

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Сейфәддин РЗАСОЙ

Доктор филологических наук, профессор

E-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru



МИФОГЕНЕЗ И ЭТНОГЕНЕЗ: ОПЫТ СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА НАХСКИХ И ОГУЗСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Seyfəddin Rzasoy

MİFOGENEZ VƏ ETNOGENEZ: NAH VƏ OĞUZ MİFOLOJİ MƏTNLƏRİNİN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ TƏCRÜBƏSİ

Xülasə

Məqalədə nəhənglər haqqında nax və oğuz mifləri “mifogenez etnogenezin semiotik proyeksiyası” müqayisəli kontekstində təhlilə cəlb olunur. Müəyyənləşdirilir ki, mifogenez və etnogenez etnosun təşəkkülü və formalaşması proseslərində qarşılıqlı şəkildə bir-birini tamamlayan vahid sistemi təşkil edir. Nəhəng obrazları etnogenezin başlanğıcını simvollaşdırır. Onlar eyni zamanda mifoloji dünya modelinin tərkib elementləri kimi çıxış edir. Nəhənglərin məcmusu etnosun fiziki kütləsinin semiotik modelini təqdim edir. Qəhrəmanın tək göz nəhənglə vuruşması etnogenez proseslərində etnosun özünü təşkil etmə mexanizmi rolunun oynayır.

Açar sözlər: etnogenez, mifogenez, naxlar, oğuzlar, Zarvaş, Qarvaş, Təpəgöz

Seyfəddin Rzasoy

MYTHOGENESIS AND ETHNOGENESIS: COMPARATIVE ANALYSIS OF NAKH AND OGHUZ MYTHOLOGICAL TEXTS

Summary

Nakh and Oghuz myths are analyzed in the context of ethnogenesis. It is evident that mythogenesis and etogenesis constitute a complementary single system in the process of formation of ethnos. Giant images symbolize the beginning of ethnogenesis. They are also part of the mythological world model. The giants together represent the semiotic model of the physical mass of the ethnos. The hero struggle with single-eyed giant acts as a self-regulating mechanism of ethnogenesis.

Key words: ethnogenesis, mythogenesis, nachs, oghuzs, zarvash, qarvash, single-eyed giant

ВВЕДЕНИЕ. Мифология каждого этноса неразрывно связана с его этногенезом. Мифогенез – как становление и формирование мифологического мышления этноса отражает структуру этногенетических процессов, то есть, становление, и формирование этноса проецируются в мифологической модели мира. Таким образом, мифология становится «историей» этногенеза каждого народа. Следовательно, невозможно обойти стороной мифологию, когда речь идет об этногенезе. Справедливо отмечает Мирча Элиаде, “миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъем-

лющая реальность, космос или только его фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Это всегда рассказ о некоем «творении»...» [16, с. 33-34].

«Творение» составляет суть этногенеза: этногенез народа состоит из процессов творений. Мифология с ее моделью мира, образами и сюжетами отражает этногенетические процессы. Это, в свою очередь, превращает мифологию в поле обильных материалов, с ее многочисленными сказаниями для изучения этногенеза народа. Однако здесь есть один принципиальный фактор, который должен быть учтён каждым исследователем этногенеза: любой мифологический образ, персонаж, сюжет, мотив, то есть, каждый элемент мифологической модели мира выступает своеобразным знаком реальности и эти знаки в своей совокупности представляют мифологию как замкнутую семиотическую систему.

О «своеобразности» мифологического мышления, думаю, будет достаточно сослаться на мысль Е.М.Мелетинского о «метафоризме» мифологического мышления. Мифологическое мышление представляет общественные категории и отношения посредством «образов» природы, и одновременно зашифровывает природные отношения в общественных образах [10, с. 232].

В этой мысли одновременно выражена методика «чтения» мифологического текста. Каждый элемент текста, без исключения, является знаком: в нем всегда нужно видеть знак, и искать ту «единицу» реальности, которая им и обозначена. Другими словами, образы природы, такие как Солнце, Луна, звезды, деревья, животные и т.д., представляют человеческое общество и социальные отношения, а в человеческих образах отражаются природные отношения.

