этапах сакральность чисел принимала философское обличье, они употреблялись попарно со всеми положительными - отрицательными признаками, имеющимися в мире. В зороастризме и представлениях гамов отмечалось наличие собственного характера у каждого числа: *один* – употреблялся в «Авесте» в значении «духа и жизненности», связывался с приходом весны; *два* – обозначало самую большую справедливость; *три* – целостность; *четыре* – высоту, величие; *пять* – бессмертие, вечность; *шесть* – власть; *семь* – домовитость, семейственность; *восемь* – чистоту; *девять* – огонь; *десять* – удачное дело (творческую деятельность); *одиннадцать* – полезные размышления; *двенадцать* – священность; *тринадцать* – конец света.

С.Г.Витошнев связывает магическую силу чисел с различными качествами:

<p><i>один</i> – воля; <i>два</i> – знание; <i>три</i> – брак (коллектив); <i>четыре</i> – деятельность; <i>пять</i> – вера; <i>шесть</i> – страсть и нажива; <i>семь</i> – победа; <i>восемь</i> – правда и справедливость; <i>девять</i> – мудрость; <i>десять</i> – недолговечность сча-</p>	<p><i>тринадцать</i> – гениальность и талант; <i>четырнадцать</i> – самовоспитание; <i>пятнадцать</i> – сила движения (магия); <i>шестнадцать</i> – трагедия; <i>семнадцать</i> – честность и надежда, <i>восемнадцать</i> – клевета; <i>девятнадцать</i> – радость и сча-</p>
--	--

стья; <i>одинадцать</i> – смелость; <i>двенадцать</i> – вина и жертва;	стье; <i>двадцать</i> – пробуждение и прогресс; <i>двадцать один</i> – удача; <i>двадцать две</i> – неудача и воображение [227, 36].
--	---

Обратим внимание на понятия чисел в системах мышления различных культур: (См. нижеприведенную схему).

ЧИСЛА	САКРАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ	АСТРАЛЬНАЯ ПОЗИЦИЯ	У ОГНЕПОКЛОННИКОВ	ПИФАГОРЕЙЦЕВ	ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ
1	2	3	4	5	6
Один	Бог – Творец	Солнце – созидатель, мужчина, свет, огонь	Дух и жизненность	Созидательная сила / Разум	Воля
Два	Двойственный мир (Верх-Низ, Наземный- Подземный)	Луна – темнота, холод, разруха, женщина	Самая высшая справедливость	Мужское и женское начало – рождение / сила	Знание
Три	Три пласта мира (небо, наземный, подземный), три аспекта времени (прошлое, настоящее, будущее)	Юпитер – высота, величие	Целостность	Тройка Творца – сам т два и созидательных начала / Счастье	Брак (коллектив)

Четыре	Элементы (вода, огонь, земля, воздух) и направления (восток, запад, север, юг)	Уран – распространитель ума, мудрости	Высота, величие	Целостность, завершенность	Деятельность
1	2	3	4	5	6
Пять	Четыре направления света + центр мира	Меркурий – власть, богатство	Бессмертие, вечность	Свет и качества, исходящие из природы	Вера
Шесть	Единство Земли и Неба, или единство двух троек (Солнце, Луна, Звезда - Небо, Гора, Море). День сотворения человека.	Венера – хранительница любви и красоты	Власть	Дух, жизненность	Страсть и корысть
Семь	Космос - планеты / Семь планет	В отдельности не связывается с какой - то планетой	Домовитость,	Знания и здоровье	Победа
Восемь	Новое рождение человечества Иисусом Христом	Не связывается какой – то планетой	Чистота, прозрачность	Любовь и дружба	Правда справедливость
Девять	Абсолютное величие- единство всех миров	Марс – покровитель войн	Огонь	Мудрость и умение	Мудрость

Десять	Единство – единство Творца с мирами: $(3+3+3)+1$	Нет	Удачное дело (творческая деятельность)	Последний предел совершенствования	Недолговечность счастья
--------	--	-----	--	------------------------------------	-------------------------

Как видно, за исключением незначительных различий, большинство заключений или идентичны, или дополняют друг друга.

При подходе к числам, как к «предмету» философии, каждый в отдельности берется в положительном или отрицательном смысле, это связывается с тем, что человек носит в себе два противоположных начала.

При обобщении на основе мифологических взглядов азербайджанского народа широко распространенных толкований сакральных чисел, встречаемся с интересной картиной.

Один. В мифических мировых моделях, относящихся к религиозным системам с идеей единого Бога, «один» рассматривается не только как основной, первый элемент, но и как целостность, совершенность. Саму Вселенную рассматривают в целостном виде и обозначают числом «один». Все отделяется, образуется от числа «один» и на протяжении всей своей деятельности не может выйти из – под радиуса его воздействия. По этой причине в большинстве случаев число «один» производилось с осторожностью. Говорить о числе «один», обозначающем Господа, считалось как бы запретным. В древних письменных памятниках это число, как сакральное, использовалось тоже в исключительных случаях. Так, например, Низами, обозначая числами бытующие в его эпоху верования, комментировал их следующим образом: «Не говори о тройке, ибо это пустое воображение. Обойди и двойку, ибо – это двоебожие, держись, как мужчина за ниточку единицы, отбрось двойку, преврати

тройку в единицу. Пока ты не избавишься от тройки тех трёх, то не сможешь подбросить к небесам мяч Единства. Избавившись от их двоих, не рассказывай легенду, найдя его единственного, ищи причину. Достигнув этого момента, все остальное – воздух и желание [75, 49]. Как видно, ни в одном месте текста не называются упоминаемые религиозные системы – ислам, христианство и огнепоклонничество. От начала и до конца перечисляются лишь соответствующие числа, присущие особенностям этих религий. Комментируя поэму Низами, профессор Р.Алиев указывает, что «Единым, т. е. единственным является Бог. Тройка – это христианство, верующая в святую троицу: бог – отец, бог – сын (Иисус Христос) и мать (Мария). Двойка (дуализм) – составляет основу огнепоклонничества. Их религия проповедует двоебожие: бог света Ахура-Мазда [Ормузд] и бог тьмы, зла – Ангро-Манью [Ахриман]» [75, 304].

Чаще всего употреблялось для выражения уважительного отношения к кому-либо: а) *«О, единый Боже...»*, прося о помощи: *«Во имя единого Бога, протяните руку помощи!»*, Или же *«Во имя единого Бога, пожалейте...!»* б) Число «один» в отдельности отражает сакральную особенность. Первоначальный мифологический смысл афоризма *«Единица – неделима»* и поговорки *«Сила единицы - в единстве множества»* опирается на единичность бога.

В представлениях сформировалось суждение, что «Бог - есть, но он невидим». Суждение, хотя и отображает мировоззрение исламской религии, корни его уходят в очень глубокие временные пласты. Архаическое выражение, с которого начинается зачин сказок «был один, не было одного», напоминает, на первый взгляд, словесную игру, однако он указывает на изначальность всего сущего и в действительности преследует цель выразить два суж-

дения: первое – «был один!» и второе «не было одного». Естественно, что в первобытных взглядах «был, «есть» означало (и сейчас означает) наличие, вечность, постоянность, а «не было», - воспринималось как «невидимость» и их соединение считалось особенностью, присущей только Творцам (духам – у гамов, Богу – в исламе). Одним из основных признаков Бога является именно «явление из ничего», т. е. он существовал и тогда, когда еще ничего не было создано. Не случайно что в сказках после зачина «было ль, не было ль» («был один, не было одного») идёт утверждение «Никого кроме Аллаха (Бога) не было».

Два –двойкой спариваются добро и зло, свет и тьма, хорошее и плохое и возникают противоположности мира. Однако исследователи, изучающие происхождение сакральных чисел, обобщив многочисленные суждения, приходят к заключению, что, за исключением факторов, призванных подтвердить ряд аргументов, причина возникновения чисел в выдвинутых суждениях, не раскрывается полностью. Объяснение этому следует искать, по их мнению, в том, что корень освящения чисел «два», «четыре», «шесть», «восемь» и др. остается невыясненным. Задавая вопрос «Как же можно найти источник символических значений этих чисел?» -они вносят еще большую путаницу в разрешение вопроса и забывают, что в ряде культурных традиций, в том числе в азербайджанском фольклоре, эти числа, особенно, числа «два», «три» и «семь»играют немалую роль.

Парные числа – «два», «четыре», «шесть», «восемь», неся в себе «парность» и «противоположность», превращаются, в сущности, в источник необычности. Природные контрасты – «день-ночь», «свет-тьма», «жара-холод», «огонь-вода», «жизнь-смерть» и др. представля-

ют собой «двойные» события, существа, контрасты, чаще всего наблюдаемые древним предком, а в мифологически – астральном понимании – двойняшки.

В древних поверьях азербайджанских тюрков, связанных с земледелием, удача от парности подчеркивается особо: «Если один стебель принесет два колоса, то это чудо» [19, 243]. В гаданиях парность тоже считается вестником удачи: «При гадании на рисе, берут пригоршню риса и считают. Если счет рисинок кончается парным числом, это к добру, а если нечетным числом – к неудаче» [74, 244]. Остатками представлений о сакральности «двойки» является и обычай по парного счета, длительное время используемый нашими древними предками в охоте и скотоводстве. По сведениям А.Ахундова, пастух одной песней попарно считает овец и тотчас обнаруживает пропажу, если таковая имеется». Какую бы пару овец ни хотел видеть пастух, он наигрывал их «песню» на дудочке и те парно представали перед ним. Другие овцы стояли и дожидались «своей» песни. Таким образом, он проверял все пары овец» [74, 247].

Представления о парных существах, совместно создавших мир и управлявших им, стояли в основе поверий древних огнепоклонников. Однако парность – противоположность в природе наши предки постигли в еще более древние времена и, внеся их в предвесенние обряды, донесли до наших дней.

Три – тройка. Наряду с формированием первой числовой системы была не только абсолютной целостностью (материальная сторона мира формируется тройкой), преимуществом (Созидательная тройка), разумом – зрелостью (ум, сила и вид человека), но и являлась завершением мифопоэтических структур (тройка - событие, эпизод, мысль и выражение) и социальных конструкций (власть

передается одному из трех братьев). По этой-то причине «тройка» была еще более широко распространена в фольклорной эпической традиции. Трех ступенчатость (три брата, три сестры, три распутья дороги, три условия, три подарка, три схватки, три фрукта, три волшебных предмета, три средства, три дела и др., а также трехкратное повторение элементов сюжета, трехглавые существа, три задания, три обязательства, три путешествия, три помощи, три мига времени и др.)- заложена, можно сказать, в основу всех мифологических структур.

В начале XX века фольклористы констатировали сильное воздействие числа «три» на эпическую традицию и постарались объяснить её причину. По мнению В.В.Иванова и В.Н.Топорова, «обращение к числу «три» в фольклоре связано с трехслойной структурой Вселенной, разделением на три части в вертикальном направлении» [148, 91]. Появление «тройки» в мифических представлениях о сотворении мира, было большим шагом вперед.

В ритуалах, обычаях и традициях наших древних предков наблюдается широкое использование «тройки». Азербайджанская поговорка гласит: «Аталар цддян дейиб» - «Отцы сказали –все с третьего раза», интересно что, как и в этом мудром изречении, связанные с овцеводством обряды, также завершаются числом «три», так как первая простая структура мифической мировой модели также завершалась на тройке: три мира – надземный, светлый, небесный, земной – двойственный (светлый - темный) и подземный черный мир, тройка двойного бога – воскресающая – умирающая земля, восходящее - заходящее солнце, убывающая – прибывающая вода. Нельзя не заметить связи между древними занятиями наших предков с перечисленными верованиями: «Песни об овцеводстве, возникшие для проверки числа овец, до-

шли до слов саячы (считалки). первой песней пастух оберегал овец, второй песней контролировал, проверял их наличие, третьей песней перечислял породу и свойства овец. Это – обрядовые песни, связанные со стрижкой и окотом овец» [19, 247].

На это правило опиралось и определение возраста скота. Животные однолетки - двухлетки назывались особыми именами, все последующие возрасты обобщались числом 3: годовалый детеныш коровы назывался «бузов», (теленки), сосущий матку - «дана», двухгодичный самец – «ченга», некастрированный – «келе», самка – «дуя», а свыше трех лет самец назывался «окуз», а самка – «инек» (корова). Таким образом, в первичные периоды священное число «три», опирающееся на трехслойную структуру космоса, а также на существование трех миров, со временем стало одним из основных средств в поэтической структуре фольклорной эпической традиции, и особенно, в формировании композиции сюжета.

Говоря об обычае «Дувагапма» (один из атрибутов свадебной церемонии), Ю.В.Чеменземинли обосновывает мысль об использовании азербайджанскими тюрками числа «три», вошедшего в дух народа («мужи считали с трех») [28, 86]. При проходах невесты в дом мужа азербайджанцы держали перед ней лампу или свечку, зеркало, осыпали её конфетами, монетами. В древние времена вместо лампы использовали свечи, а вместо подноса со сладостями дуваг (покрывало). Учитывая, что в этом обычае участвуют три фактора, Ю.В.Чеменземинли дает следующее его толкование: «Свеча – это указание на свет Зороастра, создание семейного огня, дома. Ковры и тахта являются символом домовитости, семейственности невесты, сладости говорят о предстоящих сладостных и счастливых днях, дуваг – означает надежду на богатство, достаток. Сняв с головы невесты дуваг, закидывали его

на плодоносящее дерево, тем самым желая ей поскорее стать матерью» [28, 86]. Следовательно, в народных поверьях счастье женщины в мужнином доме обуславливалось тремя признаками. В Азербайджане горящую свечку на три ночи ставили и в доме усопшего, ибо считали, что душа умершего человека оставалась три ночи беспризорной. На четвертый день, когда ангел света освещал горы, собирался суд справедливости и души брались под покровительство. Первые три ночи дивы, якобы, хотят забрать души с собой. Так как дивы являются существами мрака и избегают света, родные усопшего ставят около него или в месте его последнего омовения свечку, чтобы до суда справедливости оберегать его душу от притязаний сил зла.

Число три используется и в обрядах, связанных с «чилля» (приходом зимы): в народе слово «чилля» воспринимается как слово, приносящее трудности и делится на три части – первая часть зимы называется «большой чилля», последующие двадцать дней – «малый чилля», а промежуток перед наступлением весны – «мертвый чилля». Описывая обряд «прерывание чилля», Ю.В.Чеменземинли пишет: «в обряде «прерывание чилля», обычно, у человека, попавшего в чилля три раза завязывали ниткой большие пальцы рук и ног, лили на их кончики воду, затем произносили следующие слова: «Во имя любви к Пророку Сулейману, во имя власти дочери джинна, Марджаны, под власть чьей - бы чилля – человека ли, зверя ли, джинна, шейтана ли, текущей воды, коренного дерева, вросшей скалы или перепутья семи дорог, ты не попал, я это разрываю» [28, 87].

В сказке «Меликмамед» мастерски использованы все функции числа «три». В экспозиции сказки две детали связываются со священным числом «три»: созревание яблока за три дня и три сына падишаха. Интересно, что в

последующем развитии сюжета большинство эпизодов продолжают в трехступенчатой форме, иными словами, за небольшим изменением они повторяются трижды: первое – старший сын одевает доспехи, берет в руки лук и стрелы и идет охранять яблоко. Он ждет час, два, но на заре, когда созревает яблоко, сон одолевает его. Проснувшись, он видит, что яблока на дереве нет, оно уже сорвано. Вторым наступает черед среднего сына. Тот также ждет час, два, но ко времени созревания яблока засыпает. Проснувшись, к третьему часу, он видит, что яблоко уже сорвано. Примечательно, что обо брата ожидают два часа, и, уснув на третьем часу, не достигают успеха. В третий раз за яблоком отправляется Меликмамед, который, надрезав палец, чтобы не заснуть, бодрствует три часа и срывает яблоко.

Четыре. В отличие от числа «три», символизирующего в мифологии целостность застоя, число «четыре» обозначает целостность движения. Правда, существует и такая точка зрения, что «три» - это еще не завершившаяся, незаконченная целостность, и связано это с четырьмя элементами, участвующими в сотворении мира. Хотя все в мире было создано первыми тремя элементами – водой, огнем, землей, вместе с тем всё это было бездеятельно. Лишь после участия в этом процессе четвертого элемента – воздуха (духа), в мире закладывается основа жизни, появляются существа, время идет вперед, приходит в движение «колесо фортуны». Следовательно, «четыре» составляет исходную точку всех существ, небесных тел во вселенной, планеты и звезды начинают вращаться вокруг своей оси. Солнце начинает всходить на одном и заходить – на другом конце света. «Четверкой» определяются направления деятельности и деление времени (год делит-

ся на четыре сезона) и др. Поэтому –то в мифических системах столь широк радиус употребления четверки :

1. Четыре стороны светлого мира – Север, Юг, Восток, Запад.

2. Четыре основных направления – низ, верх, левый, правый.

3. Четыре времени года - весна, лета, осень, зима.

4. Четыре четверти века

5. Четыре угла квадрата и четыре конца креста.

Всё это является мифологическими смысловыми оттенками четырех элементов мироздания.

В эпической традиции азербайджанского фольклора сакральным числом «четыре» первым делом указываются четыре стороны света, его самые отдаленные точки и т. д., как например, в выражениях: «встретился на распутье дорог», «иди в четыре стороны».

Пять. В таких, часто употребляющихся в народе выражениях, как: «Мир – это всего лишь пять дней», «Жизнь – это пять дней», «Живи хоть пять лет», «Покинул мир на пять дней раньше назначенного срока», «Жить ему осталось всего лишь пять дней» и др., указывается на кратковременность, быстротечность времени. Под словами «пять дней» наши предки выражали свое сожаление по поводу кратковременности и быстротечности жизни, приятных дней.

В мифическом понятии «число пять» используется в значении богатства, изобилия, достатка и расценивается как добавление ещё одной доли к четырём уже существующим (к понятиям, образованным четырьмя элементами). Его удача, успех или вред обусловлен тем, на какой элемент падает добавленная доля. Если она падает на воду, образуются рыбы, если смешивается с землей – появляются деревья и растения, растёт изобилие, достаток.

Если же она связывается с огнем или воздухом, наступают засуха и по этой причине достаток уменьшается, изобилие уступает место неурожаю, сокращается жизнь всего, что было достигнуто.

В историческом плане число «пять», как самая большая цифра счета на пальцах, выражала множественность и считалась важной в получении самых сложных чисел. Именно с помощью числа «пять» создавались некоторые округлённые и сложные числительные: две пятерки – десять, три пятерки – пятнадцать, четыре пятерки – двадцать и т. д. На последующих этапах умственного развития люди осознали, что число «пять» не такая уж большая величина в системе чисел. Именно тогда, по видимому, человек, постигнув быстротечность жизни, чтобы ее не погубить, а прожить осмысленно, вспоминает, что «мир – это всего лишь пять дней».

Шесть. В представлениях огузских тюрков это число обозначает – единство двух троек. Первой тройкой был создан космос (Солнце, Луна и Звезда), второй – Земля и ее орбита (Гора, Море, Небо). Все остальные элементы мира были порождены шестеркой. По мифологическим верованиям огнепоклонников, древний предок человечества Кыймард является шестым живым существом, созданным Богом Добра Ахура-Маздой. Точно также в представлениях единобожных религий Бог создал Адама на шестой день своей деятельности.

Семь. Интересно, что суммой двух основных чисел – тройки и четверки – получается семь и, тем самым, строится семислойная модель всей Вселенной: поэтому – то в мифологических структурах это число приходится на долю планет. Сакрализация числа «семь» встречается в древних тюркско–рунических памятниках, в творчестве

азербайджанских поэтов-классиков, в сказках и эпосах. В период Гей - тюркской империи число «семь» обозначало у тюрков единство неба и земли. Такие образные выражения, как «семь братьев, одна сестра», «они шли семь дней, семь ночей», «перевалил через семь гор», «переплыли семь рек», «у него было семь тысяч семьсот семьдесят семь игидов», «семеро пери», «они построили дворец из семи комнат с семью куполами», «схватка продолжалась семь дней, семь ночей» и др., вошли в устную и письменную эпическую традицию нашего народа как основные атрибуты мифологического мышления.

На тему магического характера числа «семь» исследователи провели особенно много дискуссий и высказали различные, порой, в корне противоположные, суждения. Под «семеркой» одни подразумевали цвета радуги, другие – планеты, третьи рассматривали как сумму «тройки» (целым миром) и «четверки» (основные элементы: вода, огонь, земля, воздух), четвертые связывали с днями недели. Выдвигалось и такое объяснение, что «семь» -это число, обозначающее предел, что оно указывает на границы одновременного постижения человеком многочисленных предметов, существ. Одним из последних заключений о происхождении числа «семь» является и версия о еде, приготовленной после того, как ковчег Ноя достиг суши, изложенная в известном мифе о всемирном потопе. В этом мифе говорится о том, что Ной, используя все полезные растения в мире, приготовил еду из них, назвал её «семислойной» (т.е. многосоставной). Следы этого воззрения до сих пор сохранились в быту и поверьях азербайджанского народа: еда «йедилейн (семь видов), «йеддигат туман» (семислойная юбка), «йединёвлю хонча» (хонча семи видов), «йедди ренгли кюмбез» (семицветный купол), «йедди гезел» (семь красавиц) и др.

Сакрализация числа «семь» исходила из первоначальных астральных понятий. В древней тюркской мифологии к предку – отцу относились как к культу. Вполне возможно, что люди связывали своих древних предков с небесными телами, так как мифы, созданные в связи с созвездием Большой Медведицы, отражали ежедневную жизнь, быт предков. Слово «Етаган» («созвездие Большой Медведицы») в произведении Махмуда Кашгарского «Дивани-лугатут-тюрк» (XI век), обозначало «Седьмой слой Неба». Налицо факт образования слова от этого мифического - астрального образа. В азербайджанском фольклоре «семь» обозначает число образов (семь братьев, семь храбрецов, семь помощников, семь разбойников, семь пери и др.), предметов (семь даров, семь гоголов, семь роз), а также времени (семь дней, семь ночей, семь лет), пространства (девушки семи климатов), небесных тел, подземных пещер. В эпической традиции семерка является вторым числом после тройки, выступающим в качестве важного мифопоэтического образа в сюжет строении. Создавая произведения со сложной структурой, авторы, в первую очередь, использовали художественные возможности числа «семь»: такие образы, как семь сватов, семь колдунов, семь дураков, семиоконная арба, семиголовый див и др. значительно обогащали сюжеты сказок и эпосов.

Б.А.Фролов писал, что число «волшебная семерка» было порождено мифическим поверьем о созвездии Большой Медведицы» [306, 192]. В лунном календаре дни недели образованы на основе функции числа «семь» в мифологических системах. Заметки о существовании ещё до нашей эры в древнем Вавилоне семи куполов, астрономическое научное описание семи климатов в древние и средние века, совпадение выражения «звезда родилась», обозначающего конец ночи и приближение

утра с семью звездами, семь дней недели и др. факторы обуславливают сакральность именно числа «семь».

Употребление в древние времена азербайджанскими тюрками поговорки «Сто раз отмерь, один раз отрежь» в форме «Семь раз отмерь, один раз отрежь» отнюдь не случайно. Также не случайно и название «йеддилевин» (семь видов) кушаний, приготавливаемых в последний вторник каждого года. Для этого дня заготавливались пищевые продукты обязательно семи сортов, вечером в каждой семье зажигались семь свечей, яйца красились в семь цветов, что, безусловно, свидетельствует об очень древних обычаях, традициях, ритуалах и мифических представлениях. Всё это связано не столько с известными нам издавна огнепоклонническими обрядами, сколько с ещё более древними представлениями о приходе весны, пробуждении природы, её дарами.

В поэме Низами Гянджеви «Семь красавиц» нашли своё отражение древнейшие представления азербайджанского народа, связанные с числом семь. Говоря о связи поэмы с народными истоками, Т.Халисбейли писал: «В поэме «Семь планет» (ученый считал, что это название поэмы более точное – Р.К.) семь цветов семи куполов, семь цветов одежды, в которые облакался Бахрам в соответствии с цветом каждого из семи куполов, рассказы семи царевен об этих красках, хотя и связывались с астрономическими научными вопросами донизаминского или низаминского периодов и анализировались на основе научного мировоззрения поэта, все же это более связано с победой сил добра над силами зла и основное место здесь занимает пропаганда надежды на счастье, на светлое будущее» [53, 112].

Символические значения красок также опираются на какие – то мировоззрения, мифологические представления. Так, например, по мнению гамов, существа, связы-

ваемые с голубым цветом неба, фетишизировались, потому что отражали в себе самый важный признак Гёй Танры (Небесного Бога) и по этой причине голубой (синий) цвет считался признаком изобилия. Древний предок из-за красного цвета крови считал красный цвет основным признаком войны. Жёлтый цвет связывался с засухой (при жарком, засушливом лете травы сохли и желтели, не отличаясь от земли) и символизировал недород, голод. Выявив семь цветов радуги, люди сакрализовали все цвета, так как Небесный пояс (радуга – Р.К.) опоясывал Небесного Бога. Естественно, что на основе этого поверья, все краски радуги считались обладателями магической силы. Т.Халисбейли сделал попытку определить в астрологически – структурной поэме Низами «Семь красавиц» закономерность последовательности широко представленных в ней семи красок; чёрный, желтый, зеленый, красный, голубой, сандаловый и белый. Учёный, считающий, что «чередование красок начинается с чёрного и завершается белым цветом», подчёркивает ту же очерёдность и в национальном обеде «Йеддилевин»: «Чёрный цвет – хурма, иннаб, орехи, фундук, сушеный тут; белый цвет - сладости. Очерёдность в «Йеддилевин», сохранившемся по сей день, начинается с черной хурмы и завершается белого цвета сладостями» [53, 112]. Таким образом, корень широкого употребления красок в народе в различных целях также связывается с мифами, причем каждый цвет в различных системах поверий имеет своё толкование. По исламским представлениям, Бог создал сперва ночь, чёрную сторону мира – ад. В «Авесте» в роли хозяина мира выступает тьма - Ангро-Манью. Во взглядах обеих религиозных систем и христианстве, и исламе чёрное связывается со злом и поэтому расценивается как смерть, трагедия, ночной холод и несчастья.

Девять. По древним представлениям, встреченная героем в саду Гюлистаны - Ирем девушка – пери имеет девять кос. На наш взгляд, множество кос, ниспадающих на лицо, является намеком на лучезарность девичьего лица, подобного Солнцу. В некоторых сказках встречаются выражения «перевалил девять гор», «встретил гору с девятью вершинами», которые употребляются в значении высоты, недостижимости, величия. Все недостижимое, недоступное обозначалось числом девять: «Пересекли расстояние в девять дней», «Встретил девятиэтажный, девяти комнатный дом», «Прошло девять лет», «Обошел девять стран» и т. д.

Число девять выступает в поэтическом мышлении древних тюркских племен в качестве важного фактора. Свадебные церемонии продолжались зачастую девять дней, девять ночей, так как число девять считалось символом счастья, удачи, доброжелательности. Лишь на девятую ночь Солнце позволяло своим представителям на земле - юношам и девушкам, слиться воедино как мужу и жене. На помолвках и празднествах на столы подавались девять разных блюд. Золотые украшения для невесты девять раз обертывались в шелковую парчу. Свекрови надевали на себя девять юбок, на площадях возводились девять шатров, во дворах зажигались девять костров и т. др.

Число девять являлось ведущим признаком и ритуалов, связанных с рождением ребенка. Определяя время рождения ребенка, срок появления его на белый свет из материнского лона, в древности говорили: «прошло девять месяцев, девять недель, девять часов, девять минут».

Девять – осмысливается и как тройное увеличение подземной, наземной и небесной мировой тройки. По мнению исследователей, из-за того, что модель мира древних египтян закругляется числом девять, она была

придумана ими. Факты же говорят другое. Вообще, попытки связать в обязательной форме архетипические символы с каким-то одним этносом, далеки от научности.

