

**Рамиль Манаф оглы Алиев кандидат филологических наук, старший научный сотрудник
Института Фольклора НАН Азербайджана**
**О СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКОМ МОДЕЛИРОВАНИИ КУЛЬТА ГОРЫ В
ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ**

Высокие горные вершины во все времена были объектом глубокого почитания у всех народов мира и древние тюрки с самых ранних пор относились к горе с чувством глубочайшего почитания, располагали свои жилища вблизи гор. И это вытекало из того, что тюрки признавали единобожие, а так как высокие горные вершины были близки к небесам, то они считались ими священными и, естественно, близость к горам воспринималось как близость к Богу. Связка человек – гора – Бог в мифологическом мышлении древних народов носила характер функциональной зависимости. Они, не воспринимаясь в отдельности, являлись причиной подсознательного формирования у первобытных людей моральных, психологических и религиозных представлений. Феномен горы в сознании древних людей носил различные функции развития значимость горы зависела от степени почитания её нашими предками. Алтайские тюрки в ритуалах, проводимых в честь горы, исполняли божественные песнопения. Восхваляя особыми выражениями гору Алтай они подчеркивали, выделили эпитет «создающий дух колыбели» [10, 253 – 254].

Формирование культа горы прошел длительный путь развития. Горы – как символ святости занимают большое место в христианском и исламском мышлении. Примером может послужить гора Синой на Аравийском полуострове. Имеются сведения о том, что на этой горе пророк Моисей услышал обращение Бога, довел до людей божественные откровения. Пророк Мухаммед на горе Хира впервые во сне получил божественное откровение. В.Н.Топоров пишет: «Мифологических характеристик гор много. Гора выступает в виде широко распространенной трансформации дерева мира» [14, 611]. С.А.Токарев не считает точной его мысль о том, что «гора является моделью Вселенной, отражающим все параметры и основные системы космоса». Он говорит, что самая большая ошибка при этом проявляется в психологическом, логическом, мифопоэтическом параметре между горой и деревом. Он критикует то, что при таком подходе мифологема горы не может занять достойное место.

Эти понятие в его работе носят разрозненный характер. В то время как гора – особое пространство для священного дерева. При таком подходе больше привлекает внимание вещественность, зримость горы. Указанные нами выше социальные и сакральные понятия могут сыграть большую роль в определении структурной основы культа гора. Потому что человек на протяжении всей истории воспринимает на чувственно-сознательном уровне. Эти ощущения помогали ему воспринимать, понимать мир, в котором он жил. Постараемся изложить все вышесказанное, т.е. восприятие культа горы нашими предками следующим образом:

1. Гора превращается в человека или воспринимается сознанием как живое существо (антропоморфизация).
2. Человек превращается в гору (реантропоморфизация). Сюда можно отнести веру в то, что превращение в камень – это своего рода возвращение к предкам.
3. Гора порождает человека.

Структурно-семантическое развитие культа горы в мифологическом сознании проходит через эти этапы. Каждый из этих этапов имеет свою самостоятельную линию развития и на наивысшей ступени развития может совершить скачок, перейти в другую стадию. Представить эти этапы в разрыве друг от друга невозможно. Так, примером для первого этапа может послужить герой башкирского эпоса «Урал Батыр» – Урал батыр. Этот эпос является весьма наглядным в плане выявления особенностей первого этапа [15].

Как видим, восприятию горы Урал как живого существа в эпосе обусловлено поколением древнего человека духу горы. В сознании первобытного человека вера в духа горы является первой среди анимистических представлений, и это трансформирует веру в антропоморфизм (дух горы). Подобная трансформация наблюдается и в дастане «Кёр-оглы». Особо привлекает внимание образ Алы киши. Он имеет очень тесные связи с духом горы. Выбирая место для лагеря на склоне высоких гор Алы киши указывая на Ченлибель, на горы говорит: «Это как раз то место, которое я искал». Это связано с тем, что по представлению бог горы мог обитать только на высоких горах. Проф. Б.Абдулла ссылаясь на архивные материалы отмечает, что «Ничто другое на свете не могло воздействовать на Кёр-оглы, как горы» [7, 10]. Основываясь на исследования проф. М.Сеидова можно также воспринимать Алы киши как антропоморфизированный образ слепого духа горы [8, 292].