Эта закономерность в одинаковом порядке касается нахской и огузской мифологии. В огузско-тюркской мифологии огузский народ произошел от первопредка Огуз кагана. В уйгурской версии эпоса «Огузнаме», создание этноса проецируется в создание космоса. Огуз родился из глаза своей матери Луны (Ай кагана). Он впервые женился на девушке, Луче света, которая спустилась с неба. Родились три мальчика: Солнце, Луна и Звезда (Гюн хан, Ай хан и Улдуз хан). Огуз каган второй раз женился на девушке, символизирующей Землю и Воду. И снова родились три мальчика: Небо, Гора и Море (Гёк хан, Даг хан и Дениз хан) [11, с. 10-15]. От этих сыновей произошли 24 внука, каждый из которых возглавил один род. Таким образом, был создан огузский народ, состоящий из 24-х племен.

Как видно, в целом создание этноса одновременно отражает создание природы. В нахских мифологических текстах сверхъестественные образы – великаны-чудовища или одноглазые, имеющие человеческий облик и образ жизни, отражают хаос и космос, и непримиримую борьбу между ними.

Из вышесказанного можем сделать два вывода:

1. Изучение этногенеза народа на основе мифологической информации требует особый подход к её составляющим элементам. Все единицы

информации являются метамифическими знаками. «Чтение» этих знаков основывается, во-первых, на выявлении семантики каждого знака в отдельности, во-вторых, на определении функциональной семантики синтагматических рядов знаков.

2. Мифогенез открытым текстом даёт информацию об эпонимах, отдельных наименованиях родов, племен и т.д. У него есть глубинный слой. Он покрыт внешними знаками и содержит в себе эмбрионную информацию. Выявление этой информации дает возможность исследователям изучить этногенез с глубинных её слоев и выявить точку «начала» истории, где все формы имеют аморфные качества.

Я хотел бы затронуть некоторые фрагменты этой сложной проблемы в сравнительном контексте. Моя цель, конечно же, не выявление схожести образов и сюжетов между нахской и огузской мифологиями. Это и так известно всем, что мифология разных народов демонстрируют универсальную основу, за исключением внешних оболочек образов и сюжетов. Меня, прежде всего, интересуют, какие стороны этногенеза содержатся в нижних слоях мифологических текстов.

§ 1. МИФОГЕНЕЗ И ЭТНОГЕНЕЗ КАК ЕДИНАЯ, ВЗАИМОПОЛНЯЮЩАЯ СИСТЕМА В ПРОЦЕССЕ СТАНОВЛЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСА. Процесс формирования чеченских и ингушских народов шел по следующей схеме: нахы – вайнахы – чеченцы и ингуши. Нахы – это общее начало, вайнахы – отдельная ветвь, и кроме этой ветви в общую семью входят тушины, кисты, бацбийцы [6, с. 61]. Чеченцы и ингуши представляют единый национальный массив, под знаком «вайнах», то есть «наш народ» [5, с. 36]. В результате этногенетических процессов нахский начальный субстрат превращался в отдельные ветви, и они в свою очередь в отдельные народы. Это – простая схема увеличения этноса и она также присуща огузским народам в общетюркской семье. Из огузской ветви произошли азербайджанские тюрки, тюрки Турции, туркмены и гагаузы.

Как правило, этногенез каждого народа отражается в его эпосе. Основу и начало эпоса составляет мифология. Все историко-культурные опыты этноса, начиная с примитивных мифологических представлений, аккумулируются в его эпической памяти, и она составляет основу и суть эпоса. Эпос – это память, в прямом смысле слова, и все другие функции эпоса следуют за ней. Ядро памяти составляет его же мифическое начало. А это начало – первопредок народа, который одновременно является первым человеком и героем. Во время эпохальных увеличений этноса, мифологический субстрат остается неизменным и всегда является тем ядром, вокруг которого организуется этнос. То есть, мифическое начало является механизмом или моделью синергетической самоорганизации этноса. Это можно увидеть в примере истории увеличения роста огузского этноса.

Как известно, начиная с XI века и на протяжении средних веков, огузы создали многие государства на территории Азии. Что интересно и примечательно, а то, что именно мифический субстрат объединял их в единой этнической системе в процессе разветвления огузов на их походах по Евразии. Турецкий историк Фарук Сумер, затронул очень важную тему тюркского средневекового национального сознания. Он отметил, что все Огузы осознали, что они произошли от 24-х внуков Огуз хана. Для огузов, весь тюркский мир появился в результате больших военных походов Огуз хана, который по их верованию, был послан Богом как повелитель и пророк для правой религии [12, с. 346-347].

