



I. Садиг

## ТЮРКСЬКА ЕПІЧНА ТВОРЧІСТЬ ТА ШУМЕРСЬКИЙ ЕПОС

Тюркська епічна творчість має дуже давню традицію. Для того щоб створити власний, неповторний, зрілий епос, як «Кітабі-Деде-Горгуд», потрібні були досвід та традиції багатьох тисячоліть епічної творчості. І через це впевнено можна стверджувати, що епічна творчість досягнула нинішнього рівня, розвивалась на базі багатого досвіду та традицій. Тюрки створили десятки дастанів до «Кітаби-Деде-Горгуд». Проте і ці дастанти не були початком епічної творчості.

Знайомство із шумерським фольклором та літературою розкрило суть деяких темних, невивчених моментів. З'ясовується, що тюркська епічна творчість бере свій початок від шумерського фольклору. Це підтверджується досить переконливими фактами з епосів «Кітаби-Деде-Горгуд» та «Кьороглу».

Між шумерськими героїчними епосами та тюркськими епосами «Огуз Каган», «Манас», «Кітаби-Деде-Горгуд», «Кьороглу» й іншими чітко простежується схожість форми, змісту, ідейна та сюжетна аналогія. Крім того, дуже багато однопланових характерних елементів у художніх і зображувальних засобах, тонкощах поетичного стилю. Перш за все всі героїчні шумерські епоси написані віршами. Пізніше ця традиція успішно була продовжена у тюркській епічній творчості. Більшість огузнаме складаються саме з віршів. У великому тюркському епосі «Манас», який складається з 500 тисяч рядків, немає прози. В епосах «Кітаби-Деде-Горгуд» та «Кьороглу» ця традиція переходить у якісно новий етап – поезія та проза, чергуючись, утворюють синтез нового рівня.

Всі міфологічні пласти ще мало вивченого в Азербайджані дастану «Огуз Каган» дуже співзвучні пантеону шумерських божеств та міфологічним текстам. Ідея божественності, зв'язку з Богом, віри в божест-

венне начало, велич Бога, його первинність дуже чітко простежуються в дастані «Огуз Каган». З єдиного рукопису дастану «Огуз Каган» Паризької національної бібліотеки, який побачив світ задовго до нашої ери та був написаний уйгурськими буквами тюркською мовою, з'ясовується, що «поруч з Огуз Каганом був досвідчений чоловік із сивою бородою та великою чорною шевелюрою. Він був істинною особистістю, міністром Огуз Кагана. Звали його Улуг Тюрюк». Зверніть увагу: Улуг Тюрюк! Як абсолютно точно стверджує Магеррам Ерґін, який підготував книгу до видання, «Улуг Тюрюк означає Улу Тюрк» [ОК 1988, 4].

Слова «Іль», «ілу», «улу» в шумерських епосах, викладених згодом аккадською мовою, позначали поняття «Бог», «божество» (до речі, в цих шумерських епосах, викладених аккадською мовою, Білгамиса названо ім'ям Гільгамеш).

І сьогодні в нашій мові слово «Танри» («Бог») використовується разом з епітетом «улу».

Слід також зазначити, що в шумерській мові поняття «Бог», «божество» позначалися словом «Дінгір», співзвучним із тюркським «Танри», «Тенґрі».

Беззаперечна спільність, аналогія імені Улуг Тюрюк в дастані «Огуз Каган» та імені Бога Турук/Тюрк у шумерському пантеоні, і цей зв'язок обумовлює необхідність пошуку витоків історії тюркського етноніма в більш давні часи. Божественне походження Огуз Кагана також свідчить про те, що ці пошуки небезпідставні. Наприклад, імена синів Огуз Кагана – Ай-хан, Гюн-хан, Улдуз-хан, Дяніз-хан, Даг-хан та Гьой-хан (відповідно – Місяць, Сонце, Зірка, Море, Гора та Небо) – напряму вказують на зв'язок дастану із шумерським пантеоном божеств. Як відомо, в шумерському пантеоні і Місяць, і Сонце – це божества.

Знаємо, що і перші хагани/хани були божествами. І звідси епітет «хан» в іменах синів Огуз Кагана. Гьой ім'я першого божества – Аба. Слово «Аб» потім було замінене словом «гьой», і так зародилося Небесне Божество. Перше Божество Аб потім стало Гьой Танри (Небесним Божеством). Море означає «вода». Первинна назва Каспійського моря – море Абсу-Гьойсу („Аб” чи „Гьой” – „Небо”, а „су” – „море/вода”), Небесне море. І через це «деніз» означає «вода», «даг» (гора) – „земний початок”.