Двенадцать – в древних верованиях, особенно, в тюркском календаре, является указанием единства всех сакральных существ (животных), на которых завершается год. Впоследствии это было принято и заимствовано большинством восточных народов. Китайцы создали её новую систему, связали с поведением, нормами морали народа и, сформировав специальные атрибуты, связанные с каждым животным, создали условия для широкого распространения этой системы на государственном уровне. Сакрализация числа «двенадцать» в представлениях связывается с космическими созвездиями, циклическими знаками Зодиака.

В представлениях древних число предков двенадцать обозначало завершенность, целостность. Лишь через двенадцать лет после рождения на свет, считалось, что человек уже стал зрелым. Только после двенадцати лет подростки получали путёвку в самостоятельную жизнь. По обычаю огузских тюрков, лишь, перешагнув двенадцатилетний рубеж, юноши получали право идти на охоту, участвовать в состязаниях, жениться, принимать участие в государственных делах и, самое главное, им давалось имя. В эпосе «Китаби-Деде Коркуд» сына Дирсе хана, у которого уже выступает пушок над губой, называют ещё по имени отца («Дирсе хан оглы»). Переступив двенадцатилетний рубеж, он смело вступает в схватку с диким быком, вырвавшимся из рук зрителей, и убивает его. Таким образом, он спасает находившихся поблизости детей, подростков, девушек и женщин. Лишь после этого его отец призывает Деде Коркуда и просит дать

сыну имя. Из-за победы над быком огузского храбреца нарекают именем Бугач (победитель быка).

Азербайджанский народ всегда связывал магическую силу числа двенадцать с добром, удачей.

Сорок. Обозначает множество. В выражениях «платье с сорока пуговицами», «сорок комнат», «груз на сорока верблюдах», на первый взгляд, не чувствуется сакральности. Однако, когда пуговицы расстегиваются и тут же снова застегиваются, выявляется таинственный мир, стоящий за этим числом. В мифологических истоках эпоса азербайджанских тюрок «Асли и Керем» - халат с сорока пуговицами осмысливается как завершение реального мира, жизненного пути и открытие дверей другого, потустороннего мира. Вот как повествует историю об Асли и Кереме житель села Шюкюрбейли Физулинского района Азербайджана Гурбанов Фаик Кямал оглу: «В свадебную ночь Керем и Асли, оставшись наедине, крепко обнимаются. Керем расстегивает пуговицы на своем халате, как только расстегивается последняя пуговица, они все вновь застегиваются. Керем догадывается, что Гара Кешиш замыслил недоброе. Асли помогает Керему. На этот раз от последней расстегнутой пуговицы вспыхивает искра и падает на грудь Керема. Керем воспламеняется и в мгновение ока превращается в пепел. Асли плачет, рвет на себе волосы, сделав из волос веник, подметает им пепел Керема. Одна искорка из пепла попадает на платье Асли и она тоже сгорает, превратившись в пепел. На крики сбегаются люди и вместо молодоженов находят в комнате две кучки пепла. Все догадываются, что это - козни Гара Кешиша и горько плачут. Хоронят несчастных влюбленных в местечке Люляли. Спустя некоторое время заболевает и умирает Гара Кешиш. Его хоронят вблизи могил Асли и Керема. На мо-

гилах влюбленных, сплетаясь, вырастают розы. Могила же Гара Кешиша обрастает колючим кустарником. Дотянувшись до могил влюбленных, он мешает соединиться розам. Говорят, что кусты роз - это души Асли и Керема, стремящиеся соединиться. Душа же Гара Кешиша превращается в колючий кустарник, препятствующий их соединению» [39, 138]. Предание изобилует символикой. В отличие от одноименного эпоса, Гара Кешиш выдает дочь за Керема не под нажимом какого-то правителя, а по собственному разумению, желая раз и навсегда избавиться от настойчивого в своей любви юноши. Именно с этого момента реальные эпизоды сменяются поэтическими символами, мифическими намеками. Отец дарит влюбленному дочери «свадебный подарок» - собственноручно сшитый халат с сорока пуговицами. Казалось, приятный и человечный поступок. Он советует Керему надеть халат в свадебную ночь и собственноручно расстегнуть его пуговицы. Однако «халат» - это всего лишь могила, заготовленная армянским кешишем для турецкого юноши, пуговицы - судьба Керема, ключи от его счастья - открывшись, они тут же вновь закрываются. Судьба улыбается Керему, получившему согласие на свадьбу, но она отворачивается от него, причем навсегда. Огонь - источник всех несчастий на земле, а пепел - знак слияния с Создателем. Куст розы означает продолжение жизни, хотя в этом предании означает победу любви [196, 54-56]. В мифологических взглядах расстегивание – застегивание сорока пуговиц символизирует конец жизни. Именно после преодоления 40 маленьких этапов (40 дней) времени и 40 маленьких частей (40 комнат) пространства находится путь к таинственному миру, решаются определенные проблемы. Сорок дней должен был держать Кёроглы своего коня в темном стойле, чтобы у того выросли крылья и он смог переносить людей в иные

миры. Но, не выдержав, он на 39-й день открывает отверстие в крыше стойла, откуда внутрь падает лунный свет и крылья Гырата тут же исчезают. Открыв дверь и войдя в сороковую комнату, Охай попадает в подземное царство. Точно также 40 пуговиц халата Керема символизируют ключи перехода между мирами.

Когда древний предок учился считать, он ещё не был способен определить точное число множеств, воспринимал стихийные, бедствия как сверхъестественную силу. Множество, изобилие он рассматривал как чрезвычайное событие и в своём представлении выражал безграничную для его понятия величину числом «сорок». В сущности, в мифологических структурах число сорок обозначало не точно число, а неисчислимое множество: «сорокадневный путь», «сорокакомнатный дом», «расстояние в сорок деревьев», «сорокадневная отсрочка». В этих выражениях речь идет не о точном счете, а о чрезмерной отдалённости пути и неопределенности срока отсрочки. В таких мифологических образах, как сорок храбрецов, сорок красавиц, сорок разбойников, сорок закрытых комнат, сорок дивов, сорокаголовой аждаха, число сорок также употребляется не в своем настоящем числовом значении, а обозначает «тяжесть», «величие», «громаду», «высоту», «страх», «трагедию», «засуху».

Из содержания предвесенних обрядов выясняется, что слово «билля» обозначает сорок. Ю.В.Чеменземинли, пытаясь внести в этот вопрос ещё большую ясность, пишет: «Сезон, приносящий убытки, должен относиться к пери. Встречающееся чаще всего у сами число сорок, последовательно перешло к арийцам и от них к тюркам. Во всяком случае, в азербайджанских легендах употребляется как в исконном понимании, так и в форме «чилля». Слово «чилля» означает затруднение, тяжесть. Встретившись с каким-то затруднением, человек совершает

определенный обряд, который называют «прерывание чилля» [28, 87]. Однако такие представления как «сорок дней поминовения покойника», «оставление могилы духом на сороковой день», «кто учится играть на сазе на сороковины, будет играть на ней в могиле» (поговорка), широко распространённые среди азербайджанского народа, показывают, что история сакрализации числа «сорок» в тюркском этнос очень древняя и не является перешедшей от сами.

В эпической традиции мы встречаемся и с использованием сакральных чисел в комплексной форме. Вот пример из сказки о «Меликмамде»: «Увидев, что Меликмамед расстроился, птица сказала: «Эй Меликмамед, в расстоянии сорока деревьев находится страна одного падишаха. Один аждаха (дракон) перекрыл там доступ к воде. Многие смелые пехлеванны не смогли его убить. Вот уже семь лет, как девятиголовый аждаха закрыл путь к воде. Каждый день в его пасть бросают одну девушку. Пока аждаха её съедает, люди набирают немного воды. Сейчас я вижу, что ты- сильный пехлеван, так что может быть ты сможешь одолеть аждаху. Иди и убей его. Возьми у падишаха сорок туш мяса, сорок бурдюков с водой» [14, 17]. В этом небольшом монологе числа «один», «семь», «девять» и «сорок» является показателями качества – количества различных мифических образов. Точно так же сказка начинается сакральными понятиями чисел 1, 2 и 3, события продолжаются удачами и неудачами и обязательной счастливой развязкой числа 40. И при рождении, и при женитьбе, и при смерти человека сопровождает число 40: лишь после сорока дней ребёнок получает «путёвку» в жизнь, молодым справляют свадьбу сорок дней и сорок ночей, а душа покидает тело через сорок дней.

Роль и функции сакральных чисел в построении огузско-тюркской мифической модели мира. Основным условием для создания у древних предков систем количественных понятий (десятка, сотня) было появление благоприятной почвы для проведения классификации. Когда члены общины, не довольствуясь готовыми природными материалами, приступили к собственному производству, изо дня в день увеличивая число произведенного (наконечники стрел после изобретения лука и стрелы, различные орудия труда для посева – покоса, режущие инструменты, примитивные ткацкие станки и т. д.), они ощутили необходимость в их группировке, различении, отделении хорошего от плохого. С этого времени началось отдаление чисел от мифологического понимания и приближении к их реальной функции, а в стремительно развивавшихся культурах, началась классификация различных объектов. Числа же, толкуемые мифологическим путем, стали поэтическими элементами, расширив силу воздействия художественных текстов и ритуалов. В виду того, что мифологические события – в эпической традиции, игры – представления – в обрядах, а сакральные объекты, в том числе священные числа – в поверьях - воздействовали в видимой и невидимой форме на все сферы быта и деятельности людей, они постепенно систематизировались и представлялись отдельными циклами. Этот процесс привёл к тому, что все творения, постигаемые различными путями, в целом связывались между собой согласно внутренней закономерности и создали мифическую модель самого мира. По словам В.Н.Топорова, «все объекты (особенно сакрально значимые) связаны друг с другом определённой системой иерархических отношений, которая обычно легко переформулируется и в плане творения («как это возникло») [293, 629-630]. Вообще, в модели мифического мира

каждый элемент имеет свой числовой знак, который в последующих культурах как архетипический символ, превратился в активный метафорический языковой фактор и широко использовался при описаниях. Причина же превосходства одного элемента над другим заключалась в числовом обозначении элемента в зависимости от той функции, которую выполнял данный элемент в мироздании.

Первая четверка – дети Гюн хана: Кайы, Баят, Алкаравлы (Алка-евли), Гара Авул (Гара-евли);

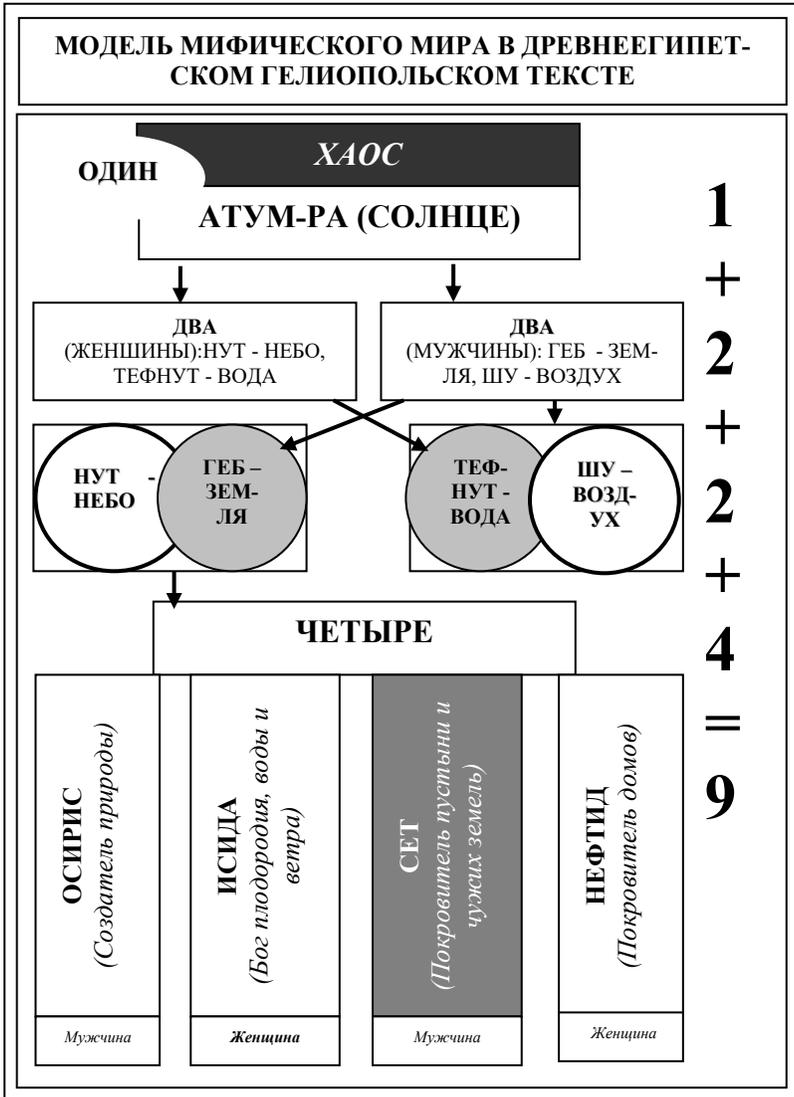
Вторая четверка – дети Ай хана: Языр, Догар, Додурга (Дурдурга), Япарлы (Джаюрлу);

Третья четверка – дети Улдуз хана: Авшар (Афшар), Кызык, Бегдили, Каркын (Баят, Афшар, Бегдили впоследствии растворились среди азербайджанских тюрков);

УЧОХИ – Сыновья Огуза от Земной девушки (её связывают с водой и деревом) - Гёй хан (Небо), Даг хан (Гора) и Дениз хан (Море) находят в своём путешествии по земле три золотые стрелы, откуда и происходит название учохи (три стрелы). Левое крыло Огузов также растёт и умножается в соответствии три к четырём: Для обоснования сказанного вспомним модель мифического мира, обусловленную «Девятью большими богами» в египетском гелиопольском варианте: *Один* (Единый) (Атум-Ра) создал одну пару - *двойку* (Шу и Тефнута), а они создали другую пару *двойку* – (Геб и Нута); соединившись, эти пары создали *четверых* (Осириса, Исиду, Сета и Нефтида) - в общем количестве – *девять*. В этом мифе мир формируется вследствие чередования чисел, вернее, их взаимосвязанного увеличения.

Если из перечисленных чисел составить арифметическую задачу и начертить схему, то можно заметить, что мир по мифическим представлениям египтян создавался за счет магической силы чисел 1, 2, 4 и 9:

$$1 + (2 + 2) + 4 = 9 \text{ (См. таблицу).}$$



В древней огузско-тюркской мифологии мы встречаем более полную и совершенную модель мира, созданную

этим способом, но уже в другой числовой системе: **Единица один** рождает другую *единицу* (Огуза), от неё рождается *две тройки* (сумма равна *шести*). О *первой тройке* говорится, что с неба падает луч. Огуз видит, что в свете, который светлее Солнца, ярче Луны, сидит одна красивая девушка. От этой девушки, на голове которой светит золотая звезда, у Огуза рождается *три сына*: Солнце, Месяц и Звезда. Потомки трех братьев впоследствии называются *Бозохами – позухами (разделенными)*. В мифе, связанном со *второй тройкой*, говорится, что Огуз видит посреди озера одно дерево. На развилке дерева сидит красивая девушка. Глаза её голубее неба, волосы – как волны, зубы – как жемчужины. От этой девушки у Огуза рождаются *трое сыновей*: Небо, Гора, Море. Потомки этих трех братьев называются *Учохами*. В родословной азербайджанских тюрков участвуют племена и Бозохов, и Учохов. От *шестерок* же рождаются *шесть четверок*, что вместе делает *двадцать четыре*:

БОЗОХИ (разделенные). От женщины из космоса у Огуза рождается 3 сына и от каждого из них появляются на свет 4 сына. Династии, потомки от 12-и внуков считаются правым крылом Огузских тюрков. Бозохами они называются потому, что трое сыновей Огуза - Гюн хан (Солнце), Ай хан (Месяц) и Улдуз хан (Звезда), обойдя по поручению отца весь мир в поисках диковинного предмета, находят золотой лук. Этот лук они должны разделить между собой. Однако по завещанию отца они сохраняют его целым. По наследству этот лук должен был перейти к потомкам трех братьев. Однако, разделенный на три части, он мог бы стать бесполезным предметом, потерять магическую силу – функцию метания стрел. И по этой причине потомки трех сыновей и четырёх внуков в символической форме считали себя тремя частями лука – позухами, и демонстрировали свою неде-

лимость, целостность, подобно золотому луку. Потомки Бозохов составляют три группы по четверке:

Четвертая четверка - дети Гёй хана: Баяндур, Бечена (Печенег), Чавулдур, Чапани;

Пятая четверка – дети Даг хана: Салур, Эймур, Алаюртлу, Урагур;

Шестая четверка – дети Дениз хана: Игдыр, Бекдуз, Йыва, Кынык, Баяндыр, Бечена, Чавулдур, Салур, Алаюртлу, Бекдуз является племенами, сформировавшими азербайджанскую ветвь тюрков.

Огузская ветвь от рода Баяндыров, Салуров и Афшаров сыграла большую роль в общественно – политических событиях на различных этапах истории Азербайджана, а Баят – в его культурной жизни.

Таким образом, в огузско–тюркской мифической модели вселенной, в формировании мира и огузского общества участвуют числа 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 24 и 33, каждый из них отличается от другого и сакрализуется по определенной роли в мироздании. То же самое можно сказать и о десятичных числах. Числа, берущие на себя сакральную функцию, в сравнении с другими мифологическими системами, составляют большинство по численности и различаются по смысловой нагрузке.

Один (1) - Мужчина/Огуз, мужское начало.

Два (2) - Женщина – женское начало // Ветви огузского род. Единство Земли и Неба.

Три (3) – 1 (Один –Бог – Огуз - мужчина) + 2 (1-я жена + 2-я жена) = 3 (Семья). Сыновья, рожденные от Небесной и Земной дочерей // Космос и мир. В огузском тюркском мифе существуют три тройки: первая тройка: Огуз и две жены; вторая тройка: три сына, связанные с космосом; третья тройка: три сына, связанные с землей.

Четыре (4) – Число внуков от каждого сына Огуза // первичные элементы, стороны мира-направления. В ми-

фе указывается, что сыновья Огуза обосновываются на севере, юге, востоке и западе земного шара.

Пять (5) – Один сын Огуза и рожденные от него 4 внука

Шесть (6) – Сыновья Огуза [3/3] – *единство космоса и мира*

Семь (7) – стоящие во главе каждого крыла Огуза 3 сына и по 4 внука от каждого из них.

Девять (9) – начальный период семьи Огуза $3+6 (3 + 3) = 9$ // *Полная мифическая модель мира*. $3 [1+2 (1+1)=3] + 6 [3 \text{ сына, рожденные от каждой жены } (3 + 3)] = 9$.

Двенадцать (12) – число племенных союзов бозох и учох. [$24 \times 2 = 12$].

Двадцать четыре (24) – Число внуков огуза // *неделимость племен*.

Тридцать три (33) – Край Галын Огуз ($9+24 = 33$) // *Единство Творца и всего, созданного им*.

$9 [\text{Семья - огуз, две жены, шесть сыновей}] [1+2 (1+1) + 6 (3 + 3)] + 24 [4 \text{ внука от каждого сына } (6 \times 4)] = 33$

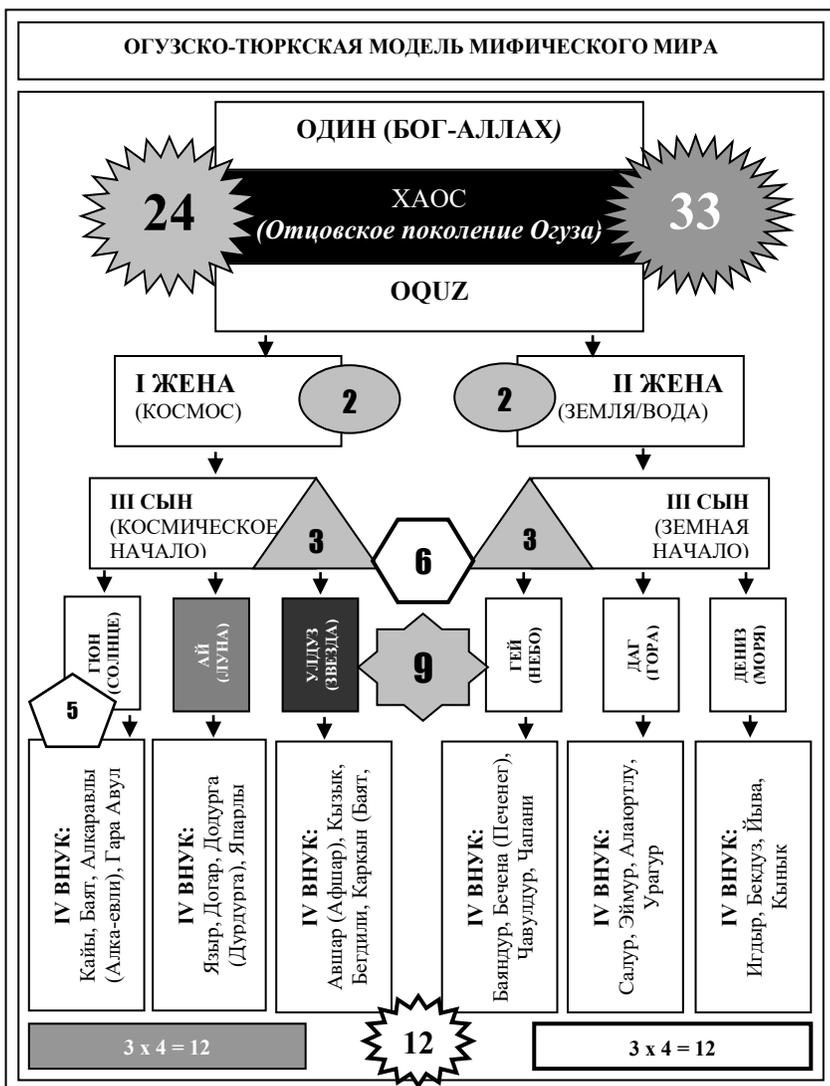
Как видно, построение мифической модели мира, присущей древним египтянам, завершается сакральным числом девять. В структуре, присущей тюркам, сумма, полученная на первом этапе, также равна **девяти, целиком** же вся вселенная образуется **тридцатью тройками**. Необходимо отметить и то, что в большинстве случаев Огуз рассматривается как творец, причем здесь наблюдается некоторое противоречие. В некоторых случаях мужские и женские начала отождествляются. Фактически, в имеющихся вариантах женщины участвуют в рождении шести сыновей и, соответственно, в формировании мира и космоса. Затем они сходят с арены. Точно также корень женских начал в двух направлениях связывается с другими мирами, Жены Огуза приходят со стороны, вернее, из окружения Основного Творца, стоящего выше Огуза.

Это перечеркивает вышеприведенное заключение - веру в созидательство Огуза или же подобное представление было характерно лишь для одной части тюркских племён. Следовательно, более правдоподобно заключение о том, что созидательная функция находилась в руках не Огуза, а другого Творца (может быть, Гёй Танры–Небесного Бога), так как жены Огуза были очеловеченными божественными созданиями, ниспосланными Творцом, сформировавшимся до Огуза. Это явление нашло себе место в древних мифологических взглядах большинства культурах народов. Например, в греческой мифологии до Главного Бога - Зевса, создателями были такие боги как Крон, Посейдон, Прометей и другие. В огнепоклонничестве до Зирвана Ширвана, создавшего Ахура-Мазду и Ангро-Манью, уже было шесть поколений богов.

В одном из двух основных источников огузского мифа указывается, что вначале Огуз не был знаком с женщинами. Причём каждая из них была порождением разных поверий – одна происходит из тотемистических (человек рождается из дерева) взглядов. Правда, в другом источнике, родственном с мифическими образами христианства и ислама (Огуз представляется потомком Яфеса, сына Ноя), есть намёк на женитьбу Огуза с его двоюродной сестрой. Женщина, помогающая ему в осуществлении мечты, отворачивается от родственников, не верующих в Аллаха. Нет сомнений в том, что эта линия была добавлена к мифологическим событиям именно после принятия огузскими тюрками ислама (*См. таблицу*):

Вообще, тюркские и некоторые русские ученые сходятся в мысли о том, что самым удачным и основным сакральным числом огузских тюрков является 24, так как племенное единство завершается этим числом. На самом же деле в огузской мифологической системе число 24

участвует лишь в одном из двух этапов создания мифического мира.



Основную роль играет число 33, а не 24. иными словами, когда число 24 считается вершиной святости, сам

Огуз, две его жены и шесть сыновей остаются в стороне. При обобщении аргументов выясняется, что первый этап огузско - тюркской модели мифического мира завершается рождением 6 сыновей Огуза: Огуз + две жены + их шесть сыновей – в итоге получается 9. В сущности, на этом этапе формируются основные пласты мира. Первоначально создается космос: Солнце, Луна и Звезды. Это – первый слой мира. Затем создаются небесный слой, моря и горы. Странно, что небо следует во главе второй тройки и берёт на себя посредничество между космосом и вторым слоем - Горой и Морем. На первый взгляд может показаться, что в этой структуре не достаёт основного элемента мира – поверхности Земли. Для того, чтобы создать дома, населённые пункты, города, нет основного пространства – степей, равнин. Однако при более внимательном подходе можно заметить, что второй этап построения модели мифического мира посвящен созданию атрибутов земли. Здесь больше говорится о создании тюркских родов, об их местах расселения. Если в 33-х цифровой системе сакральных чисел огузов основное место в создании связи между моделью мифического мира и космосом занимает число девять ($1 + 2 + 6 = 9$ – Огуз, две его жены и сыновья: Солнце, Месяц, звезда, Небо, Гора, Море), то в тексте «Девять Больших Богов» древних египтян эта функция ложится на «пятерку» (Солнце – Атум-Ра, и его детей; женщину Нут – Небо, мужчину Геб - Земля, юношу Шу – воздух, девушку Тефнут – вода).

Обратим внимание ещё на одну особенность: в тюркско-огузской системе сакральных чисел, все участвующие в формировании модели мифического мира на втором этапе – только мужчины, однако у египтян двое из детей бога Солнца Атум-Ра являются девушками (Нут и Тефнут), а двое - юношами (Геб и Шу). Для продолжения

рода стороны выходят замуж за братьев. Сам Огуз, его сыновья и внуки поступают более цивилизовано, они не создают семью с кровными родственниками. В самом начале две волшебные женщины исходят к Огузу из других миров, выполняют функцию материнства и уходят со сцены. Может быть в мифологических системах Мира это – единственный такой случай. В последующих процессах женщина совершенно исчезает из поля зрения, то есть сведения о лицах, на которых женятся сыновья Огуза, остаются туманными, мужья во всех случаях находятся на переднем плане.

Как показывают факты, сакральность чисел в Азербайджане всегда находилась в центре внимания. Еще в XII столетии Низами Гянджеви писал, что он «прочёл все труды по астрономии на доске числовых символов» [72, 54-15]. Он глубоко изучил все астрономические познания о сакральности чисел и на основе священных чисел (1, 2, 3, 4, 5, 7, 9), сформировавшихся на основе мифических представлений, устоявшихся в человеческой памяти, создал интересные поэтические фигуры. Обращаясь к числу «один», как к живому существу (одушевляя его), он отождествил его в мифопоэтическом смысле с Богом:

«В ряду чисел ты – первый из первых,
В конце дел ты – последний из последних» [75, 30].