Как видно, миф об Огуз кагане во все времена управлял огузским национальным мышлением, и этногенетические процессы шли по этой мифической схеме. Схема мифогенеза спроецировала схему этногенеза. Постоянные реальные исторические изменения внутри и вокруг этноса регулярно вписывались в схему мифогенеза. Допустим, эпическая информация о структуре огузского этноса о том, что огузский народ состоит из 24-х племен, не соответствовал историческим реалиям. Это – достопамятная мифологическая информация, восходящая к гуннам, жившим до нашей эры. Она всегда играла роль объединяющего механизма в самоорганизации огузов, как единого этноса. Все внутренние и окружные этнические структурные единицы огромного огузского пространства могли стать частями огузского народа только после вписывания в эту схему. Попадание в эту единичную схему из 24-х элементов обеспечило продолжение существования внутри этноса, как органический элемент, а оставаться вне схемы, предвещало одни беды.

Это в одинаковой градации характерно для нахских народов. Этногенез и эпос неразрывно и взаимодополняли друг друга. Как пишет В.И.Абаев, этногенез многих народов Кавказа и их культурно-исторические связи являлись той основой, которая во многом предопределила общие черты героического эпоса, а в особенности нартского [1, с. 43].

Таким образом, миф и этнос составляли единую систему, основываясь на одинаковой структуре. Миф выступал в роли механизма в постоянной (регулярной, ритмичной) самоорганизации этноса, а результаты структурных изменений этногенеза вписывались в знаковую систему мифологии.

§ 2. ВЕЛИКАНЫ – МИФИЧЕСКОЕ НАЧАЛО ЭТНОГЕНЕЗА.

Этногенез каждого народа берет свое начало от мифа: то есть, история этноса начинается с мифологии. Следовательно, мифические образы сохраняют в себе информацию о «первичных» процессах творения этноса. Эта мифологическая информация составляет основу героического эпоса. Как пишет У.Б.Далгат, в качестве наиболее древнего исходного начала героического эпоса вайхнахов мы признаём сказания о великанах-богатырях, образы которых расцениваются как архаическая типовая категория (5, с. 17-18).

По существующим исследованиям, великаны-богатыри входят в «тройку» великанов, в которую входят еще два типа: мифические великаны-чудовища и одноглазые великаны-людоеды.

К так называемым великанам-богатырям относятся:

1) исполины, выступающие в роли древних насельников Кавказа и предшественников нарттов;

2) великаны-силачи, по-своему олицетворяющие трудовую мощь человека, такие как могучие рыболовы, пахари, косари, способные совершать колоссальную работу:

3) богатыри-родоначальники, легендарные основоположники отдельных фамилий и родов (5, с. 70).

Таким образом, история начала нахского этноса начинается с великанов. Их можно рассмотреть в контексте семиотических отношений мифогенеза и этногенеза по следующим направлениям:

1-е. Великаны как структурные единицы нахской космологической модели мира;

2-е. Великаны как статическая физическая масса нахского этноса.

3-е. Борьба богатыря с одноглазым великаном, как семиотическая модель функциональной структуры нахского мифологического мышления.

Конечно, можно расширить эти направления, но учитывая параметры исследования, думаю, что эти направления достаточны, чтобы коротко изложить свои мысли о них.

§ 3. ВЕЛИКАНЫ КАК СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА. В исследованиях отмечено, что великаны первой и второй группы – мифические чудовища и одноглазые людоеды и в сказках, и в сказаниях они всегда оцениваются как персонажи сугубо отрицательные. Великаны-богатыри же, в большинстве случаев, воспринимаются как положительные образы (5, с. 70-71).

Это аксиологическое противостояние добра и зла отражает в себе космологическую структуру нахского мифического общества. Любая мифологическая модель мира состоит из двух частей: космоса и хаоса. Первобытный хаос составляет основу мира и космоса. Как пишет, В.Н.Топоров, космос противостоит хаосу, как по времени, так и по составу элементов, из которых он складывается [14, с. 9].

Таким образом, великаны разных типов отражают первичную структуру примитивного общества нахов. Это общество состоит не только из человеческих предков, которых представляют великаны-богатыри, но и их противников – из мифических чудовищ и одноглазых людоедов. В нарт-орстхойском эпосе полюс космоса уже превращен в герои-нарты, а полюс хаоса в их врагов. Как видно, мифический субстрат никогда не терял свою функциональную активность в этногенезе нахов. Существование среди народа многочисленных мифологических текстов о

великанах еще раз демонстрирует наличие мифических «начал» в общественном сознании нахских народов.