Є й інші мотиви, які пов'язують дастан «Огуз Каган» із шумерським пантеоном божеств. У кінці дастану Огуз Каган каже синам: «Я повернув (свій борг) Гьой Танри» [ОК 1988, 25]. У дастані згадуються імена Улуг Тюрюк бек, Улук Орду бек. Ім'я Гьой Танри наочно свідчить про правомірність зазначеної вище думки. Багато про що свідчать й інші факти.

Перший та єдиний перекладач епосу «Білгамис» на азербайджанську мову професор Ісмаїл Велієв простежував схожість, співзвучність, сюжетну, ідейну, зображувальну аналогію, передану на рівні генетичної пам'яті, особливо підкреслював наукове значення їхнього вивчення: «У більшості шумерських епосів та пісень зустрічається багато сюжетів, думок, художніх висловлювань, порівнянь і т.п., дуже близьких до азербайджанського фольклору, казок та легенд. Між епосами «Більгамис», «Кітаби-Деде-Горгуд» та «Кьороглу» дуже суттєвий зв'язок. І навіть у нашій сучасній мові зустрічаються зачатки багатьох імен та прізвищ. Зрозуміло, що чим ширшим буде коло досліджень, тим більше буде наукових відкриттів, сюрпризів. На цей момент дуже велике суспільне, літературне, наукове значення має переклад давньошумерських, аккадських літературних текстів на азербайджанську мову. І якщо в майбутньому це добре починання буде продовжене, наш літературний розвиток збагатиться якісно новими аспектами [Vəliyev 1999, 13].

Перший розділ «Кітаби-Деде Горгуд» – це розділ «Дірся хан огли Бугадж». Тут мова йде про те, як Бугадж бореться з биком Байандур-хана і, поваливши, вбиває його. Саме після цього Деде Горгуд назвав сина Дірся-хана Бугадж („буга” – „бик”).

Картина зіштовхнення дикого бика та людини знову зустрічається в частині епосу, який має назву «Гантурали – син Ганли Годжа». Гантурали прибуває до Такура, щоб одружитися з його донькою Сельджан-хатун. Такур ставить умову: той, хто бажає одружитися на його доньці, повинен вбити дикого бика, лева і розлюченого верблюда. Умова дуже складна, не кожен герой відважиться на це, проте і Сельджан-хатун – красуня, відмовитися від неї не личить огузькому герою:

Сельджан-хатун у жовтому одязі  
поглядає із шатра,  
На кого погляне,  
той згорить від кохання.

Гантурали палає коханням, у нього немає почуття страху перед биком, левом, верблюдом. На нього напускають бика. Спочатку він б'є кулаком у лоб бика. Раптом в голову приходять такі думки: «Мудреці з розумом правили цим світом!» І він вчиняє розумно: «...Раптово обійшов бика ззаду. Бик став на роги. Він тричі закрутив його хвіст. Хруснули кістки. Він притиснув бика, схопив за шию, ножем полоснув по шкурі, м'ясо кинув на арену, а шкуру розклав перед Такуром» [КДQ 1982, 100].

Якщо у першому випадку зіткнення Бугаджа з биком – випадковість, то в другому випадку Гантурали, щоб здійснити свою мрію, добитися своєї коханої, повинен вбити саме бика, лева і розлученого верблюда. Тут суть мотиву боротьби з биком ще більш поглиблена, у ній у більшій мірі превалюють життєві начала. Якщо ти героєм, якщо ти відважний та сміливий – убий бика. Поеднайся з коханою, отримай Сельджан-хатун!

У діях Гантурали є певні тонкощі тюркського національного характеру. Коли батько ставить йому умови, для того щоб він міг добитися своєї коханої Сельджан-хатун, він каже: «Батьку, ти не повинен був мені казати це. Але сказав. Звичайно, якщо я зрозумію. Це повинно стати мені уроком».

Що ми знаємо про історію мотиву боротьби героя з диким биком? Звідки цей мотив бере початок? Ці питання хвилюють горгудознавців, проте так і залишаються без відповіді. Цю ж сцену ми спостерігає-



бегемота, який поїдає людей та коней. Бегемот живе в лісі. Це зближує його з образом Хумбаби, а те, що він поїдає людей, – з образом Тепегьоза. Можна далі простежити послідовність цих трьох образів: Хумбаба – бегемот – Тепегьоз.

Бегемот зображений так: «У цьому лісі був великий бегемот, їв коней, людей. Він був страшним створінням. Поклав важкий вантаж, помірну ношу на людей. Огуз Каган був сміливим. Він вирішив розпочати полювання на цього бегемота».

