

Qorqudsünashlıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Рамазан КАФАРЛЫ

Доктор филологических наук

E-mail: ramazanqafar@gmail.com



**ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА МИФОВ О
КАМ-ШАМАНЕ И ШАМАНСКАЯ МОДЕЛЬ МИФИЧЕСКОГО МИРА
В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»**

XÜLASƏ

**«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» EPOSUNDA ŞAMAN MİFİK DÜNYA MODELİ VƏ QAM-
ŞAMAN MİFLƏRİNİN FUNKSIONAL SEMANTİK STRUKTURU**

Məqalədə şaman mifik Dünya Modelinin rekonstruksiya məsələləri araşdırılır, orta əsrlərin başlanğıc mərhələsinə aid yazılı abidələr və “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu əsasında oğuz-türk ilkin dünyagörüşünün konturları cızılır. Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixində şaman dünya modeli və qam-şaman miflərinin özünəməxsus yeri olduğu əsaslandırılır. Uzun müddət şaman miflərinə, ümumiyyətlə, mifoloji düşüncə tariximizdə şamanizmin yerinə lazımı diqqət yetirilməməsinin səbəbləri göstərilir. Şamanizmi ancaq Sibir türklərinə məxsus hadisə kimi götürənlərin “Azərbaycan etnik-mədəni düşüncə tarixində şamanizm olmamışdır” qənaətləri faktlarla təkzib edilir. Şamanlıq bir dünyagörüşü, mifoloji düşüncə tarixinin mərhələsi, ibtidai din forması, ritual-mifoloji praktika və s. kimi qiymətləndirilir. Müəllif şamanizmi animistik görüşlərin ən yüksək pilləsi hesab edir. Animizmdən fərqli olaraq şamanizmdə fəvqəltəbii güc mənbəyinin sabit formada qaldığı əski əlyazma mətnləri əsasında sübuta yetirilir. İnsanın qabiliyyəti nəticəsində təbiət bir növ «ram edilir», dünyanın Yuxarı qatında əyləşən Baş Ruhun (Tanrının) iradəsi ilə qama «təbə olmaq» məcburiyyətində qalır, bir məkandan çıxarılıb başqasında yerləşdirilir. Qamlara görə, gözə görünməyən və duyulmayan ruhlarla əlaqə yaratmaq, xasiyyətini istənilən istiqamətə yönəltmək, bununla mövcudatın inkişafını sürətləndirmək, ömrünü uzadıb-azaltmaq, eləcə də insanların taleyinə təsir etmək mümkündür.

Açar sözlər: şaman mifik dünya modeli, şaman mifləri, funksiya, sakrallıq, Göy Tanrısı, oğuz-türk inancı, Dədə Qorqud, Bamsı Beyrək.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются методы реконструкции Шаманской модели мифического мира. Контуры огузско-тюркского раннего мировоззрения можно начертить с помощью «Китаби-Деде Коргут» и письменных памятниках раннего средневековья. Азербайджано-турецкой мифологической мысли шаман занимает особое место. Анализируются шаманско-мифическая модель мира и мифы о кам-шамане. В течение длительного времени, в целом, в нашей истории мифологической мысли шаманские мифы указывают на причины необходимого внимания к месту шаманизма. Автор опровергает выводы тех, кто считает шаманизм исключительно событием, принадлежащим сибирским тюркам, «шаманизма в истории этнокультурной мысли Азербайджана не было». Шаманизм - оценивается как мировоззрение, этап в истории мифологической мысли, форма первобытной религии, ритуально-мифологической практики и т. д. Автор считает шаманизм высшей ступенью анимистических взглядов. В отличие от анимизма, шаманизм на основе старых рукописей доказывает, что источник сверхъестественной силы не оставался стабильным. Шаманизм представляет собой наивысшую ступень анимистических взглядов. Но, в отличие от анимизма, источник сверхъестественной силы не остается в устойчивом состоянии. Благодаря способностям людей, он как бы «укрощается», волею Главного Духа (Бога), находящегося в Верхнем ярусе мира, он вынужден «подчиниться» гаму, перейти из одного пространства в другое. В соответствии с

горем можно вступать в контакт с невидимыми и невидимыми духами, направлять свой характер в любом направлении, тем самым ускоряя развитие существования, продлевая или сокращая свою жизнь и влияя на судьбу людей.

Ключевые слова: шаманская модель мифического мира, шаманские мифы, функция, сакральность, Бог Голубова Неба, огузско-турецкая вера, Деде Коркут, Бамси Бейрак.

SUMMARY

FUNCTIONAL SEMANTIC STRUCTURE OF MYTHS ABOUT KAM-SHAMAN AND THE SHAMAN MODEL OF THE MYTHICAL WORLD IN THE EPOS «KITABI-DEDE KORKUT»

The article discusses methods of reconstruction of the Shamanic model of the mythical world. The contours of the Oghuz-Turkic early world outlook can be drawn with the help of «Kitabi-Dada Gorgud» and written monuments of the early Middle Ages. The shaman occupies a special place in the Azerbaijani-Turkish mythological thought. The shamanic mythical model of the world and the myths about the kam-shaman are analyzed. For a long time, in general, in our history of mythological thought, shamanic myths indicate the reasons for the necessary attention to the place of shamanism. The author refutes the conclusions of those who consider Shamanism to be exclusively an event belonging to the Siberian Turks, “there was no shamanism in the history of Azerbaijanians ethnocultural thought”. Shamanism is assessed as a world outlook, a stage in the history of mythological thought, a form of primitive religion, ritual and mythological practice, etc. The author considers shamanism to be the highest stage of animistic views. Unlike animism, shamanism based on old manuscripts proves that the source of supernatural power did not remain stable. As a result of mans ability, nature seems to be «subdued», and by the will of the Supreme Spirit (God) sitting on the top floor of the world, he is forced to «submit» to the yoke removed from one place and another. In accordance with grief, you can come into contact with invisible and invisible spirits, direct your character in any direction, thereby accelerating the development of existence, prolonging or shortening your life and influencing the fate of people.

Key words: shamanic model of the mythical world, shamanic myths, function, sacredness, God of Golubov Heaven, Oguz-Turkish faith, Dede Korkut, Bamsi Beyrak.

Шаманизм* – это такая форма деятельности и мышления, согласно которой мир, природа, всё сущее управляется духами, духовные факторы проходят из света и направлены на защиту здоровья людей, на предотвращение экологических катастроф. Шаман может сосредоточить в себе любую из привлекательных жизненных ролей (художник, поэт, мастер медитации, исполнение танца и песни), наряду с дальновидностью и святостью, он находит пути для приобретения новых и неизвестных сведений. Говоря словами Дж.Мэттьюса,

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

они «специализируются больше в области оздоровления и усиления людей» [16, 18]. Все народы имели шаманскую веру, как один из первичных этапов миропонимания, однако «ни древние тюрки, ни современные алтайско-саянские народы не только не произносили слова «шаман», но не имели даже представления о существовании такого термина. Тюрки называли знающего и обладающего волшебными чарами человека «гаман». Гам был поэтом, музыкантом, дальновидным, а также врачом» [10, 10]. Последние достижения в этой области нашли своё отражение в трудах таких европейских и американских учёных, как М.Элиаде, К.С.Кахили, С.Джоз, С.Лин. Несмотря на наличие у большинства народов мира идентичных и сходных явлений называемых по-разному, термины «шаман» и «шаманизм» получили международный статус и, наряду с упоминанием местных названий, исследователи отдают предпочтение именно этим терминам. «Гам» - термин, тесно связанный с древней историей азербайджанского народа. Мадаи – жившие на Кавказе и в Северном Иране, называли мудрых предсказателей будущего «гам - отец» и первым гамом - отцом был древний Заратустра. Это слово, означающее «посланник бога», накануне широкого распространения зороастрийской религии, употреблялось наряду со словом «маг – отец», данным главному волшебнику (на пехлевийском и синджском языках обрело форму «Магапата» и перешло в письменную память). Это обстоятельство говорит о том, что накануне возникновения огнепоклонничества, его последователи были основными носителями прежней веры – гамизма, и после своего утверждения в народе как религии, применили новую. Стивенс Джоз выдвигает следующую мысль: «Большинство древних шаманов были солнцепоклонниками. Они смотрели прямо на солнце, чтобы вобрать в себя его силу. Им хотелось, чтобы их глаза вобрали в себя побольше света» [18, 268].