Дуалистическую сущность Творца поэт передает сопоставлением «первый – последний». Ибо Творец, будучи милосердным, бывает также гневным и наказующим. Наряду с раем он создал и ад. По Низами, бог – первый и самый великий из чисел. Основа всего заложена Одним – Единым, все существа произошли от Одного и все остальные существа – числа постоянно окружают Одного (Единого), обеспечивая целостность, совершен-

ность мира. В большинстве случаев «два» в представлении Низами обозначает дуализм в «Авесте». Говоря о связи друг с другом всех контрастов в мире, он также обращался к числу «два»: что же мне делать, если воздух двухцветный, мысли необъятны, в груди жестоко» [75, 36]. Вообще, употребительность сакральных чисел в произведении Низами очень широка. В творчестве ни у одного из его современников и последователей нет такого количества обращений к числам и столь умелого использования их сакральности для более образного, понятного изложения мыслей, как у него. Вот почему роль и значение чисел в поэтической структуре поэм Низами должны стать объектом специального исследования. О чем бы не писал поэт в своей «Хамсе» - будь то религиозные темы в официальных частях поэм, или восхваление правителей в одах, или изложение сведений о себе и своей семье, - он с большим мастерством выражал свои мысли с помощью сакральных чисел, обращался к ним как к поэтическому средству и в эпических описаниях, и в отдельных месневи. Этим самым Низами – с одной стороны продемонстрировал глубокое знание мифологии, поверий азербайджанского народа, с другой – не преминул подчеркнуть древность, богатство и всесторонность мифов. Как говорил поэт:

«[Ты] открыл двери семи сокровищниц (семи небес).
Вступил (во власть четырёх жемчужин...)» [75, 25].

Иногда, связав в одном бейте несколько сакральных чисел, он переносил целостную мифическую структуру в письменную память. Например:

«Он – Юсиф (Иосиф) семи меджлисов, девяти пятерок.

И наместник, и наследник времени» [75, 25].

Как известно, в христианском и исламском мире об Иосифе (Юсифе) было создано множество мифологических преданий, а в Азербайджане о его чудесах рассказывается и по сей день. В мифе об Иосифе числа семь, девять и пять сакрализованы до того, что все мыслители Востока и Запада были вынуждены считаться с этим в своем творчестве.

Знаменитую строку Насими: «*Məndə siğar iki cahən, tən bu (bir) cahana siğmazam!..*» // «В меня вместятся оба мира, но в этот мир я не вмещусь!..» - можно считать высшим образцом сакральности, мифопоэтичности. Творчество одного лишь Насими (1369 -1417) дает возможность говорить о совершенности структур азербайджанской мифологии. Обратим внимание: в употребленное в строке первое Одно (т. е. в крупницу бога - человека) могут вместиться Два (реальный и воображаемый) миры, сам же он не вмещается в третье Одно. Интересно, почему? Потому что первая единица не Одна, вместив в себя Два мира, она утроилась. В мифических воззрениях взаимосвязь один – три считается вершиной противостояния, противоречия. В сущности, в мифическом восприятии все числа (элементы мира) кроме тройки растворяются в единице (в целом, в едином). Точно так же, согласно азербайджанским поверьям, соединить две единицы, то есть двух творцов – две религиозные идеологии в одной точке, невозможно. Следовательно, поэт делает попытку обожествить человека. Это исходило из сокровытого в очень глубоких пластах культа Отца и было воззрением, противостоявшим исламу. С другой стороны, Насими полностью соглашался с мусульманскими взглядами. Может по этой причине он действовал очень осторожно: отождествлял совершенного человека не с самим

творцам, а лишь с его одним – двумя важными особенностями (способностью мыслить и судить). И в основе протестов религиозных деятелей против Насими стояло то, что, говоря о качествах Человека, совпадающих с качествами Созидателя, Аллаха, поэт подчеркивал способность Человека создавать в своем воображении ещё более величественный мир, чем реальный и мифический миры. Именно в этом смысле Насими считал совершенного, зрелого человека единственным и хотел вместить в него двойку, вернее, две единицы. Соединить же две единицы (в понимании двух творцов) было не под силу никому. Не случайно, что восточные звездочеты и астрологи считали число одиннадцать (11) самым противоречивым, неудачным числом. Ибо, в числе одиннадцать, как говорит Насими, две единицы (11) употребляются вместе, рядом.

Таким образом, на определенных порах мифическое мышление древнего предка достигло такого этапа, когда все события, которые он хотел передать числами в своей обычной речи, в высказываниях, он уподобил процессу создания модели мифического мира. Если обратим внимание то увидим, что в большинстве сказок события начинаются единицей: «*Biri var idi, biri yox idi, Allahdan başqa heç kəs yox idi*» / «Был ли один, не было ли одного, но никого кроме бога не было» [67, 149].

Затем удваиваются за счет одного неизвестного царства, а потом, упоминанием о падишахе (или царевиче, купце, охотнике и т. д. и т. п.) утраиваются: «*Göyün altında, yerin üstündə bir şahzadə yaşayırdı*» / «Под небом, на земле жил один шахский сын» [14, 73].

И тем самым строится, пусть и примитивная, но модель мифического мира (**бог – земля – человек**).

В большинстве сказок число 3, употребляемое в зачине, сопровождает все события по ходу сюжета: «Ябло-

ня в саду падишаха на первый день цвела, на второй день роняла цветы, на третий день приносила плоды» [35, 54-51]. Затем на арене появлялись три сына. Три раза делались попытки спасти плоды. Магическая сила тройки продолжается и в подземных мирах. Все три сына шаха хотят спуститься в колодец. Младший брат встречает трех дивов и трех девушек. Ногу каждого из трех дивов он три раза колет кинжалом. Сражается три дня, три ночи и т. д.

Если мифологические основы чисел являются продуктом начального мировоззрения, то структуры системного счета и подсчета были созданы несколько позднее, в пору формирования архаических культур, после чего числа стали постигаться и в реальном, истинном своём значении.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Каждый человек, познавший себя и окружающее, стремится осознать мир по-своему; гора, река, море и всё другое видятся ему в ином свете, чем являются на самом деле. Наблюдая ряд природных явлений, ребёнок, независимо от себя, ищет в них нечто необычное, стремится к тому, чтобы все живые существа, в том числе звери, животные, птицы стали его партнёрами, товарищами игр, собеседниками. Поэтому не трудно убедить ребенка в том, что кусочек дерева или обыкновенный камень могут сами по себе двигаться или разговаривать, подобно человеку. Загадки и тайны всех явлений, всех существ мы постигаем по мере взросления, т. е. накопления знаний и опыта, в то же время никогда не можем избавиться от способов постижения мира, характерных для детских лет. Под эту аналогию можно подвести и начальную (детскую) пору человечества. Древние предки, лишённые всех сведений, знаний, опыта относительно мира природы, жившие коллективно, часто сталкивавшиеся с суровым ликом природы, смотрели на всё глазами ребёнка, искали ответа на бесконечные вопросы, порождённые коллективными интересами, хотели, чтобы природа сама раскрывала им тайны своих явлений. В этом смысле мифология была для древнего предка и «азбукой», и «учебным пособием», предоставлявшим примитивные знания по всем отраслям, и «энциклопедией», дававшей ответ на более сложные вопросы.

Миф был утешением древних людей, их надеждой на будущее, стимулом для жизни и созидания. Они обращались к ним, когда оставались один на один с многочисленными бедствиями, посредством мифов пытались воздействовать и изменить их, с их помощью находили в себе силы этап за этапом, терпеливо выполнять выпав-

шую на их долю миссию. Даже находясь перед дилеммой жизни и смерти в начале сознательной жизни, они надеялись на помощь мифов. Если бы не было стихийно возникших в мышлении мифов – сверхъестественных сил и фантастических образов, человек не смог бы уйти далеко от своих первоначальных мест обитания – пещер, не сумел бы раскрыть тайны, разгадать загадки новых мест и явлений, не завязал бы связей с другими человеческими общинами, и таким образом развить своё сознание. Словом, если бы не мифы, люди не смогли бы стать самыми сильными существами мира.

Древние люди приобщались к реальности шаг за шагом, ступень за ступенью, говорили с природными явлениями, различными существами языком мифов, постепенно овладевали первичными профессиями: охотой, садоводством, скотоводством; без знания языка мифов, они не сумели бы сеять, пахать, ткать, изготавливать каменные орудия и оружие, постигать тайны мира; без сакрализации неба, освящения природы, они не слагали бы песен, не создавали бы плясок, игр – представлений. Безусловно, весьма сложно отделить на пороге сознательной жизни человечества мифологию, как образ мышления и произвольное творческое явление от её двойника – ритуала. Мифология кровно родственна и первоначальным примитивным системам поверий и религиям.

В создании первичных представлений в мире большую роль сыграли первобытные взгляды, составляющие основу всех мифологических сюжетов – анимизм, антропоморфизм, магия, вера в природу, культы и иже с ними в одном ряду примитивные системы верований – тотемизм и шаманизм. Как свидетельствуют факты, эволюция азербайджанской тюркской мифологии прошла, в основном, четыре этапа:

- а) вера в природу – тотемизм;

- b) общение с природой – шаманизм;
- c) вера в вечное противоборство сил Добра и Зла – огнепоклонничество
- d) приход к идее об управлении мира Единым творцом – ислам.

Ислам выполнил обобщающую функцию, вобрав в себя все светлые, успешные стороны прежних верований, пропагандировал веру в силу единого Бога. Будучи чисто религиозным, общественно-политическим этапом, он, по словам Н.Гумилёва, способствовал формированию «супермусульманского» этноса и, в определённом смысле, оказал отрицательное воздействие на первоначальное становление азербайджанских тюрков, отделил их миропостижение из общетюркского русла и направил в общевосточный, общеарабский, общеисламский контекст.

Вера в природу – тотемизм. В результате общения древних предков с природой время превратилось в две противоборствующие силы, где с одной стороны находились ужасы суровой зимы, с другой – «щедрость» лета. По мере того, как мороз замораживал землю, оголял деревья, а солнце вновь возрождало всё сущее к жизни, все природные образы представлялись парными. И, хотя в этой парности имелись противостояния, всё изображалось в связи со временем. Насколько сильной ни казалась бы зима, она уходила с приходом весны, уступала ей своё место. Тотемистические взгляды и порождённые ими мифологические образы – Рогатая Мать-Олениха, Белый баран, Чёрный баран, Серый Волк, Белая Птица, Большое Дерево и др. соответствовали интересам отдельных семей, племён. Наблюдавший воочию смену зимы и весны, древний предок убеждался и в разных сторонах обоих сезонов – их отрицательных положительных качеств: они спасались от зимнего голода и холода благодаря молоку, шкурам животных, плодам деревьев, а от летнего зноя и

засухи – благодаря дождям, ниспосланным небом – в итоге все природные явления и существа одушевлялись, сакрализировались, превращались в тотемы, культы.

Возникновение в представлениях архетипов, символизация ряда событий, предметов и понятий формировало систему мифологических верований, создавало первичные примитивные модели мира, за взглядами на время, пространство и числа, как на сакральную силу, стояли такие функции мировосприятия, которые считались предтечей всех творческих форм, зачатками всяческих отношений и связей с небом, природой, животными – птицами – растениями, различными человеческими группами, преддверием реального постижения мира. В результате человек возлагал надежду лишь на «милость» тотема, культа, из пассивного, покорного наблюдателя превращался в реальную силу, выражающую свой протест посредством призывов и обращений к природным явлениям, создав гамство (шаманского), постигали таким образом теоретическую и практическую возможность воздействия на события. Хотя это и явилось успешным шагом вперёд, однако судьба человека пока ещё зависела от магии.

В период варварства образ жизни всех групп людей был абсолютно одинаковым, а поведение, обычаи, мировосприятие – было однотипным, в последующих этапах развития после перехода к культурному уровню мышление древних народов повторялось с небольшими различиями. Эволюция человека независимо от того, в каком месте и на каком временном отрезке пробудилось его сознание, был идентичным, одинаковым. Именно по этой причине в середине III тысячелетия до н. э. мифологические представления египтянина о мире и природе совпадают с взглядами индийцев, сформировавшимися в конце II тысячелетия и греков – в начале I тысячелетия. Это

означало, что до достижения культурного уровня ни один этнос не мог окольно пройти до последующих, несколько ровных путей. Но и перешагнуть через них было невозможно. Все народы, независимо от продолжительности перехода, были вынуждены остановиться и, фигурально выражаясь, перевести дыхание на этих этапах постижения. Иными словами, до того, как достичь культурного уровня, каждый этнос ступень за ступенью преодолевал этапы антропоморфизма, анимизма, тотемизма, шаманизма, дуализма и монотеизма. Однако имели место и такие, которые в силу определенных обстоятельств задерживались на каком-то переходе или по каким-то историческим, духовным, нравственным причинам поныне остались на первобытных этапах верований. Правда, христианство в «крестовых походах», ислам же в «походах» за расширение своих границ смели с лица земли многие верования. Однако в Америке, Австралии, Африке и Азии существуют такие этносы, которые, находясь в большой отдалённости от магистралей этих событий, сумели сохранить свои первобытные верования до сего дня. Возможно, на каком-то этапе своего развития они обратятся к религии единобожия.

Факты показывают, что ни одному историку не удалось дать категорического заключения относительно обхода каким-то народом первоначального этапа верований и постижения мира в современном его понимании. Правда, встречаются утверждения и о том, что тюркский этнос якобы никогда не поклонялся волку, птице, и с пробуждением сознания сразу же стал поклоняться единому творцу. В сущности, это означает, что у народа нет истории, вернее, нет корня. Однако, если Турок не пережил многовекового этапа варварства, не эволюционировал, переводя дух на остановках глубинных пластов, не сформировал бы идею Единого управления, - тотемизм –

Боз Курда (Серого Волка), то ни сак, ни гунн, ни Мэте, ни Атилла и ни сельджук-османец не смогли бы коренным образом реализовать мечту о мировом господстве.

Общение с природой – гамство. Гамство являлось гарантом единства племён. Семьи и общины, наполнявшие мир, вернее, природу всевозможными творцами, в трудных ситуациях видели беспомощность своих «малых творцов», наблюдали бессилие созданных в представлениях мифических образов, рассыпавшихся от удара обычной молнии, и задавались вопросом: если они сами созданы волком, птицей, деревом, то кто же создал волка, птицу, дерево? Какая сила создала целый мир, ибо мир состоит не только из пещеры, реки, скалы, леса, где они обитали? Древние предки, искавшие творцов на земле, осознавали своё заблуждение и обращали взоры на небо, и это открывало широкие возможности для легкого проникновения в сердца небесных богов.

Сколь таинственным, загадочным ни было толкование миропостижения языком мифов, оно являлось продуктом человеческого мозга и ключ к их раскрытию тоже находился в руках сына человеческого. Гамы указывали, что он находится в руках духов, созданных духовным светом, и громкими звуками давулов, не допускали приближения злых сил. Всё это нашло своё отражение в бытующем до сего дня обряде «Году». Дети и подростки стучали по предметам быта, напоминающим звучный гавал и просили удачи от году. Шаманство размещало духов в трёх пространствах, и характеризовало их как верхний, средний, нижний миры: гамы призывали мужей, проводивших свои дни на конях в боевых походах, к оседлой жизни, к теплу домашнего очага и, подчёркивая его священность, уподобляли мир - шатру, дому. И здесь заслуживает внимания одна особенность. Если в тотемизме мир символизировался деревом, животным, птицей, в ог-

непоклонничестве - горой, и все они были созданиями вне человеческой воли, то в шаманстве реальный атрибут модели шатра-дома возводился собственноручно древними предками и мир обуславливался существом, созданным самим человеком. Эта символизация ясно показывала, что в гамстве человеческий фактор был основным элементом мира. Природа должна считаться с этим. В историческом отношении, как утверждал Л.Н.Гумилев, «несколько по-иному сложились отношения тюрков с арабами на Ближнем Востоке. Мусульмане требовали смены веры; это в те времена означало, что Гёй Тенгри (Голубое Небо) надо было называть Аллахом (Едиственный). Тюрки охотно принимали такую замену, после чего занимали важные должности» [169, 2895]. Вместе с тем, следует подчеркнуть и то, что те, кто считает корень понятия мир завершённым только «Гей Танры» (Небесным Богом), почему-то затрудняются полно и всесторонне объяснить, что же стоит за представлением всего неба как Единого творца. В основе этой идеи скрывается то, что всё –тотемы, духи, идолы, присущие отдельным общинам сакрализованные, силы природы, живые существа, пространство - находится под Небесной сферой. В действительности это преследовало цель объединения земных богов, как это имело место в пантеонах богов, египетской, греческой и древней мидийско – азербайджанской модели мифического мира. Небезызвестно, что создание племенных объединений оказывало воздействие и, на системы верований, и в первую очередь, «роднило» тотемы. В период породнения племён и возникновения государства первейшей проблемой был выбор тотема, идола, божества той или иной общины в качестве общегосударственной религии. Для устранения противостояния нашими предками был избран оптимальный путь: создатели всех племён были растворены в

лучах Солнца или Небесной сферы. При этом поклонение небу не отрицало земных творцов, попросту оно включало их в свою орбиту, как это было в огнепоклонничестве: все маленькие божества были сплочены вокруг света Ахура-Мазды. Гунны и гейтюрки, создавшие сильное государство мира, должны были отображать свою силу и превосходство над малыми и слабыми народами, находящимися под их эгидой именно своей религией. Ибо они не желали делить с кем бы то ни было добытое ими ценой своей крови и потому заставляли всех, живущих под небесным сводом, хотели они этого или нет, поклоняться их богам, небесный творец считался самым сильным из всех природных создателей, так как поклонявшихся ему тюрков он ставил выше всех. В противном случае боги племен, противостоящие гейтюркам, должны были помочь своим сторонникам обеспечить победу. Но это удавалось не всегда. И по этой причине в превосходство небесною Бога над всеми божественными силами верили и другие племена. Никто не может утверждать, что у тюркских племён, входивших в империи Великих гуннов и Гей тюрков не было какой-то отдельной сакральной силы, которой бы они не поклонялись. За примерами далеко ходить не надо. У каждого племени Огузов (они считались одной из основных сил в Гейтюркской империи), появившихся на исторической арене после гейтюрков, и уйгуров, имелся свой онгом. Если к мифологии, мифологическим моделям и системам азербайджанских тюрков не подходить подобным образом, то невозможно будет исчислить исторические корни народа боле чем в 500-600 лет и, тем самым, древний этнос будет отделён от своих настоящих корней. Ибо, располагаемые нами факты археологических раскопок, свидетельствуют о том, что вопрос обстоит совершенно иначе: жители данной территории являются самыми древними,

начальными из всех изначальных обитателей мира. С самых ранних пор своего возникновения и по сей день они занимались честным трудом, творили, создавали, стремились познать мир, довольствовались всем, что выпадало на их долю, избегали политических интриг, войн, кровопролитий, предпочитали созидательный труд (наскальные рисунки, музыка, танцы, игры, ритуалы, эпос, стихи и д.), предпочитали жить в условиях мира, добрососедства, принимали на своей земле всех желавших там жить, не вдаваясь в причину их целей и намерений. И по этой-то причине этнический состав населения Азербайджана остался неизменным, как и несколько тысяч лет назад. Азербайджанские тюрки никогда не изолировали себя от других народов мира, с древних времён до настоящего времени они создавали историко-культурные связи с ближними и дальними соседями, во многих вопросах поддерживали их, оказывали помощь, сотрудничали на взаимовыгодных условиях. И поэтому мифы, являющиеся продуктом их первоначальных мировоззрений, невозможно отделить от нравственных ценностей человечества.

Вечное противоборство сил Добра и Зла – огнепоклонничество. Для того, чтобы поколебать сильный народ, привести его в рабское состояние, есть даже более сильное, чем оружие, средство – искажение его истории, увязывание его происхождения с другими этносами. На первый взгляд, такое же впечатление производит отношение к огнепоклонничеству. Однако в мифологической системе противопоставления идеи добра и зла нет ни одного того положения, которое бы не использовали азербайджанские тюрки на последующих этапах культурного развития. Естественно, что в генезисе этой идеи стояли древние верования наших предков. Что касается письменных текстов этой идеи, вошедших в историю на пе-

хлевийском, греческом языках, то это вопрос второстепенный. Главное, что даже в персидской интерпретации молитв – гимнов – гатов Зороастра явно прослеживается их прототюркский след. Одни лишь мифические представления о туранце Йойште Фрияне достаточны, чтобы обосновать связи исторических корней «Авесты» с Азербайджаном, тюрками, причём не с кочевниками, а с культурным народом, давным-давно ведущим оседлый образ жизни, строившим, возводившим крепости, дворцы, обладавшим первичной – рунической письменной культурой.

В истории гунны, среднеазиатские огузы и монгол татары считают степными народами. Даже начав оседлую жизнь, они выбирали себе в качестве пристанища равнины и степи. Так было и при их приходе в Иран и в Азербайджан. В книге персидского «Дон Жуана», опубликованной 400 лет назад в Европе (Испания, 1604), говорится о живших в горах Кавказа коренных тюрках, баяндырах, болгарах. Подвергшись геноциду со стороны персов и арабов, они уповали лишь на помощь своих соплеменников-сельджуков. И, естественно, что конные огузы на покоренных территориях особенно тесно сближались и сливались с местными племенами, говорившими на их языке, с одинаковыми обычаями и традициями. В 990-1050 годах, накануне похода сельджуков на Кавказ, в Иран, Ирак и Анталию, местные тюрки подверглись давлению со стороны персов и арабов. В Малой Азии греки в борьбе с персами, хотя и опирались на помощь местных тюрков, но при случае старались вытеснить их с родных мест. В исторических источниках указывается, что «Писасири грабил и убивал многочисленных тюрков, обосновавшихся в Кавказских горах. Горцы запросили помощи у *Транголипикса* (так называли византийцы Тогрулбека Сельджука). Тогда Транголипикс с огромной арми-

ей вступил в исламские страны» [201, 58] для отмщения за своих кавказских соплеменников, он свёрг с престолов арабского халифа и иранского шаха. Можно привести сотни подобных фактов.

Стремление полностью иронизировать «Авесту» опиралось только на то, что в Ахеменидском и Сасанидском государствах огнепоклонничество являлось государственной религией, а сожжённый текст священной книги через несколько веков был записан с устного языка древних пехлевийцев. Разумеется, никто не станет отрицать заслуги персов в том, что именно они собрали и переложили «Авесту» на письмо, дав ей тем самым вторую жизнь, а также их роль в отображении идей огнепоклонничества в литературных памятниках, культуре, архитектуре. Здесь необходимо особо подчеркнуть ошибочность иного подхода к вопросу. Иранисты вообще отрицают Мидию, и, говоря о происхождении зороастризма, считают его лишь своей прерогативой, связывают все вопросы в «Авесте» лишь с персо-язычными народами общеизвестно, пророк Мухаммед был арабского происхождения и «Курани-Керим» был создан на арабском языке. Предположим, что арабы отказались от исламской религии и она почитается одними лишь фарсами. В таком случае можно ли, поступаясь исторической истиной, говорить, что «Корани-Керим» был создан персами? Ведь ясно, что и персы, и тюрки, и арабы могут в равной мере говорить и приводить многочисленные факты о влиянии «Корани-Керим»а на их культуру. Такое же отношение должно быть и к пехлевизации «Авесты», причём следует учесть, что длительное время употребляясь в устной форме, она была переложена на письмо на языке не мидийцев, а персов. При этом даже те имена, которые не должны были измениться (названия историко-географических территорий и богов, обожествлённые,

культивизированные существа, относящиеся к огнепоклоннической религии и взглядам более ранней поры и т.д.), претерпели изменения, искажения, подверглись серьезным манипуляциям по присвоению чужого наследия. Будучи сторонником изучения вопроса с научных принципов, И.М.Дьяконов считает, что «правильнее всего, кажется, видеть в этом списке... перечень стран, где к моменту составления текста «Видевдата» был распространён зороастризм; при этом список, как и вообще вся книга «Видевдат», очевидно, включает поздние интерполяции — во всяком случае ...Бактрию» [175, 137]. Вообще, говоря о таких, исходящих из духа большинства народов мира, памятниках, как «Авеста», нужно быть весьма осторожными. Вместе с тем некоторые вопросы представляются в однозначной и в крайне противоречивой форме. Вот почему мы категорически против таких лозунговых выступлений, как, скажем: «Для скифских племён современные иранские элементы чужды». Во-первых, потому что, на наш взгляд, они выглядят патетически, однако крайне спорны. Ибо скифы должны сравниваться не с современными иранцами, а с пехлевицами и средними персами, или же в крайнем случае эта мысль должна быть высказана в иной форме, т.е.: «Элементы скифских племён – чужды для современных иранцев». Точно так же мы не видим верного толкования и корней тюрка, выдвигая ещё более противоречивое суждение вместо отрицаемого «скифско-арийского начала». В выражении же, «присваивающим» «Ригведу» и другие литературно-письменные памятники Востока, говорится, что «если речь идёт о единстве корня арийцев, скифско-огузско – гуннских племён, то эти народы на протяжении всей истории обладали собственным языком» [96, 66]. Непонятно, о чём здесь идет речь. Неопровержимым фактом является то, что скифы-саки – это прототюркские

племена и они всесторонне отличались от арийских – индо-европейско-иранских языковых семей. Отождествляя скифов с арийцами и отуречивая их, принимая страну Ариан / Арран, за край арийцев и «азербайджанизируя» их, никого нельзя убедить в том, что «Авеста» и «Ригведа» являются письменными тюрко-язычными памятниками. А связь мифологических истоков первого из них с прототюрками неопровержима.

Идеи древнего Зороастра оставили столь глубокие следы среди его соотечественников и соплеменников, что их ничем нельзя было вытравить из памяти. Например, и в исламской религии иной, тёмный мир-это ад, возникший из огня и огненный; в огнепоклонничестве же напротив, подземный мир-это источник холода, мороза. Азербайджанские тюрки говорят: «человека положили в холодную могилу». А горящий ад они чаще всего упоминают в проклятиях. Множество подобных примеров можно привести и из художественной литературы. В драме Самеда Вургуня «Вагиф» при сопоставлении злого правителя с мудрым поэтом не случайно упоминается: «*Сойуг мязара да зинятдир инсан*» / «И холодную могилу красит человек!».

Источники свидетельствуют, что правое крыло армии Византийского императора Юстина, сражавшегося в 577 года Хосрова Парвиза, (боевая основная часть) состояло из саков. Они не были наёмниками, это были местные - анталийские тюрки, давно начавшие оседлую жизнь и поставлявшие армии воинов. Главой скифской армии был человек по имени **Гурс**. Он отличался героизмом. Возможно, что город *Карс* в Турции носит его имя. Интересно и то, что беспомощные перед тюркской армией Византии персы отступают с многочисленными потерями. «В этом бою Хосров теряет нечто такое, что намного дороже его убитых воинов. Священный Мангал Бога Ог-

ня оказался в руках победившего отряда Гурса. Персы поклонялись этому мангалу, украшенному алмазами, так как они относились к огню как к богу. Оставшиеся в живых воины, указав о потере Мангала, поднимают восстание и хотят убить Хосрова и покинуть армию» [201, 49]. Ясно, что Священный Мангал был нужен византийским тюркам не для шашлыка, ибо в повериях их древних предков имело место поклонение Огню, Солнцу. Для греков же эта «добыча» была средством для зарождения у персидской армии недоверия к правителю. Суждения о том, что все тюрки на Кавказе являются пришлыми, кочевниками, лишение их Родины, далеки от истины и научности. Необходимо уделить внимание ещё одному факту: подобно тому как тюркский правитель предстаёт в недалеком историческом прошлом Траголипиксом, а не Тогрул беком Сельджуком, ясно, что и в «Авесте», 2500 лет назад все имена по всей вероятности, подверглись пехлевийскому воздействию и были заменены такими непонятными выражениями как Ангро-Манью, Аж-Дахак.