Хумбаба – більш давній образ. Проте, якщо логічно розглядати історію міфологічних сюжетів, образ бегемота є найдавнішим. Підставою для подібного ствердження перш за все міг бути той факт, що у бегемота немає ніяких зв'язків з людиною, він – дика тварина. А Хумбаба та Тепегьоз – напівлюди, напівтварини (дикі). Батько Тепегьоза був чабаном, мати – донькою пері (донька феї). Хумбаба також представлений у міфах у людському образі. Відповідно бегемот більш давнього походження, ніж вони. Це свідчить і про давність огузького сюжету.

Білгамис так звертається до свого друга Енкіду:

Друг мій, далеко є гори Лівану,  
Кедровим ці гори покриті лісом,  
Живе в тому лісі лютий Хумбаба.  
Давай його разом уб'ємо з тобою  
І все, що є злого, проженемо зі світу!  
[Bilqamis 1985, 21]

Всі три мотиви схожі, ідентичні, генеалогічно пов'язані між собою. Огуз убив бегемота, Білгамис і Енкіду – Хумбабу, Басат – Тепегьоза, цим самим врятували світ, людство, показали, що ці страшні темні сили безсилі перед людиною.

Хумбабу вбивають Білгамис та Енкіду, Тепегьоза – Басат. Проте Енкіду та Басата пов'язує не лише це. Між ними існує більш глибокий зв'язок. І про це слід пам'ятати, говорячи про подібність сюжетів епосів «Білгамис» та «Кітаби-Деде-Горгуд». Енкіду живе в степу разом з дикими тваринами. Хоча він людина, він «смоктав вим'я тварин, пив їхнє молоко». І тому не розлучається з ними, навіть оберігає їх від мисливців. Його приручила жінка на ім'я Ша-

мхат, навчила їсти хліб, пити вино, потім він подружився з Білгамисом.

Басат також пив молоко левиці. Він також раніше жив разом з дикими тваринами.

Сюжети «Білгамиса» та «Кітаби-Деде-Горгуд» прекрасно вибудовані та динамічно розвиваються. Протистояння Енкіду та Басата з Хумбабою та Тепегьозом завчасно продумані, обидва вони годувалися молоком левиці, інакше не змогли б перемогти таку страшну природну силу, як Хумбаба та Тепегьоз, яких не беруть ні стріли, ні меч. Це свідчить про те, що обидва образи генеалогічними коренями, етносоціальними нитками пов'язані один з одним. Для часів Білгамиса характерний образ Хумбаби, а для періоду Деде Горгуда – образ Тепегьоза. Часова віддаленість між ними перетворила в пам'яті народний образ Хумбаби в Тепегьоз. В епосі «Кьороглу» нічого такого немає, оскільки тут сюжет розвивається таким чином, події відбуваються в такий час і в такому просторі, що немає необхідності в подібних образах.

В образах Білгамиса, Деде Горгуда та Кьороглу послідовність ланцюжка «батько – син», «дід – онук» простежується, зокрема, в такому.

Білгамис розумний, багато знає, мудрий. Він – цар Уруку, править великим народом.

Деде Горгуд розумний та мудрий. Все знає і розуміє. Вирішує проблеми огуза.

Кьороглу розумний та мудрий. Хазяїн Ченлібеля. Стоїть на чолі повстанців. Він вирішує всі проблеми Ченлібеля.

Це спільні риси всіх трьох героїв. А деякі якості зустрічаються у двох героїв, а в третього їх немає.

І Білгамис, і Кьороглу полководці, сміливці, герої. Деде Горгуд – ні.

І Деде Горгуд, і Кьороглу – аксакали. Перший тримає біля грудей гопуз, а другий – саз. У Білгамиса ж цього немає.

Така подібність образів головних героїв дозволила професору Ісмаїлу Велієву висловити таку думку: «Білгамис із труднощами здобуває квітку життя, але сам не їсть цього. Вчиняє як справжній герой і вирішує відвезти її своїм міським жителям. Проте по дорозі квітку раптом викрадає змія, змінює свою шкіру, молодіє і прилучається до вічного життя. І тут доля Білга-



Прокляну, і посиплються камені твої,  
Не зможеш прокинутися від буранів.  
Посиплються камені,  
залишиться лише падаль,  
Гори, що ви зробили з Ейвазом?  
[AD 1969, 99]

Той же мотив, ті ж почуття, думки! Те ж ставлення до гір! Останні слова Нігяр-ханум тісно перегукується з першими словами матері Бугаджа. Сум за сином, крик серця матері в обох епізодах зливаються воедино. Обидві матері розмовляють з горою, питають у гір про своїх синів, звинувачують, проклинають гори.

Сцен, пов'язаних із горами, багато і в «Китаби-Деде-Горгуд», і в «Кьороглу». У всіх цих сценах гори представлені як живі істоти, люди вважають гору своїм другом, братом, соратником. Прекрасним зразком може бути гошма «Даглар» («Гори») з епосу «Кьороглу». Достатньо згадати рядки «мої друзі гори», «мої браття гори», «мої соратники гори» і т.д.

