

О ПРОБЛЕМЕ АРХАИЧЕСКОГО РИТУАЛА В ОГУЗСКОМ ЭПОСЕ

Агаверди Халилов

УДК 39:801.81(=512.1)“14”

Одним из источников изучения архаического ритуала есть эпос. Многие архаические ритуалы или же их рудименты сохранились в средневековом огузском эпосе «Книга моего деда Коркута». Каждая отдельная часть эпического текста (сказ) связана с определенными ритуалами, в частности с сойлама, бойлама, йум и огузнаме (огузлама), которые коррелируют с социальной структурой огузского общества.

Ключевые слова: Огуз, эпос, ритуал, жанр, архаика.

The epos is one of the sources that kept the archaic ritual. There are many rituals or their rudiments of the ancient period belong to the medieval Oghuz epos. The materials of Oghuz epos (*The Book of Dede Korkut*, *Oghuznameh* and so on) give the possibility to describe these archaic rituals. The fundamental archaic ritual elements are the important source to clear the content, names and structure of this genre up. Ritual archetype component which is structured in the first part of «*The Book of Dede Korkut*» is reconstructed at the article. Also in context of ritual-folklore relationship, the transformation of ritual into folklore is defined in this article.

Keywords: Oghuz, Epos, Ritual, Genre, Archaic.

Героический эпос азербайджанского народа «Книга моего деда Коркута» относится к V–VII вв. и есть итогом длительного развития устной народной поэзии. По своему идейно-тематическому и художественному богатству, по языковым особенностям этот замечательный эпос выходит далеко за рамки азербайджанской литературы. Именно поэтому он еще с начала XIX в. привлекал внимание зарубежных, в том числе российских, ученых, которые ставили его в один ряд с народными сказаниями, снискавшими всемирную славу.

«Книга моего деда Коркута» состоит из вступления и двенадцати сказаний (песен), каждое из которых имеет самостоятельный сюжет; связывают их некоторые общие персонажи, в частности хан огузов Байандур хан и его главный полководец Салур-Казан со своими богатырями. Сказания объединены под общим названием («Книга моего деда Коркута»), потому что Коркут выступает как бы их автором. Но при анализе можно установить, что они сложены разными озаами (ашугами) и в разное время. Большинство песен отражает патриархально-феодалную жизнь огузов на Кавказе.

«Книга моего деда Коркута» хорошо отражает жизнь ранних огузов, является своего рода документом их социальной и культурной истории. Эпос кажется настолько правдоподобным, что некоторые читатели считают его полностью историческим произведением.

При этом, отсутствие в «Книге моего деда Коркута» описаний в отношении фактов участия огузов в исторических событиях X–XI вв., в частности в делах династии Газневидов, в битве при Дандаркане (1043) и т. д., на что обращают внимание некоторые авторы, свидетельствует о большей древности этого эпоса. Огузские тюрки составляли **конфедерацию 24 племен**, разделенных на две большие ветви: *Боз Ок* (серые стрелы) и *Уч Ок* (три стрелы).

Боз Ок составляли такие племена: *кайы*, *байат*, *алка-эвли*, *кара-эвли*, *йазыр*, *дугер*, *додурга*, *йапарлы*, *авшар*, *кизик*, *бей-дили*, *каркин*.

Уч Ок включали такие племена: *байандир*, *печенеги*, *чавулдур*, *чепни*, *салур*, *эймир*, *алайунтлу*, *йурегир*, *игдыр*, *букдуз*, *йива*, *гыныг*.

В эпосе *Боз Ок* названы огузами *Таш* (внешними), а *Уч Ок* — огузами *Иг* (внутренними). Каждое из 24 племен имело собственную территорию, во главе которой стоял

правитель (бей). Каждая из двух ветвей управлялась **высшим беем** и **советом**. Деятельностью всей конфедерации руководил общий совет, *Divan / Диван*, чьей главой был **бей беев (бейлербей)**. *Бейлербей* стоял сразу после **султана** (или хана) и совмещал в себе обязанности военного вождя и великого визиря. Хотя две ветви часто упоминаются в эпосе, различия между «внешними» и «внутренними» огузами не так существенны.

В Баку были проведены colloquiums, посвященные «Книге моего деда Коркута»: «СССР — Турция» (1988) и «Азербайджан — Турция» (1998). А в декабре 1997 года в Баку состоялся научный форум, приуроченный к 1300-летию «Деда Коркута». Постоянный организационный Комитет международного центра эпоса (США), учрежденный в честь лорда Бейтса, и его Санкт-Петербургский филиал, совместно с Институтом литературы им. Низами АН Азербайджана, провели VI Международную конференцию эпоса, в работе которой приняли участие эпосоведы из 27 стран, сделавшие в трех секциях 54 доклада.