В антропоморфизации горы были использованы и части человеческого тела. По представлению древних вершина, глава горы напоминала человеческую голову, пояс горы – человеческий пояс, рукава горы – человеческие руки, подол горы – человеческий подол. Название частей горы наименованиями органов человеческого тела связано с первоначальными представлениями о рождении человека горой. По мировоззрению древнего человека гора создала части тела человека явно наблюдается и в процессе исторического совершенствования образа Кёр-оглы. Н.Джафаров пишет, что «божественность Кёр-оглы (это можно воспринимать как дух горы) трансформируется в человечность - Кёр-оглы-человек по велению эпохи, времени берет верх над Кёр-оглы-божеством...» [9, 141]. Божественное начало в Кёр-оглы связано в своем развитии со стихиями огня, воды, земли и воздуха. Герой «Маадай-Кары» также связан своим рождением с культом горы. Его отец Кара даг (Черная гора) [13, 76]. По мифологической семантике привлекает внимание связь имени Алы, его корня «ал» – «красный» со словами огонь, солнце. Наблюдается связь имени Алы с именем Великой Проматери гор. Дж.Бекдили образ Улу ана (Ал ана) – Проматери считает первоначальной формой образа Алы киши [6, 34]. В религиозно-мифологических преданиях сотворения первого из земли подтверждает причастность Ал аны рождению человека.

Одна из функций мифического образа Улу ана – хозяйка подземного мира. В первоначальных представлениях Эрлик тоже носила признаки женщины. Проматери (Улу ана) была хозяйкой и потустороннего мира [6, 373]. Не имея возможности испить пены Гоша-булага (ручья) Алы киши остается один на один со смертью и воссоединяется с духом подземного мира (Улу ана) – Проматерью. Проматерь, а также заменяющие её старухи – дивы, мифические существа большей частью представляются слепыми [6, 189]. И дух горы в древних верованиях представляется слепым. Одним из знаков мифологической незрячести являлась смерть.

На древнетюркских наречиях одним из значений слова Алы/алыс было слово «земля» (Узбекский «Гер-оглы» был сыном могилы, земли) [8, 288]. Рождение Кёр-оглы из земли, воды и огня и оживление его посредством воздуха (ветра) приводят нас к мысли о том, что он является антропоморфизированным героем. Однако антропоморфизм Кёр-оглы носит в то же время и реантропоморфизированный характер. Т.е. Кёр-оглы – образ мифологический, рожденный посредством четырех стихий и оживив дух горы, исполнив свои функции, он вновь может вернуться к своему первоначальному состоянию.

Реантропоморфизацию можно понимать как возвращение человека к своему первоначальному состоянию, как превращение его в духа горы в результате обращения в гору или камень. Это мифологическое событие составляет второй этап именуемый «Превращение человека в гору». С этим верованием чаще можно встретиться в сказках и легендах. Этап мифологический мотив хранится в легендах «Семь гор» и «Инджабель». В легенде «Семь гор» («Йедди даг») говорится о нападении врага. Семь братьев увидев, что им не одолеть врага, просят бога, чтобы он превратил их в горы. Господь, вняв их мольбе, превращает братьев в гору и носит те же мифологические функции. В обоих случаях процесс превращения одинаковым и в основе этого процесса стоит факт культа. Гора и камень должны считаться культурами единого происхождения. Как превращение в гору, так и превращение в камень чувствуется возвращение к истокам, к первоначальному состоянию. Это достаточно ясно проступает в сказке «Гызыл гоч» («Золотой баран»). Из-за неверности своего попутчика кечал – лысый превращается в камень. И когда царевич хочет оживить его, дервиш говорит ему: «Ты сейчас пойдешь к своей беременной жене, она родит ребенка. Возьмешь этого ребенка и отрубишь ему голову на груди окаменевшего лысого. Как только польется кровь ребенка, лысый чихнет и воскреснет и освободится от камней сковавших его тело» [2, 66]. Как следует из приведенного примера, реантропоморфизация очень близка к реинкарнации. По сравнению с реантропоморфизацией в легенде реантропоморфизация в сказке более сложный процесс. Это сложность обусловливается тем, что процесс мог быть предвиден заранее. В сказке содержится весьма ясный намек. «Рождение лысого произошло на пору восхождения на небосклоне звезды, которая умирала и воскресала. И потому этот лысый однажды умрет и воскреснет» [2, 50]. Умирание и воскрешение в сказке происходит путем превращения в камень и освобождении от камней. Таким образом, в сказке явно пишет место культ камня: «О черный камень, ты спустился с небес, земля помогла тебе, и ты помоги мне» [2, 50]. Следует отметить, что реантропоморфизация связан только с культурами горы, дерева и камня, показывает возможность превращения героя в гору, дерево или камень.