Таке братське, дружнє ставлення до гір має дуже давні корені. Вперше ми спостерігаємо подібне ставлення в шумерському фольклорі. І там до гір звертаються як до живих істот, герої розмовляють з ними, радяться. У IV сцені епосу «Білгамис», вишшовши на гору, Білгамис розмовляє з нею.

Вийшов на гору Білгамис,  
оглянувся навкруги.  
Сказав: «Прошу у тебе, гора,  
доброго сну!»  
[Bilqamis 1985, 32]

Гора почула Білгамиса, він заснув, і йому наснився сон. У маленькій картині, не враховуючи втрачених уривків, тричі повторюються сцени звертання до гори і сну Білгамиса. І кожен раз побачений ним сон трактується як добрий сон, оскільки гора – це позитивний образ, опора, друг і брат людей. І сон, подарований другом, братом, не може бути поганим.

Дослідники, які вивчали образ гори, не приділяли достатньої уваги тому, звідки і як у міфічній пам'яті тюрків зародилося уявлення про священний образ гори, його давню високу суть. Згідно із шумерським міфом, судно Утнапіштіма (Ной) в бурю зупинилося біля гори Нісір, гора врятувала людей. І тому

образ гори став священним у пам'яті тюрків, був і залишається образом величі.

У шумерських міфах кожної весни з пробудженням природи оживає Думузі, а восени він знову помирає! В епосі «Кьороглу» цей мотив розкритий трохи по-іншому. В уривку «Прибуття Мярджан-ханум в Ченлібель» Махмуд-паша, спіймавши Ейваза, кидає його у в'язницю, а потім нібито його вбиває, а труп вішає на воротах Баязида. Кьороглу прибуває в Баязид, бачить «труп» Ейваза, розбиває військо Махмуда-паші, перевозить «Ейваза» на чорних носилках у Ченлібель і ховає. Через два дні Ейваз, живий-здоровий, з'являється в Ченлібелі. Звичайно ж, Ейваз не помер, і похований був не Ейваз. Це ми знаємо з епосу. Тут неможливо не простежити мотив смерті-оживання, просто його художнє вираження відзначається новизною та оригінальністю. І тому є певна близькість між мотивами «смерті» Ейваза та смерті-оживання Думузі. Два різновиди поетичного відображення одного і того ж мотиву обумовлені новими віяннями в художньому мисленні далеких часів їхнього створення.

З епосу нам відомо, що Місрі, меч Кьороглу який виточений з каменя, впав із небес. Цей камінь – частина блискавки, і тому меч цей незвичайний, розрубав надвоє все, що до нього торкається, ніщо не встоїть перед ним. Мотив «каменя, що впав із неба» зустрічається і в епосі «Білгамис». Батько мисливця так представляє Білгамиса:

Той, що серед мужів, як небесні зірки,  
Що упав на тебе, ніби воїн Ану.  
[Bilqamis 1985, 14]

Сину мій, живе Білгамис в Уруці,  
Немає нікого сильнішого за нього:  
У всій країні велика його сила,  
Як у воїнства Ану, міцні його сили!  
[Bilqamis 1985, 10]

Тут уподібнення каменю, який впав із неба, ніби відображає силу рук Білгамиса, його неординарність. Такі образні слова зустрічаються у словах матері Білгамиса Нінсун, коли вона описує Енкіду:

Людина – та сокира, яку ти бачив,  
Ніби до дружини,  
до нього прилипнеш ти,

Це сильний друг, рятівник друга,  
У всій країні велика його сила...  
[Bilqamis 1985, 14–15]

Білгамис бачить уві сні, що на нього з неба падає камінь. В іншому сні бачить сокиру, що впала з неба.

Бойовий меч правителя Уруку Лугалбанди також викуваний з металу, який впав із неба. Згідно з деякими міфами, Лугалбанда – батько Білгамиса. До цього часу знайдені дві героїчні поеми про Лугалбанду. В одній з них так говориться про Лугалбанду:

Його сокира бойова, ніби меч,  
що виблискує, –  
Залізо небесне, –  
що в білих горах була виміняна  
[ОHN 1997, 184].

Сокира Лугалбанди, як і меч Кьороглу, зроблена з металу, який впав із неба, випромінює світло. Отже, можна сказати, що довгі роки образ сокири зберігався у міфічній пам'яті народу і перетворився в меч Єгипту. Суть та зміст цього мотиву полягає в тому, що камінь, який впав із неба, виготовлений з нього сокира та меч – це символ перемоги, той, у чийх руках вони перебувають, стає непереможним, оскільки у камені, який впав із небес, є дух Бога, все, що прибуло від Бога, – це диво, таїнство, пронизане світлом, несе добро і т.п.