В силу этого гамы – солнцепоклонники играли большую роль в возникновении Зороастризма. Арабский ученый Абу Хаян ал-Андалуси в «Китаби – ал идрак – лисан ал-атрак», т.е. в «Книге познания тюркских языков» (1313) указывает, что до XIII столетия тюрки, в том числе азербайджанцы, называли врача «гамом» [3, 46]. Например, слово «гамлады» означало «врачевал». Здесь налицо намек на шаманов. Интересно, что в древнюю пору в Азербайджане «гам» считался основным титулом вождя племени. Огузско-тюркский хан Баяндур в каждой из двух рукописей эпоса «Китаби-Деде Коркут» (Дрезденской и Ватиканской) представлен как рожденный от «гама»: «Однажды сын Гамгана (Гам Ган) хан Баяндур проснулся» [5, 52]. С.Алияров со ссылкой на В.В.Жирмунского пишет: «гам – у древних тюрков означает «жрец», а «гам» означает «отец» (Соответствует значению Дедушка Жрец или Святой отец) [14, 564]. Согласно Ф.Рашидаддину, в огузско-тюркской мифологической системе Баяндур - один из 24 внуков Огуз хана, сформировавшего тюркско-огузский народ. А еще точнее, первый из четырех сыновей Гёк хана, рожденного от второй жены Огуза (связывается с водой и деревом). В политических группировках позднейшей поры он показан как глава уч охов (трёх стрел) – «левого крыла» огузского народа. В азербай-

джанской этической традиции функции Баяндур хана еще более расширены, он превращён в вождя всего тюркского народа – Калын (большого) Огуза, т. е. обеих ветвей – в «хана ханов». Азербайджанские ученые (З.Бунядов, С.Ашаров, Х.Короглы и др.) соглашаются с заключением В.В.Жирмунского о том, что попытки отделения Баяндур хана – как эпического героя, от огузской древней эпически – исторической традиции и связи его с периодом «военной гегемонии в Малой Азии» Аккоюнлу Баяндуров, с научной точки зрения не обоснованны [2, 14]. В сущности, когда основоположник государства Аккоюнлу Баяндырлы Узун Гасан еще при жизни составил свою генеалогию, он связал её с именем основателя Альп Алтунга и в родословной, начинающейся с Адама, отвёл место и Огузу, и Баяндыру. Огуз – выступает не как культурный герой, создатель нового поколения, а как один из древних предков Узун Гасана после Альп Ар Тунга. Уместно напомнить, что если опереться на мифологическую систему, то отцом Баяндыра является не Гамган, а Гёк хан. Возможно, слово «Гам» в древние времена означало важное понятие, связанное с небом. Ибо, если слово «хан» обозначало слово «ата» («отец»), то, поклонявшиеся Небесному Богу, в том числе азербайджанские турки, обращались к Гёк хану «Гёк ата». Возможно, из-за того, что «гамы» обладали способностью предсказывать будущее и давать имена существам, то слово это означало «освещать», «разъяснять». Следовательно, еще до классового расслоения, племенем руководил духовный отец – «гам». Он считался посланником Небесного Бога или Солнца – Отца и носителем двух функций – исполнителя обрядов, связанных с верой, и создателя внутренних и внешних племенных связей, гарантом законов. М.Сеидов, изучавший следы шаманизма в азербайджанских мифологических воззрениях, представлял «гамов» как мудрых породных аксакалов, первых духовных отцов еще до формирования у людей какого – либо мировоззрения. Он сообщает, что: «В до мифический период и в начальную пору их возникновения из среды родового племени выделялись мудрецы и люди, обладавшие познаниями, к сожалению, их имена не дошли до нас. Кажется, таких прежде называли гам – шаманами. Возможно, «гам» - их первоначальное общее название» [9, 20]. Хотя суждения о более позднем в сравнении с гамо-шаманскими воззрениями образовании мифа, тотемизма и анимизма, несколько спорны, тем не менее мысль о связи «гам» (но без шамана) и «начала» убедительна. Шаманизм – продукт эпохи, когда первоначальные взгляды, сформировавшиеся в синкретической форме, отделились друг от друга и начали развиваться в самостоятельном виде; это был своеобразный, хоть и небольшой, но новый результат в направлении поисков путей постижения людей и существ. С.А.Токарев, имея в виду населявшие Австралию племена современных аборигенов, писал, что «шаманизм не проявляет себя как ограниченное явление, он возник и все еще возникает у многих народов на земле. Но у отсталых племен шаманизм находится не на господствующих позициях, а на стадии

возникновения» [19, 271]. Эта мысль акцентируется в трудах и других ученых, изучающих вопросы шаманизма.

Шаманизм представляет собой наивысшую ступень анимистических взглядов. Но, в отличие от анимизма, источник сверхъестественной силы не остается в устойчивом состоянии. Благодаря способностям людей, он как бы «укрошается», волею Главного Духа (Бога), находящегося в Верхнем ярусе мира, он вынужден «подчиниться» гаму, перейти из одного пространства в другое. Согласно Гамам, вполне возможно установление связи с невидимыми и не ощущаемыми духами, направление их характера в нужное русло, и, тем самым ускорение развития всего сущего, продолжение – уменьшение срока жизни, а также воздействие на судьбу человека. Однако это – дело не каждого человека. Это осуществлял человек, избранный только главным духом – гамом, причём после особой подготовки. Проникнув в мир духов, гам может двигаться в желаемом направлении, шагает по дорогам, ведущим в прошлое, будущее, извещает о вчерашнем и завтрашнем дне, оживляет умерших, более того, меняет судьбы, предотвращает трагедии или же творит зло. Однако ни один из произошедших в реальной жизни событий гам не приписывал себе как результат совершаемых им ритуалов, ибо все в руках Всевышнего, находящегося в Верхнем – Светлом мире. Лишь его волею гам лечил больных. Суть всех его действий – заключается в помощи всем, кто утратил жизненную силу. Поэтому некоторые стороны деятельности гамов – шаманов совпадали с народным врачеванием, некоторые же с магией. Различие было лишь в том, что врачеватели лечили больных травами, растениями, применением испытанных народных средств, больные излечивались за большой период времени и повторных курсов лечения, гамы же, прибегая к помощи духов, на глазах у всех, за короткое время (15-20 минут) создавали чудеса.

Исследователи связывают состояние шаманов во время контактов с духами (изменение выражения лица от нервного напряжения, вышедшие из орбит, словно у сумасшедшего, глаза, даже опухший живот и «удлинение» рук и т. д.) с нарушением их психики. С.А.Токаров, обобщив свои наблюдения над десятками шаманских обрядов, приходит к выводу, что шаман – психически больной, аномальный человек. Он отличается от обычного нервно-больного тем, что не болеет душевной болезнью, и убеждает, прежде всего самого себя, в том, что может установить связь с духами, призвать их без всякой причины, вместить в свое тело и, при желании выпустить. Говоря другими словами, «если нервно больной пассивен в отношении к духу, то связь шамана с духом – защитником активна, т. к. шаман в отличие от нервно-больного, истерика, может регулировать свои припадки искусственным путем» [19, 282]. «Психические припадки» шамана возникают не всегда, а только в момент, когда он входит в связь с духами, теряет свою «обыденность», в остальное же время он кроток, добродушен и мудр. Кроме того, аномальный человек с нарушенной нервной системой не может думать об оказании помощи другим. Изменение состояния шамана связано именно с

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

Сами шаманы указывают три формы постижения мира:

а) понятие, возникшее тайно и опосредствованно – стихийность;

б) открытое и непосредственное постижение – сознательность;

в) трансцендентное понимание (постижение непостижимого) – высокая сознательность [13, 32]. При первом возникли мифы, при втором – наука, при третьем – синтез мифа с наукой. Согласно шаманизму, все элементы, окружающие человека, обладают духом. Сила всех духовных факторов исходит от них. Камни, растения, животные, туман, ветер, природные существа, каждый проживает только свою жизнь, и чтобы отстоять гармонию, здоровье и экологическую чистоту, следует не тревожить духов. Все формы жизни находятся в постоянной взаимосвязи и во имя нормальной жизни человека необходимо защищать равновесие покоя.