Совпадение реантропоморфизма и реинкарнации происходит в случае, когда умирание и воскрешение осуществляется путем превращения в камень, в других ситуациях они подвержены иным особенностям. Одним словом, реантропоморфизм это движение назад, а реинкарнация – движение вперед.

Антропоморфизация культа горы завершается третьим этапом. Древние тюрки веровали, что первый человек порожден горой. Н.Джафаров следующим образом прилагает миф, существующий у уйгуров о способности горы к порождению: «в Гумланчу, расположенном на месте слияния рек Тугла и Селенга, берущих начало из Карагорума росли одно фундуковое дерево и одна береза, между ними появилась гора. Както ночью на эту гору с небес спустился луч света. Гора изо дня в день стала расти. Уйгуры были удивлены этим. Они направились к горе. Оттуда доносились звуки прекрасной музыки, ночами на расстоянии тридцати шагов гора освещалась светом.

Наконец, когда наступило время родов, в горе прорезалась дверь. Внутри, на расстоянии друг от друга было пять кругов. И внутри каждого круга было по ребенку. Они сосали молоко из сосок, свисающих с неба. Народ и беки обласкали их. Начиная со старшего их называли Сунгур тигин, Кутур тигин, Тюкек тигин, Ур тигин, Буку тигин» [9, 33].

Мотивы рождения горою дитя встречается и в азербайджанских легендах. В легенде «Удивление Огуза» содержатся интересные факты связанные с этим мотивом. В легенде говорится, что на земле проживали люди слишком высокого роста, именуемые огузами. Самый низкорослый из них был выше самого высокого дерева. Лошади, овцы и скотина огузов были такими же крупными и большими как они сами. Двое из этих огузов, мать и сын, жили на кавказских горах. В легенде привлекает внимание проживание огузов в горах. Гора является покровителем огузом. Луч, спускающийся с небес, быстрее достигает горы, и гора порождает огуза [3, 221]. Из примеров становится ясным, что горы участвовали в рождении человека и матерью первого человека считались гора.

Если структура культа ограничивается выше указанным делением, то символика и семантика его весьма обширна. Хотя эта семантика и связана со структурой культа горы, однако, наблюдается и определенные различия. Возьмем, к примеру, способность горы говорить (аллегория). Умение говорить – качество присущее человеку. И приписывание этого качества горе носит антропоморфический характер. То есть, родившийся ребенок должен выучить родной язык у матери. В сознании народа умение горы говорить связано с представлением о том, что гора была проматерью. Проф. С.Пашаев записал легенду о горе (камне) умеющей говорить. «На берегу рукава реки Хакери, вытекающей из Минкенда, вблизи деревни Агоглан Лачинского района (Карабах) лежит большой камень. Этот камень оторвался от большой скалы. Место, откуда он сорвался, сохранилось и по сей день. Говорят, что когда кочевые поднимаются в горы, они останавливаются у подножия этой скалы. Однажды, когда свекровь с невесткой собрались печь хлеб, небо сотря-

сают раскаты и в это время из большого камня на горе раздаются звуки:

Песчинка и песчинка – камень

Я иду – беги.