Історія героїзму – давня, як і історія народу. Буття народу розпочинається з того часу, що і його героїзм. Кажучи «героїзм», часом неправильно трактують зміст цього поняття. В основі героїчних дій, які зустрічаються у всіх тюркських поетичних образах, лежать такі священні вічні людські поняття, як любов до батьківщини, та народу, до рідної землі, бажання захистити вітчизну. І тільки натхненні цими почуттями мужні дії та вчинки називаються героїзмом. І тому Деде Горгуд казав: «Якщо не захистиш землю – не обробляй її, не обробляеш її – не захищай!»

Англійський учений Х. Чедвик поділяв історію людства на три періоди: перший – епоха грецького героїзму, до кінця II тисячоліття до нашої ери; другий – період індуського героїзму, який сформувався через двісті років після греків; третій – період

героїзму, який склався у Західній Європі між IV–VI ст. нашої ери. Як бачимо, ця класифікація Х. Чедвика дуже умовна і стосується лише Європи. Тут навіть не згадуються народи Азії, Африки, Америки. Цілеспрямовано замовчується багата тюркська героїчна історія. А про героїчну історію шумерів навіть забули. С. Крамер у зв'язку з цим пише: «Шумерські героїчні оповіді, наведені в цьому та попередніх розділах, відкривають новий героїчний період у світовій історії та історії літератури. Цей період, який зіставляється з початком III тисячоліття до н.е., називають епоєю шумерського героїзму. Це більш ніж на 1500 років раніше від давнього грецького періоду, у них дуже схожі культурні паралелі» [Крамер 1998, 173].

В історії немає народу, який створив так багато героїчних епосів, як тюрки. Кожен з них – це художнє втілення великих героїчних сторінок історії цього народу. С. Крамер слушно відзначає, що історія героїзму всіх народів дуже схожа, оскільки у них однаковий початок, витоки: героїчна історія шумерів та епоси.

Основа, суть, образно кажучи, кров тюркських героїчних дастанів також пов'язана із шумерами. Про це наочно свідчить схожість епосів «Огуз Каган», «Манас», «Кітаби-Деде-Горгуд», «Кьороглу» та шумерських героїчних епосів.

До цього моменту знайдені дев'ять героїчних епосів, зафіксованих клинописом на шумерських глиняних табличках. Із них два розповідають про героїзм Енмеркара («Енмеркар та правитель Аратти», «Стіни, зображені в лазурному світлі»), два – про героїзм Лугалбанди («Лугалбанда та Енмеркар», «Лугалбанда та гора Хуррум»), п'ять – про героїзм Білгамиса («Білгамис і Ага», епос «Білгамис», «Білгамис, Енкідю та підземний світ», «Білгамис та країна безсмертних», «Білгамис та Хумбаба»). У героїчних епосах особливо чітко простежуються два героїчних мотиви. Перший мотив – героїзм, який проявляється у боротьбі проти темних, страшних сил природи. Саме з огляду на цей героїзм Басат із «Кітаби-Деде-Горгуд» вбиває Тепегеза, Білгамис та Енкідю – Хумбабу в епосах «Білгамис» та «Білгамис і Хумбаба». Другий мотив – героїзм, який проявляється при захи-

сті батьківщини, країни, вітчизни, в боротьбі за те, щоб рідний народ та рідна земля не потрапили під гніт чужоземців. Більшість шумерських епосів оповідають саме про героїзм, який проявляється в боротьбі за батьківщину, за рідну землю та народ. Правитель міста Кіш Ага, правитель Аратти Енсакушсіранна вирішують підкорити собі Урук і тим самим примножити свою славу, пишатися та вихвалитися своєю перемогою. Проте Енмеркар, Лугалбанда та Білгамис категорично не можуть примиритися з тим, що Урук буде під чийось пануванням. І бережуть Урук як зіницю ока. Наші поети, майстри гри на сазі, з високим художнім смаком та натхненням увіковічили та донесли до народу, як огузькі герої любили та захищали рідний Огуз, повстанці Кьороглу не шкодували життя, готові були віддати його за кожен п'ядь рідної землі, за кожен камінь Ченлібеля. І вони, поети-сазисти, прямі нащадки, спадкоємці шумерських поетів. Поети Шумеру всім серцем любили своїх героїв, склали прекрасні пісні про їхню відвагу та мужність. Ця традиція знайшла чудове продовження в епосах «Кітаби-Деде-Горгуд» та «Кьороглу». Зі всіх своїх героїв шумерські поети більше всього любили Білгамиса, не переставали пишатися ним та вславляти його героїчні вчинки. Про це свідчить і той факт, що п'ять із дев'яти знайдених до цього моменту шумерських героїчних епосів оповідають про Білгамиса.