У алтайцев талант шаманизма передаётся по наследству. Еще в детстве будущий гам бывает замкнутым, больным, проявляет склонность к размышлению: отец или опекун долгое время готовит его к этому делу, обучает традициям рода, песням гамов. Говорят: «Если в какой-либо семье юноша страдает эпилепсией, значит его прадед был шаманом». Шаманом могут стать и по желанию, однако, такие не пользуются большим уважением» [20, 32]. В традиции гамов замкнутость, слабость избранного ребенка как есть повторяются в эпизодах, предшествующих бута, в созданных азербайджанскими ашугами любовных дастанах. Дети, рожденные в результате советов, данных посланником Небесного Бога, или сакральных яблок, съеденных мужем и женой, до своего совершеннолетия живут простой и загадочной жизнью.

Совершенно не организованная, как религия – шаманизм считается духовным опытом и по этой причине, выражаясь словами Дж.Меттьюса, «с легкостью пройдя через все сформировавшиеся религии, системы верований, она воздействовала даже на память первых поколений в глубинных пластах» [16, 27].

Шаманизм, как начальная система верований, перенаправленная в устойчивые и развитые религии, обладает обогащенными божествами, сакральными существами, особыми универсальными мифологическими моделями, символизмом и космологией. Имея некоторые общие характерные особенности, они, тем не менее, имели и различные формы, связанные с местом возникновения и этносом. Посредством символов, танца и песни шаманы доносят суть космической географии, посвящают себя путешествию в мир духов и переходу из одной сущности в другую. Не случайно шаманов называли «живыми танцующими мифами». Ибо, живя в многообразном внутреннем мире, они прокладывали мост между реальным и ирреальным мирами.

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

В традиции шаманов других народов это слово хотя и отсутствует, наблюдаются его характерные атрибуты («высокий», «возвышенный», «светлый» и т.д.). М.Элиаде пишет, что имя Бога Неба у прииртышских остяков (хантов) происходит от слова «санке» и в первичном понятии означает «свет, светлый и блестящий»... Тюрки – татары, в отличие от своих северных, северо-восточных соседей, дают Небесному Богу большее преимущество и называют его «Хозяин», «Могущественный», «Господин», в большинстве же случаев называют просто «Отец» (Ата) [20, 24-25]. На основе фольклорной традиции азербайджанских тюрков и исторических источников можно утверждать, что до христианства и ислама основной верой предков была вера в небесного бога, которого они называли «Гюнеш Ата» (Солнце – Отец). Примечательно, что обращения к Солнцу в предвесенние дни в виде обрядовых песен идентичны у всех тюркских народов. Так, например, в песне алтайских тюрков, обращённой к Небесному Богу: «Солнце, выходи, солнце, выходи...» Солнце – Отец обитает в самых высоких слоях неба.

В подчинении каждого из двух Творцов имеются многочисленные «дети» и «представители». Все они располагаются в нижних слоях неба. Для сравнения отметим, что в индийской мифологии вселенная трёхслойна и, как свидетельствуют многочисленные источники, индусы отдают предпочтение трём богам. Однако «трёхслойная мировая модель», трансформируясь в мировоззрение индийских аборигенов, увеличила число обожествленных существ в трех мирах, доведя, их, как у тюркских огузов, до 33-х. Интересно, что и у них в соответствии с трёхслойным строением мира, боги разделяются на три группы, и самый главный из них не связывается с самым верхом (не-

бом); располагаясь в среднем – воздушном, слое, связывающем друг с другом землю и космос, он становится сакральной силой. Вообще, у индусов число обожествленных существ - 3339 и в ряду групп божественной тройки первое место отведено Варуну (вода и законы – правила мира), Суруйе (солнцу), Ушасу (рассвет, заря), второе - Агни (жертвенный огонь), третье - Ваю (ветер), Рудре (гроза, буря) и Индре (молния, гром, творящий разрушительные катастрофы). Г.М.Бонград – Левин считает Варуна одним из главных божеств пантеона. «Он наделен колоссальным могуществом, неограниченной властью, ведийские индийцы видели в нем олицетворение силы, управляющей миром, творца и хранителя природы» [11, 39].

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

1. Имена творцов: Танры [3, 30], Яратхан (творец, халик) [3, 54], Тын (дух, душа) [3, 30], Тан (тело) [3, 30], Дын (дыхание) [3, 34], Дан/Тан (Бог утра - в предложении «Дан узу сокулор» - «наступает рассвет» - первое слово связано с Богом утра), Изи (имя бога) [3, 14], Окан (имя бога) [3, 17], Арк (право) [3, 15], Ак (высоко) [3, 18], или Акын (возвысился – например, «акынды» – поднялся вверх, возвысился, акынчак – лестница. Употреблялся в форме лестницы совершенствования гама) [3, 18], Ог (один, единственный) [3, 18], Ок (мысль, ум, душа, дух – например, «ок забрал», т.е. бог взял душу) [3, 18], Улу («кулуду» - «возвысился») [3, 20], Баяр (на уйгурском означает «божество») [3, 28], Йон (право) [3, 57], Ус (ум) [3, 17], Ер, Ерсув, Сулув (источник воды) [3, 3], Гор («Время, род, свет, огонь», - имя Бога времени и судьбы) [3, 43];

2. Злые силы подземного мира: Як (черт, сатана) [3, 55], Чор (болезнь) [3, 31], Тамув (подземный мир, ад) [3, 41], Узан (причиняющий зло – Азраил – Ангел смерти) [3, 16], Сокалак (болезнь) [3, 35], Сазак, Гуз (место, куда не проникало солнце) [3, 44], Базыг (плохой человек - зло) [3, 25], Ору («подземный амбар» – тюрьма ада) [3, 15], Орумчек (паук - охранник подземной тюрьмы) [3, 15], Азман (кастрированный в старости конь, великан – в смысле титан) [3, 16];

3. Звезды, планеты и небесные тела: Ак айгыр (звезда Сириус) [3, 18], Два (Боз Ат) серых жеребца (в созвездии малой Медведицы звезда «Два брата») [3, 19], Демир Газыг (созвездие Козерога) [3, 29], Гуяш (солнце) [3, 47], Улкер (звезда Плеяда) [3, 21], Алкын (молния) [3, 21], Айдын (свет) [3, 23], Багырсаган (звезда Дуберан), [3, 26];

4. Боги природы: Году (день), Деди (снежный ветер) [3, 33], Ел баба (Дед ветер) [3, 56], Буканаг (сильный дождь, буран) [3, 26];

Тотемы: Кочкан (орел) [3, 47], Чакан (птица) [3, 31], Тукрул (птица, охотящаяся на журавлей) [3, 40], Уку (сова) [3, 19], Булчек (волчонок) [3,

27], Така (козел – например, род Кёроглы назывался «така - туркман») [3, 29], Акир/Айкир (лошадь черного цвета) [3, 19], Гараджа газ (аист) [3, 43];

5. Мифические культурные герои – демиурги: Огуз (угуз - древний предок тюрков после Яфеса) [3, 18] (*См.: таблице*).

В МИФОЛОГИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ГАМОВ ТВОРЦЫ И САКРАЛЬНЫЕ СУЩЕСТВА						
ИМЕНА ТВОРЦОВ	ЗЛЫЕ СИЛЫ ПОДЗЕМНОГО МИРА	ТРИКСТЕРИ ИЛИ ЗЕМНЫЕ ЗЛЫЕ СУЩЕСТВА	ЗВЕЗДЫ, ПЛАНЕТЫ И НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА	БОГИ ПРИРОДЫ	ТОТЕМЫ	МИФИЧЕСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ ГЕРОИ – ДЕМИУРГИ
Яратхан, Тын, Изи, Окан, Арк, Ак или Акын, Ог, Ок, Улу, Баяр, Йон, Хумай, Хызыр.	Як, Чор, Тамув, Узан - Азраил, Сокалак, Сазак, Гуз, Базыг, Ору, Орумчек, Азман.	Тепегёз, Гулейба- ны, Сары чобан.	Ак айгыр, Два Боз Ат, Демир Газыг, Алкын, Айдын, Багырсаган, Гёй тенри, Гюн, Гуяш, Улкер Ай, Улдуз, Тан, Дын, Дан/Тан.	Году, Депи, Йел Баба, Буканаг, Ер или Ерсув, Сулув, Коса, Кечи, Гор.	Кочкан, Чакан, Тукрул, Уку, Булчек, Така, Акир, Айкир, Гараджа газ, Боз Курт, Ана Марал, Каба Агадж.	Огуз, Коркут, Гамхан ата, Дели Домрул, Басат, Бугадж, Бейек, Кёроглы, Караджа чобан.