В это время начинается сильный дождь, и огромный камень, срываясь, падает в реку. Голое камня услышала невестка. Но никто ей не поверил» [3, 23].

Антропоморфизации горы присуща комплексная система. Сюда входят такие мотивы как вера в духа горы, способность горы в лице мужчины, а также в лице женщины, превращение человека в гору, представление горы как человека рождение скалой ребёнка, связь горы со змеей и т.п.

1. Вера в духа горы.

В азербайджанских легендах дух горы представляется в виде святого горы, животных, обитающих на горе. Эта его функция оправдывает себя в мифе, в котором рассказывается о человеке, который занимался охотой 50 лет. И однажды, во время охоты, перед ним возникает образ белобородого благообразного старца, который ему сказал: «Пятьдесят лет губишь ты животных, не хватит ли? Разве ты их создал?». Мужчина, испугавшись, возвращается домой и несколько дней лежит больным. После поднимается, ломает ружьё и больше никогда не охотится [1, 53].

2. Вера в то, что горы были спущены с небес.

По мифологическому представлению наших предков люди спустились на землю с небес. По этому верованию даже камни были спущены с небес. В мифе указывается на то, что Дабантепе, расположенном вблизи селения Гызылджа имелось место поклонения камням, которые предсказывали будущее и говорили о прошедшем. Эти камни были спущены с небес, обладает и целительными способностями [1, 82]. Камень-молния Кёр-оглы тоже был спущен с небес. После смерти Манаса на грудь ему кладут камень и он воскрешает и поднимается на ноги [5, 519]. Говоря о целительных свойствах камня Л.Ю.Штернберг описывал как орогские шаманы, перевязав веревкой, большой камень говорили следующие слова: «О камень, ты долгожитель, ты знаешь все, назови причину болезни» [16, 337].

3. Представление духа горы в образе мужчины («Гора «Два брата»).

В этой легенде два брата, не сумевшие поделить наследство отца, убивают друг друга. Младший брат вонзает свой кинжал в живот старшему, а тот рубит голову младшему [3, 38].

4. Представление духа горы в образе женщины («Золотая чаша на Гёйазане») говорить о девушке по имени Набат, у которой пропал жених и девушка решила искать его, однако она стесняется отца. И она наполнив золотую чашу водой просит воду о том, чтобы вода отразила судьбу её жениха – Галея. Вода сообщает ей, что жених ее на горе Гёйазан на последнем издыхании. В это время налетает сокол и вырывает у нее чашу. Набат устремляется за птицей и доходит до горы. До сих пор на эту гору не ступала нога женщины и те, кто наблюдал эту картину, говорили, что на Гёйазан впервые взойшла женщина. И гора Гёйазан - эта уже не давящая на небо, а Кюхизанан – то есть гора-женщина.

5. Превращение человека в гору («Инджабель»).

В легенде Кемаледдин похищает девушку Инджабель – девушку с тонкой талией. По дороге на них нападают разбойники и они привязывают Кемаледдина к дереву. Увидев это девушка начинает петь баяты и Кемаледдин, услышав ее голос, набравшись сил, пытается разорвать верёвки, но не справившись с этим, говорит громко:

Почему я не превращаюсь в камень

Если уведят мою любимую.

Как только он произносит эти слова, то сразу превращается в гору. Девушка, увидев это превращается в песок и сыплется с лошади на землю [3, 39].

6. Представление горы как человека («Агры дагы») («Гора Агры»).

По легенды гора Агры и Гарнырыг были братьями. Гарнырыг очень любил Агры. Агры же был равнодушным. Гарнырыг влюбляется в одну девушку и говорит об этом Агры. Агры увидев эту девушку, также влюбляется в нее. У Агры из-за плохого нрава было много врагов и, однажды, враги нападают на него. Гарнырыг вступает в схватку, а Агры тем временем похищает его возлюбленную. Эта весть сокрушает Гарнырыга. Грудь его разрывается от горя и он превращается в гору, которую называют Гарнырыг (разорванный живот). Узнав о смерти Гарнырыга и у Агры начинает болеть сердце и он так же превращается в гору – Агры даг (гора боли) [3, 33].