Героїзм високо цінувався у всі часи, батьківщина любила та поважала своїх героїв. Однією з провідних сюжетних ліній всіх поетичних творів є любов дівчат до героїв, бажання одружитися з ними. В «Кітаби-Деде-Горгуд» дівчата в першу чергу вибирають героїв, сміливців, часто самі випробовують їх. Гарним прикладом цього є сцени скачок сина Байбура-бека Бамси Бейрека та доньки Байбеджан-бека Банучічек, їхні змагання у стрільбі з лука. Бамси Бейрак обскакав дівчину, прострілив її стрілу, потім повалив її на землю, тричі поцілував, раз вкусив і, знявши перстень зі свого пальця, одягнув їй на палець. В епосі «Кьороглу» доньки хана, бека, паші, султана без тямі закохуються у сміливих, мужніх, героїчних юнаків. Вони важать за краще стати нареченими в краю мужності

та героїзму Ченлібелі, ніж у помпезних палацах. Побачивши героїв Ченлібеля чи почувши їхні імена, Нігяр, Мяхбуб, Теллі, Хуру, Ругія-ханум без пам'яті закохуються в них, співчують їм. В основі цієї любові – мужність, сміливість, героїзм. Той же мотив спостерігається і в шумерських героїчних та любовних піснях. Побачивши Білгамиса, Інанна/Іштар відразу закохалася в нього, не приховує свою любов, відверто каже:

Як вінчав Гільгамеш себе тіарою,  
На красу Гільгамеша підняла очі  
Государиня Іштар:

«Давай, Гільгамеше,

будь мені чоловіком,

Зрілість тіла в дар подаруй мені!

Ти будеш чоловіком,

я буду дружиною!

[Bilqamis 1985, 39]

Звичайно, Білгамис був правителем Уруку. Проте Інанна/Іштар не могла покохати його через те, що він був правителем, оскільки сама вона була божеством. Статус правителя значно нижчий за рівнем божественності. Отже, в основі цієї любові – не бажання влади, слави, багатства. Білгамис – герой, смілива, відважна людина. До того ж герої зазвичай бувають високими, показними, привабливими. І Інанна/Іштар саме тому полюбила його.

Така любов завжди запам'ятовується своєю чистотою, проявом істинних високих почуттів. Героїзм не тільки фізична здатність, риса характеру людини, а і її духовна якість. І ця якість формується душею, серцем, кров'ю людини. А оскільки така любов теж замішана на духовності, на сердечній близькості, вона – вічна, безсмертна та непорушна.

У всіх цих проявах любові, про які йде мова в «Білгамисі», «Кітаби-Деде-Горгуд» і «Кьороглу», є етногенетична подібність, якість спільне начало.

У міфології всіх народів є священні, щасливі, шановані числа. Для тюрків особливо значними є числа три, сім, сорок, оскільки над ними є священний друк (священний знак).

Число три – тринога, воно не може стояти на двох ногах. Сама тринога – символ родини, ноги – символ членів родини. Дві ноги – це батько та мати, а третя – діти.



Сім'я без дітей, без потомства не має майбутнього, вона схожа на двоногу триногу. А двонога тринога обов'язково повинна впасти, звалитися на бік. Підняти її, дати їй життя, продовжити його може лише дитина. Дитина – третя нога. Довге існування сім'ї, роду, клану пов'язане з буттям дитини. Це явно простежується і в шумерських міфах. Згідно з цими цифрами спочатку земля та небо були поєднані одне з одним. У батька – божественного Ана та матері – божественної Анту було два сини – Енліл та Енкі. І склалася трійця з батька та двох синів. Після появи цієї трійці в шумерських міфах перестає з'являтися мати Анту. Ан, Енліл та Енкі утворюють першу шумерську святу трійцю. Ця трійця роз'єднала землю та небо і поділила їх між собою. Земля відділяється від неба, створюються небо, простір між небом та землею і земля. І їх можна назвати «три світи», чи «три прошарки, пласти». Кожне з трьох великих божеств охоплює один пласт. Ан – небо, Енліл – простір між небом та землею, Енкі – землю.

У шумерському пантеоні божеств є й інша трійця. Це божество місяця Наннар/Сін, його син божество сонця Уту/Шамаш та донька божество любові Інанна/Іштар.