Таким образом, изучение генезиса мифологии означает вместе с тем выяснение исторических крепей культуры, верований, научного познания, эпической традиции азербайджанских тюрков. Ибо азербайджанские тюрки, наряду с утверждением в первобытном мировоззрении своей бытности в самую древнюю пору истории, черпали в мифах источники своей культуры и искусства, морали и нравов, мышления и всесторонней деятельности, привычек и занятий, обычаев и традиций, физической силы и нравственного здоровья, за счёт верований древней поры раньше всех добились научного постижения мира, наконец, сформировал национальный менталитет, пропустив его сквозь сотни сверхъестественных образов, таинственных явлений. В ту пору, когда динозавры господ-

ствовали в природе, наши предки в Кобустане отождествляли мужское и женское начала с человеком; высекали на камнях свои впечатления», полученные в процессе труда; когда египтяне думали о том, что Мать Нут (Небо) приближалась к Отцу Гебу (Земле), и, склонившись к нему, порождало всё живое на земле, древние предки, жители нашего края пели песни, утверждавшие шаровидность планет, в том числе и Земли; когда Ра-Солнце, очистив свои пряди, превращало долину Нила в цветущие луга, они выдвигали идею о том, что Небесный Бог тюрка пропускал свой священный свет сквозь человеческий дух; когда Гера, разгневавшись на Зевса, пожелала удушить змеями грудного младенца – Геракла, Азербайджанский Кёроглы, выйдя из тьмы, уже завершил свой семнадцатый поход, предпринятый с целью отстаивания справедливости; когда Эдип, не пожелав быть отцеубийцей, покинул отчий край и спас население Фивы от угрожавшего им страшного Сфинкса, Йойшг Фриян, отгадав все таинственные загадки обрёл бессмертие и воцарился в «Доме приветствий» Ахура-Мазды, ожидая с неба внуков – правнуков Огуза, Тигина, Деде Коркуда, когда Одиссей находился в плену отпрысков (Циклоп) Бога Моря Посейдона, Басат с сомнением отнёсся к братству Тепегёза, своим мечом убрал зло с пути, а Бамсы Бейрек с помощью целомудренной бекской дочери вышел из темницы и вернул воду в засохшие русла рек и искру в потухшие очаги. Наши предки считали гору Казлыг, Эльбарыш /народный мир/ (Эльбрус) центром вселенной и всегда стремились к вершинам. Когда другие представляли мир в виде дома, азербайджанские тюрки уподобляли его трём шатрам, разместив зло в чёрном, божественный свет – в красном, добро же - в белом шатре.

**Список
использованной литературы**

На азербайджанском языке

1. Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənzəminli və folklor. – Bakı, Elm, 1981, 124 s. (Abdullaev B. Ösif Vəzir Çəmenzəminli i folğklor. – Bakı, Glm).
2. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. – Bakı, Elm, 1988, s. 3-34 (Adjalov A. Predislovie v kn: Azerbaydjanskie mifoloqiçeskie teksti. – Bakı, Glm).
3. Ağasıoğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – Bakı, «Ağrıdağ» nəş-riyyatı, 2000, 436 s. (Aqasioqlı F. Azerbaydjanskiy narod. İzbrannoe statği. – Bakı, Aqrıdaq).
4. Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və pro-blemləri. – Bakı, Gənclik, 1998, 732 s. (Araslı Q. Azerbaydjanskaə literatura: istoriə i problemi. – Bakı, Qəndjlik).
5. Aristotel. Poetika. – Bakı, Azərnəşr, 1974, 192 s. (Aristotelğ. Pogtika. – Bakı, Azerneşr).
6. Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – Bakı, Ya-zıçı, 1981, 336 s. (Posloviüü. Sostavitelğ A.Quseynzade. – Bakı, Əzıçı).
7. Atalar sözü, Toplayanı Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni H.Qasımzadə. – Bakı, Yazıçı, 1985, 691 s. (Poqovorki. Sobiratelğ A.Quseynzade, sostavitelğ X.Qasımzade. - Bakı, Əzıçı).
8. Aşıqlar. - Bakı, Azərnəşr, 1960, 197 s. (Aşuqi. - Bakı, 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, Baku).
10. Azərbaycan etnoqrafiyası. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Tarix İnstitutu. Arxeologiya və etnoqrafiya sektoru. Üç cilddə. Birinci cild. - Bakı, Elm, 1988, 456 s. (Azerbaydjanskaə gtnoqrafiə. AN Azerb. SSR. İnstitut istorii. Sektor arxeoloqii i gtnoqrafi. V 3-x t., t. 1. - Baku, Gln).
 11. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. - Bakı, Elm, 1982, 510 s. (Biblioteka Azerbaydjanskoy klassiçeskoy literaturı. V 20-ti t. T. I. Narodnaə literatura. Kommentarii i primeç. İ.Abbasova. - Baku, Gln).
 12. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. II cild. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeri. Tərtib edəni Ə.Mirəhmədov – Bakı, Elm, 1989, 424 s. (Biblioteka Azerbaydjanskoy klassiçeskoy literaturı. V 20-ti t. T. II. Azerbaydjanskiy stix VII-XII v. v. Sostavitelğ A.Miraxmedov – Baku, Gln).
 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.Paşaeıv. – Baku, ƏZİÇİ).
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 mifolojiçeskie tekstı. Sostavitelğ, avtor predisloviə i kommentariıev 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 arxeolojiçeskoı folğklornoy qrupı pri Arxeolojiçeskom İssledovatelğskom otdela İnstituta Arxeologii i Gtnoqrafii Azerbaydjanskoy Naüionalğnoı Akademii nauk. – Baku).
 19. Azərbaycan folkloru antologiyası. İki kitabda. Birinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – Bakı, Elm, 1968, 289 s. (Antolojiə 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. (Antolojiə 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. (Baətı. S rukopis. XVII-XX v.v. sostavitelğ A.Mamedova. – Baku, Glm).

22. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – Bakı, Yazıçı, 1985, 199 s. (Baəti. Sobiratelı: 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. Sobiratelğ i sostavitelğ. 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 doroca k şçastğö/. – Baku, Azerbaydjanskoe Qosudarstvennoe İzdatelğstvo).
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. Statği, oçerki i vospominaniə. - Baku, Glm).
29. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. 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.– Bakı, 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..– Bakı, 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.– Bakı, 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. – Bakı, 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. – Bakı, Qəndjlik).
36. Əbu Həyyan əl-Əndəlusı. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak /Türk dilini dərkətmə kitabı/. Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – Bakı, Azərnəşr, 1992, 115 s. (Abu Xayən alğ-Andalusı. Kitab al-idrak li-lisan al-Atrak /Kniqa poznanie törkskoqo əzıka/. Per. s arabsk. na azerb. əzık Z.Bunədov. – Bakı, Azərnəşr).

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. (Leqendı. Primeçanıə 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 kulğturi Azerbaydjanskoqo naroda /Doislamskiy period/. – Baku. Qəndjlik).
41. Əliyarov S. Tarixi-coğrafi qeydlər. – «Kitabi-Dədə Qorqud» kitabı, Bakı, Yazıçı, 1988, s. 256-264 (Aliarov S. İstoriqo–qeoqrafiçeskie zapisi. – V kn. «Kitabi-Dede Korqud». - Baku, Əzıçı).
42. Əliyev Ramil. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – Bakı, Elm, 1992, 118 s. (Aliiev Ramil. Mifiçeskie vzqlədı v azerbaydjanskix skazkax. - Baku, Glm).
43. Əliyev Ramil. Mifoloji şüurun bədii spesifikasi. – Bakı, «Qartal» nəşriyyatı, 2001, 120 s. (Aliiev Ramil. Xudojestvennaə speüifika 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». – Baku, Glm).

45. Əliyev R. Məxfilik qurifi, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil duyumu. – B., «Ziya-Nurlan» NRM, 2002, 150 s (Aliiev Razim. Qrif sekretnosti, ili mifiçeskoie, filosofskoie, reliqioznoie videnie. – Baku, Ziə-Nurlan, NRM).
46. Əliyev R. Oğuz dünyanı dərkətmənin açarıdır. – B., «Ziya» MMM, 2000, s.76 (Aliiev Razim. Oquz – klöç postijenio mira. - Baku, Ziə MMM).
47. Ərtögrul Cavidin rəyi. 1939 il 3 avqust. Molla Cuma ilə Aşiq Könlünün dəyişməsi. Dəstan. 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. Proizvedenie. V tom. – Baku, Glm).
49. Cəfərli M. Dəstan və mif. – Bakı, Elm, 2001, 188 s. (Djafarlı M. Dəstan i mif. – Baku, Glm).
50. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. – Bakı, AzAtaM, 2002, 600 s. (Djafarof N. Vvedenie v azerbaydjanovedenie. – Baku, AzAtaM).
51. Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Üçüncü kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. – Bakı, «Səda», 2000, 766 s. (Folğklor Qeyça. Antolojiə azerbaydjanskoqo folğklora. Kniqa tretğə. Sobiratelğ i sostavitelğ: X.İsmayılov – Baku, Sada).
52. Həbiböğlü Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – Bakı, Qartal, 1996, 223 s. (Qabiboqlu V. Mirovozzrenie drevnix törkov. – Baku, Qartal).
53. Xəlisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – Bakı, Azərnəşr, 1991, 296 s. (Xəlisbeyli T. Nizami Qəndjevi i azerbaydjanskie narodnie istoki. – Baku, Azernəşr).
54. İraq-türkmən cildi. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlü. –

- Bakı, Elm, 1999, 468 s (İraksko-turkmenskiy tom. Antoloqiə azerbaydjanskoqo folğklora. Kn. II. Sostaviteli: Q.Paşəev i A.Bendeloqlı. – Bakı, Glm).
55. İləxır çərşənbələr. Toplayanı və tərtib edənləri: A.Nəbiyev, R.Qafarov və b. – Bakı, Azərnəşr, 1992, 62 s. (Poslednie vtorniki qoda. Sborinik. Sobirateli i sostaviteli A.Nabiev, R.Kafarlı i dr.- Bakı, Azerneşr).
 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. – Bakı, 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.- Bakı, 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 - Bakı, Glm).
 59. «Kitabi-Dədə Qorqud». Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmsidovun «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. – Bakı, Glm).
 60. Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. – Bakı, «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989, 64 s. (Kasumzade F.F. Prazdnik vesni - Novruz. – Bakı, İzdanie ob - «Znanie»).
 61. Qafarlı R. Mifologiya və folklorşünaslıq məsələləri. – Bakı, ADPU-nun nəşri, 2002, 164 s. (Kafarlı R.

- Voprosı mifoloqi i folğkloristiki. – 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, Qəndjlik).
 63. Qırçaq M. Türk say sistemi. – Bakı, Yazıçı, 1996, 132 s. (Kırçak M. Törkskaə sistema çisla. – Baku, ƏZİÇİ).
 64. Məmmədli M. Azərbaycan miflərinin mətnləri. Namizədlik dissertasiyası. – Bakı, 1996 (Mamedov M. Azerbaydjanskie mifolojiçeskie tekstı. Diss. na soiskanie uçənoy stepeni kand. filolojiçeskix nauk).
 65. Mərəsimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. – Bakı, Gənclik, 1993, 348 s. (Ritualı, obıçae, privetstvie. Sobiratelğ A.Nabiev – Baku, Qəndjlik).
 66. Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Birinci kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasimov. – Bakı, «Sabah», 1994, 388 s. (Naxçıvanskiy folğklor. Antolojiə azerbaydjanskoqo folğklora. 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. Jemçujini 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 mifolojiə. 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. Azerbaydjanskae narodnae tvorcestva. 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. Şerefname /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. İqbalname /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. Sokrovihniüa tayn. Filoloqiçeskiy perevod, kommentarii i primeçaniə R.Alieva. – Baku, Glm).

77. Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – Bakı, Yazıçı, 1990, 224 s. (Novruz. Sobiratelğ i sostavitelğ A.Nabiev. – Baku, 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. Rukopisnə kniqa XV-XVI v.v. podqotovil peçatğ S.Alizade – Baku, 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. – Baku, Adiloqlı).
81. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1992, 184 s. (Rafiq O. Zolotaə kniqa törka. Pervaə kniqa. – Baku, Əzıçı).
82. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanıdır. – Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, 72 s. (Rəşidəddin F. Oquz-name. Per. s pers. R.M.Şukurovoy. – Baku, 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 semantikasi. – Bakı, Elm, 1999, 72 s. (Rustam K.

- «Kitabi-Dede Korkud»: arxaiçeskaø ritualğnaø semantika. - Bakı, Gİm).
85. Sehırlı sünbüllər. Azərbaycan mifləri. Toplayıb tərıtib edən A.Nəbiyev. – Bakı, Gənclik, 1990, 212 s. (Volşebniy kolos. Azerbaydjanskıe mifi. Sostavitelğ i sobiratelğ A.Nabiev – Bakı, Qəndjlik).
 86. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – Bakı, Yazıç1, 1989, 496 s. (Seidov M. Razmışləø gtnoqenezis azerbaydjanskoqo naroda. – Bakı, Əzıç1).
 87. Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . – Bakı, Gənclik, 1984, 126 s. (Seidov M. Sudğba zolotoqo voina. – Bakı, 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. – Bakı, Qəndjlik).
 89. Seyidov M. Yaz bayramı – Bakı, Gənclik, 1990, 96 s (Seidov M. Prazdnik vesnı. – Bakı, Qəndjlik).
 90. Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – Bakı, Yazıç1, 1983, 326 s (Seidov M. İstoçniki azerbaydjanskix mifiçeskix vzqlədov. – Bakı, Əzıç1).
 91. Sultanlı Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim yunan dastanları. - Bakı, Elm, 1999, 82 s. (Sultanlı A. «Kitabi-Dede Korqud» i qreçeskiy gpos – Bakı, Gİm).
 92. Süleymenov O. Az-ya. Rus dilindən tərç. edəni N.Səfərov. – Bakı, Bədi 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, Yazıç1, 1992, 432 s. (Sumer F. Oquzı. İx istoriə, gtniçeskiy sostav i gposı – Bakı, Əzıç1).

94. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri F.Gözəlov və C.Məmmədov. – Bakı, Yazıçı, 1993, 144 s. (Şamanskie 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.Əbdülhəlیمov 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 /Samie drevnie periodı/. – Bakı, Adioqlı).
97. Şərifzadə B. Zərdüş, Avesta, Azərbaycan... – Bakı, Elm, 1996, 324 s. (Şarifzade B. Zarduşt, 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 vıskazıvanie. – 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. Knıqa tretğə. Mifoloqiə narodov İrana. – Bakı, Glm).

102. Şükürov A. Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – Bakı, Elm, 1996, 164 s. (Şükörov A. Mifolojiə. Kniqa çetvërtaə. Drevneindiyskaə mifolojiə. – Bakı, Glm).
103. Şükürov A. Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – Bakı, Elm, 1997, 188 s. (Şükörov A. Mifolojiə. Kniqa pətaə. Drevnekitayskaə mifolojiə. – Bakı, Glm).
104. Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – Bakı, Elm, 1998, 232 s (Şükörov A. Mifolojiə. Kniqa şestaə. Drevnetörkskaə mifolojiə. – Bakı, Glm).
105. Şükürov A. Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – Bakı, «Qartal» nəşriyyatı, 1999, 179 s (Şükörov A. Mifolojiə. Kniqa sedğmaə. Qreçeskaə mifolojiə. – Bakı, Qartal).
106. Şükürov A. Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999, 163 s (Şükörov A. Mifolojiə. Kniqa vosğmaə. Mifolojiə qermano-skandinavskix narodov. – Bakı, Glm).
107. Şükürov A. Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – Bakı, «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002, 174 s (Şükörov A. Mifolojiə Kniqa devətaə. Mifolojiə slavənskix narodov. – Bakı, Adiloğlu).
108. Şükürov A. Fəlsəfə və qloballaşma. İkinci nəşri. - . Bakı, «Adiloğlu», 2002, 442 s. (Şükörov A. Filosofia i qlobalizatiə. Vtoroe izdanie. - Bakı, Adiloğlu).
109. Tarix-i qezelbaşan /»Qızılbaşlar tarixi/. Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlinindir. – Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, 48 s. (İstoriə kızılbəş. Pervod s persidskoqo M.Ə.Muxammedli. – Bakı, Azerbaydjan).

110. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni 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. Sözüň 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. Амбар-

- цумяна. 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». – СП б.: 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). – СП б. - 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. Боров 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.: ~~Издательство~~ «Памятники письменности Востока. CXIV», 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 культуры. - М.: Наука, 1991, 33-56.
215. Леви-Брюль 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. СХIV).
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. Оппенхейм 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 // Альманах «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.Цивиной 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. Рашидадин. 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 Бенгли / 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. СХIV).
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. – СП б.:

- «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., Гозиздат, 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. Хорошовина 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 «Мысль», 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.Богуцкий, 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. (Abdurrahman Q. Pogziə tekke).
330. Abdulkadır Sezgin. Mənim dinim. T.C. Bakı Böyükəlçiliyi Din Hidmetleri Müşavirinin neşri. - Bakı, Şərq-Qərb, 1994, 248 s. (Abdulkadır Sezqin. Moə reliqie. – Baku, Vostok-Zapad).

331. Azərbaycanda 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.Köprölü‘nün doğumunun 60 yıldönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halası Kun. – Ankara, 1950, 439 s (Xalası Kun T. Törkskiy əzık i issledovanie əzıkı i istorii. İzdano v svəzi s 60-letiem İ.F.Kəprölö. sobrali 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. Qedim Dövrden Bu Güne kadar. Türkiye 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 kolibelğnaə pesnə – Ankara).
337. Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyyatında 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 başlanğıcı (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. یسرافت اییدا ردی نآتسد تاراشنا و ریط اساگنذر ف
 ۰ نارجهت ۰ شورسد ۰ یقحایرفجدمحمد رتكد ۰ فیلات ۰ 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.

МИРОМ ДВИЖЕТ ЛЮБОВЬ
*(О Низами Гянджеви и его поэме
«Лейли и Меджнун»)*

Введение. С того самого мгновения, когда человек ощутил в себе способность любить, он познал самого себя и, напрочь отрекшись от варварства, заложил краеугольный камень культуры. Только благодаря любви он впервые осознал свое отличие от других живых существ, свое превосходство, совершенство, мудрость. Любовь пробудила к жизни его первую песню, изначальные музыкальные ритмы на каменном гавале Кобыстана, его первый танец. Без искр любви в сердце сын человеческий не смог бы создать ни инструмента, ни оружия. Удачливая охота, богатый урожай - всем этим он был обязан любви.

Именно любовь двигала человеком, когда он покидал пещеру, без нее не нашел бы он сил построить поселения, возвести города, покорить природу, не имел бы рода, племени, нации и народности. Именно любовь явилась его творческой созидательной силой, сотворяющей чудеса.

Черпая в ней силу, человек сеял добро, одерживал верх над бесчисленными проявлениями зла, преодолевал бедствия. Его религия, убеждения, вера, радость, печаль и мечты зижделись на чувстве любви. Уважение и сила, благородство и отвага также порождались любовью.

Лишь испытав это чувство, наш древний предок сумел встать на ноги, гордо устремив свой взор к Всевышнему. Платон писал: «Мне кажется, что люди совершенно не сознают истинной мощи любви, ибо, если бы они сознавали ее, они бы воздвигали ей величайшие

храмы и алтари и приносили величайшие жертвы, а меж тем ничего подобного не делается, хотя все следует делать в первую очередь». (См.: Философия любви. Составитель А.А.Ивин, пер. М.П.Вашестова, М. 1990, с. 9.)

Мы не ошибемся, если скажем, что первый памятник любви возвел азербайджанский народ. И нет числа принесенным ей жертвам. И ни у кого другого в эпико-лирической традиции поэтического творчества нет той пожирающей жажды «Асли и Керема», самоотверженности «Розы и Соловья», верности «Тахира и Зохры», стойкости «Новруза и Гандаб», тоски «Шахсенем и Гариба», величия «Ширин и Фархада», бунтарства «Лейли и Меджнуна», покоривших вершины любви. Если бы мудрый Платон хоть на минуту услышал эти дастаны о любви, он отрекся бы от своих слов, если бы он проникся очарованием наших баяты, то устыдился бы своих высказываний.

Азербайджанские тюрки возвели столь величественные словесные памятники любви, что они будут вечно освещать наш мир, пробуждать в душах приятные, сладостные чувства:

**Я гуляю по садам,
Я шагаю по садам.
За одну твою улыбку
Я всю жизнь свою отдам.**

**Солнце спорило с луной,
Похвалялось красотой.
Вышла ты - умолкли сразу,
Не тягаться им с тобой.**

(Народная поэзия Азербайджана. Баку, 1978, с. 150, с. 167. Переводы В.Кафарова)

На протяжении веков люди стремились понять происхождение любви, постичь ее начало и конец. В водовороте суждений и версий с чем только ее не сравнивали. В конечном счете многие сходились на мысли, что любовь - это свет и тепло, которыми Бог осеняет души людей, перекидывая нерушимый мост между духовным и реальным мирами. Высказываясь словами Сократа: «... Но если любовь, как мы согласились, стремится к вечному обладанию благом, то, наряду с благом, нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь - это стремление и к бессмертию». (См.: Платон. Сочинения в 3 т., т. 2, М. 1970, с. 116.)

Нет сомнения в том, что любовь, проявляя инициативу, достигая справедливости, вечного успеха и счастья, дарит тем самым человеку бессмертие. Своей судьбой доволен лишь тот, кто постоянно любим, любим настолько, насколько любит он сам. Всевышний с той целью послал человека на землю, чтобы тот завоевал любовь всего сущего. И Низами - счастливейший из всех художников слова, ибо именно он подарил миру первые дастаны о любви - «Хосров и Ширин», «Лейли и Меджнун».

На долгом пути, ведущем к XII столетию, любовь сына человеческого, сопровождаемая болью и грустью, радостью и гордостью, отрицаясь и утверждаясь, прошла через огонь и пламя. Порой ее считали источником безумия, сумасшествия, стремились оградить от нее общество и тогда против них восставал Меджнун. Если любовь - безумие, то он считал себя самым великим безумцем. Если полагали, что любовь лишает разума, то он наслаждался, сгорая в ее пламени. И, хотя Меджнун был наделен способностью в безводной пустыне посадить и взрастить розу, ему не удалось донести ее аромат до людей.

Искры меджнуновской борьбы воспламенились в сердцах лишь под пером Низами. Современники и соотечественники Меджнуна - арабы, признавая божественное происхождение человеческой любви, обвиняли меджнунство в безбожии. И уже много позднее, именно из поэм Низами, им было дано узнать, что, сгорая от любовного огня, сын человеческий обращается к Богу. Впервые поэт из Гянджи принес в мир любовный настрой, осветил эпическую поэзию пламенем любви и пробудил человечество от сна неведения.

Х.Юсифов выражает сожаление по поводу мысли великого немецкого философа Гете о том, что «Меджнун - это хрустальная ваза, предназначенная для розы, в то время как Низами посадил в ней дубовое дерево» (Сафарли А. и Юсифов Х. Азербайджанская литература древних и средних веков. Баку, 1982, с. 109.), но вместе с тем он и не возражает против нее. Ибо предназначение Меджнуна Низами в этом мире - не быть хрустальной вазой. Не для того в безводной пустыне он выращивал розы.

Да и Низами, думается, не согласился бы с таким определением великого старца. Потому что дух Меджнуна хотя и можно уподобить крепкому дубу, сам он не мыслил себя оторванным от мира. Уединившись на некоторое время от мирской суеты и найдя покой на лоне природы, Меджнун в то же время сознавал, что на его долю выпала миссия: дать понять людям, что любовь - это величайший дар, ниспосланный им Всевышним. Если бы Меджнун стремился соединиться с Лейли вдали от общества, от человеческих чувств (даже будучи похожим на хрустальную вазу), или же за счет отцовского богатства, или же меча Ноуфаля, то он, возможно, и согрешил бы. Кейс потому стал Меджнуном (одержимым), что возвел в сердцах памятник любви. Он был далек от мысли

уподобить свой мир хрустальной вазе, а тем более вместить высокий мощный дуб в ее узкое пространство.

Многие полагают, что Меджнун является более выразителем божественной, нежели общечеловеческой любви. Великий Физули также изображает Меджнуна своей эпохи как представителя божественной любви. Однако божественный мир не испытывает нужды в меджнунстве. Ибо меджнуны сего мира - ангелы мира потустороннего. И туда попадают только по путевке любви. Там же, напротив, кто не испытал любви - является Меджнуном, безумцем. По этой причине, кому не довелось познать любовь, для того врата божественного мира закрыты. Следовательно, Меджнун только в реальном мире среди людей является таковым. Не для себя и своей Лейли, а во имя того, чтобы согреть сердца людей, отрицающих любовь, восстал он.

Члены общества, противопоставляя Ислам меджнунству, а меджнунство Исламу, по сути отказываются от человечности. Они позабыли, что Всевышний вместе с ними послал на землю любовь:

**Мир - это любовь, все остальное –
лицемерие, обман.
Все игра, кроме одной любви.
Если бы душа миров была лишена любви,
Кто бы считался живым
в круговороте времен?
Кто лишен любви, тот, считай, лишен души,
Обладай он хоть сотней душ,
без любви он мертв.
Без любви ничьи зерна не прорастут,
Лишь в обители любви спокойно и безопасно.
А что желаннее в мире чем огонь (жар) любви,
Без нее не цветет роза, не плачет туча...»**

(Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Филологический перевод с фарси Г.Ю.Алиева, М.Н. Османова, Баку, Элм. 1985, с. 46.)

Философия любви на древнем Востоке и Низами

До Низами на Востоке было сделано немало попыток познания сущности любви. В различных областях народного искусства - в песнях, танце, музыке, рисунках, миниатюрах, зрелищах, преданиях и легендах, философских изысках, а также в лирической традиции письменной поэзии (касидах, газелях, рубаи) любовь является изначальной темой. Наряду с успешными инициативами в определении сущности любви, зачастую имело место уподобление ее потусторонним силам, более обусловленное не чистотой человеческих чувств и помыслов, а болезненным аномальным состоянием ума. Правда, и сейчас порой трудно объяснить время и причину возникновения этого чувства, его направленность к тому или иному лицу.

Трудно основательно, путем научных доводов отрицать или утверждать вероятность управления ее какой-то силой.

Еще около девятисот лет назад Низами рассматривал любовь не только как чистые взаимные чувства друг к другу двух личностей, в его понимании это было необыкновенное состояние, которое овладевало духом и сутью всего сущего - от незначительного создания до мощных созвездий.

В суждениях поэта о любви ясно ощущалось знакомство с древними письменными и устными источниками, ибо в его высказываниях превалировали обобщенные выводы. В то же время чувствуется, что Низами выступает против идеализации любви, отрывая ее от реальной жизни, человеческого духа.

Известный индийский мыслитель Вацяяна, живший в IV в. до н.э., в своей книге «Кама-Сутра» (Вацяяна «Кама-Сутра», Бомбей, 1961, с. 99-100. См.: Философия любви. Составитель А.Ивин. М. 1990, с. 18-19.), признает четыре вида любви:

1. Любовь, порожденная постоянной привычкой.
2. Любовь, возникшая вследствие воображения.
3. Любовь, возникшая из веры в себя и веры в других.
4. Любовь, возникшая в результате восприятия внешних объектов.

При сравнении этой традиции с «Хамсе» бросается в глаза как поразительное сходство некоторых суждений, так и несогласие поэта с Вацяяна по некоторым вопросам.

Любовь, порожденная постоянной привычкой. Этот род любви - результат постоянного вовлечения чувств в такие действия, как охота, верховая езда и т.д. Другими словами, здесь имеется в виду любовь к роду занятий, к профессии. Безграничную привязанность к охоте, верховой езде, оружию - фехтованию, стрельбе из лука Низами не считает любовью, скорее всего он расценивает это как физическое упражнение - спорт, возникшее из движений, обусловленных привычкой, что он и подтверждает на примере Бахрам - Гура - Фитны в поэме «Семь красавиц». Шах демонстрирует перед своей рабыней любовь к стрельбе из лука - «пригвоздив голову Гура к копыту». Он считает это большим мастерством, рожденным безграничной любовью к охоте. Устами Фитне Низами разъясняет людям, что:

Ремесло тому не трудно, кто постиг его.

Тут нужна одна сноровка - только и всего.

В том, что ты сейчас копыто зверя с ухом сшил,

Лишь уменье и привычка - не избыток сил!

(Низами Гянджеви. Семь красавиц, перевод В.Державина, Баку, Азгосиздат, 1989, с. 393.)