§ 4. СОВОКУПНОСТЬ ВЕЛИКАНОВ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ФИЗИЧЕСКОЙ МАССЫ ЭТНОСА. У.Б.Долгат отметила физические параметры великанов как их основные признаки. Это – колоссальная величина, невероятная сила, способность съесть огромное количество пищи, добываемое примитивными способами, начиная от каннибализма и заканчивая охотой, рыболовством и скотоводством [5, с. 18].

Следует отметить, что великаны в азербайджанских мифологических текстах выглядят также. Великаны, называемые в одном тексте узыхами¹, были очень высокими, как дерево чинар (платан). В тексте говорится, что даже сейчас, когда люди видят высокого человека, называют его узыхом. Это пример среди народа. Узухи были нашими предками. Они жили долго: по сто, двести, триста лет. Однажды один великан поймал в лесу маленькое существо. Он принёс его домой. Все великаны-узыхи собрались посмотреть на него. Один старик сказал, что это – человек. «Они умнее и сообразительнее нас, вот поэтому, придет время, они размножатся и заменят нас». Узыхи не верили словам старика и хотели испытать способности человека. В результате человек смог доказать им своё превосходство. Говорят, что прошло много времени, и люди распространились на весь мир, а от узыхов остались лишь только могилы в размере 3-4 метров [2, с. 44-45].

В другом тексте великаны называются уджубылихами (еще не этимологизированное слово). Говорят, что вся территория нынешнего Нахчивана была большим морем. Посреди моря был один остров. Там жили огромные люди и называли их уджубылихами. Они ничего не умели делать и ели сырую пищу. Один старый человек-земледелец научил одного великана пахать и кушать как люди. Старик впервые дал великану испеченный хлеб, и тот попробовал его на вкус. После такой пищи они начали уменьшаться и, в конце концов, превратились в обыкновенных людей [3, с. 18-19].

Что здесь привлекает наше внимание с точки зрения нашей проблемы исследования?

Во-первых, великаны в вайнахских и азербайджанских текстах предшествуют людям.

Во-вторых, они отличаются физическими способностями.

В-третьих, они отстают от людей по умственным качествам: люди хитрее великанов.

В-четвертых, великаны очень пассивные существа.

В исследованиях выявлена «своеобразность характеристики этих образов с точки зрения их, так называемого энергического проявления», «деятельность великанов-богатырей отличается достаточной пассив-

¹Имя «Узух» фонетическое изменение имени мифического предка азербайджанцев Огуза.

ностью» [5, с. 18]. Другими словами, они выглядят статическими существами, в то время как герои эпоса отличаются своим динамизмом.

Возникает вопрос: Что означает явно выраженная пассивность и глупость великанов в семиотическом плане?

Думаю, здесь наблюдается первичное состояние вещей. Совокупность великанов со всей своей структурой представляет еще нерасчлененную массу этноса. Это «претипичное», то есть, дотипичное состояние этноса. Здесь еще нет типов, они позже появятся: есть только архетипы. Отрицательные и положительные великаны вместе представляют физическую массу этноса, а также его аморфную потенцию. В плане диахронии она выражает увеличение роста этноса, которое осуществлено процессом перехода от аморфного состояния в форменные состояния, а в синхронном плане она выражает описание самоорганизации этноса на уровне архетипов.

§ 5. БОРЬБА БОГАТЫРЯ С ОДНОГЛАЗЫМ ВЕЛИКАНОМ КАК МЕХАНИЗМ САМООРГАНИЗАЦИИ ЭТНОСА В ПРОЦЕССАХ ЭТНОГЕНЕЗА. Об этих существующих в фольклоре многих народов одноглазых великанах написано много. Мы обойдем стороной эту информацию, нет смысла повторять сказанное. Хочу обратить внимание на универсальных признаках одноглазых, присущих вайнахским и огузским циклопам. Все они имеют огромное тело, один глаз, живут в основном в пещерах, занимаются пастушеством, имеют большие стада и умирают одним образом – ослеплением единственного глаза. Теперь рассмотрим их признаки:

Величина одноглазых отражает их материю, то есть из чего они «сделаны». Одноглазые великаны-чудовища напрямую символизируют хаос. Хаос – основа мира, первичное аморфное состояние вещей, мир необузданных природных стихий, черная энтропия, противная сторона космоса, мир смерти и т.д.