7. Рождение скалой ребёнка («Запеленатый камень»).

У Нисы не было детей. Её муж Садыг грозится, что разведётся с ней, если она не родит ребёнка. Однажды Ниса видит во сне, что на горе на одной из высоких скал лежит запеленатый мальчик [3, 251 – 252].

Вышеприведенные примеры позволяют выявить специфические семантические модели каждого структурного типа охватывающего фольклорные тексты. Эти типы и модели мы наблюдаем в дастанах о «Кёр-оглы» и «Деде Коркуд», а также в легендах и мифах. Все эти типы и модели объединяет культ горы. Формы поклонения культу горы в этих моделях различны. Объединяя все эти одиннадцать моделей приблизительно по типам, можно увидеть следы определенных дополнительных типов. Однако они не столь явно выражены, чтобы была необходимость объединения их в отдельные типы. И потому, не разделяя указанные модели на отдельные специальные типы, мы отдаём предпочтение выделению веры в культ горы.

В обоих дастанах культ горы относится и выделяемой позиции. В «Кёр-оглы» Ченлибель воспринимается как символ духа горы. В «Китаби-Деде Коркуде» культ горы запоминается тем, что некоторые горы здесь считаются священными.

Все приведенные нами факты свидетельствуют о том, насколько родным, своим был культ гор у древних тюрков и исходит это из древних традиций. Формирование механизма культа горы можно представить следующим образом: в начале, в результате анимистических представлений, был создан культ духа горы и в результате

его восприятия в облике человека (антропоморфизации) было создано божество горы. Представление их живыми существами способствовали появлению архаических верований в различного рода превращения (типы и модели). В структуре культа горы выделяются следующие факторы святости: Гора жертвенное животное, берёза, огонь, очаг и др. и это, в свою очередь, обуславливает многообразие форм и содержания поклонения горе.

Источники и литература

1. Азербайджанские мифологические тексты. Баку, Элм, 1988. –196 с. (на азерб. языке).
2. Азербайджанские сказки, в 5-ти т., IV т. Баку, Изд-во АН Азерб. ССР, 1963. (на азерб. языке).
3. Азербайджанские народные легенды. Баку, Язычы, 1985. –286 с. (на азерб. языке).
4. Баят Ф. Божество в тюркской религиозно-мифологической системе. – Исследования по азербайджанскому устному народному творчеству, 17-ый том. Баку, Седа, 2005. (на азерб. языке).
5. Бахаеддин Огел. Турецкая мифология. Анкара, 1989.
6. Бекдили Дж. Словарь тюркской мифологии. Баку, Элм, 2003. –418 с. (на азерб. языке).
7. Бахлул Абдулла. Поэтика «Китаби-Деде Коркуда». Баку, Элм, 1999. –224 с. (на азерб. языке).
8. Сеидов М. Размышляя об этногенезе азербайджанского народа. Баку, Язычы, 1989. – 496 с. (на азерб. языке).
9. Джафаров Н. От эпоса к книги. Баку, Маариф, 1999. –220 с. (на азерб. языке).
10. Инан А. Культ горы, дерева (леса) и ручья в тюркских сказаниях. – Статьи и исследования, II том. Анкара, Турецкое ист.об-во. 1998.–417 с. (на турец. языке).
11. Китаби-Деде Коркуд. Баку, Гянджлик, 1988. –184 с. (на азерб. языке).
12. Кёр-оглу (составитель, автор предисловие и комментарии А.Набиев, оформители и подготовители текстов на основы первоисточников к изданию – Улькер Набиева и Егана Исмаилова). Баку, Нурлан, 2003. –418 с. (на азерб. языке).
13. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., Наука, 1973.
14. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., Политиздат, 1990. –623 с.
15. Урал Батыр. Башкирский народный эпос. Подготовка текста, редакция, предисловие, комментарии М.Сагитова. Уфа, 1977.
16. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.