По «Каме-Сутре» излишняя склонность к чревоугодию, пиршеству оказывает на человека отрицательное воздействие и это есть - «привычка любви». Низами восстает против подобной трактовки, ибо привычки, отрицательные и положительные, ничего общего с любовью не имеют. В противном случае страсть к карточной игре, к наркомании, сластолюбию также следует рассматривать как «любовную привязанность». Весьма и весьма далеки от любви, и как те, кто питает к красивой женщине вожделение, превращает ее в забаву для удовлетворения своих плотских желаний (подобно несозревшему Хосрову), что столь убедительно описывает «Хамсе» Низами. Поэт принимает любовь только как плод здравого ума и чистого духа, обусловленных чистыми помыслами. Привычки никогда не пронизывают человека и не порождают бурю страстей, им не дано всколыхнуть эмоции, довести до предела жизненную силу. Более того, привычки не обладают способностью создавать между людьми связь. Правда, каждый проявляет стремление к привычкам. Фитне, подняв теленка на плечи и поднявшись по шестидесяти ступенькам на балкон, демонстрирует Бахраму силу привычки. Однако привычка Бахрама метко стрелять из лука и способность Фитне с легкостью поднимать тяжелую ношу, не есть результат любви. Это не их взаимные чувства и ощущения, а всего лишь сформированные индивидуальной инициативой поступки, удовлетворяемые высказанными ими мимолетными эмоциями, не оставляющими в сердце глубокие корни.

Любовь, возникшая вследствие воображения.

Этот род любви - результат не прямых действий, продиктованных чувствами, а их предвосхищение. Казалось, в

этой части своей классификации Вацайна рассказывает о любви, заложенной миндалевидным узором в любовном «буте» дастанах, созданных в средние века азербайджанскими ашыгами. Небезинтересно, что в поэме Низами «Хосров и Ширин» каждая из обеих сторон - и девушка, и юноша, не видя друг друга, влюбляются, движимые собственной фантазией. Юный художник Шапур, обошедший мир от Запада до Лахавара, поведал своему другу, молодому принцу Ирана Хосрову о Ширин, племяннице бардинской правительницы из рода великого тюрка-туранца Алп Ар Тунга (Афрасияба). Описывая ее красоту, Низами вспоминает Лейли и Меджнуна, основных героев своей будущей поэмы:

**Узрев ее брови, подобные месяцу,
Каждый готов отдать за них жизнь.
Ее образ мог бы смутить Меджнуна,
Красота Лейли померкла
бы перед ее красотой.**

(Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Баку, Элм, 1985, с. 61.)

Заслышав от друга описание Ширин, которую он даже не видел в лицо, Хосров теряет покой. Он безумно влюблен. В своеобразной форме, столь схожей с категорией Вацайна, поэт дает интересное описание воображаемой любви:

**Хосров же был так восхищен его рассказом,
Что потерял покой и сон.
Каждый день он спрашивал о ней,
Мысли его были заняты лишь ею.**

(Так же, с. 63)

Подобное состояние испытывает и противоположная сторона. Во время прогулки Ширин видит созданный

Шапуром портрет Хосрова и несколько часов рассматривает его:

Несколько часов созерцала она рисунок.

Сердце не давало оторваться от него,

Но и гордость не позволяла прильнуть к нему.

(Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Баку, Элм, 1985, с. 68.)

В отличие от Вацаяны и других мыслителей Низами дает более высокую оценку чувств Ширин.

Изображая ее как сильную личность, пребывающую на вершине чистоты, верности, девственного целомудрия и совершенства, ведущую свою половину за собой и очищающую его от разврата, гордыни и самовлюбленности, поэт исходил из двух факторов:

Во-первых, задуманная как своего рода прототип любимой жены поэта, кыпчакской невольницы Афаг, она по характеру как бы соответствовала ей. Описывая смерть своей героини, Низами сам признается в этом:

«... Горькой розовой водой окропят (могилу)

Ширин,

За то, что она прожила так мало

И в юные годы, словно роза, была развеяна по ветру.

У нее была легкая походка, как у моего кыпчакского кумира,

Мне казалось, что она была моей Афак

(Там же, с.348.), -

Во-вторых, бардинская красавица, имя которой на протяжении всего творчества с гордостью вспоминает Низами, была тюркской принцессой. Мехин Бану в своем наставлении племяннице открыто говорит об этом:

**Если он (Хосров) - луна, то ты - солнце,
Если он - Кей-Хосров, то мы – Афрасияб.**

(Там же, с. 113.)

(Примечание: Кей-Хосров - легендарный правитель Ирана, Афрасияб – в персоязычной древней эпической поэзии под этим именем представляется Алп-Ар-Тунга, глава туранского государства. О нем говорится в поэме «Кутадгу-билик» (XI в.) Ю.Баласагунлу, «Шахнаме» (XI в.) А.Фирдоуси и в «Дивани-лугату-тюрк» (XI в.) М.Кашгарского.)

Противопоставляя Ширин иранскому шаху, бряцающему оружием на весь мир, поэт демонстрирует древнюю историю своего народа, подчеркивает непобедимость тюрков. В этом смысле в философии любви Низами бросаются в глаза отличительные особенности, которые порой настолько концептуальны, что и сегодня звучат актуально, несмотря на почти что тысячелетнюю давность сказанного. В высказываниях самых прогрессивных философов, а также мастеров слова (в том числе Фирдоуси) донизаминской эпохи, в любовной паре женщина всегда оставалась в тени, была источником и носителем зла. В качестве критерия брались в основном чувства, желания и ощущения мужчины. В исламском мире по-другому было невозможно. Величие Низами в том, что, видя противоречивые стороны морали, мировоззрения своей эпохи, он нашел в себе смелость в соответствующей тюркским нравам форме воспроизвести окружающую действительность.

Любовь, возникшая из веры в себя и веры в других. Любовь этой категории познается взаимно мужчиной и женщиной, и она так убедительна, что о ней узнают и окружающие. После взаимного узнавания жизнь вспыхнувшего чувства продолжительна. В поэме «Лейли и Меджнун» Низами, словно в выдвинутой Ваца-

яной форме, связывает неразрывными узами двух молодых людей, встретившихся в школе. Они ведут себя так, что вскоре все окружающие узнают об их отношениях.

Любовь, возникшая в результате восприятия внешних объектов. «Восприятие внешних объектов и наслаждение от этого являются также результатом любовного удовольствия, которое мы легко узнаем. Этот род любви, по существу, порождает и включает в себя три вышеотмеченные. Руководствуясь текстом, человек способен различать эти типы любви и решить для себя, какой из них он в подходящее время примет, после определения склонности к нему другого лица».

Как видно, живший приблизительно 2500 лет назад индийский мудрец на основе личных наблюдений и накопленного опыта дал первоначальную классификацию любви, которая, оставив далеко позади огромное временное расстояние, потому просуществовала до наших дней, что, затронутые им проблемы были взяты из реальной жизни. И сформировалась она на фоне повседневной жизни людей, их взаимоотношений, быта, морали, мировоззрения, обычаев.

Возможно, Низами не был знаком с трудом Вацаяны и каждый из них в различные периоды истории через одну и ту же призму подходил к проблеме любви, а потому приходил к аналогичным выводам. Потому что любовь - это такое чувство нашего бытия, точный источник, возникновение и происхождение которого заранее трудно предугадать. Оно способно избрать тронутые любовью сердца, ежеминутно проливать на них свет, связывать их неразрывными узами.

Низами считал, что трудно и ответственно говорить о любви, ибо он пытался показать невидимые стороны духовного мира, всем известного, но никем не познанного. Он не считал за честь идти проторенным авантюрным

путем, стремился разъяснить читателям воздействие любви на человеческую психику, показать ее роль в процессе совершенствования, значение в качестве первого указателя на пути к справедливости. И те, кто пытались освещать еще в древности, проложенные впоследствии поэтом тропы любви, не дошли до места назначения, напоминая тлеющие в стороне угли. Низами, несколько задержав шаг, прислушивался к их советам. Живший предположительно в IV-I вв. до н.э. Ли Цзин говорил, что «человек рождается чистым, в этом дарованная ему небом натура. Сталкиваясь с окружающим миром, его натура приходит в движение, и в ней рождаются желания. Когда предметы и явления познаются, формируются и чувства любви и ненависти к ним. Если любовь и ненависть не умеряются изнутри, а познания окружающего увлекают его в мир вещей и он не в состоянии справиться с собой, тогда дарованные ему небом качества гибнут». (Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. М.1973, т. 2, с. 118.)

Человек, знакомый с этими высказываниями Ли Цзына, после чтения поэмы «Лейли и Меджнун» может подумать, что китайский ученый комментирует философию Низами о любви. Кейс, как чистое дитя человеческое, был порожден щедростью, надеждой, доброжелательностью:

**Время же в качестве пищи
Вливало в него молоко нежности.
Каждым глотком молока, которое оно (время)
подносило к его губам,
[На сердце] его записывали одну букву верно-
сти (любви).
Каждым глотком пищи, которой его кормили,
Укрепляли его сердце в любви.**

**Каждый линией индиго, которой чертили его
лицо**

Вздыхали в него восторженность.

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Филологический перевод с фарси Р.Алиева. Баку, Элм, 1981, с. 91.)

У юноши, катавшегося, «как сыр в масле», первая связь с окружающей средой возникает в школе. Там он находит свою любимую, там рождаются его надежды. Посредством газелей он рассказывает людям о своих самых сокровенных, возвышенных чувствах. Ожидая от них одобрения, находит в их глазах ненависть. Хотя миром и движет любовь, несомненно и то, что в нем немало зла. Вот почему Кейс, откровенно поведав людям о своей любви, становится для них изгоем. «Ведь окружающий мир воздействует на человека бесконечно, а любовь и ненависть человека не имеют предела, и в таком случае окружающий мир подступает к человеку, и он изменяется под его влиянием, в нем погибают дарованные ему небом качества, и он истощает себя в желаниях. Вот тогда-то и рождаются чувства непокорности и бунта, притворства и обмана, творятся всякие непристойные дела и устраиваются беспорядки».

(Философия любви. Составитель А.Ивин. М.1990, с. 19-20.)

Во все времена извечной мечтой человека было достижение бессмертия. Впервые Кейс, познав пустоту, быстротечность телесной жизни и вечность нравственного, духовного мира, стал Меджнун. Его забрасывали камнями, надели на руки и шею кандалы. Однако Меджнун желает всем лишь света и добра, мечтает о том, чтобы ни у кого не погас свет, не потух огонь. И чем больше Меджнун своей безграничной любовью устремляется к людям, тем дальше они отдаляются от него.

Общество предпочитает оставаться во мраке. Факел, который Меджнун приносит людям, его современники, сами того не ведая, гасят.

Воззрения Низами о любви особенно близки к «Трактату о любви» знаменитого узбекского врача и философа Абу Али Гусейна ибн Абдулаха Ибн Сины (Авиценны) (980-1037). Несмотря на отделяющее их друг от друга целое столетие, оба эти тюркских мыслителя приходят к мысли о том, что: «Все существующие вещи, управляемые (высшим принципом), обладают естественным вожделением и врожденной любовью... Таким образом, у всех существующих вещей либо любовь является причиной их бытия, либо любовь и бытие в них тождественны. Очевидно, следовательно, что ни одна индивидуальная субстанция не лишена любви». (Серебряков С.Б. Трактат Ибн-Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976, с. 58.)

С той же убежденностью Низами утверждал, что, если камню захочется любви, то он добудет себе возлюбленную в виде жемчужины. Если бы магнит не был влюблен, он не смог бы столь настойчиво притягивать к себе железо. Вода не может долго находиться в воздухе, по своей природе она стремится к земле. Ибо жизнь (все сущее) построена на любви. Если бы небеса были свободны от любви, то как бы Земля могла благоустроиться?

Подобно Низами, Авиценна так же отделял страсть от любви, называл ее похотью, присущей животным, считал, что быть пленником чувств, неподвластных человеку, - большой грех. «Если человек любит прекрасный образ ради животного удовольствия, то заслуживает порицания, даже осуждения и обвинения в грехе; таковы, например, те, кто предаются содомскому греху и прочие люди. Но если человек любит миловидный образ умозрительно, то, как мы уже объяснили, это следует считать средством возвышения и приближения к благу, поскольку

ку он испытывает более близкое воздействие Первоисточника (всякого) влияния и Чистого Объекта любви и более подобен возвышенным, благородным вещам». (Философия любви. Составитель А.Ивин, М., 1990, с. 23.)

Если бы Низами в «Хосров и Ширин» не убил бы Фархада, то не было бы счастья Ширин с Хосровом и не было бы необходимости создавать поэму «Лейли и Меджнун». Ибо Фархад любил Ширин в той же степени, в какой Меджнун любил Лейли. Это была любовь от Бога, от Создателя. А в том, что Фархад не стал Меджнуном, Одержимым, была одна главная причина: запоздалая встреча с Ширин. Ширин же к моменту их встречи уже упустила свой шанс стать Лейли. Ее сердце раньше времени было отдано Хосрову, Ширин предопределила свою судьбу, отныне назад пути не было. Зная это, Фархад, в отличие от Меджнуна, хранит любовь в душе. Его попытки освободить Ширин из сетей Хосрова, не преследуют цели добиться ее взаимности. Не считая Хосрова достойным Ширин, он стремится вызволить ее из каменной клетки - Замка Ширин. То была любовь одержимого Меджнуна. То была искра, запавшая в душу человека от той самой любви, что движет миром.

Авиценна, как и его индийский сподвижник, делит любовь на виды, вернее, на этапы, по которым любовь, всколыхнувшаяся в душе человека, осуществляет свои «операции» в нравственном мире. Уподобляя любовь, зародившуюся и растущую в сердце человека качественным изменениям происходящего в процессе развития растений, ученый писал: «Как растительные души делятся на три разновидности: 1) Питающая сила, 2) Сила роста и 3) Сила размножения, точно так же любовь, присущая растительной силе, делится на три разновидности: **первая** из них присуща питающим силам и является источником влечения к пище в соответствии с потребно-

стями в ней материи и задержания в питающемся (теле) после претворения в ее и его природу; **вторая** разновидность любви присуща силе роста и является источником влечения к пропорциональному увеличению объема питающегося (тела); **третья** разновидность любви присуща силе размножения и является источником стремления произвести начало сущности, подобной той, от которой он сам произведен».

(Философия любви. Составитель А.Ивин, М., 1990, с. 22)

Эти заключения философа-целителя как попытка обосновать факторы, обуславливающие деятельность любви в психике человека, крайне ценны. Ибо конечное его заключение сводится к тому, что любовь - это отнюдь не душевная болезнь, не безумие, не одержимость, которой человек заболевает в определенном возрасте, ее семена изначально закладываются в (теле). Факторами же, дающими толчок к зарождению любви в душах, являются окружающая среда и взаимоотношения. Будучи врожденным явлением, любовь, как таковая, не может подвергаться реформации, ее нельзя излечивать или изживать из сердца человека. Эти заключения Низами реализует в поэме «Лейли и Меджнун» посредством широких описаний и убедительных сцен. Все попытки арабов образумить Меджнуна посредством молитв, посещения священных очагов, вплоть до обращения к священной Каабе, к врачам и лекарствам и т.д., оканчиваются полным провалом.

Рассматривая любовь, как источник молодости, Авиценна указывает также и на желания, возникающие в душе влюбленного под влиянием его чувства к предмету своей любви: **обнять, целовать и сочетаться**. В первом и втором случаях «цель состоит в сближении и соединении, поскольку душа желает достичь объекта своей любви присущими ей чувствами осязания и зрения. Поэтому она получает наслаждение от объятия, стремится к тому,

чтобы дыхание начала психической деятельности, каковым является сердце, слилось со сходным дыханием в объекте любви и поэтому желает целовать его. Однако объятия и поцелуи акцидентально вызывают такие порочные страсти, которых следует остерегаться, если только нет уверенности в том, что те, кто ими охвачены, способны подавить их и быть вне подозрения».

(Философия любви. Составитель А.Ивин, М., 1990, с. 25.)

В «Хамсе» Низами мы встречаемся с интересными сценами, описывающими невероятные усилия влюбленного, желающего осуществления этих трех желаний. В поэме «Хосров и Ширин» после двух начальных этапов любви - объятий и поцелуев, влюбленный юноша не может обуздать свои чувства, просит у девушки исполнения его желания и тем самым все время пытается направить чистые чувства в иное русло:

№ п.п.	Любовные желания влюбленного у Авицены	Попытки влюбленного достичь «любовных желаний» у Низами
1	Обнять	<p style="text-align: center;"><i>В «Хосров и Ширин»:</i></p> <p>а) Царь украдкой глядел на Ширин и думал: «А какую же дичь ему подстрелить в честь красавицы?» Вдруг увидел промчавшуюся газель, которую судьба послала шаху.</p> <p>б) Шах так крепко обнимал ее, что на ее горностае виднелись узоры шелка¹.</p> <p style="text-align: center;"><i>В «Лейли и Меджнун»:</i></p> <p>Пришла любовь и подала им чашу первой любви, Одну чашу этим единоправным подала²..</p>

¹ Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Баку, Элм, 1985, с.121.

² Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Баку, Элм, 1981, с. 94

2	Целовать	<p style="text-align: center;"><i>В «Хосров и Ширин»:</i></p> <p>а) Стоило ослабить зоркость соглядатаям, Как они торопливо целовались¹. б)...Но когда она пьянела от вина, То в лобзаниях не отставала о царя².</p> <p style="text-align: center;"><i>В «Лейли и Меджнун»:</i></p> <p>Каждую ночь, из-за разлуки слагая стихи, Тайно он шел в квартал любимой. Целовал ее дверь и возвращался назад. Но возвращение его тянулось долго³.</p>
3	Сочетаться	<p style="text-align: center;"><i>В «Хосров и Ширин»:</i></p> <p>Он крепко обнял гранатоградуя, Будто на трон натягивали шелк. Ширин долго билась, наконец с силой Кое-как выбилась из лап льва. Она поняла, что царь распалился. «Не будь - молвила, - таким горячим! К чему горячиться, безумствовать»⁴.</p> <p style="text-align: center;"><i>В «Лейли и Меджнун»:</i></p> <p>Что может быть для меня приятнее, чем быть хмельным, Коснуться пальцами твоих локонов Взять тебя спокойно за твои локоны И повести тебя пьяным на базар. На каждом шагу опохмеляться И от каждого пинка получать благодать⁵.</p>

Сопоставление вышеприведенных отрывков свидетельствует о том, что примеры из поэмы «Лейли и Меджнун» не отвечают полностью требованиям «любовных желаний». Для сравнения мы наряду с этим дали эпизоды, более или менее созвучные эпизодам из поэмы «Хосров и Ширин». В сущности, знакомство Кейса с

¹ Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Баку, Элм, 1985, с. 120.

² Там же, с. 121.

³ Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Баку, Элм, 1981, с. 98.

⁴ Низами Гянджеви. Хосров и Ширин, Баку, Элм, 1985, с. 136.

⁵ Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун, Баку, Элм, 1981, с. 272.

Лейли, их близость, взаимоотношения, вытекающая отсюда любовь, в корне отличаются от желаний, связывающих Хосрова и Ширин. Во-первых, потому, что между ними есть возрастная разница. Кроме того, они выросли в совершенно разной среде. Отличаются они друг от друга и по религиозным убеждениям, обычаям, традициям, мировоззрению, морально-этическим нормам народов, которые представляют. Кейс и Лейли доживают последние дни своего детства в эпоху, когда ислам только-только распространяется, когда входят в силу отношения купли-продажи, а женщина, бесправная и бессловесная, коротает свои дни в нравственной клетке - в доме отца или мужа. По законам того времени, они имеют возможность находиться вместе, беседовать и обмениваться мнениями, поверять друг другу сердечные тайны лишь до наступления совершеннолетия. Но как только они достигают зрелого возраста, тотчас лишаются свободы - юноша становится представителем купли-продажи, девушка - объектом торга. Пока они обучались в школе, невзирая на половое различие, могли находиться в одной комнате, сидеть за одной партой, дышать одним воздухом. Но, завершив учебу, они с того самого дня лишаются права нарушать установленные отцами законы и предпринимать что-либо самостоятельно. Словно учились и просвещались они лишь для того, чтобы осознать свое бесправие, рабское положение.

Что же касается Хосрова и Ширин, то, выросшие в блаженстве и неге, среди присущих разным странам обычаев и традиций, они получили прекрасное воспитание, образование, постигли многие истины, в том числе истину о зарождении, развитии и размножении всего сущего на земле. Их мировоззрение формировалось на сказках и любовных повествованиях, и, хотя они еще не вкусили сладость поцелуев, в своих грезах и сновидениях

столько раз обнимались и целовались с воображаемыми образами, что, встретившись с ними в реальной жизни, ощутили внутреннюю потребность обняться и слиться воедино.

Да и этические нормы, присущие эпохе, не наложили еще запрета на пребывание мужчины и женщины в одном обществе. Более того, они могли даже вместе пить вино и развлекаться. Ну а для Кейса и Лейли, с первой встречи вкусивших аромат любви, счастье измеряется отнюдь не поцелуем. Возможность общения друг с другом на протяжении целого дня для них равна обладанию всем миром. Хосров и Ширин, вкусив вина, направляют любовное опьянение в иное русло. В то время как «двое опьяненных», не довольствуясь духовным слиянием, стремятся утолить свою страсть физической близостью, Лейли и Меджнун отнюдь не стремятся к этому. Их любовь зиждется на желании ощущать себя человеком в обществе, построить очаг с тем, кто по душе. Вот почему Меджнун, еженощно, читая стихи про разлуку, тайком отправляется к дому своей возлюбленной, целует ее порог и возвращается обратно. Меджнуну достаточно целовать вещи, принадлежащие Лейли. Лишь в одном месте поэмы Меджнун заводит речь о желании достичь физической близости со своей возлюбленной. Он говорит, что подобно другим влюбленным, хочет опьянеть от вина, не причиняя боли, провести рукой по завиткам волос Лейли, погладить ее локоны, повести на базар, на каждом шагу опохмеляться и устроить «утренний меджлис». Меджнун довольствуется «утренним меджлисом» потому, что солнце, всходящее на рассвете, одаривает своим светом всех. При этом он прекрасно понимал, что общество не отблагодарит его за это, напротив, встретит пинками и побоями. Но и в этом случае Меджнун доволен судьбой и каждый пинок считает благодатью. Вот так

представлял Низами меджнунство - любовь Лейли - Меджнуна.

Авиценна особенно подробно останавливается на последнем из «любовных желаний» - сочетании и, расценивая его как нечеловеческое состояние, не хочет мириться с тем, что это состояние прощалось мужчинам, в то время как для женщин оно считалось большим грехом: «Что касается третьего желания, то при его (появлении) выясняется, что оно присуще только животной душе, что доля ее в этом велика и что она выступает здесь не как средство, а как участница, более того, как (участница), пользующаяся (средством). Дело это отвратительно, но и разумная любовь может не быть чистой, если животная сила ей всецело не подчиняется. Поэтому в желании сочетаться лучше подозревать любящего, который соблазняет предмет своей любви ради одного этого, если только его потребность не носит разумного характера, то есть, если он не помышляет о воспроизведении себе подобного. А это (то есть воспроизведение потомства.) невозможно для мужчины, для женщины же, которой это запрещено шариатом, это мерзко. Поэтому такой вид любви допустим и может быть одобрен только в отношении мужчины, который сочетается со своей женой или невольницей».

(Философия любви. Составитель А.Ивин. М.1990, с. 24-25.)

Низами приветствует борьбу женщины за свою любовь и по этой причине оправдывает Ширин, которая отправляется за Хосровом в Иран, стремится к встрече с ним. Однако он считал, что в отличие от мужчины, важно, чтобы женщина до конца оберегала свою непорочность и девственность. Вот почему, описывая женитьбу Хосрова на Марьям, ночные оргии с распутными женщинами в замке Шекер в Исфахане, Низами выводит на арену Фархада, подчеркивает, что Ширин не уступает никакой силе, бережет свое целомудрие, ни на миг не забывает о своем

тюркском происхождении. Даже предательство любимого мужчины или пребывание среди сотни других мужчин не побуждают ее переступить обычаи своего народа. Для Ширин (вернее, для тюрка), будь то юноша или девушка - оба-детища человека - и каждый из них имеет свое место и функцию, которые следует пожизненно помнить, как выпавшую на их долю заповедь. В их отношениях, встречах и беседах, времяпрепровождениях за одним столом не было никакого запрета. Подобно Бамсы Бейреку и Бану Чичек, они могли даже скакать на коне, поиграть мячом и вступить в рукопашную схватку. В этом плане отнюдь не случайна сцена, в которой Низами описывает Ширин и Хосрова на ристалище, где они проходят испытание на тюркский манер:

**Да, не было сомнения в том,
Что эти птахи – горлицы на лужке,
На охоте же – истинные соколы.
Хосров сказал Ширин: «Давай – ка погоняем
Рахша,
Поиграем немного в чоуганбази».
...На одной стороне играла луна со звездами,
На другой скакал шах с приближенными.
Играли, словно лев и лань меж собой.
Сокол и фазан нападали друг на друга.
Мяч оказывался то у луны, то у солнца,
То Ширин вела мяч, то шах вел.
Когда пресытились игрой в човган.
Они помчали скакунов вокруг мейдана.
То Шабдиз скакал по площади, то Гульгун,
То всходила алая заря, то наступала ночь...**

(Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Баку, Элм, 1985, с. 115.)

Совершенно ясно, что эта сцена может иметь место только в краю Деде Коргуда, то есть события в поэме разворачиваются не в Иране. Обоих коней, участвующих в скачке, выходили на тюркской земле. Все это свидетельствует о том, что Низами знал мотивы «Китаби Деде-Коркут» и особенно широко использовал их при создании женских образов.

Именно своим целомудрием Ширин добилась преклонения перед нею шаха мира. Поэт представляет это как основной стимул любви и, говоря:

**Эта арабская луна, раз показав лицо,
Похищала сердца аджамских тюрков**
(Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Баку, Элм, 1981, с. 93.),-

считает девственность, целомудрие Лейли, которую он уподобляет тюрчанке, признаком ее красоты.

Таким образом, в XII столетии, в эпоху расцвета Восточного Ренессанса, азербайджанская литература подарила сокровищнице мировой культуры два любовных дастана, а Низами, погрузившись в океан мысли своих предшественников, и обобщив их многочисленные суждения, принес в мир новое умунастроение. Взрастив в цветнике художников слова еще более ароматный и благоухающий цветок, он выявил две формы любви, подвергнув человечество длительному испытанию. Согласно заключению, вынесенному на основе сказанного в «Хамсе», любовь - это а) прежде всего внутренняя энергия, способствующая зарождению и развитию всех существ: с ее помощью зло может обернуться в добро.

Рассматривая мир как единый организм, поэт полагает, что все существа черпают в нем силу и управляются единым началом, он отождествляет энергию, способствующую связи между предметами, построению раз-

личных отношений в обществе, их обновлению и развитию, с любовью. По его мысли, человек - украшение, венец мира, главное живое существо, носитель любви. Поэт приходит к выводу, что перед лицом любви исчезает корыстолюбие, злокозненность, меркнет уродство, гнев, зло, мрак. Любовью Ширин он превращает Хосрова в патриота, гуманиста, ценителя науки, искусства, нравственных ценностей, в сострадательного, доброжелательного, думающего только о добре, пекущегося о благе мудрого правителя, преданного мужа.

б) Во вторых, любовь - это свет удачи на пути общества к будущему и проходит он через постижение правды. «Любовь - слепа!» Смысл этого афоризма может быть истолкован по-разному. Порой даже его отождествляют с поговоркой «Любовь красит человека». Однако в первом афоризме говорится об отсутствии света. Невозможно смотреть на яркое солнце. Любовь тоже уподобляют лучам солнца. По этой причине полагают, что глаза тех, кто любит, слепы. Что же касается того, что влюбленный всегда видит объект своей любви прекрасным, то поэт утверждает, что любовь замешана на красоте, ее колыбель и источник всегда связывается с красотой. Вот почему там, где присутствует любовь, нет места уродству. В то время, когда миром правит свет, вернее, когда всходит и заходит солнце, нет места злу, уродству, злобе.