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

В некоторых этносах пантеон шаманских божеств многочисленен. Например, у бурятов имеются – 55 добрых божеств и 44 – злых. Они находятся в непрерывной борьбе друг с другом. Существует мнение, что чрезмерное увеличение числа божеств произошло значительно позднее, и что у тюрков отведено мало места женским божествам. Точно так же богиня земли совершенно бесформенна, аморфна, лишена внешних признаков. У якутов, например, не указывается ни одного признака бога земли, т. е. он не имеет отдельного атрибута, символизируемого в шаманских магических предметах и поэтому ему не приносят жертвы. Правда, у различных племен имеется бесчисленное множество божков, однако, из функции ограниченны, им поклоняются только женщины, так как сакральность каждого из них ограничивается помощью при родах и детских болезнях. Именно по этой

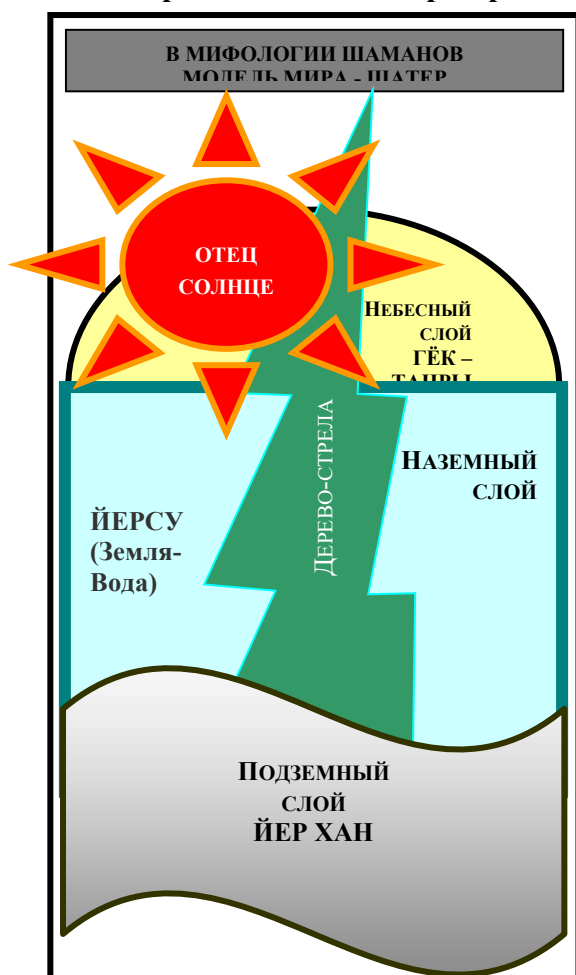
причине в огузско-тюркской мифической модели мира не говорится обстоятельно о деятельности женских начал. Произведя на свет шесть сыновей, они считают свою миссию выполненной. На наш взгляд, это исходило из традиций гамов. В генной памяти азербайджанцев имеется множество обычаев, корни которых связаны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

После Бога Солнца по сакральности вторым известным божеством был Йер хан (Земля). Это – одно из самых первоначально – обожествленных сил тюрков. Земля, как основное существо, женское начало, являлась душой Йер хана, все материальные существа и природные явления были порождены ею и находили приют на её лоне. Это божество обладало дуалистическим характером. В мифологии народов мира, в сюжетах, посвященных встрече неба – земли, наблюдаются явления чередования их мест. Подобно Солнцу, Земля тоже представляется в форме то женщины, то мужчины. Например, в греческом пантеоне «Девяти Великих Богов» в отличие от тюркского Нут – Небо – это женщина, а Геб – Земля – это мужчина. Как указывает И.В.Рак: «Тело богини-женщины Нут изогнуто над землёй, а пальцы рук и ног опираются на землю. Нут рождает солнечного младенца, творящего затем богов и людей» [17, 47]. По ночам Нут склоняется над Геб, в первичном варианте она изображается в форме коровы, а впоследствии в форме голой женщины; Геб в облике змеи и

Мужчины простирается над миром, протянув ноги в одну, а руки – в другую стороны. Земля и Небо по ночам спят, обнявшись. От их совокупления по утрам рождаются все другие существа мира. По представлениям древних египтян, всё рождается из небесного чрева. Однако образцы растительного мира, зримо вырастающие из-под земли, побудили тюрков и другие народы создавать более основательные сюжеты. До гамов земля соединялась в представлениях с водой и рассматривалась в форме бога Земли – Воды /Йер-Суб.

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

Три космических пространства и Древо Мира. Гам выступает по-



средником между духом и людьми. В его распоряжении находится особая категория духов – помощников, именуемых его «силой», «свитой», «войском», которые выступают в образе птиц, рыб и животных – символов различных сфер мироздания. Шаманской космологии свойственно трехчленное деление мироздания: в первом – светлом, Верхнем, южном слое, считающемся началом, источником мира, т. е. Небе – живут добрые духи, собирающиеся вокруг главного бога (Духа); во втором – Среднем слое, обладающем двойственной – светлой и темной сущностью, т. е. Земле – живут духи, создающие людей и все другие существа и управляющие ими; в третьем, темном, Нижнем слое, расположенном на краю мира Севере, т. е. в подземном Мире смерти – живут злые духи. Верхний, Средний и Нижний миры и сами, в свою очередь, делятся на отдельные яруса или слои. Древо мира (Столб) и Гора мира соединены космической рекой. Может возник-

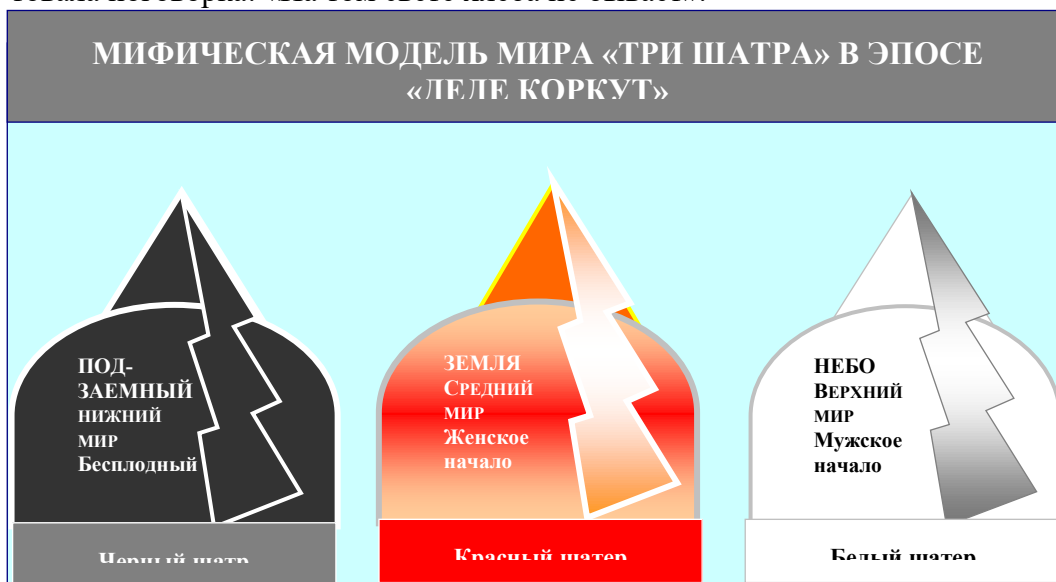
нуть вопрос: почему именно дерево и вода выступают в качестве средства, связывающего друг с другом основные компоненты модели мифического мира? Да потому, что корни дерева находятся внизу, под землей, крона тянется к верхнему миру, ствол же его находится в среднем мире, на земле. Точно также

испаряющаяся вода превращается в дождь и изливается на землю, земля впитывает её и уносит в тёмный, подземный мир. Именно из-за этого соответствия дерево и вода (река) выступают в роли моста, связывающего составные части мира. Иными словами, основной причиной превращения в основные атрибуты шаманизма унаследованного от тотемизма поклонения дереву и воде, является их нахождение между тремя мирами.