Место жилище одноглазых также символизирует мир хаоса. В мифопоэтической традиции, пещера, как нечто внутреннее и скрытое, противостоит внешнему миру, как невидимое видимому или как темное светлomu [15, с. 311]. Пещера – одновременно дверь или врата в хаос, в мир смерти. Все вышесказанное характерно вайнахским и огузским традициям жизни одноглазых. Попадание человека в пещеру явно означает для него смерть.

Но пещера «включается в комплекс «жизнь – смерть – плодородие», как одновременно место зачатия, рождения и погребения, источник и конец» [15, с. 311]. Мы должны это запомнить, потому что, пещера не только переход в другую сторону мира, она также является двухсторонним переходом. В пещере жизнь превращается в смерть, а смерть, наоборот, в жизнь. Мы сможем выявить первичную схему этногенеза в мифах, если подойдем именно с этой позиции к «подробностям» жизни одноглазых. Для анализа возьмем один вайнахский (ингушский) текст и рассмотрим (сравним) его с огузским циклопом Тепегёзом. Циклоп в тексте называется Зарвашом, с чем не согласна У.Б.Долгат. Она пишет в

примечании к тексту, что это не соответствует ингушской номиналогии. Нужно было писать не «зарваш», а «гарбаш» [5, с. 414].

Что здесь привлекает наше внимание?

Оба наименования составляют созвучность с азербайджанским языком:

Гарбаш – это «гара баш», то есть, «черная и большая голова» на азербайджанском языке;

Зарваш – это «сары баш», то есть, «желтая голова» на азербайджанском языке.

Конечно, есть многие созвучия в разных языках, несовпадающие по семантике. Но здесь иная картина: вариация слов, обозначающая черная и желтая, как нам кажется, выражает какой-то ритм смены между этими цветами.

А что означают эти цвета в мифологии? Или поставим вопрос по-другому: Почему не другие, а именно два этих цвета мы встречаем в вариантах имени одного и того же великана?

На эти вопросы в состоянии ответить только мифология. В мифологиях многих народов, в том числе и нахских и огузских:

Черный означает ночь, темноту, смерть, потусторонний мир, то есть, мир хаоса.

Желтый – солнце, день, жизнь, наш мир, то есть, мир космоса.

Думаю, в ритмичной смене имен *Гарбаш* и *Зарваш* отражена астральная схема смены дня и ночи друг другом. В мифологии космос и хаос постоянно сменяют друг друга, и это составляет космогоническую цепочку творений. То есть, происходит постоянный процесс превращения хаоса в космос. В синергетическом плане это «динамическое становление системы определенных отношений из хаоса снова в хаос» [8, с. 65].

Таким образом, как в мифологии семантемы черный и желтый цвета неразрывно связаны друг с другом, так и в тексте их образные парадигмы составляют единую космологическую цепь, внутри которого происходит постоянная (ритмичная) смена космоса и хаоса. Предполагаю, что имена *Гарбаш* и *Зарваш* не варианты одного имени, а именно отдельные имена, отражающие разные этапы единого космогонического процесса: *Гарбаш* – это, семиотический знак состояния хаоса, а *Зарваш* – знак состояния космоса, созданного из хаоса. Если перевести это на эпическую плоскость: *Гарбаш* – это, циклоп, а *Зарваш* – убивающий его герой.

Конечно, *здесь возникает еще один логический вопрос*: если мы предполагаем, что *Зарваш*, герой, убивший великана, то почему великан в вышеупомянутом тексте называется именно *Зарвашом*?

Здесь, в первую очередь, надо учитывать то, что текст, собранный в начале XX века, представляет собой не сам миф, а его трансформацию в фольклорный жанр. Миф – это единица мифологического мышления и мы нигде не сможем найти его в чистой первобытной форме. Всегда и везде

будем иметь дело только с трансформациями, мифологическая структура и космологический континуум которых уже давно разрушены и пере-строены. Другие логические ответы и прямые доказательства ритмичной смены имени одного великана мы сможем найти в огузских текстах.

Дело в том, что повторения в текстах предупреждают исследователей о наличии функциональной структуры мифа. Как пишет К.Леви-Стросс, «повторение несет специальную функцию, а именно выявляет структуры мифа» [9, с. 206]. Примечательно то, что это повторение наблюдается и в восьмом тексте о циклопе в огузском эпосе «Книга моего деда Коркута». Здесь, также в именах сменяются желтые и черные цвета.