Три з чотирьох елементів життя втілені в першій трійці божеств: Ан представляє небо, тобто воду, Енліл – повітря, Енкі – землю. Лише вогонь, світло належать до другої трійці. І це божество сонця Уту/Шамаш. По суті справи, третя трійця в цілому втілює вогонь, світло. Божество місяця Наннар/Сін – це світло без вогню, його світло – це холодне світло. Вогонь та світло разом належать до Уту/Шамашу. Інанна/Іштар являє нібито іншу форму вогню, полум'я. Це – невидимий вогонь. Світло цього вогню зігріває, охоплює полум'ям, освітлює душі та серця. Інанна/Іштар не просто так є сестрою бога сонця Уту/Шамаша. Її називають сестрою сонця (Уту/Шамаш) саме тому, що вона – вогонь, полум'я любові, де б вона не з'являлася – скрізь проливає світло, освітлює все навкруги. Причому Інанна/Іштар не просто сестра Уту/Шамаша, а його близнюк. Отже, в шумерському пантеоні друга трійця божеств у цілому втілює вогонь, полум'я, світло, тепло.

Із зазначеного ми з'ясували, чому число три вважається священним. І в «Кітаби-Деде-Горгуд», і в «Кьороглу» число три – це число, яке зустрічається найбільш часто.

Бика Байандур-хана ціпками утримували троє чоловіків справа і троє – зліва. Приймаючи гостей, Байандур-хан встановлював три шатра: біла кімната, червона кімната, чорна кімната.

Хизир (Ільяс) на сірому коні, показавшись пораненому Бугаджу, тричі погладив його рану.

Мати Бугаджа, готуючи йому цілющий напій, намагається видавити із грудей молоко – один раз, другий. І лише на третій раз видавлює молоко, змішане з кров'ю.

Куди б не впав камінь з-під сохи Гараджа Чобана, там три роки не росла трава.

Тричі змагаються Бейрек та Банучічек: скачуть на конях, стріляють з лука, борються.

Три випробування проходить Гантурали, щоб добитися своєї коханої Сельджанхатун: вступає в боротьбу з диким биком, левом та скаженим верблюдом.

У Кьороглу триструнний саз.

Героїзм Кьороглу обумовлений трьома складовими: його криком, мечем та конем Гиратом.

Коли Кьороглу розлючений, він спить три дні та три ночі.

Кьороглу тричі бореться зі своїм сином. Кажуть, Бог любить трійцю.

Таке становище числа три, яке вкоренилося в тюркському фольклорі, його міфічній пам'яті, не випадкове, оскільки його корені етногенетичними узами пов'язані із шумерами.

Одним з найбільш часто використовуваних священних чисел є число сім. Священність цього числа також співвідноситься із шумерами. Згідно із шумерськими міфами, світ був створений протягом семи днів. І навіть був розподілений на сім днів. У тижні сім днів. Біле світло, заломлюючись, проходячи через призму, розкладається на сім кольорів. Боги створили сім чоловіків та сім жінок.

Хумбаба, освітлюючи все навкруги, випромінює сім променів:

Він перемиг охоронців кедрів –  
Розбиті промені Хумбаби,  
Коли всіх сімох вбив він,  
Бойову сітку і кинджал в сім талантів...  
...зняв з його тіла.

[Bilqamis 1985, 37]

Пантеоном шумерських божеств управляють сім великих божеств. У цю сімку входять перша та друга трійці. Вони складають число шість. Потреба в сьомому божестві пов'язана з тим, що при обговоренні будь-якого питання шістьома виникає рівність голосів:  $3=3$ . Відповідно є потреба у вирішальному голосі. Саме цей вирішальний голос належить сьомому божеству. Всі питання вирішує сьомий голос. Ця сімка – сім великих божеств. Сьоме божество – донька Ана, сестра Енкі та Енліла Нінгурсаг. Її ім'я зустрічається разом з іменами першої трійці, і так утворюється четвірка.

У шумерів, крім семи великих божеств, було і сім мудреців. І основу всіх справ закладали ці сім мудреців. Ці справи були успішними, плідними, результативними. В епосі «Білгамис» декілька разів згадуються сім мудреців:

Піднімись, Уршанабі,  
пройди по стінах Уруку,  
Подивись на основу, цеглу прошупай –  
Його цегла не обпалена хіба  
І закладені стіни не сімома мудрецями?  
[Bilqamis 1985, 82]

Досита хліб їв Енкіду,  
Сікери випив він – сім глечиків.  
[Bilqamis 1985, 16]

У «Кітаби-Деде-Горгуд» та в «Кьороглу» сім також священне, значиме число.

Їжа Кьороглу описується таким чином: «Ханум, півшматка семи баранів, хліб із семи батманів борошна, аш із семи батманів рису, сім бурдюків вина – ось що я їм за один раз» [Kogolu 1982, 301].