Во втором, несколько отличающемся от первого, типе модели мифического мира, в гамских воззрениях, юго-северное направление сменяется Верхне – нижним направлением. В этом типе центр построения вселенной состоит из трёх ярусов, связанных друг с другом центральной осью. Несмотря на различные схемы у отдельных племен, все они строятся на одной единой основе. Для перехода от одного мира к другому в центре оси описывается особая «дыра». Через эту дыру боги спускаются на землю, а души умерших уносятся в подземный мир. Живущие в среднем мире шаманы при обрядах выздоровления посредством именно этой дыры создают связь между верхним и нижним мирами. Исследователи, говорящие о магической практике шаманов, указывают, что они, прежде всего, отличаются способностью работать с сакральной реальностью. Это означает, что шаман, впадающий в экстаз, умеет теоретически вмещать себя в иные миры (Верхний – в мир богов и Нижний – мир усопших). Что же до практики, результат воздействия сеансов бывает налицо. Вообще, путешествие шаманов происходит в двух случаях: во-первых, путем священного «прояснения» (воздействием на психику людей огнем, светом), во-вторых, посредством сна. В обоих случаях шаман имеет возможность осуществлять тесную связь с духами. Согласно наблюдениям А.Виллолдона, для шамана, использующего различные методы, «прямым, наиболее опасным, смертельным способом является удар молнии» [17, 43]. Это процесс, при котором электрический разряд в момент столкновения туч шаман направляет на себя и в потоке света спускает душу больного с неба на землю.

Шатровая (юртовая) модель мира. В представлениях гёй-тюркских гамов мир имеет форму юрты (шатра). Млечный путь в космосе является швами шатра, а звезды – это отверстия для прохождения света. Иногда боги открывают шатер, чтобы смотреть на землю. В финале эпоса «Китаби-Деде Коркут» два крыла огузско-тюркского края, под предводительством Аруза и Газана вступают в схватку, в результате чего зло Аруз терпит поражение. После победы первым делом главы края является возведение шатра: «В зелёной долине, на лугу Газан велел поставить палатки, устроил свой шатер» [5, 126]. Как видно, возведенный здесь шатер, связывается в представлении с небом. Именно в представлениях гамов указывается, что при устранении опасности, направленной против целостности мира, народ должен в честь Небесного бога возвести голубой шатер, устремленный к небу и символизирующий модель мифического мира.

Небо связывали также с крышкой и саджем (железным диском для выпечки хлеба – Р.К.) (низ саджа – нижний мир, поэтому он всегда черный, покрытый копотью, в верх – это верхний мир – дном на поверхности саджа пекут хлеб из белой муки). Считалось, что крышка неба или саджа неба на гористых – холмистых частях земли не может плотно смыкаться и поэтому между реальным и потусторонним мирами создается небольшая щель. Через эту щель проникают и дуют сильные ветры. Эту щель гамы называли «Дырой мира». Культурные герои и избранные люди сквозь эту дыру могли подниматься на небо. В «Китаби-Деде Коркут» есть немало мыслей об обозначении саджем модели мифического мира. Так, например, «Дели озан» (Бейрек, вернувшийся на родину после 16-летнего плена) сетует на своих сестер, одевших черную одежду из-за пропавшего без вести брата, ибо они, будучи живыми, подчинились злым духам Подземного мира. Как он говорит: «Что осталось от хлеба на вашем блюде?» [5, 62]. В древние времена в народе бытовала поговорка: «На том свете хлеба не бывает».



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

дель мира чукчей, бурятов, тюрков – татар, монголов, калмыков, башкирдов, киргизов, коряков, кельтов, финнов и эстонцев земля сравнивается с домом (комнатой, шатром), стоящим на конкретных столбах. Интересно, что тюрки в большинстве случаев уподобляли всю вселенную и мир куполообразному шатру, верхняя часть которого обозначала небо, а нижняя часть – землю.

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

«У кого нет ни сына, ни дочери, того поместите в черную комнату, разложите под ними черный войлок, наденьте одежду из шерсти черного барана. Если станет есть, пусть ест, не станет - пусть поднимается и уйдет. У кого есть сын, того поместите в белую комнату, у кого есть дочь, того поместите в красную комнату. У кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний, мы тоже проклинаем его, пусть так и знают» [5, 34].

Комната здесь выступает в значении «Шатра Мира». Как видим, мужское начало связывается здесь с белым, а женское начало – с красным цветом. Белый цвет – означал свет, ясность, мудрость и считался самым главным признаком Бога. Считалось также, что все остальные цвета порождены из белого цвета. Белая комната (шатер) – был моделью светлого – Верхнего мира. Красный цвет означал неизменность цвета крови, изобилие, плодородие и землю. Это было знаком среднего мира. Черный цвет – обозначал смерть, трагедию, зло. Черный шатер был знаком Подземного мира. В шатрах, символизирующих трехъярусный мир, всё конкретно, так как каждый мир имеет свои своеобразные признаки. В последующих главах эпоса мы встречаем картины, символизирующие вселенную всего одним шатром. Иногда используются признаки (в основном, белый, черный) лишь одного шатра трехъярусной (трехкомнатной) структуры. Например: «Белый шатер вы покинули, в черный шатер вошли, девушки» [5, 62] - в этих мыслях Бамсы Бейрека намекается на

светлый мир. Этими словами он сожалеет о девушках, оставивших светлый мир и ушедших в темный, подземный мир. Интересно, что в моделях, показывающих один слой мира, шатер, поставленный на черной земле, состоит из девяноста комнат. Эти комнаты украшаются то девяноста, а то и тысячу шелковыми коврами. Такие дома напоминают ханские, бекские дворцы, построенные в последующие времена. Правда, в их описаниях сохраняются некоторые мифологические элементы. Потому что во всех случаях используются одни и те же числа (9, 80, 90, 1000). В двух главах (VII, IX) напрямую указывается, что в шатрах на черной земле и «верхушкой упирающихся прямо в небо, были разложены в тысяче мест шелковые ковры» [5, 94-104]. Хотя это выражение, на первый взгляд, напоминает часто употребляемый в нашем языке троп – гиперболу, в тексте эпоса оно, выполняя функцию художественно – изобразительного средства, символизирует также модель мифического мира. Если бы цель состояла лишь в том, чтобы подчеркнуть высоту дома, то можно было бы сказать «достигало неба». Таким образом, говоря о представлении мира в форме шатра или крышки, современные мифологи делают вывод о том, что «связь между ярусами мира представляется в макрокосмическом плане в форме Оси (Дерево, Гора, Столб и т. д.), в микрокосмосе центр места поселения, переселенного в Центр этого Мира, превращается в Столб и каждая жертва богам делает возможным преодоление разлуки в слиянии с Небом в пределах шатра или дома» [20, 249-351]. У алтайских тюрков шатры, символизирующие мир, обычно представляются белыми, однако, иногда используются несколько цветов. Так, например, длинный отросток в самом центре верхней части белого шатра украшался голубой, белой и желтой бахромой, обозначающей цвета различных частей неба. «Этот отросток был священным; он ставился наравне с богом. В месте соединения с землей находился жертвенный камень, на который складывались принесенные дары») [20, 249]. Однако у азербайджанских тюрков разноцветными были все шатры, а не только отдельные его части. Так, например, одетая в желтую одежду Сельджан хатун, восседает в желтом шатре, Бану Чичек велит возвести на зеленом лугу красный шатер, а Казан хан, в знак единства своего народа, приказывает возвести на поле битвы, где он одержал победу, синий шатер, Бекиль ставит белый шатер на границе с Грузией.