Исследователи огузского эпоса сходятся во мнении о том, что существовавшие до VII в. язык, лексикон, историко-географические реалии, этнопсихологическая память и моральный кодекс нашли свое широкое отражение в раннесредневековом огузском эпосе.

Традиции морали и образа жизни древних тюрков в быту, явно ощутимые отголоски шаманизма, антропоморфические образы света, воды, птицы, дерева, культы оружия, коня и волка, глаголы типа *бозламаг* (реветь), *улышмаг* (выть), антропонимы *Дирсе*, *Алп Аруз* — все это, конечно, свидетельствует о тюркской старине. Мифологическая символика, содержащаяся в тексте эпоса, возводит «Книгу моего деда Коркута» к архаической структуре; функционально-семиотические особенности поведенческого характера в манерах Коркута связывают его с шаманством, а характеристические штрихи исторической личности сближают с этнокультурной системой средневекового Среднего

Востока. В греческих, арабских, персидских и тюркских источниках нередко говорится об эмире, полководце, визире, пророке, озане, называемых Коркут.

В тексте чередуются ритуал и фольклор. Конфликт в одном решается в другом. Отсюда видно, что мифологическая модель действует и управляет. Такая специфика, скорее всего, вытекает из архаичности текста, в котором реализуется наиболее активное мифологическое мышление. В той или иной мере в эпических текстах отражены все огузские архаические ритуалы. Каждая отдельная часть текста — сказ (*boy / бой*) — связана с определенными ритуалами, в частности с *сойлама*, *бойлама*, *йум* и *огузнаме (огузлама)*. В тексте наблюдаются разные формы высказывания, которые могут выступать в роли вспомогательного способа для определения жанров:

Сойламыш (Говорил). Деде Горгут сойламыш (Дед Коркут говорил).

Айдыр (Говорит). Озан айдыр (Говорит певец (озан)).

Сойлама (Рассказывание). Айдыр (Говорит).

Бой бойлады, сой сойлады, дузду гошды, деди. Дедем Горгут бой бойлады, сой сойлады, бу огузнамейи дузду-гошды, боуле деди (Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово: эту былинку он сложил, он составил. Так он сказал).

Йум верейин. Йум верейин, ханым (Я дам прорицание, хан мой).

В «Книге моего деда Коркута» отдельные сказы имели название *бой*. В этом значении термин *бой* в других огузских памятниках не употреблялся. Нам известен *бой* как единица социальной структуры древнеогузского общества. А как единица жанра он функционирует только в этом эпосе. Исходя из совокупности соответствующих фактов данной книги, можно обнаружить бинарно-оппозиционную модель

народного творчества природа — культура. *Бой* (в социальном контексте) состоит из групп *сой*, а *сой* в свою очередь — из групп *ой*. Для того, чтобы изучать огузский фольклор (поскольку социальная жизнь отражается в фольклоре, в том числе в эпосе), необходимо знать структуру и архаического ритуала, и староогузского общества. Человек (в ритуально-мифологическом контексте — неофит) рождается никем. Проходя определенный ритуал «перехода», он становится членом огузского общества — *бэгом*, или *бейем* (от *bæg, bæu*). *Бей* — огузский индивид. Для приобретения статуса *бея* он проходит обряд «именаречения». Процесс реализуется, исходя из двух принципов — храбрости и доблести. Например, Коркут как исполнитель ритуала представляет юношу и говорит: «О Дирсе хан! Дай юноше бекство, дай престол, он храбр! Дай <...> коня с длинной шеей, пусть он ездит на нем, он доблестен!» [4, s. 22]. Таким образом, слова «храбрость» и «доблесть» (как этическая норма в староогузском обществе) повторяются трижды в разных комбинациях, что, несомненно, имеет ритуальное значение. *Ой* — огузская семья; *сой* — отдельные огузские роды; *бой* — огузское племя (их общее число — 24, это инвариантно мифологическая схема). Огуз — это народ, который, как было указано, составляют две большие ветви (*ок*). В каждой ветви — 12 племен (*бой*). Центральные (властвующие) — *боз окы*, периферические (вассалы) — *уч окы*. На военнополитическом уровне имеется еще одно разделение. *Ич огуз* — внутренняя, центральная власть, *Дыш огуз* — внешняя, подчиняющая часть, обороняющие силы, субъект конфедерации. А вместе *Калын огуз* (объединенный огуз) — это огузская конфедерация.