Различать людей со светлыми душами по их расе, полу, нации и убеждениям, значит отрицать любовь. Перечисленные выше качества - это такие внешние признаки человеческого, которые в отдельности взятые, не способны выявить его сущность. Точно так же невозможно определить вкус плода по его кожуре, мягкости, плотности, окраске, гладкости и другим вкусовым качествам. По этой причине большой грех подвергать купле-продаже сознательное существо, как бесчувственный,

безжизненный предмет. Человек - не животное, и поэтому он не должен уничтожать или унижать себе подобных. Ибо своей любовью и умом он отличается от других существ.

В мире много мудрых и ограниченных людей, как среди женщин, так и среди мужчин. Богатство и сила - украшение мужчин, но настоящим мужчиной является лишь тот, кому дарованы щедрость и ум. Низами был против расслоения, разделения на классы. По его убеждению, помыслы и желания человека - это духовное богатство, принадлежащее лишь ему одному. Любовь же - это дар Создателя каждому индивидууму. Ну а то, что исходит от Бога, никем не может быть изменено или уничтожено. Ибо это - неизменно до самой смерти. Если миром будет управлять любовь, он станет благоухающим цветником.

Миф, Легенда или реальность...

Все, кто хоть раз задумывались о происхождении любви, первым делом задавались вопросом: испытывали ли это чувство древние предки еще во времена варварства или оно возникло в культурные времена? Многие полагают, что чувство любви зародилось после таких чувств, как злоба, ненависть, зависть, дружба, материнско-сыновняя привязанность и т.д. Рассматривая вышеперечисленные чувства, как «старших братьев» любви, Ю.Б.Рюриков считает, что пещерные люди, жившие со-обща в массовом браке, по всей вероятности, были абсолютно лишены чувства любви. Исследователи древности говорят, что ее не было даже тогда, когда стало возникать единобрачие. Исходя из работ исследователей - Моргана и Баховена, Энгельс писал: «До средних веков

не могло быть и речи об индивидуальной половой любви. Само собой, разумеется, что физическая красота, дружеские отношения, одинаковые склонности и т.п. пробуждали у людей различного пола стремление к половой связи, что как для мужчин, так и для женщин, не было совершенно безразлично, с кем они вступали в эти интимнейшие отношения. Но от этого до современной половой любви еще бесконечно далеко».(Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд, т. 21, М., 1955, с. 79.)

Как видим, в этих суждениях вопрос ставится в принципиальной форме, как характерное явление, присущее всем народам мира, с чем трудно согласиться. Ссылаясь на многочисленные письменные источники, в том числе на поэму Низами «Лейли и Меджнун», можно оправдать лишь одно положение, что в начале средних веков в Исламской Аравии общество, действительно, не понимало сущности любви. Однако, в созданной в начальный период нашей эры Огузнаме «Китаби-Деде Коркут» в главе «Духа Коджа оглу Дели Домрул», мы встречаемся с явлением, совершенно противоположным высказанному ранее тезису Ф.Энгельса о том, что «до средних веков не могло быть и речи об индивидуальной половой любви». В этом древнетюркском письменном памятнике дается широкое описание прочных семейных отношений, зиждящихся на любви. Вмешавшийся в дела Творца и представший перед «ангелом смерти» (в последующих вариантах - Азраилом) Дели Домрул, во искупление грехов вынужден вместо себя принести ему в жертву кого-то иного. Слабость родительской любви по отношению к своему чаду и любви сыновней к родителям свидетельствует о том, что события относятся к периоду, предшествующему «культу отцов» у тюрков. Ибо родители Дели Домрула соглашались пожертвовать сыном и, хотя они уже прожили достаточно долго, насладились

прелестями жизни и стоят уже на пороге последнего пристанища, все же не решаются отдать за него свои жизни. В свою очередь, и сын демонстрирует такую же безучастность к родителям - ради своей жизни соглашается на смерть их обоих. Однако, мы сталкиваемся с совершенно с иной картиной, когда дело касается взаимоотношений мужа и жены в мифах, отличающихся от греческих с аналогичным мотивом. Примирившись со своей участью, Дели Домрул просит у Всеvyšнего отсрочку для того, чтобы попрощаться со своей женой. Из диалога мужа и жены выясняется, что молодая семья сформирована на любви и выйти вновь замуж после смерти мужа для женщины равносильно смерти. Предложение Дели Домрула:

Кто приглянется,

Кто полюбится,

За того выходи!

Не оставь детей моих сиротами, выходи!

(Книга отца нашего Коркута. Огузский героический эпос. Перевод Аллы Ахундовой. Баку, 1989, с. 120.) -

его жена отвергает с болью и в весьма категоричной форме отвечает, что предпочитает умереть вместе с мужем, чем целоваться и вступать в интимную связь с другим мужчиной:

«...Ты, всем сердцем мне любившийся!

Ты ли это, мой царь - джигит, богатырь-джигит?

В уста сладкие вчасос целовавшийся!

На одной подушке миловавшийся!

Твои горы высокие, склоны зеленые,

А после тебя на что мне они?

...В табунах, на коней быстроногих твоих стану садиться,

Пусть они обратятся в мою гробницу!

Стану после тебя с другим любиться,

Лягу с ним, как с тобой лежали,

Пусть в гадюку он превратится и меня ужалит!»

(Там же, с. 120-121.)

Как видно, обычай создавать семью с одним единственным, полюбившимся человеком, у азербайджанских тюрков восходит к древнейшим временам. Следовательно, «любовный бунт» Меджнуна, начиная с VII столетия волнующий мусульманский Восток, был поднят и дал свои всходы еще несколько тысяч лет назад соотечественником Низами - Дели Домрулом.

Хотя источник одержимости Домрула в эпосе напрямую не связан с любовью к женщине, его прозвище Дели - безумец, которым он известен в народе и аналогичное имени Меджнуна, удивительная случайность. И его «проделки» на мосту - взывание денег с проезжих, тускнеют перед тем, как он вступился на защиту юноши, безвременно покинувшего мир. Выступив в вопросе «смерти» против самого Всевышнего, Домрул, в сущности, выполняет функцию одержимого любовью. У азербайджанских тюрков слово «дели» означает еще и мужество, отвагу. Но Домрул не побеждал вражеской армии, не убивал, не одерживал верх над диким зверем. Более того, в единоборстве с Азраилом за «любовь к жизни», он попал в его хитросплетение и потерпел поражение. Вот почему слово «дели», приставленное к имени Домрула, означает не столько мужество, сколько безумие. Его истинное мужество и отвага проявляются во время компромиссного диалога с посланником Бога. И не является ли признаком меджнунства его большая любовь

к жене, к той именно силе, которая помогает ему вновь подняться после того, как его укладывают на лопатки.

Хотя заимствованное из арабского языка слово «меджнун» является аналогом слова «дели», благодаря преданиям и под пером великого Низами, оно приобрело совершенно иное звучание и обозначает благородство, влюбленность в человека, чистоту, преданность, верность, «целомудрие любви».

Таким образом, безумство, одержимость одного из двух влюбленных, обессмертило человека, меджунство же другого посеяло и зародило в сердцах искры любви. Однако победа обоих подкреплена взаимной любовью. Силам, забирающим жизнь, Дели Домрул дал понять, что такое любовь, какой силой она обладает, Меджнун же, отдав свою жизнь, наглядно доказал, но не небесам, а земным людям, что любовь вечна, что исходит она от самого Творца и не подвластна никакой силе на земле.

Все исследования, посвященные проблеме любви, изначально отмечали широту ее диапазона (эротическую любовь, самовлюбленность, а также привязанность к человеку, Богу, жизни, родине, истине, свободе, добру), объединяли в одной точке все ее проявления - темперамент, страсть, интерес, желание, соответствие, и, в конечном счете, подобно Низами, считали ее силой, способной привести в движение весь мир. В то же время в многочисленных исследованиях уделялось больше внимания ее разнообразию, нежели сущности, их авторы большей частью ограничивались определением видов и форм любви.

Несмотря на то, что попытки постижения чувства, вызывающего столь удивительные ощущения, имели место еще с мифических представлений, почему-то истоки любви искали не в глубинных пластах, а на самых высоких этапах культурного развития, скажем в период

возрождения на Востоке и в эпоху Ренессанса на Западе. Однако самое примитивное понятие любви выразилось языком мифов, древние предки уподобляли первую любовь - любви Неба и Земли, Солнца и Луны, полагали, что все сущее проявляется в парном виде: ненависть и любовь, печаль и радость, свет и тьма, смерть и жизнь. По первоначальным представлениям, Земля в силу безграничной любви к своим творениям, зернам растений, - проглатывает их заживо и вновь возвращает к жизни. Это поверие впоследствии реализовалось в памяти в виде поговорки «Кошка поедает своих котят из-за большой любви к ним».

Следы связи любви с человеком впервые проявляются в эпизоде мифа, где красивый юноша влюбляется в собственное отражение в воде и тает от тоски. Для описания и воспевания любви народ создал особые эпически-лирические жанры - предания, песни, баяты, любовные дастаны и обосновал связь ее истоков с глубокими пластами. Заслуживает внимания то, что в фольклоре разнообразие форм любви отходит на задний план и выступает как взаимное чувство двух людей, выражая ее чистоту, искренность, единокровие, красоту, преданность, стыдливость и целомудрие. Именно изначальностью этого чувства объясняется наличие в богатейших образцах народного творчества всех форм любви, определенных исследователями следующим образом: а) любовь романтическая; б) героическая; в) платоническая; г) братская; д) родительская; е) харизматическая; е) любовь-страсть и любовь-жалость; ж) любовь-необходимость и любовь-дар; з) любовь к ближнему и любовь к дальнему; и) любовь мужчины и любовь женщины.

Легенды, созданные азербайджанскими тюрками, можно называть летописями любви. Следует отметить, что в фольклорной эпической традиции любовным мотивом

вам отводится широкое место и она представляется как один из самых возвышенных, чистых чувств человека. В повериях корни любви связываются с мифическими представлениями. Влюбленность в Создателя - основа истинной влюбленности - также была заложена в древние времена и связана с формированием сознания, на последующих же этапах истории представления о возможности возвращения к своим истокам посредством любви явились одним из важных факторов, заложенных в основу различных религиозных убеждений.

В определенные эпохи чувство любви представлялось как два понятия - земная и божественная любовь, однако в самой ее сути были заложены чувства, всегда опирающиеся на чистоту, преданность, правдивость, справедливость, искренность. В представлениях азербайджанского народа разлучение двух влюбленных считалось большим грехом, выступлением против правды. Для наших предков, полагавших, что «Для любви нет преград», она была величайшей силой, дарованной людям Богом. Подверженные этому чувству, хотя и испытывают в этом мире подобно Меджнуну, всяческие затруднения, в последний момент превращаются в природные существа, сотворенные Всевышним, обретают вечность. Вот почему в преданиях предаются анафеме те, кто, обернувшись колючим кустом, стоят на пути влюбленных, заслуживают ненависти и презрения те, кто, разлучив своих дочерей с их любимыми, выдают против воли замуж за богатых, продают за золото-серебро, приносят в жертву чистые чувства. В одном из таких преданий говорится: «В далекие времена некий юноша любил одну девушку. И она отвечала ему взаимностью. По ночам, при свете луны они тайком встречались у подножия горы. Однако богатый отец и думать не хотел о том, чтобы отдать дочь за сына бедняка, кусал губы от злости, извергал в гнев

громы и молнии. Даже слезы и мольбы дочери не могли смягчить его каменное сердце. Через некоторое время отец подыскал дочери подходящего ей, по его представлениям, богатого жениха. В день свадьбы девушка покинула отчий дом и пришла на место встречи. Обняв своего возлюбленного, она обреченно произнесла:

- Любимый, меня выдают за другого. Сегодня наша свадьба. Я не выйду за него, а за тебя меня не отдают. Если убежим, отец все равно найдет нас, убьет и тебя, и меня.

Услышав это известие, юноша тяжело вздохнул:

- Чем жить без тебя, лучше превратиться в камень.

Не успел он проговорить эти слова, как тут же превратился в камень. А девушка обернулась ивой, бросая на него тень. Говорят, из ее слез возник родник. Каждой весной ива распускает листья, свешивает ветви в воду. Слезы, стекающие по ним, делают воду родника такой горькой, что никто не может из него напиться.

Проходящие мимо люди отдыхают под ивой, вспоминая эту горькую историю несчастных влюбленных, печалятся. Выражают ненависть к жестокосердному богачу. А, уходя, не забывают захватить с собой воды из родника. Говорят, образованный слезами девушки, он является лекарством для больных» .

(Азербайджанские мифологические тексты. Баку, 1986, с. 115-116.)

Любовные предания, порожденные причудливыми красками народной фантазии, вызывают у слушателей чувства симпатии к влюбленным. И, не случайно, что те, кто пытается потушить огонь любви, подвергаются гневу божьему. Эти предания, впоследствии обретшие форму дастанов, таких, скажем, как «Асли и Керем», «Роза и Соловей» (состоящий из нескольких циклов), «Лале», можно считать коронными произведениями, созданными

в архаической эпической традиции азербайджанских тюрков.

История выявления признаков, определяющих превосходство одной системы поверий над другими путем их сопоставления, весьма древняя. К мифическим воззрениям восходит и мотив борьбы за первенство того или иного культа. Этот мотив впоследствии обрел форму сопоставления ислама и христианства. Так, например, в основе преданий «Шейх Санан», «Асли и Керем» лежат любовные приключения мусульманина, влюбленного в христианку...

Именно из них зародились позже такие любовные истории, как «Лейли и Меджнун», «Юсиф и Зулейха», «Фархад и Ширин» или «Хосров и Ширин», «Тахир и Зохра» и др. Если в мифологии любовь Солнца и Луны, Земли и Неба порождена единством света и тьмы, тепла и холода, добра и зла, то в преданиях это единоначалие заменяется самоотверженностью Розы и Соловья, внушается мысль о том, что все трудности и тяготы мира - ничто в сравнении с красотой.

История зарождения «Шейх Санана», являющегося творением арабского фольклора, не идет дальше появления ислама. Корни же «Асли и Керема», порожденного тюркским сознанием, более глубокие. От любовного пыла оба влюбленных сгорают в огне. На месте погребения героев, олицетворяющих добро, вырастает куст розы. Роза является символом Солнца. На могиле же кешиша, символа зла, вырастает колючий кустарник. В древних повериях азербайджанских тюрков колючки - это когти дивов.

Как гласит предание, страной мусульманского хана правит визирь-христианин. Это - знак почтительного уважения ислама, возможно, Бога Небес в еще более древних повериях, к иной религиозной системе, опира-

ющейся на единого Бога. Так было и в истории. После того, как гунны, Гей (небесные) тюрки приняли мусульманство, они предложили соседним христианским странам жить в условиях мира и дружбы, одобряя всяческие культурно-экономические связи с ними. Однако Гара Кешиш («Асли и Керем») считает невозможным выдать дочь замуж за сына хана, доверившего ему управление своей страной. Когда встает вопрос о различии в религиозных взглядах, представитель ислама демонстрирует свою толерантность. В отличие от него, христианский Гара Кешиш консервативен. Странно, что, трапезничая в обществе хана, развлекаясь на его празднествах, он не обращает внимания на религиозное различие. Но как только встает вопрос о смешении крови, тотчас различаются и взгляды, и боги.

В сущности, любовь Керема не вмещается в ложе исламских догм. Подобно Меджнуну, странствуя по разным странам, он тем не менее стремится соединиться с возлюбленной, а также продемонстрировать людям возвышенный характер любви. В отличие от отца Меджнуна, хан во имя человечности нарушает догмы. Поступки же Гара Кешиша идут вразрез с обычаями той или иной христианской страны. Именно поэтому впоследствии народ проводит еще большую конкретизацию и в любовном дастане, сложенном позднее на основе известного мотива, представляет Гара Кешиша армянином. Ибо жестокость, не вмещающаяся в одни рамки с гуманизмом, человечностью (хотя общему кодексу и ислама, и христианства не свойственны обман, предательство, подавление возвышенных чувств), присутствует лишь в морали наших злополучных соседей армян.

В соответствии с требованием предания, народ называет несколько мест погребения Асли и Керема. Говорят,

что эти места имеются в Ханларском районе, а также в местечке Люляли.

Вот как повествует историю любви Асли и Керема житель села Шюкюрбейли Физулинского района Гурбанов Фаик Кямал оглу: «В свадебную ночь Керем и Асли, оставшись наедине, крепко обнимаются. Керем расстегивает пуговицы на своем халате, как только расстегивается последняя пуговица, они все вновь застегиваются. Керем догадывается, что Гара Кешиш замыслил недоброе. Асли помогает Керему. На этот раз от последней расстегнутой пуговицы вспыхивает искра и падает на грудь Керема. Керем воспламеняется и в мгновение ока превращается в пепел. Асли плачет, рвет на себе волосы, сделав из волос веник, подметает им пепел Керема. Одна искорка из пепла попадает на платье Асли и она тоже сгорает, превратившись в пепел. На крики сбегаются люди и вместо молодоженов находят в комнате две кучки пепла. Все догадываются, что это - козни Гара Кешиша и горько плачут. Хоронят несчастных влюбленных в местечке Люляли. Спустя некоторое время заболевает и умирает Гара Кешиш. Его хоронят вблизи могил Асли и Керема. На могилах влюбленных, сплетаясь, вырастают розы. Могила же Гара Кешиша обрастает колючим кустарником. Дотянувшись до могил влюбленных, он мешает соединиться розам. Говорят, что кусты роз - это души Асли и Керема, стремящиеся соединиться. Душа же Гара Кешиша превращается в колючий кустарник, препятствующий их соединению». (Азербайджанские мифологические тексты, Баку, 1986, с. 138.)

Предание изобилует символикой. В отличие от одноименного дастана, Гара Кешиш выдает дочь за Керема не под нажимом какого-то правителя, а по собственному разумению, желая раз и навсегда избавиться от настойчивого в своей любви юноши. Именно с этого момента

реальные эпизоды сменяются поэтическими символами, мифическими намеками. Отец дарит возлюбленному дочери «свадебный подарок» - собственноручно сшитый халат. Казалось, приятный и человеческий поступок. Он советует Керему надеть халат в свадебную ночь и самому расстегнуть его пуговицы. Однако «халат» - это всего лишь могила, заготовленная армянским кешишем для тюркского юноши, пуговицы - судьба Керема, ключи от его счастья - открывшись, они тут же вновь закрываются. Судьба улыбается Керему, получившему согласие на свадьбу, но она отворачивается от него, причем навсегда. Огонь - источник всех несчастий на земле, а пепел - знак слияния с Создателем. Куст розы означает продолжение жизни, хотя в этом предании означает победу любви. Ключий кустарник обозначает вечность борьбы между добром и злом. Не случайно, Низами заимствовал мотивы поэмы «Лейли и Меджнун», в первую очередь, из любовных преданий.

В преданиях любовь символизируется камнями, скалами, горами, реками, озерами, родниками, птицами родного края, красотой природы, флоры и фауны. Те, кто пытаются погасить любовь в сердцах влюбленных, опираются на оружие, богатство, корону и трон. Чаще всего из любовной пары остается в одиночестве девушка, но и она не склоняется перед злом, и, превратившись с помощью Творца в какую-то частицу природы, возводит на земле памятник любви, живущей в ее душе. Этот мотив порождается двумя факторами. Во-первых, утверждается мысль о том, что любовь черпает свою силу в самой природе. Во-вторых, делается намек на то, что последним пристанищем каждого является природа, черная земля. Рано или поздно, на этом или том свете, влюбленные все равно соединяются.

Низами сумел создать реальный образ Меджнуна, проведя его сквозь призму мифологических представлений и многочисленных преданий.

По мнению исследователей, легенда о Лейли и Меджнуне возникла на Востоке в X столетии. До того времени среди арабов бытовало немало поверий об одном или нескольких поэтах, писавших под именем Меджнуна любовные стихи и получивших широкую известность. В большинстве случаев утверждалась мысль, что каждый байт был обязан своим появлением некому удивительному случаю и в этой связи в народе возникало много легенд, связанных с его именем. Такие ученые как Е.Э.Бертельс, В.А.Жирмунский, И.Ю.Крачковский, Г.Араслы, А.Рустамзаде, Р.Алиев, Х.Юсифов, Г.Б.Бахшалиева, опираясь на различные источники, соглашались с мнением о том, что Меджнун был исторической личностью. О поэте Кейсе или Меджнуне сведения в летописях и тезкире стали появляться лишь через два столетия после его смерти - в IX, X веках. Как отмечают И.Ю.Крачковский и Е.Э.Бертельс, Меджнун жил в Аравии в конце VII века, стиль и содержание его произведений перекликаются с посвященным взаимной любви поэтическим наследием таких художников слова из племени Узра, как Кейс ибн Зарих (168/687) и Лубн, Джамиль (жил во второй половине VI - начале VII вв) и Бусайн, Урви (жил около 40/660 - 87/701 годов) и Афр. Чувства разлуки, встречи, тоски несчастной, но преданной любви к возлюбленной Лейли, составлявшие основу стихов Меджнуна, способствовали появлению и широкому распространению многочисленных преданий. (См.: Крачковский И.Ю. Ранняя история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе. Избранные сочинения. т. II, М.-Л., 1956, с. 591-596; Бертельс Е.Э. Источники «Лейли и

Меджнун» Низами. В кн.: Избранные труды. Низами и Физули. М., 1962, с. 266 – 275.)

То, что эта тема в письменной литературе, вернее в эпической поэзии, впервые связана с именем Низами, однозначно принимается всеми исследователями.

Когда речь заходит об источниках поэмы Низами, центр внимания фиксируется на двух из них:

Первый источник - фольклор, в особенности, передающиеся из уст в уста легенды и предания;

Второй источник - письменная литература - книги, написанные на арабском и фарсидском языках.

Споры о том, какой из этих источников превалирует, продолжаются до последнего времени и исследователи обобщают свои мысли, в основном, в четырех направлениях:

а) Утверждается мысль (Е.Э.Бертельс, И.Ю.Крачковский, В.В.Жирмунский и др.), что Низами написал свою поэму на основе письменных источников, хотя и не отрицается, что некоторые мотивы заимствованы им из устного творчества.

б) Взята под сомнение связь этой поэмы с фольклором (Г.Алиев, Р.Алиев и др.);

в) Игнорируется связь произведения с письменными источниками и выдвигается мысль, что поэт обращался только к фольклорным вариантам (Ю.Ширвани, Т.Халисбейли, Г.Сасани и др.);

г) Полагается, что Низами в равной мере придавал большое значение обоим источникам, внимательно изучал как народные предания, так и письменную литературу и использовал их в качестве строительного материала для построения композиции своего произведения (Г.Араслы, Р.Азаде, Г.Бахшалиева, Х.Юсифов и др.).

Правда, большинство исследователей особо акцентируют факт использования поэтом арабоязычных и персо-

язычных источников. Так, Е.Э.Бертельс, стремясь подтвердить ведущую роль второго источника в создании поэмы, пишет, что, если Низами «и могли быть знакомы фольклорные истоки предания, что пока еще никем более или менее убедительно не доказано, то при изучении поэмы в первую очередь бросается в глаза не связь с фольклором, а именно теснейшее соприкосновение с письменными арабскими материалами». (Бертельс Е.Э. Источники «Лейли и Меджнун» Низами. В кн.: Избранные труды. Низами и Физули. М., 1962, с. 268.) И если бы Низами не указал на то, откуда взяты некоторые описанные им эпизоды, то никаких сомнений не было бы. Однако сопоставление поэмы с дошедшими до нас арабоязычными рукописями, вынуждает многих отнестись к данному заключению с осторожностью. Вот как, например, обобщает свои мысли Ю.Ю.Алиев: «...всестороннее исследование творчества Низами возможно только в контексте всей арабо-мусульманской синкретической культуры, создававшейся всеми народами, входившими в Арабский халифат.» (Алиев Г.Ю. Академик А.Е.Крымский и его сочинения. «Низами и его современники». - Введение в кн.: А.Е.Крымский. Низами и его современники. Баку, 1981, с. 11.)

Подобная постановка вопроса не оправдывает себя. Ибо, несмотря на проживание в любой огромной и великой империи многочисленных народов, объединенных общей религией, общей письменностью, никому не дано лишить национального духа и выварить в одном котле культурные факторы, обусловленные единими обычаями и традициями родной земли, особенностями быта, голоса крови. Неоспоримым фактором исламского мира является взаимообусловленность общих принципов, например, особенностей формы в литературе. Нет сомнения в том, что метр аруз из арабской поэзии перекочевал в поэзию

всех мусульманских народов. В области традиции и новаторства взаимодействие искусства и музыки так же возможно благодаря культурным связям. Вместе с тем даже столь важный, считающийся главным в период арабского халифата языковой фактор (так как «Коран» был написан по-арабски), длительное время не был сохранен в абсолютной своей форме, были сделаны уступки в пользу сначала фарсидского, затем тюркского языков и все это свидетельствует о том, что «арабомусульманская синкретическая культура» висела на волоске. Даже в творчестве Мусы Шахавата и Исмаила ибн Ясара, живших и творивших вдали от своего родного дома, в Медине, в самую могущественную пору арабского владычества, выявлены факты, неоспоримо свидетельствующие об их связи со своими истоками и корнями. А между тем от обоих художников слова дошли до нашего времени всего лишь несколько избранных стихотворений, на которых по воле с лучая в летописях (тезкире), относящихся к началу средних веков, не было проставлено печати «ал-Азербайджани нисбе».

Суждения Р.М.Алиева, «не видящего» связи между поэмой Низами и фольклором, далеки от истины потому, что те произведения из арабских источников, на которые он ссылается, являются ничем иным, как записанными вариантами распространенных в народе легенд и преданий. Что касается противоречивых сторон его суждений, то они не нуждаются даже в комментарии. «Главным материалом для жизни, - утверждает он, - служили не фольклорные версии предания, а письменные источники, которые до XII века существовали только на арабском языке».(Алиев Р.М. Низами и его поэма “Лейли и Меджнун”. - Предисловие к книге «Низами Гянджеви. «Лейли и Меджнун». Перевод с фарси, предисловие и комментарии Рустама Алиева, Баку, 1981, с. 11.)

Интересно, что и те, кто стоит на противоположной позиции, так же рьяно отрицают роль письменных источников. Как пишет Ю.З.Ширвани: «В поэме «Лейли и Меджнун» арабские источники не являются преобладающими; напротив, это преобладание принадлежит тем основным источникам, которыми послужили для Низами народные предания, бытовавшие тогда в Азербайджане». (Ширвани Ю.З. Еще раз об источниках поэмы «Лейли и Меджнун» Низами. Опыт историко-сравнительного изучения литературных взаимосвязей. Ученые записки Азербайджанского государственного университета, серия: язык и литература, 1966, N 6.)

Приблизительно этой же точки зрения придерживаются Т.Халисбейли и Г.Сасани (Сасани Г. Поэма Низами «Лейли и Меджнун». Канд. дисс., Баку, 1970 (хранится в фундаментальной библиотеке АН).

В суждениях первого истоки поэмы Низами, хотя и увязываются с Вавилонскими письменами, а у второго проводятся интересные параллели между поэмой и Огузнаме «Китаби-Деде Коркут», в конечном счете, основная мысль выражает идею, что «создавая подобный величественный дастан, впервые порождая столь несравненное произведение искусства, поэт опирался на устное народное творчество, в том числе на азербайджанский фольклор»..(Халисбейли Т. Низами Гянджеви и азербайджанские истоки. Баку, 1991, с. 108.)

Взгляд на вопрос с узких позиций приводит к половинчатому умозаключению. Низами заимствовал тему своей поэмы из сложившихся в арабской среде преданий. Это - неоспоримый факт. Но ведь ясно и то, что, широко повествуя об известном событии с довольно сжатой структурой, обогащая его соответствующими диалогами, отношением к социальным законам общества, воспроизводя чувства и взаимоотношения двух различных семей,

детализируя быт, наконец, рисуя временно-пространственные отношения в их последовательной связи поэт зачастую использовал местный материал. Вот почему невозможно верное определение истоков возникновения поэмы «Лейли и Меджнун» без этих двух факторов. В определенном смысле мы солидарны с мнением Г.Б.Бахшалиевой относительно исследования источников поэмы Низами «Лейли и Меджнун» в комплексной взаимосвязи, как с письменными арабскими источниками, так и с азербайджанским фольклором, что, несомненно, позволит выявить, в какой мере великий поэт, создавая свое творение, использовал те или иные источники, и установить степень зависимости от них и еще раз подтвердит гениальное мастерство поэта.» (Бахшалиева Г.Б. Предисловие к кн. Абу-л-Фарадж Ал-Исфахани. Книга песен, филологический перевод с арабского, предисловие, комментарии и указатели Г.Б.Бахшалиевой, Баку, 1994, с. 20.)