Ясно, что шаманские мифы были созданы не самими шаманами. Взгляды, сформировавшиеся в предыдущие эпохи, они привели в соответствие со своими «учениями», систематизировали их и постарались как бы реализовать поставленные в мифах идеи. Что же касается простых людей – членов общины, то, передавая дары Творцу через переход между двумя мирами, они старались претворить в жизнь свои мечты и желания. По мнению исследователей, несмотря на символизацию в космологической форме поселений в шаманских ритуалах, созданных на основе самого древнего мифа о рае (якобы люди без труда возносились на небо, сближались с Богом и вступали в прямую связь с ним) и мистический характер «практики вознесения в небо» шамана на глазах у

всех, они получали возможность демонстрировать технику экстаза. В этнографическом отношении в этих процессах к архаическим мифологическим моделям имел место подход в бытовом аспекте и древний предок, представляя свое жилище – очаг в форме микро – мира, считал его центром Вселенной, использовал переход – Врата Мира для удовлетворения своих насущных потребностей, отправлял дары в места, которые считал святыми, в надежде на Достижение удачи, достатка, изобилия, избавление от болезней и неудач. На самом деле, в отличие от избранного лица – шамана, обычные люди никогда не переступали через дыру в отверстии шатра (или трубы дома) – через Врата Мира в Верхний Мир, боялись путешествия вниз – В Подземный Мир, пытались с помощью связи шамана с Высшим Богом вернуть назад попавших туда. Тем самым они вспоминали самые изначальные представления – отношения между Небом и Землей, человеком и Богом и осуществляли покорность творцу путем поклонения.

Путешествия камов. В камских мифах мотив похищения духа занимает основное место. На наш взгляд, широко распространенные в наших древних сказках и эпосах случаи похищения обрученной девушки – невесты (зачастую сверхъестественными силами, так же как и в шаманских представлениях) и преодоление препятствий её суженым – героем для её возвращения, являются аналогом этого мотива. Е.С.Новик справедливо считает, что: «В эпической архаике, где богатырские качества героя обычно не отделяются от хитрости и колдовского могущества, шаманские сюжеты составляют существенный пласт фонда мотивов, а многие мифологические персонажи наделены шаманскими способностями, умением и призванием» [15, 638].

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

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

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
<p>Çəpərə çəpər oldu, gəl, Çəpərə quşlar qondu, gəl! Vədəsiz gedən, oğlan, Vədən tamam oldu gəl. [6, 30-31]</p>	<p>Плетень плетенью стал, приди, Сели птицы на плетень, приди, Безвременно ушедший, юноша, Вышло твое время, приди.</p>

Или:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
<i>Yolçular yola gedər, Yollanıb yola gedər. Min heyif ölən cana, Nə iş var, yola gedər [1, 144].</i>	Путники идут путем И дорогой, и путем. Жалко лишь умершего, Всё пойдет своим путем.

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

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

По представлениям гамов, душа смертельно больного может сойти по ниточке со святого дерева и вернуться обратно. Поэтому все двери дома оставались открытыми, а коня больного держали возле дерева. По верованиям наших предков именно лошади обладают способностью чувствовать присутствие невидимых существ, привидений и духов. Если лошадь начинала беспокоиться, дрожать, вырываться и ржать, то гам усиливал огонь очага, поливал больного заговоренной водой, дул ему в рот, пытаясь вернуть ему дыхание. Во время обряда около больного вокруг очага расставляли его любимые сладости, ароматные пряности, а также вещи и предметы, которые умерший желал при жизни. Все это служило для того, чтобы заманить и поскорее вернуть отошедшую в мир иной, душу. Говоря об обычае алтайских шаманов, расставляющих в юрте печенье, кальян и табак, М.Элиаде отмечал, что «если больной был старым, то возле него собирались старики, около молодого – молодые, а около ребенка - дети» [20, 210]. Гам начинал петь:

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

Окружающие льют слезы и хором вторят гаму:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
« <i>Dağlar duman oldu, gəl... Halım yaman oldu, gəl!..</i> » [4, 127]	«Горы укутались в туман, приди... Плохо стало мне без тебя, приди!...»

Со стихотворными отрывками, перекликающимся по содержанию с песнями алтайских и европейских шаманов, мы встречаемся и в «Китаби-Деде Коркут». Примером могут служить следующие строчки из шаманского призыва: «Дети твои спрашивают о тебе: «Где наш отец?» Услышь и пожалей их, вернись! Кони твои спрашивают о тебе: «Где наш хозяин?» Вернись к нам!.. [20, 211].

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

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
« <i>Qara qıtma gözlərin uyxu almış açgıl, axı!.. Ol ikicə sünüçigim, uzun olmuş, yığışdır axı!.. Tənri verən tatlu canım, varsa oğul, ver xəbər mana! Qara başım qurban olsun, oğul sana!.. Ağız-dildən bir qaç kəlmə xəbər mana!?</i> [5, 39]	«Твоими глазами, обведенными черной каймой, Овладел сон; открой (их), о горе! Твоими Двенадцатью жилами овладел обморок; Соберись с силами, о горе! Твоя, данная Богом сладкая жизнь рвется вон; если Теперь в твоих взорах еще есть жизнь, сын, дай мне весть! Пусть моя черная голова будет жертвой, сын ради тебя».

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

Одной из особенностей гамской традиции является организация условных путешествий в отдельные страны. У абаканских татар (хакасов) в церемонии, продолжающейся пять-шесть часов, «гам произносит молитвы в честь Бога и выходит из юрты, вернувшись, зажигает кальян и начинает рассказывать обо всем, что с ним случилось: для того, чтобы найти лекарство для больного, он якобы отправился в Китай, пересек горы, переплыл моря. По М.Элиаде, этот обычай является «гибридной формой шаманского сеанса и распространен у народов северо-восточной Сибири, чукчей, финно-угорев» [20, 211]. В одной из песен азербайджанских тюрков рассказывается о приключениях гама в его путешествии в поисках духа. Путь его был таким долгим, что у него кончился весь запас воды. Когда он дошел до Подземного мира – мира Мертвых, то попал в сильную жару. Там ему путь преградил Азраил. Пообещав ему другую душу взамен, он вернул душу человека, которую искал:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
<i>Yolun suyun içdim, gəl, Yolda yandım, bişdim, gəl. Əzrayıl ova çıxdı, Rayına mən düşdüm, gəl.</i> [1, 144]	Выпил воду я, приди, От жары сгорел, приди. Охотился Азраил Я к нему попал, приди.

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

Характерными образцами, несущими в себе гамские представления, являются сказки «Оххай и Ахмед» и «Ах-вах». Сюжет второй сказки совпадает с рассказом красавицы, одетой в черные одежды из поэмы «Семь красавиц» Низами, следовательно, гамские воззрения нашли себе место в генной памяти наших предков в XII веке. В сказке «Оххай и Ахмед» путешествие гама в Подземный мир – мир Мертвых описывается во всех подробностях. Отец, живущий в Среднем мире, советует своему сыну опираться не на силу, насилие, оружие, а овладевать знаниями, развивать ум. Это было, в сущности, одной из идей, внушаемых гамами жителям родного края. Впоследствии она, трансформировавшись в ашугские любовные эпосы, выразилась в воспевании истины. Однако источник знаний и умений находится не на земле, среди людей, а на том свете. Неожиданно из родниковой воды появляется дух зла подземного мира в облике мужчины и вступает в связь с человеком. Он говорит отцу, желающему, чтобы сын овладел знаниями: «Где ты найдешь лучшего моллу, чем я? Отдай мне сына на учебу, а на следующий год заberi обратно. За это время он овладеет всеми науками и положит в карман ключи от наук» [7, 64]. В гаманских воззрениях говорится, что «возле родника нельзя произносить имя недоброго человека». В сущности, старик, выпив воды и утолив мучившую его жажду, произнес слово «оххай». Восклицание «оххай» является сложной формой одного из вспомогательных частей речи, произносимых человеком при выражении положительных эмоций. Однако, будучи разделенным на составные части и став восклицаниями «охх» и «ай», оно выражает двоякие чувства, а именно, первое из них порождается хорошим расположением духа, второе же – болью, грустью и печалью. Жители Подземного мира показывают себя на земле в хороших обликах, сбивают кого-то с пути, уводят с собой и в своём подземном мире проявляют свою подлинную зловредную сущность. В этом смысле гамы называли одного из духов зла «Оххай»ем. Ахмеда тоже уводят в подземный мир. Согласно гамским представлениям, средством, связывающим наземный и подземный миры, является вода. Напомним, что в сказке «Меликмамед», опирающейся на зороастрийскую веру, эту функцию выполняют черный и белый бараны (один уводит, другой приводит). Нельзя забывать и о том, что все существа и силы, в том числе и сам «Оххай», встречаемые Ахмедом в Подземном мире, являются только проводниками зла.