В ритуале *сой* (рождение; в тексте видим разные уровни рождения: физическое, социальное, духовное) сакрализируются огузские индивиды (неофиты). Дед Коркут выступает медиатором между верховным божеством Тенгри и огузом. Именно он восхваляет, воспекает и прославляет огузского человека, са-

крализует его божественной славой (*Тенгри алгышы*) и манифестирует решение главы общества (хана). В этом ритуале *сой* воспевается рождением сына каждого *бея* как продолжателя рода. А *бой* — ритуал племени. Праздничная часть этих ритуалов — *той* (буквально — сытый). *Той* имеет две формы по масштабу его проведения. Если *той* относится к конкретному *сойу* или *бойу*, то он просто *той*, а если носит всеогузский характер, то он — *улуг той* (большой праздник). Жертвоприношение у огузов тоже проходит под названием *той*, а не *курбан байрам*. Таким образом, в ритуале *сой* рассказывается о роде; тип текста носит название *сойлама*, а в ритуале *бой* соответственно — *бойлама*. По этой системе всеогузский ритуал должен был бы сопровождаться текстом *огузлама*. Однако в «Книге моего деда Коркута» данная система нарушается, и логичность не выдерживается, вероятно, *огузлама* со временем было изменено на *огузнаме*.

В текстах встречается древнетюркская ритуальная речь и стихотворная форма — *айдым*. Его главный поэтический элемент — гармония звука, аллитерация и повторы; стихотворный ритм обеспечивается именно этим путем. Одним из архаических ритуальных элементов, встречающихся в текстах, является *йум*. Он, скорее всего, — элемент архаического ритуала *йуг* (ныне — *йас*). Нам известны *йуговские* тексты *сагу* или *агы*. По своему содержанию в «Книге моего деда Коркута» *йум* соответствует прославлению (*алгыш*). А ритуальная функция соответствует исламской *фатихе*, которой закрывается ритуал (ныне — меджлис, собрание).

В «Книге моего деда Коркута» прослеживается связь с исламом, в частности, в определенных высказываниях. В рассматриваемых нами концовках сказаний их не столь много, но они достаточно регулярны. Можно перечислить основные: *Qadir / Гадир* (всемогущий), *fani dünya / фани дунья* (тленный мир, человеческая жизнь), *bi dünya* (земная жизнь), *axır dünya / ахыр дунья* (потусто-

ронний мир), *dua* / *дуа* (молитва), «*Quran*» / «*Гуран*» («Коран»), *əcəl* / *эджел* (смерть, кончина), *vaxt* / *вахт* (время). Все они входят в устойчивые словосочетания, некоторые из них почерпнуты непосредственно из «Корана». Так, противопоставление земной жизни, то есть тленного, брэнного, преходящего мира, и потусторонней жизни, находящее выражение в словосочетаниях *фани дунья* или *бу дунья* и *ахыр дунья*, очень распространено в «Коране». В прорицаниях Коркута, как мы уже заметили, понятие *дунья* встречается неоднократно в обоих значениях.

В некоторых прорицаниях Коркута присутствуют явно мусульманские по своему происхождению образы или метафоры. Такова, например, метафора жизни как каравана: «Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово; эту былинку он сложил, он составил. Так он сказал: они пришли в этот мир и прошли; так караван останавливается и снимается; их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался тленный мир?».

И все же, объекты и реалии культуры, упомянутые в прорицаниях Коркута (а именно в центральной их части, обрамленной формулами мусульманского характера), отсылают к традиционной картине устройства мира и социума древних тюрков. В то же время в целом по-новому реконструируется эсхатологическая модель древней тюркской мифологической системы.

Что же касается формул мусульманского вероисповедания, то часть из них также может быть объединена в группы на основе ритмической организации, которая прослеживается, например, в следующих строках прорицаний:

*Qanı dediyim bəy ərənlər?
Dünya mənim deyənlər?
Əcəl aldı, yer gizlədi,
Fani dünya kimə qaldı?
Gəlimli-gedimli dünya,
Son ucu ölümlü dünya... [4, s. 86].*

*Где те воины-беки, кого я прославил,
Кто говорил: [весь. — А. Х.] мир — мой?
Их похитила смерть, скрыла земля;
За кем остался тленный мир?
Земная жизнь, ты приходишь
и уходишь;
Последний твой конец — смерть,
земная жизнь!*

По мнению исследователей, источники этих образов различны, но большинство восходит к письменной книжной литературе — хадисам, моралистической литературе [3, с. 89]. Эта же метафора жизни как каравана встречается в «Родословной туркмен» Абу-л-Гази: «Подлинно, этот мир похож на караван-сарай, [а] чада Адамовы похожи на караван: одни кочуют, другие останавливаются на стоянку» [3, с. 45]. Жизнь и поступки человека трактуются как преходящее, тленное, в то же время неизменной представляется вера во всемогущего Бога.

1. Тернер В. Символ и ритуал. — М., 1983.
2. Байбурин А. К. Фольклор обрядовый // Народные знания, фольклор, народное искусство. — М., 1991.
3. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. — М.; Ленинград, 1958.
4. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib edəni Nəmid Arash). — Bakı, 1978.