В огузском эпосе одноглазый великан называется Тепегёзом, что буквально означает темеглазый: он имеет один глаз на лбу. Тепегёз по своей семантике напрямую означает черный мир, то есть, хаос. Он как вайнахский Гарваш/Зарваш живет в пещере, съедает людей, имеет стадо баранов. Но он еще и намерен истребить весь огузский народ. Примечательно то, что он, как и Гарбаш связан с персонажем, представляющим желтый цвет: отец Тепегёза в эпосе так и называется – Желтый Пастух. Имя отца Конур-Коджа-Сары чобан означает в переводе В.В.Бартольда «Смуглый Старик, Желтый Пастух» [4, с. 83]. Таким образом, отец-пастух представляет желтый цвет, а сын-пастух черный.

Я говорил, что в вариации имен Гарваш и Зарваш отражена смена дня и ночи. Это можно увидеть и в огузском эпосе. В мифологии, между ночью и днем идёт постоянная борьба. Тепегёза убивает его молочный брат Басат. В тексте, он своим языком говорит, что представляет Солнце. Перед смертью Тепегёз хочет знать, откуда родом победивший его герой. Басат отвечает: «Место, где я остаюсь, откуда поднимаюсь, Гюн-Ортач» [4, с. 83]. Как пишет, В.В.Бартольд, «Гюн-Ортач», означает «там, где солнце в зените» [4, с. 83]. То есть, Басат представляет собой Солнце в зените, А Тепегёз, соответственно Лунную ночь.

Что касается *ослепления Тепегёза*, это тоже находит свой логичный ответ в солярной мифологии. Как пишет В.В.Иванов, связь Солнца с глазом или зрением известна во многих солярных мифах [7, с. 461]. В свое время писал Э.Б.Тайлор, что эпизод смерти Солнца или Дня во время заката может драматизироваться в рассказе о личном солнечном герое, погружающемся в тело ночи [13, с. 160].

По этой схеме, единственный глаз Гарбаша и Тепегёза это Солнце, поглощенный Ночью во время заката и превращенный в Луну. В текстах солярный код перемешался с антропологическим кодом. Мы имеем дело не с самим мифом, а с его позднейшими эпическими трансформациями. В первобытном мифе борьба напрямую шла между Солнцем и Луной, то есть между Днем и Ночью. Следовательно, в этих текстах борьба между космосом и хаосом драматизируется в лицах великанов и людей.

Здесь можно восстановить два уровня борьбы, переместившихся в один сюжет. В одном, герой высвобождает Солнце, выковыывая глаз великана. Во втором, сам освобождается из тела великана. Спасение Зарваша в шкуре козла, а Басата в шкуре барана означает их поглощение великаном.

В заключении хочу отметить, что история этногенеза народа в прямом смысле этого слова начинается с мифогенеза. Мифическое начало составляет доисторическую основу каждого этноса. Мифогенез является семиотической проекцией этноса. В глубинных слоях мифогенеза скрытаны архетипы психологии этноса. Только с помощью этих архетипов можно восстановить полную картину этногенеза.

Список использованной литературы

1. *Абаев В.И.* Историческое в нартском эпосе / «Нартский эпос» (сб.). Джауджикау: 1949, с. 42-48
2. Азербайджанские мифологические тексты. Составитель: Аджалов А. Баку: Элм, 1988, 196 с. (на азербайджанском языке)
3. Антология нахичеванского фольклора. В 3-х томах. Том I. Составители: Джафарли М., Бабаев Р. Нахичевань: Аджамы, 2009, 541 с. (на азербайджанском языке)
4. *Бартольд В.В.* Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. ак. В.В.Бартольда. Баку: ЙНЕ «XXI», 1999, 320 с.
5. *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей (исследование и тексты). Москва: Наука, 1972, 467 с.
6. *Дешериев Ю.Д.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный: 1963
7. *Иванов В.В.* Солярные мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 461-462
8. *Курбанов Ф.* Синергетика: на пороге хаоса. Баку: Издательство «Бакинский Университет», 2004, 315 с. (на азербайджанском языке)
9. *Левин-Строс К.* Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, 536 с.
10. *Мелетинский Э.М.* Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, 407 с.
11. Огузнаме (тексты). Составители: Нариманоглу К.В., Угурлу Ф. Баку: 1993, 94 с. (на азербайджанском языке)
12. *Сюмер Ф.* Огузы. Баку: Языджи, 1992, 429 с. (на азербайджанском языке)
13. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989, 574 с.
14. *Топоров В.Н.* Космос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 9-10
15. *Топоров В.Н.* Пещера / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 311-312
16. *Элиаде М.* Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001. 240 с.