Выражаясь словами дочери Оххая, тот мир «образовался из слез безвинно умерших». У Ахмеда есть лишь один путь спасения из Подземного мира мертвых – отвечать злом на зло. В первую очередь, он должен говорить неправду, представлять себя не умным, а тупым. В гамской мифической системе каждый мир живет по своим особым законам, т. е. верхний мир

не может жить в среднем мире, а обычаи-традиции среднего мира не действуют в нижнем, подземном мире. Ахмед видит, что все те, кто сохраняет обычаи среднего, наземного мира (уважающие своих учителей, старающиеся оправдать их доверие и др.), погибают. Поэтому он скрывает свою подлинную натуру, на предательство отвечает предательством. Самой важной чертой, связывающей сказочный мотив с гамскими воззрениями, является описание атрибутов охотничьего ритуала и смена обличья: «Оххай замахиывается мечом, чтобы отрубить Ахмеду голову. Когда конь вскидывает голову, уздечка падает на землю. Ахмед тотчас произносит заклятие, превращается в дикого джейрана. Оххай бросает меч, тоже произносит заклятье и превращается в умелого охотника. Взяв в руки лук и стрелы, он охотится на джейрана... Ахмед видит, что Оххай настигает его, оборачивается золотой рыбой и бросается в море. Оххай становится старым рыбаком и начинает ловить рыбу в море...» [7, 70].

В эпической традиции алтайских и среднеазиатских тюрков, также как в «Сказке Оххая», в легенде, посвященной состязанию шамана – мужа и шамана – жены, часто изменяющих облик, говорится, что «женщина – шаман, став рыбой, нырнула в море. Шаман пустился за ней. Настигнув её, он стал заглатывать её с хвоста. Однако, она выскользнула из его пасти и, повернувшись, проглотила шамана. Обернувшись водяной птицей, женщина-шаман прилетала домой, отдышалась, отбросила в сторону давул, разделась и отрыгнула на пол умершего шамана» [7, 76].

В сказке «Ах-вах» повествуется о путешествии человека в верхний мир. Может показаться случайным, однако «ах-вах» также является сложным словом, образованным из простых восклицаний. Первый компонент «ах-»*ah*» выражает печаль, грусть, боль, второй же – «вах-*vah*», передает чувства удивления и интереса. Практика подобного наименования духов проявляется у многих народов. В Азербайджане один из духов, широко распространенных в народе, называется «Хал». На наш взгляд, Оххай и Ах-вах являются одним из названий Хала, сформировавшимися в различные периоды. В сказке средством, связывающим существа Верхнего и Среднего миров, является дерево. Селим, попавший в божественный мир, тихонечко влезает на чинару. Через некоторое время «он видит, что под этим деревом сидит группа девушек. Одна из них, сидящая во главе, имеет такую неопишемую красоту, что не ешь, не пей, а лишь любуйся её красотой» [7, 199]. В верхнем мире нет злых духов, все кругом излучает свет, все поют и танцуют, ни в чем не испытывают недостатка. Селиму тоже никто не препятствует есть, пить и наслаждаться. Но в Верхнем мире есть свои законы. Нельзя делать то, чему не настало время. Ровно тридцать девять ночей Селим развлекается с разными девушками, но на сороковую ночь похоть подводит его.

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

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

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

Замена души, или предоставление одной души взамен другой. В гамских мифологических воззрениях встречается и мотив «предоставления одной души взамен другой»: Йер хан, выкрыв души людей, держит их в своей подземной пещере – Орде. Как говорится в поверьях, если тяжелобольной не приходит в себя, то, значит, его душа отделилась от тела и находится в стороне от места обитания душ племени, к которому он принадлежит. Она, якобы, затерялась и не может вернуться обратно. В таких случаях работа гамов, старающихся вернуть такую душу обратно в тело, несколько затрудняется. Ибо ему приходится вести поиски души в лесах, равнинах, морях. Когда душа не находилась, предполагалось, что она попала в руки помощников Йер хана. Войти с ней в связь и спасти её считалось самым тяжелым процессом. При этом приносились многочисленные жертвы, пелись песни Йер хану, в которых выражались просьбы отпустить душу. Если у больного было много грехов, Йер хан требовал вместо его души другую душу. По словам М.Элиады: «У бурятских шаманов и поныне верят в то, что для спасения души, содержащейся в неволе, нужно предоставить другую душу. По согласию больного, шаман определял человека-жертву и когда тот находился во сне, приближался к нему в облике Орла и отделял душу от тела, а потом, спустившись в Мир Мертвых, представлял её Эрлику. После этого Эрлик возвращал шаману душу больного. Спустя некоторое время после этой церемонии человек – жертва умирал, а больной выздоравливал. Здесь не было речи о полном возвращении к жизни, попросту жизнь больного немного удлинялась – через три, семь или самое большее девять лет он тоже менял свой мир» [20, 211]. В главе «Дели Домрул» из «Китаби-Деде Коркут» мы встречаем полный вариант мотива «прошения души вместо души», сформировавшегося в представлении азербайджанских гамов. В этой главе повествуется о Дели Домруле, который протестует против Йер хана, крадущего души молодых и прячущего их в подземной пещере. Это вызывает гнев Творца – Йер хана, он отправляет ангела Смерти Азраиля (Узена) на землю, чтобы тот наказал человека, не подчиняющегося воле божьей. Дели Домрул является образом первого культурного героя в азербайджанской мифологии, выступившего против смерти. Однако в борьбе с Азраилем он терпит поражение и, хотя и просит прощения у бога, для спасения своей души по повелению

всевышнего вынужден отдать взамен другую душу. По гамо-шаманским поверьям, Дели Домрул должен сам определить душу вместо своей души. Он просит сперва отца, потом мать спасти его ценой собственной жизни. Но они не соглашаются отдать свою душу взамен души сына. И когда Дели Домрул теряет надежду на спасение и уже прощается с жизнью, чужой человек – его жена выражает готовность отдать за него собственную душу. В ответ на большую любовь жены Дели Домрул тоже отказывается от жизни, предпочитая умереть вместе с ней. Йер хан, тронутый этими чувствами молодых, повелевает Азраиллю забрать души старых родителей вместо молодых мужа и жены.

В шаманских поверьях время и пространство безграничны. Ими выдвигается идея о вечности мира и созидующих духов. В огнепоклонничестве зло, выйдя из-под земли, ведет наверху борьбу с добром; в христианской и исламской мифологии сатана находит путь к сердцу людей и заставляет их творить зло и в обоих случаях проводники зла встречаются с сильным сопротивлением, но в виду того, что сила находится на их стороне, происходит Мировой Потоп. Однако, в кам-шаманских мифологических структурах злые духи имеют свое точное пространство, они творят свои черные дела только в Подземном Мире Мертвых, а некоторые недобрые дела, которые они могут проделывать на поверхности земли (болезни, засуха и др.), устраняются в результате связи шамана с Главным духом. Вообще, гамы-шаманы отличают бесконечность от вечности; первое они соотносят ко всем существам, второе же только к Богу и выдвигают идею о том, что «вечность – это бесконечность дней, идущих чередой друг за другом. Она порождается временем, обуславливается ростом и уничтожением, бесконечность же, напротив, перешагивает через время, оно существовало и до создания времени. Бесконечность не зарождается и поэтому никогда не уничтожается» [12, 34]. У гамов-шаманов правильное постижение бесконечности и вечности переворачивает иллюзии о смерти, болезни и старости.