Положен ли тем самым конец спорам? Ведь все низамиведы, начиная от Г.Араслы и кончая А.Рустамзаде, подходили к изучению вопроса сквозь эту призму. Однако имеет место и иная точка зрения. Думается, существует единственный способ выявить истину и положить конец спорам: прояснить к выдвинутым положениям собственное отношение поэта, столь откровенно высвечивающее в самой поэме.

В соответствии с традицией эпической поэзии своей эпохи, Низами заимствовал основной сюжет своих произведений из далеких прошлых народов Востока и, наряду с выявлением следов сказок и преданий в памяти знатоков того времени, к которому он обращался, он внимательно изучал и письменные источники, с уважением отзывался об авторах, окрылявших его вдохновение, одновременно, высказывал несогласие по ряду вопросов. В то

же время напрашивается вопрос, почему поэт в начале поэмы «Лейли и Меджнун», неоднократно указывая на широкое распространение сюжета среди народа, не упоминает предшествовавшие ему письменные источники, при описании же определенных эпизодов лишь косвенно намекает на использованные источники. Более того, говоря о причинах написания произведения, Низами жалуется на скудость материала, подчеркивает, что имеет в своем арсенале лишь народные предания:

**Хотя это сказание [весьма] распространено,
Но изложение веселья с ним несовместимо....**

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Баку, Элм, 1981, с. 55.)

При этом он отдает предпочтение поэтическому пересказу услышанных преданий в их первоизданной форме без неуместных дополнений и вымыслов.

В силу ряда причин великий художник с колебанием встретил заказ правителя Ширвана Ахситана на создание поэмы на тему «Лейли и Меджнун». И самой важной из них было то, что до него об этой древней легенде не было сказано веских слов, вернее, не имелось достаточных материалов в письменных источниках. Полагаем, что, если бы Низами был знаком с теми многочисленными книгами, о которых упоминают исследователи как источниках поэмы, то не написал бы следующие строки:

**Вот почему с самых древних времен,
Никто не подходил близко к этой грустной легенде.**

От сочинения [этой повести] у поэта (сказителя)

**разобьются крылья,
И потому она до сих пор осталась несочиненной...**

(Там же, с. 56.)

Создается впечатление, что Низами напоминает о своем приоритете в поэтической обработке предания «Лейли и Меджнун». Но несколько спустя, признаваясь в собственных возможностях, говорит:

**Но раз шах мира поручает мне
Сложить эту повесть в его честь,
То, несмотря на тесноту простора,
Я оведу ее изящество до такой степени,
Что чтение ее наполнит
Дорогу его величества шаха непросверлен-
ными жемчугами.**

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Баку, Элм, 1981, с. 56)

Действительно ли поэт, несмотря на замкнутый простор своей хотел создать печальный дастан о любви, опираясь лишь на устные предания? Позволим себе усомниться в том, что поэт, тем более в пору молодости и зрелости, мог игнорировать и не использовать письменные материалы, связанные с избранной им темой. Ведь даже в глубокой старости, утратив здоровье, поэт по собственному его признанию, внимательно изучал многочисленные книги, относящиеся к его монументальной эпопее «Искендернаме». Следовательно, Низами был знаком с рукописями о Меджнуне – попросту он не считал их весомым источником из-за совпадения устных и письменных вариантов, или видел ощутимую разницу между главным образом в этих книгах и Меджнуном, созданным его воображением, и потому не допускал упоминания об этом в зачине поэмы. Вполне возможно, что об арабоязычных источниках поэт был наслышан окольным путем, т.е. через рассказы друзей. Во всяком случае, если принять все, написанное поэтом, учитывая при

этом, что известные моменты его жизни были вычислены благодаря именно его произведениям, то нельзя игнорировать намеки, данные им в определенных эпизодах поэмы относительно ссылки на произведения художников слова, имена которых он не упоминает. Вообще, о мастерстве Низами – создателя сюжета - следует поговорить отдельно.

В эпической поэзии до Низами большей частью использовались дидактические повествование и прямолинейное описание жизни отдельного героя. Используя разветвленный сюжет, Низами наряду с воссозданием с в одном произведении целой системы отличающихся друг от друга образов, не ограничивает функцию повествования третьим лицом (собой), по мере необходимости воспроизводит события языком героев, а также разделяет свою повествовательную роль с многочисленными информаторами – рассказчиками со стороны. Наиболее распространенной формой эпической поэзии его времени было объединение искусственным путем различных событий в рамках одного сюжета. В известной книге Востока «1001 ночь», фигурирующий сюжет о Шахрияре – Шахерезаде, придуманный именно в арабской среде, был затем объединен в рамках единого сюжета самостоятельных сказок индийского, персидского, арабского и тюркских народов. Испытанный опыт «1001 ночи» использовался всеми художниками слова.

В том числе и Низами предстояло творчески использовать эту структуру в поэме «Семь красавиц». В поэме же «Лейли и Меджнун» поэт пошел своеобразным путем, осуществляя последовательность сюжета посредством изложения определенных событий языком информаторов со стороны. При внимательном прочтении поэмы «Лейли и Меджнун» ясно видно, что начальные главы Низами излагает подобно озану, рассказчику дастанов, но после

того, как Меджнун формируется и достигает зрелости, в силу некоторых причин он призывает на помощь посторонних сказателей. Во-первых, чтобы читатели убедились, что произведение было создано на основе всем известных рассказов. Во-вторых, чтобы они поверили в их реальность, достоверность. В-третьих, для обеспечения связи между эпизодами. По этой же причине повествователей-пособников Низами можно разделить на несколько групп:

а) вообще поэт имея в виду художника слова, в том числе и себя, создает образ вымышленного рассказчика, сказателя;

б) указывает использованный им конкретный письменный источник;

в) наконец, признается в использовании устных повествований.

Порой поэт в образной форме переадресовывает источник события неизвестному постороннему лицу, намного отдаляется от конкретности, используя эту форму повествования как художественный прием:

**Открыватель сокровища этой казны
Так поднимает свою голову с груди сокровища.**

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Избранное, Баку, Элм, 1981, с. 158.)

Ясно, что под этими словами Низами никого не подразумевает и, включая различные эпизоды, являющиеся плодом его воображения, в общее русло поэмы, преследует цель выстроить целостную систему. При переходе от раздела к разделу (от эпизода к эпизоду), меняются его воображаемые сказатели, вернее, информаторы-повествователи. Поэт словно заставляет говорить жителей волшебного мира:

**Создатель этой мелодии на органоне
Из его ладов извлек следующиц напев**
(Там же, с. 166).

Или:

**Ловец жемчугов тонких мыслей,
Начал источать со своих уст такой сахар.**
(Там же, с. 180).

Будто к Низами адресован вопрос: кто те художники слова, создавшие «Лейли и Меджнун»? И поэт отвечает: «кто сберегал в душе несметный клад», «ловец жемчужин», «перебирающий струны» и др.

Одними из информаторов-пособников Низами являются бывалые народные аксакалы. И нет такого произведения поэта, где бы не упоминались их приятные беседы.

В «Лейли и Меджнун» эпизод «Салам Багдадлы знакомится с Меджнуном», начинается строфой «Зналок слов повествует так». (Там же, с. 273). Нет сомнения в том, что здесь поэт обращается к сказителям, память которых хранит образцы устного народного творчества.

Низами неоднократно признается в том, что ряд эпизодов услышан им из уст народных сказителей:

**Сведущий сочинитель сказаний
Так излагает вести из этой повести.**
(Там же, с. 215)

Признание поэта в том, что сказатели были популярны в народе от мала до велика и славились настолько, что «каждый мог указать на них пальцем», свидетельствовало о его высокой оценке фольклора. По сей день в языке азербайджанских тюрок выражение «указывают паль-

цем» употребляется лишь в положительном смысле, т.е. пальцем указывают всегда на человека, способного помочь в беде и в радости, дать полезный совет. Возможно в другом языке это выражение и употребляется в отрицательном смысле как, например, у персов, но у Низами:

Избранник певцов слов

Так доканчивает ту повесть.

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Избранное, Баку, Элм, 1981, с. 332)

Отметим и то, что эта форма повествования не во всех главах носит обязательный и традиционный характер, Большинство событий Низами передает непосредственно в авторском представлении, т.е. как продукт собственной фантазии. В силу этого особых комментариев требуют в первую очередь его ссылки в начале нескольких глав. Передавая их в указательной форме, поэт, возможно, стремился заполнить пробел, возникший при изложении источников в официальной части поэмы.

Если обратить внимание, можно ясно увидеть, что в эпизоде «Меджнун жалуется образу Лейли» отсутствует какой-либо признак, свойственный легенде или другому источнику. Чувства и переживания главного героя поэт передает посредством внутреннего монолога. Но, однако, -то и этот отрывок он адресует построннему описателю-информатору:

Служанка этой молодой новобрачной [дастана]

Вывела ее из паланкина, и так она явила свою красоту.

Когда восхитительная невеста, обитательница паланкина,

Зависть для кисти тысячи художников

**Стала пленницей своего мужа,
Она [постоянно] страдала из-за друга.
А к страданиям се страдальца прибавилочь
еще одно страдание,
Когда он узнал о том, что она вышла замуж.
(Там же, с. 192.)**

Каждый из представленных примеров выполняет в произведении свою функцию. Как один из элементов структуры текста, они создают внутреннюю связь между различными мотивами. Вполне возможно, что ни за одним из них не стоит конкретное лицо, это лишь стилистические фигуры. Однако в нескольких местах поэмы «информатор» представляется не в переносном смысле, а как реальный сказитель или автор эпизода. Хотя его имя и не упоминается, создается возможность установить, кто же он. Так, указывая источник, откуда заимствована глава «Отец навещает Меджнуна», поэт пишет:

**Красноречивый дехкан, перс по рождению,
Так поминает о делах арабов.
(Там же.)**

Здесь нет никакого гротеска или метафоры, попросту поэт ссылается на некоего автора персидского происхождения, обладающего поэтической натурой и владеющего профессией дехкана, доставшейся ему от его предков.

Некоторые признаки, характеризующие Абу-л-Фараджа ал-Исфагани (284/897-356/967), основательно записавшего в «Книгу песен» («Китаб-ал-агани») арабское предание «Рассказы о Меджнуне из племени Бану Амир и его родословная», совпадают с сказанным. Он появился на свет в одном из фарсидских провинций и посвятил большую часть жизни собиранию сведений об арабском поэте.

В главе «Меджун узнает о замужестве Лейли» Низами, намекая на другой веский факт из жизни информатора, пишет:

**Мудрый певец слов из Багдада
Так рассказал о тайне слова.
Тот безумец с оборванной веревкой,
Бродил в поисках пристанища.**

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджун. Избранное, Баку, Элм, 1981, с. 188.)

Интересно, кого имеет в виду поэт? Может, он ведет речь об Ибн Кутейбе (213/828-276/889)?. Как сообщает Е.Э.Бертельс, он родился в городе Мерв, но значительную часть жизни провел в Багдаде, где преподавал и где завершил свой знаменитый труд «Китаб аш ши'р ва-ш-шуара» («Книга о поэзии и поэтах»). Абу-л-Фарадж, родившийся в Исфахане, в период учебы проживал в Багдаде, где и скончался. Оба автора первых письменных источников о Меджуне могли быть упомянуты в эпоху Низами как «мудрый мастер слова из Багдада». Однако выявление в источниках факта о происхождении древних предков второго автора из Багдада, свидетельствует о том, что и здесь Низами ведет речь об Абу-л-Фарадже Исфагани.

Ссылаясь на древнюю рукописную книгу, изданную в Египте, Г.Бахшалиева отмечает: «Указывается лишь, что, хотя он родился в Исфахане, предки его жили в Багдаде». (См.: Ибн Халикан. Китаб вафаят, I-IV, ал-Кахира, 1948.)

Низами также ясно сообщает в последних главах поэмы («Плач Меджуна над Лейли»), что он использовал письменные источники:

Написавший титульный лист этой знаменитой повести

Так расписался под концом этой развязки.

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджун. Перевод с фарси, предисловие и комментарии Р.Алиева. Баку, ЭЛМ, 1981, с. 319.)

С письменными источниками связывает поэт конкретный адрес эпизода «Салам Багдадлы во второй раз встречается с Меджнуном»:

Певец истории любовных игр Рассказывает на основе арабских писмен.

(Там же, с.328.)

Таким образом, после признаний самого Низами ни один из исследователей не имеет права возразить против его обращения или необращения к тому или иному источнику.

В то же время, когда в востоковедении проблема создания и письменного переложения поэмы «Лейли и Меджунун» нашла научное подтверждение, Т.Халисбейли почему-то безосновательно относит историю меджнунства к доисламскому периоду и выдвигает странную гипотезу: «... подобно многим другим авторам, пишет он, - мы тоже абсолютно не верим в то, что Меджнун был исторической личностью, ибо известно наличие этой поэмы в очень древние времена, еще до нашей эры(?)» и, ссылаясь на написанную в 40-е годы статью, сообщает: «На основе ряда убедительных доводов Ю.З.Ширвани полагает, что сюжет «Лейли и Меджнун» возник до нашей эры сначала в древнем Вавилоне, затем перекочевал в Азербайджан, где сформировался и широко распространился, а позднее разошелся на территории Средней Азии». (Халисбейли Т. Низами Гянджеви и азербайджанские истоки. Баку, 1991, с. 103.)

Налицо неточность, допущенная обоими исследователями. По-видимому, пытаясь совершить экскурс в исто-

рию разработки тематики любви в мировой литературе, и ограничившись изучением указанной темы рамками Вавилона, они оказались в лабиринте. В сущности, претензии Т.Халисбейли, задавшегося целью выявить корни, истоки междунунства, по сути дела открытого Низами, повисают в воздухе, ибо он не сумел продвинуться дальше предположений, не раскрыл характерную для конкретных исторических условий тему в широком диапазоне. Очутившись в безвыходном положении, он избрал путь искусственной архаизации проблемы, увязал ее с древней культурой и тем самым отдалился от научной истины. В конце первого тысячелетия, когда любовные газели Междунуна стали обрастать легендой, они были направлены против устаревшего мировоззрения - отрицания обществом человеческих чувств и надежд. В основе своей ничего общего с культурой ни Вавилона, ни Индии, ни Египта они не имели. Когда создавались клинописи, на которые ссылаются авторы, в Вавилоне существовала совершенно иная, особая форма отношений мужчины - женщины. Вот что писал Геродот о странных обычаях вавилонян, прозванных учеными последующих времен «гулящим народом. (См.: Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. Второе издание, С-Петербург, 1913.): «Самый же позорный обычай у вавилонян вот такой. Каждая вавилонянка раж в жизни должна садиться в святилище Афродиты и отдаваться (за деньги) чужестранцу. Многие женщины, гордясь своим богатством, считают недостойным смешиваться с (толпой) остальных женщин. Они приезжают в закрытых повозках в сопровождении множества слуг и останавливаются около святилища. Большинство же женщин поступают вот так: в священном участке Афродиты сидит множество женщин с повязками из веревочных жгутов на голове. Одни из них приходят, другие уходят. Прямые

проходы разделяют по всем направлениям толпу ожидающих женщин. По этим-то проходам ходят чужестранцы и выбирают себе женщин. Сидящая здесь женщина не может возвратиться домой, пока какой-нибудь чужестранец не бросит ей деньги в подол и не соединится с ней за пределами священного участка. Бросив женщине деньги, он должен только сказать: «Призываю тебя на служение богине Милитт!» Милиттой же ассирийцы называют Афродиту. Плата может быть сколь угодно малой. Отказаться женщине брать деньги не дозволено, так как они священные. Девушка должна идти без отказа за первым же человеком, бросившим ей деньги. После соития, исполнив священный долг богине, она уходит домой и затем ни за какие деньги не овладеть ею повторно. Красавицы и статные девушки скоро уходят домой, а безобразным приходится долго ждать, пока они не смогут выполнить обычай. И действительно, иные должны оставаться в святилище даже по три-четыре года». (Геродот. История в 9 томах, М., 1999, с. 87-88.)

Заключения греческого историка, обобщенные на основе устных сведений его времени и включенные в книгу, долгое время были объектом дискуссий, тем не менее определенные моменты его высказываний были все же доказаны и уточнены неопровержимыми фактами и аргументами. По мнению ряда ученых «...обычай священной храмовой проституции описан у Геродота неправильно. Священной проституцией на службе богини Иштар занимались только девушки – жрецы богини Иштар (принадлежавшие, правда, к знатнейшим семьям Вавилона), а вовсе не все девушки-вавилонянки». (Стратановский Г.А. Примечания в кн.: Геродот. История. М., 1999, с. 634.) Тем не менее, насколько разумно говорить о целомудрии Лейли в вавилонском обществе, «освятившем» проституцию, осквернявшем в храмах и алтарях

честь своих девушек, брошенных под ноги чужестранных моряков и путешественников?

Семена меджунства были посеяны посредством стихов арабского поэта, жившего в исламской среде, когда в определенных рамках времени возникла для этого благодатная почва. Первые попытки посеять и взрастить его в сердцах принадлежали художникам пера - Ибн-Кутайбу, Абул-л-Фараджу Исфагани, которые тем не менее не смогли вдохнуть в него жизнь и вывести на широкую дорогу. И только величие Низами осватило его, взрастило и, благодаря ему, оно раскинуло свои ветви, озарилось лучами вечного солнца. Ну а тот факт, что при его рождении мастер слова из Гянджи более всего обращался к народным истокам: любовным баяты, песням, легендам, преданиям и Огузнаме азербайджанских тюрков, подпитывавших его творчество, не вызывает никакого сомнения.

Меджунство было новым веянием на мир из исламского окна, понятием, порожденным в мироощущении определенными реалиями среды, которое способствовало перерождению человеческой души, коренным в ней изменениям служило искоренению зла и несправедливости.

В этом смысле обстоятельные комментарии Т.Халисбейли, выданные им в качестве научного аргумента спорных доводов Ю.З.Ширвани (См.: Ширвани Ю.З. К вопросу возникновения поэмы «Лейли и Меджунун», Альманах «Низами», кн. 3, Баку, 1941, с. 120-126.), по объективным причинам, оставшимся вне внимания научной мысли, вызывают по меньшей мере сожаление. Ибо искать корни «Лейли и Меджунун» в доисламском периоде значит сводить к нулю идею Низами и самую сущность меджунства. Как указывает Т.Халисбейли: «Согласно вавилонскому варианту Кис (Кейс) благополучно соединяется со своей возлюбленной. Спустя неко-

торое время Кис (Кейс) влюбляется в другую женщину и изменяет Лилакес (Лейли). В конце Кис (Кейс) бросает Лилакес (Лейли), что становится причиной ее смерти». (Халисбейли Т. Низами Гянджеви и азербайджанские истоки. Баку, 1991, с. 105-106.) По меньшей мере не серьезно квалифицировать заимствованное из вавилонских клинописей и мифических представлений событие в качестве первичного письменного варианта темы «Лейли и Меджнун», по сути, бросающее тень на историческую заслугу Низами.

Во-первых потому, что не соответствует истине рассуждать о меджнунстве там, где процветает предательство, измена, безнравственность.

Во-вторых, «благополучное соединение Киса с желанными женщинами и безболезненная замена Лилакес другой женщиной скорее соответствует обычаю, описанному Геродотом, и является совершенно иным мотивом, в корне противоречащим любви Лейли и Меджнуна. Чувствуется, что исследователи считают большим открытием внешнее созвучие имен героев (Кис - это якобы Кейс, а Лилакес - Лейли) и вследствие этого каждый раз указывают в скобках их соответствие. Однако совпадение двух-трех звуков в именах Кейс - Кис, Лейли -Лилакес не дает оснований отнести время разработки темы к более древнему периоду и, конечно же, невозможно согласиться с Т.Халисбейли, который, «не колеблясь, относит возникновение «Лейли и Меджнун» самое малое на две тысячи пятьсот лет вперед». (Там же, с. 106.)

Фактически он и сам подтверждает, что любовные образы живших в IX веке Ибн Кутейба и Абу-л-Фараджа были весьма далеки от Меджнуна Низами. Герой из арабских преданий влюбляется в каждую встречную красавицу и крайне ревнив. «По Ибн Кутейбу, Меджнун встречает нескольких женщин, среди которых пленившая

его Керимет. Меджнун режет для них верблюда, угощает их. Неожиданно к ним присоединяется некий красивый юноша. Увидев его, Керимет забывает про Меджнуна. Разгневанный Меджнун отправляется в путь. По пути он случайно встречает Лейли, которая относится к нему с большой благосклонностью. И хотя Меджнун поддерживает связь с другой женщиной, он возвращается к Лейли и признается ей в любви». (Халисбейли Т. Низами Гянджеви и азербайджанские истоки. Баку, 1991, с. 103). Приведенные эпизоды убедительно доказывают, что настоящая любовь пока полностью не осознается не только обществом, но даже и самими молодыми людьми. Во всех приключениях о «Лейли и Меджнуне» до Низами любовь представляется как преходящее состояние, замешанное на страсти, желании и интересе, как чувство, которое с легкостью может обернуться ненавистью. Подлинное, настоящее меджнунство принес в мир как духовное наследие именно Низами. Не случайно, что на Востоке только после него тема «Лейли и Меджнун» обрела особую значимость и даже маститые художники слова не сумели возвыситься над Низами.

Можно согласиться с мыслью Х.Юсифова о том, что: «поэма «Лейли и Меджнун» представляет собой не просто мастерское переложение в поэтические строки известного арабского предания, а является довольно современным произведением, написанным кровью сердца о времени и человеке. Поэт описывает трагедию Меджнуна не как неожиданное, случайное и индивидуальное явление, а как вполне закономерное следствие, порожденное противоречиями времени и превратностями судьбы». (См.: Сафарли А., Юсифов Х. Азербайджанская литература древних и средних века. Баку, 1982, с. 109.)

Будучи литературным явлением, меджнунство к тому же представляет собой еще и форму общественного со-

знания, одну из начальных троп, ведущих к постижению мира. Выражаясь языком поэзии, эта тропа посредством арабской кирки была проложена азербайджанским тюрком. И как писал об этом академик Ю.М.Март, стихи Низами потому и не были понятны иранцу, но для Кавказа он - гений. Ю.Крымский же, направив вопрос в иное русло, ставил его в еще более резкой форме: герои «Лейли и Меджнуна» Низами не арабы, а тюркские романтические герои. (Крымский А.Е. Низами и его современники. Баку, 1981, с. 27 и 79.) Если поэт, воспользовавшись фарсидскими и арабскими темами, на их же литературном языке сумел замесить тюркское тесто, значит, ему удалось показать величие своего народа.

Почему общество не устыдилось пощечины, которой наградила мужа тюркская девушка?

В арабских преданиях и всех донизаминских письменных источниках Меджнун является основной фигурой. Лейли и другие женщины вращаются в его орбите. Напрашивается вопрос: случаен ли факт, что имя Лейли в заглавии поэмы стоит первым? Если сравнить эту поэму с предыдущей, то можно убедиться, что, хотя поэт изображает Ширин как сильную женщину, способную в большинстве случаев повести за собой «царя мира», все же главным героем он считает Хосрова. В сущности, Низами руководствовался целью создать «Хосровнаме», но, увидев цельность любовной пары в лице Ширин, остановился на парном заглавии «Хосров и Ширин». На протяжении всей поэмы поэт не забывает выдвигать на передний план изначальность образа Хосрова, вместе с тем Ширин, будучи выразительницей любви, удачи, счастья,

верности, доброты, невольно оставляет возлюбленного в тени, производит впечатление главного, основного героя. Однако и после завершения поэмы Низами не смог избавиться от сомнений, кому же из двух этих образов отдать предпочтение. Несмотря на большую весомость Хосрова в структуре текста, поэт в своем представлении всегда видел Ширин впереди. И ни у кого кроме самого поэта нет права уступить это место другому.

Чем же в таком случае объяснить, что, прославившийся как символ меджнунства по всему Востоку еще до Низами и обросший легендой образ главного героя в заглавии поэмы стоит вторым после имени его возлюбленной? В большинстве любовных повестей, зародившихся в мире, по традиции имя возлюбленного стоит первым: «Юсиф и Зулейха», «Тристан и Изольда», «Ромео и Джульетта», «Руслан и Людмила», а также азербайджанские народные дастаны «Аббас и Гюлгыз», «Тахир и Зохра». Правда, есть исключения из правил. Зародившись в нашем фольклоре, они в качестве бродячих сюжетов перешли в соседние страны, где нашли широкое распространение. Если бы совпадение названий таких дастанов как «Асли и Керем», «Шахсенем и Гариб» с заглавием произведения Низами носило бы случайный или традиционный характер, то, возникшие в последующие эпохи на разных языках (фарсидском и тюркском) одномотивные поэмы, не назывались бы «Меджнун и Лейли». Тюркский поэт Шахи назвал свою поэму, отличавшуюся от других по объему «Меджнун и Лейли» или «Гюлшани-ушшаг».

Касаясь вопроса об условности названий произведений Низами, вернее того, что Низами не считал обязательным дать поэме какое-то определенное заглавие, о чем свидетельствует факт наименования эпического цикла - «Хамсе», данного намного позже его появления, Х.Юсифов

пишет: «Роман мог быть назван и «Хосровнаме», так как основу этого произведения составляет рождение, воспитание, любовные приключения и смерть Хосрова». (См.: Сафарли А., Юсифов Х. Азербайджанская литература древних и средних веков, с. 101). С подобной постановкой вопроса трудно согласиться. Ибо с позиции исследователя, предлагающего дать поэме великого устада, написанной 850 лет назад и переведенной на большинство языков мира иное заглавие, так же абсурдно, как и определение древнего народа - «тюркский» или «азербайджанский» - путем депутатского опроса. Кроме того в текстах самих поэм их названия даны не в единой форме и в ряде случаев противоречат друг другу. Но ни одна причина не может дать основания для изменения названий, на протяжении веков, осевших в памяти.

О своих эпических произведениях, составивших «Хамсе», Низами относительно подробно дает сведения в «Искендернаме» и, за исключением последней, ни одно из них не представлено именем одного главного героя. Если принять на веру то, что следующие строчки написаны Низами, то вот как должны звучать названия поэм, вошедших в «Хамсе»:

**Сначала я устремил внимание на
«Сокровищницу»,**

**Ибо в этом деле я отнюдь не проявлял лени-
сти.**

Затем я смешал жирное и сладкое,

Занялся Ширин с Хосровом.

Оттуда я тоже перекочевал

И постучал в дверь любви Лейли и Медждуна.

Покончив и с этим преданием.

Я направил своего коня к Семи красавицам...

(Низами Гянджеви. Искендернаме. Перевод с фарси Е.Э.Бертельса и А.К.Арендса. Баку, Элм, 1983, с. 62.)

Как видно, названия двух любовных дастанов Низами представляет в ином, чем на титульном листе, виде. Правда, в своей второй крупной поэме, указывая на наличие такого «клада, что назван «Сокровищницей тайн», поэт сообщает:

**Предание о Хосрове и Ширин не сокрыто,
Слаще него, воистину, нет предания.**

(Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Баку, Элм, 1985, с. 45.)