Все это позволяет заключить, что, говоря о генезисе и эволюции азербайджанских мифов, нельзя не учитывать четыре фактора – ритуалы, культы, тотемизм и шаманизм. Правда, группа исследователей считают одну группу приемлемой, другую же отрицают (особенно часто выступают против тотемизма, но находятся и такие, которые не приемлют шаманизм) и выдвигают односторонние суждения. Связанное с тотемизмом утверждение Р.Оздека о том, что «тюрки никогда не поклонялись идолам, волкам, птицам», так же и тезисы, направленные против шаманизма, безосновательны: «Шаманизм – монгольское поверие. До недавнего времени считалось, что шаманизм был древнетюркским поверием. Однако в последнее время многие историки, в том числе покойный Ибрагим Кафесоглы – из тюрков, а из чужестранцев - М.Элиаде и другие доказали, что древнетюркское поверие не имеет никакой связи с шаманизмом. То, что слово «гам», которые тюрки давали религиозным деятелям, считалось однокоренным со словом «шаман»,

имеющим индоиранские корни, а шаманизм считался одним из тюркских поверий, привело к некоторому заблуждению. Тюрки, попавшие под воздействие шаманизма, например, гёй тюрки воспринимали его не столько как религию, сколько как волшебство, колдовство» [8, 119]. Выше мы привели факты, подтверждающие мысли М.Элиаде относительно того, что шаманизм стоял в ряду древнетюркских поверий. Вообще, заключения этого ученого направлены не на отрицание шаманизма, а на доказательство его наличия у всех народов мира. Попросту в одном месте говорится, что до последнего времени шаманизм считался поверьем, присущим по происхождению только тюркам-татарам, однако, древний и современный опыт народов мира показывает, что анимизм является одним из поверий, присущих всем этносам на определенном этапе развития общества. Во-вторых, ни русские, ни иностранные учёные не указывали на то, что слова «гам» и «шаман» имеют единые корни, а попросту подчеркивали, что людей, выполняющих аналогичную религиозную функцию, тюрки называли словом «гам». Для того, чтобы выяснить обоснованность мыслей Р.Оздека, не опирающихся на исторические источники, не надо идти далеко. Следующими своими утверждениями автор противоречит сам себе, оставляя своих читателей в недоумении. В поисках ответа на вопрос: «Если первоначальной системой поверий у тюрков не является тотемизм и шаманизм, то, что же тогда?», - учёный придумывает новую систему поверий. Вот что он пишет в книге «Золотая книга тюрка»: «Историки, глубоко исследовавшие эту тему, отличают три точки в системе тюркских поверий: вера в силы природы (разве это не тотемизм?), культ отцов и Бог-Небо. Древние тюрки верили в такую силу некоторых географических мест, как, например, гор, высоких скал, водных источников, полей, моря, луга, железного меча и др., считали их носителями духа. По их представлениям, вода, солнце, гром и молния имели души. Эти души не могли быть мужчинами и женщинами. Женщину – бога, находившуюся возле богов – мужчин, называли «Умай». Силы земли и воды, имеющие души, назывались «Йер-Су» (у гейтюрков – «Йер Суб», у уйгур – «Йер-Сув») и считали их удачливыми (Разве это не шаманизм?). Удачливыми их считали и потому, что они обозначали места поселений. Упомянутый в Гектюркских памятниках Идук, считался святым источником святых мест Идук Отукан и Тамиг Идук, т. е. воды Тамиг. Существа «Йер-Су» считались удачливыми духами, но им тоже не возводилось памятников, идолов, храмов» [8, 11-12].

То, что представлялось в качестве отдельной системы поверий под названием «вера в силы природы», в сущности, были компонентами модели мифического мира в тотемизме и шаманизме. «Историки», о которых говорил Р.Оздек, рассматривают «Йер-Су» и других в качестве новой системы взглядов только из-за одной особенности (из-за того, что им не ставились памятники, идолы, храмы). Но при этом они забывают следующее, с каким умом должны были воздвигаться памятники, идолы, храмы невидимым и не

ощущаемым духам? Указанные в этом произведении, ставшем в последние годы чуть ли не школьным пособием, настольной книгой, вторая (Культ Отца) и третья (Бог Неба) системы поверий тоже представляют собой популистические суждения, служащие тому, чтобы изолировать от мира древних тюрков, вывести их из русла общего развития человечества. Если речь идет о культах, то во всех существах – будь то отец, мать, дед или существа природы, имеются признаки идолопоклонничества. На наш взгляд, индивидуализация первичных воззрений, т.е. причисление их к какому-то определенному народу и отрицание их наличия у других народов, противоречит всем теориям, служащим научному прогрессу. Тотемизм, шаманизм и культы являются сторонами пути, пройденного человечеством в целом. По мнению наблюдателей, в настоящее время в Австралии у некоторых племен, живущих на переходном этапе от матриархата к патриархату, наблюдается тенденция отдаления от тотемизма, у других – склонность к идолопоклонничеству, а у третьих – к шаманизму (гамизму).

Таким образом, исследователи указывают на наличие доказательств, обосновывающих наличие шаманизма в системе мировоззрения народов, живущих в большинстве регионов мира, отделяют на противоположные части (различные миры) модели трехъярусного мифического мира, средством, осуществляющим связь между ними, считают столб, бревно, колонну, стрелу, лестницу, гору, реку, дерево и приходят к выводу о том, что в целом концепция, соединяющая три мира, не является сибирско-алтайской. Эта идея в равной мере распространена во всех местах мира и может быть, что появилась на основе поверий, напрямую связанных с небом. Потому-то любую близость, сходство, наблюдающиеся в мифологических взглядах азербайджанских тюрков в сравнении с другими народами, неправильно расценивать как заимствование у алтайских тюрков. Во-первых, потому что уровень развития живущих там племен, в течение двух тысяч лет был очень низким и задолго до того, как шаманские поверия устремились на Запад, греческие историки привели множество веских фактов о вере местного азербайджанского населения в бога - Небо и бога - Солнце.

ЛИТЕРАТУРА

На азербайджанском языке

1. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – Bakı, Yazıçı, 1985, 199 s. (Баяты. Собиратели: В.Велиев и С.Пашаев. – Баку, Язычы).
2. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, Bakı, 1984, № 2, s. 14 (Буныдов З.М. и Алиаров С.С. «О титуле Каган». Известия АН Азерб. ССР ЕА, серия «Истории, философии, права», Баку).
3. Əbu Nəyyan əl-Əndəlusü. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak /Türk dilini dərkətmə kitabı/. Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – Bakı, Azər nəşr, 1992, 115 s. (Абу Хайян аль-Андалуси. Китаб ал-идрак ли-лисан ал-Атрак /Книга познание тюркского языка/. Пер. с арабск. на азерб. язык З.Буныдов. – Баку, Азернешр).

4. İraq-türkmən cildi. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q. Paşayev və Ə. Bəndəloğlu. – Bakı, Elm, 1999, 468 s (Иракско-туркменский том. Антология азербайджанского фольклора. Кн. II. Составители: Г. Пашаев и А. Бенделоглы. – Баку, Элм).

5. «Kitabi-Dədə Qorqud». F. Zeynalov və S. Əlizadənin nəşri - Bakı, Elm, 1988, 265 s (Китаби-Деде Коркут. Издания Ф. Зейналов и С. Ализаде - Баку, Элм).

6. Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A. Nəbiyevdir. – Bakı, Gənclik, 1993, 348 s. (Ритуалы, обычаи, приветствие. Собиратель А. Набиев – Баку, Гянджлик).

7. Nağıllar. Tərtib edəni N. Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1985, 506 s. (Сказки. Жемчужины азербайджанской литературы в XII книгах. I книга. Составитель Н. Сеидов. – Баку, Язычы).

8. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1992, 184 s. (Рафиг О. Золотая книга тюрка. Первая книга. – Баку, Язычы)

9. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaunaqlarına ümumi baxış. – Bakı, Gənclik, 1994, 232 s. (Сеидов М. Гам-шаман и общий взгляд на его истоки. – Баку, Гянджлик).

На русском языке

10. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000, 455 с.

11. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980, 333 с

12. Виллолдо А. Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К. Семенов/. – К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.

13. 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.

14. Жирмунский. В. М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 726 с.

15. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, 719 с.

16. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е. Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002, 352 с

17. Рак И. В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2000, 416 с.

18. Стивенс Джоз, Седлетски-Стивенс Лина. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С. Грабовецкий/. – К.: «София», Ltd., 2001, 288 с.

19. Токарев А. С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990, 622 с.

20. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. /пер. с англ.: К. Богуцкий, В. Трилис. – К.: «София», 2000, 480 с.