Повидимому, перекладывая на стихи предание, распространенное в народе под названием «Хосров и Ширин», поэт придал ему форму «Ширин и Хосров». Поэт признает, что, услышав дастан «Ширин», он «проглотил язык от его сладости» (ширин - сладость - Р.К.). Следовательно, Ширин интересовала Низами отнюдь не меньше, возможно, и больше, чем Хосров. Однако он не допустил грубейшего искажения истории, подобно Фирдоуси, описавшему политическую победу тюркской принцессы над Хосровом. Напротив, противопоставив нравственное величие любимой героини иранской короне и престолу, он избрал более правильный путь, показав сомнительность существования Сасанидского государства без нее. И неоднократное упоминание, что образ Ширин - это созданный им самый величественный памятник, сравнение ее с любимой женой Афаг свидетельствует о том, что, говоря в «Искендернаме» о своих произведениях, поэт сознательно называет ее имя первым. Удивительно, что Низами устами своего сына Мухаммеда называет оба любовных дастана, которые тут он представляет без «ошибки»:

**Ты воспел «Хосрова и Ширин»,
Образовав сердца многочисленных людей.**

Теперь ты обязан воспеть «Лейли и Меджнуна»,

Дабы бесценный жемчуг обрел пару.

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджун. Баку, Элм, 1981, с. 55.)

Возможна и другая версия: названия поэм написаны по-разному из-за невнимательности переписчиков. Но в это верится с трудом. Ибо вряд ли кто-то посмел бы позднее изменить или «по ошибке» представить под иным названием эпические произведения Низами, навсегда врезавшиеся в память под их исконным заглавием.

Вывод, к которому мы пришли, таков, что в любовном дастане, созданном после «Хосров и Ширин», поэт задавался целью выявить корни меджнунства не в самом Меджнуне, а в целомудрии Лейли. Потому что правитель Ширвана просил его:

**Если можешь, подобно девственной Лейли,
Ты разукрась жемчугами слова...**

(Там же, с. 53.)

Или:

**С другой стороны, задевая достоинство поэта,
требовал от него:**

**Разукрась эту девственную невесту
Убранствами персов и арабов!**

(Там же, с. 54.)

Ахситан прекрасно понимал, что целомудренность - это особенность тюрка. Переступить через это тюркский поэт не сможет. Может быть даже сознательно хотел он преградить путь растущей славе поэта и, оскорбляя его родной язык, вызвать у него чувство протеста, подрезать крылья вдохновению. В любом случае Ахситан, задевая

самые сокровенные чувства Низами, беззастенчиво приказывал:

**Тюркство не свойственно нашей верности,
[И потому] тюркоподобные слова нам не под-
ходят.**

(Там же.)

Безусловно, эти слова не могли не задеть Низами. Внутреннее недовольство шахским «заказом» он пытается выразить сначала отказом «в культурной форме», мотивируя его пессимизмом темы. Однако потом он решает дать резкий отпор, опираясь на силу слова. И, действительно, силой своего ума и пера Низами нанес такую пощечину тем, кто с презрением относился к тюркскому языку, что и поныне они ощущают ее силу...

Во времена Низами весь Восток знал, что Меджнун и Лейли арабского происхождения и предания, характерные для края, где был распространен ислам, из уст в уста кочевали по всем соседним странам, вызывая в людях самые возвышенные чувства. Оставшись верным традициям, Низами местом действия в поэме выбрал Аравию, подчеркнув, что Меджнун принадлежал к известному арабскому племени амири. В ответ тем, кто требовал от него создания не просто любовного дастана, а произведения «о целомудрии», да еще украшенного «персо-арабскими» словесами, поэт повел себя так, чтобы ни у кого не оставалось сомнений в том, что «целомудрие - это особенность тюрка». Эту цель великий художник реализовал посредством образа Лейли. Обратим внимание на сцену, где Лейли впервые предстала перед читателем:

**Там была еще одна жемчужина, не
просверленная**

для нитки ожерелья,
Из раковины другого племени -
Прекрасная девушка, не испытывавшая невзгод.
Она славилась как своим умом, так и добрым
именем.
Она была разукрашенной куклой, подобной
луне.
И средоточием взоров, подобно стройному ки-
парису.
Эта красавица малейшим взором
Сверлила груди не одной тысячи (мальчиков)
Газелеглазая все время
Одним взглядом сражала весь мир.
Эта арабская луна, раз показав лицо,
Похищала сердца аджамских тюрков.
(Низами Гянджеви. Лейли и Меджун. Баку, Элм, 1981, с. 93.)

Низами рисует портрет целомудренной Лейли с большой обстоятельностью, во всех деталях и подробностях. В первую очередь он подчеркивает, что ее внешняя красота была отражением красоты внутренней. Она отличается не только нежностью, добротой и красотой, но и большим умом. Не касаясь в начале поэмы принадлежности Лейли к тому или иному племени, поэт в заключении ставит под сомнение ее арабское происхождение, говоря, что она «похищала сердца аджамских тюрков».

Далее он демонстрирует миссию, для которой была рождена эта «жемчужина... из раковины другого племени».

**Каждое сердце склонялось к ней с любовью.
Локоны ее были словно ночь, а имя ее - Лей-
ли.**
(Там же, с. 94.)

В ходе развития событий Низами в одном месте устами Меджнуна окольным путем говорит о происхождении Лейли:

**Тюрчанку, для которой я являюсь
нерасторопной дичью**

И целью стрелы,

Любимую, которой я повинуюсь от души,

Прошу, чтобы она скорее отняла мою душу.

(Там же, с. 110.)

Слово «тюрк», «тюрчанка» у Низами и в восточной поэзии также употребляется в качестве синонима к слову «красивый». Вот почему слово «тюрчанка» в выражении «тюрчанку, для которой я являюсь нерасторопной дичью» всеми переводчиками воспринято в значении «красивая». Во многих рубаи прославленного азербайджанского поэта Гатрана Тебризи, жившего и творившего в Гяндже и Тебризе в XI веке, слово «тюрк» употребляется вместо лирической героини-красавицы, обращаясь к которой, влюбленный-ашыг выражает свои искренние чувства.

**О тюрчанка, в Гянджу откуда ты скажи при-
шла?**

Радость ты в душе моей зажгла.

Будучи пьяной мне поцелуй дала,

Мечтаю я, чтоб вечно пьяной ты была.

(подстрочный перевод)

(Азербайджанская поэзия VII-XII веков. Библиотека азербайджанской классической литературы. Баку, 1989, т.2, с. 94.)

Как видно, слово «тюрк», будучи названием конкретной нации, обозначало также и необыкновенную красавицу, способную свести влюбленного с ума. Она цело-

мудренна и стыдлива и, опасаясь людской молвы, способна надолго скрываться от возлюбленного, причиняя ему тем самым невыносимые страдания. Вот почему его укоризненные замечания звучат столь искренне:

О тюрчанка, нет в тебе совести и справедливости.

Ты любишь не сострадание, а страдание.

Нельзя избежать ущерба от страдания,

Не причиняй же страдание, наконец.

(подстрочный перевод)

(Азербайджанская поэзия VII-XII веков. Библиотека азербайджанской классической литературы. Баку, 1989, т.2, с. 93.)

Следовательно, в поэтической структуре, в канве текста фарсыязычной восточной поэзии, наряду со словами «парване» (мотылек), «шам» (свеча), «гызылгюл» (роза), «бюлбюл» (соловей), «джейран» (лань), «гюнеш» (солнце), «ай» (луна), слово «тюрк» начиная с раннего средневековья, также стало важной деталью, придающей произведению красочность. Безусловно, то, что название того или иного рода, племени, народности, несло различную смысловую нагрузку, обретало в различных литературах право быть средством выражения, описания, являлось вполне естественным процессом. Вследствие непрерывного развития историко-культурных отношений между странами, целый ряд реалий, качеств увязывались с той или иной нацией, названия которых выполняли функцию многозначных, многосмысловых слов. Например, в определенные периоды под словосочетанием «араб пришел» подразумевались горе, беда, зло, гнет, налоги, слово «парс» обозначало гяура, безбожника, безыдейного человека, а словом «шумюр//шумер» называли жестоких людей, угнетателей.

Радиус употребления и смысловая нагрузка слова «тюрк» были еще более обширными. Выражаясь словами

основоположника современного азербайджанского государства Мамеда Эмина Расулзаде, высказанными в адрес Низами, «...кто смеет сказать «он не тюрк» поэту, который называет, а) красивого и великого – тюрком, б) красоту и величие – тюркизмом, в) красивое и великое слово – тюркским, г) страну красоты и величия – Тюркюстаном. В эпоху, когда жил Низами, язык, как таковой, не имел значения, с точки зрения же чувств, души, патриотических аргументов, доказывающих тюркское происхождение, поэта, не одно, а тысячи». (Мамед Эмин Расулзаде. Азербайджанский поэт Низами. Баку, 1991, с. 31.). В одном вопросе трудно согласиться с мыслителем: если бы в XII столетии «язык не имел значения», то Ахситан не подчеркивал бы особо, чтобы его заказ-поэма «Лейли и Меджнун» - был выполнен именно на фарси, т.е. не опасался бы широкого распространения тюркского языка в ущерб фарсидскому и арабскому языкам. Тем самым он косвенно указывал, что население Ширвана, которым он правил, говорило на тюркском (под «тюркоподобными словами» шах имел в виду простонародную речь и хотел продемонстрировать, что эта речь «не подобает их шахскому роду»), а Низами создавал произведения и на родном языке. Выраженные на родном языке чувства и мысли поэта, вскормленные материнскими колыбельными и родными баяты, звучали бы еще более вдохновенно, правдиво и обстоятельно. Не следует вместе с тем игнорировать тот факт, что Низами на Востоке можно было бы скорее прославиться и распространить свои воззрения в различных странах посредством фарсидского и арабского языков. Только по этой причине великий художник слова был связан, так сказать, по рукам и ногам. Для того, чтобы созданные им творения не затерялись, он был вынужден следовать требованиям литературного письменного языка своей эпохи.

С целью более выпуклого воспроизведения состояния своих героев поэт еще в двух местах поэмы сравнивает их с тюрком. Говоря об уходе Меджнуна во имя своей любви из родных мест, он пишет:

Подобно тюркам, он собрал из дому свои пожитки

И поехал в обозе кочевников.

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджун. Баку, Элм, 1981, с. 108.)

В другом эпизоде, вновь говоря о внешней красоте Лейли, он открыто указывает, что в Аравийских степях арабы жили в близком соседстве с тюрками. Ибо Лейли -

Бросая кокетливые взгляды,

Она подвергала набегам арабов и тюрков.

(Там же, с. 132.)

Правда, все это не дает основание высказать конкретную мысль о происхождении целомудренной Лейли. Вместе с тем описываемые поэтом черты ее внешности ничем не отличают ее от девушек, изображенных в «Китаби-Деде Коркут». Да и нравственным своим миром, нравом и характером Лейли вовсе не похожа на покорных, легко соглашающихся с любой «подачкой» родителей и с выпавшей на их долю судьбой, арабских девушек; - скорее она напоминает свободно мыслящих тюрчанок, слагающих стихи, вольных в обращении, но насколько это позволено рамками тюркского менталитета. Поэт изображает Лейли более непокорной, чем Меджун и в ответ тем, кто обвиняет ее в свободном выражении своих чувств, подобно партнеру, говорит:

Лейли, обладавшая совершенной красотой,

ной, сохраняет свое целомудрие, даже находясь в рабском положении. Тем самым Лейли стремится продемонстрировать обществу, что ее право любить и быть любимой - дар Божий. Сердце невозможно ни купить, ни насиловать. Интересно то, что среди последователей поэта, написавших бесчисленное количество «Лейли и Меджнун», лишь в тех, которые были созданы тюрками, Лейли такая же смелая, воинственная, предприимчивая и бесстрашная, как у Низами. Борьбу, начатую Меджнуну, она продолжает в своеобразной, более сильной форме. Эта хрупкая девушка с львиным сердцем, эта роза с колючими шипами совершает в арабской среде такие неожиданные поступки, которые не вмещаются в рамки ни Ислама, ни фарсо-арабских обычаев. С одной стороны Лейли с душевной болью переживает невзгоды взрослых, позабыв про свое горе, искренне горюет, узнав о кончине отца Меджнуна, с другой - выступает против их несправедливых решений, нарушает «этические нормы» отцов, предпринимает решительные действия, отстаивая свою независимость. Удивительно то, что арабское общество, в котором родилась и жила Лейли, еще не было готово к подобной независимости женщины. И поэтому сила, источник протеста Лейли Низами исходили от народа, который он представлял.

Лейли в поэме некоторыми своими поступками выходит за рамки средневековой женщины и вызывает удивление у жителей других стран мусульманского ареала. Так, например, она не по годам здраво относится к окружающей среде, анализирует существующие нормы и законы, хотя и безуспешно, но пытается отстоять свои права, постоянно стремится к свету, желает вырваться из четырех стен, предпринимает попытку встретиться с возлюбленным, вопреки всем обычаям, и даже шлет Меджнуну письма и предложения, уже будучи против воли

выдана замуж, открыто выражает свои мысли, перекладывая их в форму газелей и, наконец, находит в себе смелость дать пощечину законному мужу, желающему физической близости с ней.

Все это свойственно быту, обычаям, общественным отношениям тюрок. Словно, вырядив в арабскую одежду, к ногам шейхов, ибн-саламов бросают не Лейли, а Бурла хатун, сражавшуюся с мечом в руках с чужестранцами, или Нигяр, дававшую в мужском обществе советы самому Кероглы. Многие черты этих героических тюркских женщин совпадают с характером Лейли Низами и как бы дополняют его. Невозможно продать, словно рабыню, тюркскую девушку, использовать ее красоту, предварительно не проложив пути к ее сердцу. По этой-то причине «грубость» Лейли Низами не вызывала удивления в тюркских краях, напротив, свободомыслие в поэме было еще более расцвечено другими тюркскими художниками слова.

В доисламский и последующий периоды, точнее, до разгула религиозного фанатизма в эпоху Физули, в тюркских краях юноши и девушки самостоятельно приходили к решению создавать семью, причем только после знакомства и испытания друг друга. В отдельных главах эпоса «Китаби-Деде Коркут» исламские законы, хотя и противостояли огузским обычаям, не могли воспрепятствовать счастью двух молодых, арабские законы были перед этим бессильны и не срабатывали. Ни один герой не принуждался беспрекословно подчиниться воле родителя строить семейный очаг не по душе. Конечно, будущее детей всегда волновало родителей и даже, когда приходит пора, отцы Кантурала и Бамсы Бейрека пытаются подыскать им невест, но окончательным считается выбор самих юношей и брак, основанный на взаимной любви, одобряется старшими обеих сторон. Когда отцы

сталкиваются с отказом своих сыновей или дочерей, они никогда не обижаются. Напротив, во всех случаях стараются помочь своим чадам соединиться по их желанию. В тюркских произведениях в отличие от арабских, молодые из-за любовных чувств не обвиняются в безумии. Объяснение некоторых поступков Лейли Низами, производящих «негативное» впечатление на общество, может быть правильно квалифицировано в аспекте ее тюркских корней. Если в арабском и фарсидском восприятии протест девушек против замужества с незнакомым человеком истолковывается как невоспитанность, неуважение к старшим, то для тюркских девушек, подобных, играющей мечом наравне с юношами Бану-Чичек, Бурла хатун, Селджан хатун, сражающихся вместе с мужьями против врагов или для тюркских юношей, подобных Бамсы Бейреку, Урузу, Кантуралы, ни на минуту не забывающих о своих возлюбленных, даже находясь в длительном плену и для таких старцев, как Канлы Коджа, Байбура бек, Деде Коркут, Казан хан, считающих праздником самостоятельный выбор их детьми избранника сердца, подобные явления были вовсе не удивительными. В сущности, заказ Ахситана послужил для Низами хорошим поводом в зеркале собственных преданий арабов показать и подвергнуть критике определенные законы Ислама, навязываемые также тюркским девушкам, и на фоне всего этого приветствовать возврат к обычаям дедов-прадедов. Это был прекрасный повод для выражения мыслей и чувств, теснившихся в душе поэта. Меджнунство, любовь - были лишь поводом для поэта.

По мнению Нушабе Араслы, «Говоря о пощечине, нанесенной мужу бесправной женщиной, насильно выданной замуж в условиях ислама (конечно же, защищавшей свои права), Низами на много веков опередил свое время, выступил против господствующих идей. Воспро-

изведение же этого мотива в тюркских поэмах есть ни что иное, как дальнейшее развитие передовых идей великого поэта в тюркской художественной литературе. Лейли описывается в тюркских поэмах еще более смелой. Она была воинственна в борьбе против среды, родителей и существующих традиций». (Араслы Н. Низами и тюркская литература. Баку, Элм, 1980, с. 117.)

Поэт опередил свое время в том именно плане, что осознал и сумел внушить последующим поколениям важность прочности супружеских уз родного народа, формирование семейно-бытовых отношений в более прогрессивной форме. Не случайно, что все другие тюркские поэты, за исключением Мухаммеда Физули, создававшие произведения на тему «Лейли и Меджнун» - Шахиди, Хамдуллах Хамдини, Ахмед Ризвани, Ларендали Гамди и др., с большим восторгом повторили мотив «нанесения пощечины мужу». По той причине, что Низами создал образ своей целомудренной героини в соответствии с тюркским духом. А что же послужило причиной сомнений Физули, изобразившего Лейли покорной?

Какими бы романтическими чувствами не руководствовался Физули, он был сыном своего времени и если принять во внимание эпоху и край проживания поэта, то станет ясным, что основной причиной его не было распространение тюркизма, так как в этом уже не было исторической надобности, ибо от Востока до Запада простирались кыпчакские, огузские, сефевидские, османские, теке-туркманские, монголо-татарские и каракоюнлинские степи. Просто поэт на своем родном языке хотел довести до всего мусульманского мира особенности чисто арабской морали, пятнавшие исламскую идеологию. Физули как бы претворил в жизнь то, что не сделал Низами, и в этой своей миссии ему было невыгодно представлять Лейли как тюрчанку. Он также не соглашался с

«пощечиной, нанесенной мужу замужней женщиной», так как восточная женщина эпохи Физули играла иную, более тонкую роль в семье, нежели бряцание оружием. Если у Низами сохранение девственности объяснялось мужественностью тюркской девушки, то Физули считал это нежностью, неприступностью, самоотверженностью, не желанием впускать в свой внутренний мир никого иного кроме Меджнуна.

Межнун, сломившись от жестокости общества и найдя покой среди диких зверей, становится пассивным. Его пропаганда дает слабину. И он довольствуется тем, что всем, кто навещает его, доказывает свою готовность умереть во имя любви. Лейли же в самом обществе продолжают борьбу при всех случаях жизни. Ибн-Саламы не выдерживают поединка с ней, а Лейли находит в себе смелость дважды привести к себе Меджнуна. В этом смысле Низами рисует свою целомудренную героиню, как образ-поводырь, влекущий события за собой, управляющий ими, находящий выход из самых трудных ситуаций, непреклонный и волевой.

Иной раз думается, что арабское общество не могло простить Лейли пощечины, нанесенной ею законному мужу. Точно так же, если бы Лейли была арабской девушкой, вряд ли она нашла в себе смелость выполнить эту миссию. Обогащая сюжет произведения подобными острыми эпизодами, Низами хорошо сознавал это. Вот почему для большей реальности, достоверности событий он выдвигал мысль о тюркском происхождении Лейли и в самом интересном месте поэмы, в главе «Лейли отправляется гулять по саду» писал:

**Лейли вышла из своего шатра,
Закрутив кончики своих кудрей,
Оросив свои розы фиалками.**

**Сладкоустые ее племени
Окружали ее, словно жемчужины
одного ожерелья.
Звали их тюрчанками, поселившимися
у арабов
Ибо тюрчанки с арабским станом прекрасны.**

(Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун, Баку, Элм, 1981, с. 137.)

Здесь налицо факт того, как великий поэт подчеркивает тюркское происхождение племени Лейли. Говоря словами Азады Рустамовой, поэма «Лейли и Меджнун», также, как и другие произведения, вошедшие в «Хамсе», была написана на фарсидском языке. Однако «тюркский дух» пронизал и ее. Ахситан не смог лишить великого поэта этого духа. Печальный Меджнун, горестная Лейли Низами увековечились в мире, будучи «тюрками в арабском одеянии». (Рустамзаде А. Низами Гянджеви. Жизнь и мастерство. Баку, Элм, 1979, с. 10.)

Таким образом, Низами, у подножья Кавказских гор, впервые перекладывая на стихи поруганную в аравийских степях любовь Лейли, не мог себе представить ее арабкой.

Наперекор тем, кто потребовал от него «украсить фарсидским и арабским языком» этот новый дастан о любви, Низами не приписал никому иному присущее тюрку целомудрие. Напротив, представив свою героиню, как тюрчанку, одарил ее самыми лучшими качествами, присущими родному народу. Словно Низами ответил Ахситану: «Ты просил у меня произведение о целомудренной Лейли, не считая преданность качеством тюрка, а тюркский язык достойным тебя. Ты не понял, что целомудрие - это качество, присущее лишь тюркским девушкам». Низами хорошо помнил о шовинистическом отношении Фирдоуси к заказу Султана Махмуда Газневи написать «Шахнаме», о его преднамеренном искажении

истории тюрка (Турана) и превознесении до небес легендарных фарсидских правителей. Возможно Ахситан, желая претворить в жизнь наставления великого Фирдуси своему поколению - молодежи, выразил пренебрежение к тюркскому языку, захотел повторить по отношению к тюркскому поэту то, что некогда совершил Махмуд Газневи. Низами же не счел нужным вступать в пререкания с правителем, проявив тем самым дальновидность и мудрость. В действительности же, представив Лейли тюрчанкой и изложив как есть диалог между собой и ширваншахом персидского происхождения, делать вывод он предоставил суду времени. По мнению Таги Халисбейли, «Ахситан не мог знать об арабских письменных источниках. Манучехр III, отец Ахситана, приходившийся родственником Мазьядидам по отцовской и грузинам по материнской линии, давно уже отдалился от арабов. Его мать Тамара была христианкой. (Халисбейли Т. Низами Гянджеви и азербайджанские истоки. Баку, 1991, с. с.76). Хотя заключения о том, что Ширваншах «не знал об арабских письменных источниках», а его отец «отдалился от арабов» кажутся не убедительными, его фарсидское происхождение неоспоримо. Правда, Азаде Рустамова утверждает обратное, и, ставя вопрос в другом разрезе, указывает, что «Шах, предав предков, не довольствовался отрицанием своих корней, пытался внушить эту мысль и великому поэту. И без того по велению времени во всех дворцах Азербайджана государственные документы, поэтические и научные произведения писались, в основном, на фарсидском языке. Фарсидский язык был официальным государственным языком. И потому поэт был вынужден творить на этом языке. Зачем же нужно было лишний раз выказывать презрение к родному языку?» (Рустамзаде А. Низами Гянджеви. Жизнь и мастерство. – Баку, Элм, 1979, с. 10)

С какой целью правитель, обладающий абсолютной властью, без всякой на то причины решил «отречься от своих корней», да еще внушал то же самое тюркскому поэту, жившему в другом краю? Думается, что подход к вопросу сквозь эту призму никому не делает чести, напротив, унижает не только самого правителя Ширвана, но и Низами, и азербайджанских тюрков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. Филологический перевод с фарси Г.Ю.Алиева, М.Н. Османова, Баку, Элм, 1985.
2. Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. Филологический перевод с фарси Р.Алиева. Баку, Элм, 1981.
3. Низами Гянджеви. Семь красавиц, перевод В.Державина, Баку, Азгосиздат, 1989.
4. Низами Гянджеви. Искендернаме. Перевод с фарси Е.Э.Бертельса и А.К.Арендса. Баку, Элм, 1983,
5. Философия любви. Составитель А.А.Ивин, пер. М.П.Вашестова, М. 1990, с. 9.
6. Народная поэзия Азербайджана. Баку, 1978.
7. Платон. Сочинения в 3 т., т. 2, М. 1970.
8. Сафарли А. и Юсифов Х. Азербайджанская литература древних и средних веков. Баку, 1982.
9. Вацаяна «Кама-Сутра», Бомбей, 1961, с. 99-100. См.: Философия любви. Составитель А.Ивин. М. 1990.
10. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. М., 1973.
11. Серебряков С.Б. Трактат Ибн-Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд, т. 21, М., 1955.
13. Книга отца нашего Коркута. Огузский героический эпос. Перевод Аллы Ахундовой. Баку, 1989.
14. Азербайджанские мифологические тексты. Баку, 1986.
15. Крачковский И.Ю. Ранняя история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе. Избранные сочинения. т. II, М.-Л., 1956, с. 591-596; Бертельс Е.Э. Источники «Лейли и Меджнун» Низами. В кн.: Избранные труды. Низами и Физули. М., 1962.

16. Бертельс Е.Э. Источники «Лейли и Меджнун» Низами. В кн.: Избранные труды. Низами и Физули. М., 1962.
17. Алиев Г.Ю. Академик А.Е.Крымский и его сочинения. «Низами и его современники». - Введение в кн.: А.Е.Крымский. Низами и его современники. Баку, 1981.
18. Алиев Р.М. Низами и его поэма «Лейли и Меджнун». - Предисловие к книге «Низами Гянджеви. «Лейли и Меджнун». Перевод с фарси, предисловие и комментарии Рустама Алиева, Баку, Элм, 1981.
19. Ширвани Ю.З. Еще раз об источниках поэмы «Лейли и Меджнун» Низами (Опыт историко-сравнительного изучения литературных взаимосвязей). Ученые записки Азербайджанского государственного университета, серия: язык и литература, 1966, N 6.
20. Ширвани Ю.З. К вопросу возникновения поэмы «Лейли и Меджнун», Альманах «Низами», кн. 3, Баку, 1941, с. 120-126.
21. Сасани Г. Поэма Низами «Лейли и Меджнун». Канд. дисс., Баку, 1970 (хранится в фундаментальной библиотеке АН).
22. Бахшалиева Г.Б. Предисловие к кн. Абу-л-Фарадж Ал-Исфахани. Книга песен, филологический перевод с арабского, предисловие, комментарии и указатели Г.Б.Бахшалиевой, Баку, 1994, с. 20.
23. Ибн Халикан. Китаб вафаят, I-IV, ал-Кахира, 1948.
24. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. Второе издание, С-Петербург, 1913.
25. Геродот. История в 9 томах, М., 1999.
26. Стратановский Г.А. Примечания в кн.: Геродот. История. М., 1999.
27. Халисбейли Т. Низами Гянджеви и азербайджанские истоки. Баку, 1991.

28. Крымский А.Е. Низами и его современники. Баку, 1981.
29. Азербайджанская поэзия VII-XII веков. Библиотека азербайджанской классической литературы. Баку, 1989.
30. Мамед Эмин Расулзаде. Азербайджанский поэт Низами. Баку, 1991
31. Араслы Н.Низами и тюркская литература. Баку, Элм, 1980.
32. Рустамзаде А. Низами Гянджеви. Жизнь и мастерство. Баку, Элм, 1979.

СОДЕРЖАНИЕ

Первая глава:

Классификация азербайджанских мифов	4
a) Миф этиологический или космогонический (мифы о мироустройстве)	17
b) Календарные мифы	52
c) Миф эсхатологический (мифы о конце мира)	60

Вторая глава:

Миф и действительность	82
a) Определение мифа и его общая характеристика	82
b) Архетипы	105
c) Миф и наука	113
d) Миф и язык	129
e) Миф и сновидение	137
f) Миф о Йиме	152
g) Миф о Йойшт Фриян (Йонушаг Туран)	162
h) Сакральные числа	193
i) Роль и функции сакральных чисел в построении огузско-тюркской мифической модели мира	227
Заключение	241
Список использованной литературы	256

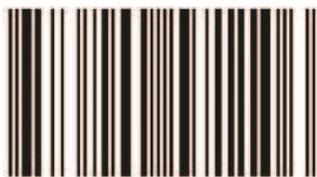
Третья глава:

Миром движет любовь (О Низами Гянджеви и его поэме «Лейли и Меджнун»)	292
a) Введение	292
b) Философия любви на древнем Востоке и Низами	297
c) Миф, Легенда или реальность...	317
d) Почему общество не устыдилось пощечины, которой наградила мужа тюркская девушка Лейли?	349
Литература	369
ремени.	

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. отдел «Деде Коркут» Институт Фольклора Азербайджанского Национального Академии наук, главный редактор научного журнала «Деде Коркут».



978-620-0-57110-6