Число сім часто згадується в «Кітаби-Деде-Горгуд» та в «Кьороглу». В обох епосах одиницею міри довжини є «сім палиць». У «Кітаби-Деде-Горгуд» персонажі п'ють семирічне вино. І брат Газан-хана Гарагюна, і Кьороглу, сім разів закрутивши свої вуса, вузлом зав'язують їх за вухами.

Інтерес становить і восьмикутна зірка на прапорі Азербайджану, число вісім, яке зустрічається у нашому фольклорі. Восьмикутна зірка на прапорі була затверджена в період існування Азербайджанської Демократичної Республіки у 1918 році. Хоча ця зірка з'явилася на прапорі та гербі лише в той час, вона

має давню історію походження. Восьмикутна зірка часто зустрічається і на зображеннях азербайджанських килимів. Зображення восьмикутної зірки використовувалося у всіх гянджинських, газакських, карабахських, ширванських, бакинських, тебризьких, урмійських, ардебільських, борчалінських, дербентських, губинських, гьойчинських, зангезурських, нахічеванських та ін. килимах. Навіть у радянські часи, коли на восьмикутну зірку був накладений арешт, цей елемент не боялися використовувати на килимах.

У побудованих до 1918 року в Баку будівлях восьмикутна зірка використовувалася як декоративний елемент. Її зображення зустрічається на мідному, золотому, срібному посуді, тканинах, інших виробках.

Восьмикутна зірка вибрана не випадково. Вона схожа на восьмипелюстковий бутон. Ця зірка – символ життя, любові. Історія її своїми коренями сягає шумерських міфів. Символом шумерського божества любові Інанни/Іштар була восьмикутна зірка. Ця зірка втілює як симетрію в торкському мисленні, так і енергетику любові, зростання, примноження у самій симетрії. Любов – сама симетрія, у ній немає хаосу. Симетрії – «чоловік – дружина», «син – донька», «брат – сестра», симетрії – «дід – онук», «дід – правнук», «дід – праправнук» та ін. Ця симетричність – дійсність, істина життя, втілення закону послідовності, вічності буття.

Число вісім у нашому фольклорі, восьмикутна зірка ґрунтуються на образі восьмикутної зірки шумерського божества любові Інанни/Іштар, є нібито її правонаступниками, символізують любов, продовження роду і т.п.

Наукою вже доведено, що шестерикова система обліку винайдена в Шумерах. Саме із шумерською шестериковою системою пов'язують такі вкорінені поняття, як те, що один місяць складається із тридцяти днів ( $30:6=5$ ), одна година – із шістдесяти хвилин ( $60:6=10$ ), одна хвилина – із шістдесяти секунд ( $60:6=10$ ), один день – із двадцяти чотирьох годин ( $24:6=4$ ), один рік – із дванадцяти місяців ( $12:6=2$ ) і т.д. Шестерикова система обліку часто використовується в «Кітаби-Деде-Горгуд». Напевно, це пов'язано з часовою близькістю шумерської епохи та періоду створення «Кітаби-Деде-Горгуд», оскільки все це обумовлено етноміфологічною пам'яттю.

Чим менша часова віддаленість цієї пам'яті від першоджерела, тим вона сильніша. У частині «Полон сина Газан-бека Урузбека» декілька разів використовуються числа шість та шістдесят. Так, наприклад, число шістдесят зустрічається при вихвалянні Делі Дондара. У цьому уривку є числа шістдесят і три, які дуже точно вибрані відповідно до суті вираженої думки. Наприклад, якби було сказано «шістдесят раз звалити з коня», це було б банально. Напевно, якби замість «шістдесяти» було сказано «три», це не надало б тексту ніякої поетичності.

Тут же при вихвалянні старця Аруза використані числа «шість» та «шістдесят».

«За ним погнався дядько Газан-бека старий Аруз, чий шиколотки не прикрила б навіть куртка, пошита зі шкури шістдесяти баранів, чий вуха не закрила б шапка із шести овець...» [KDQ 1982, 85]. Обидва числа тут використані доречно і створюють прекрасну гіперболу.

Число шістдесят зустрічається ще в уривку «Басат вбиває Тепегьоза». Телегьоз кожен день вимагає від Огуза шістдесят осіб, щоб з'їсти їх.

Саграк вслід за братом Егреком вирушив до Такуда (на чужину). Кохана обіцяє чекати його шість років, розкривши шатро на перехресті шести доріг:

І якщо не буде тебе чотири роки,  
П'ять, шість років,  
Шатро розіб'ю на перехресті  
Шести доріг

[KDQ 1982, 137].

Цікаво, що числа шість та шістдесят зустрічаються і в інших тюркських дастанах. Герой епосу «Маадай Кара» Маадай Кара каже, що шість разів обійде Алтайські гори в пошуках втраченого та доручає дружині приготувати для нього шість торбин дорожніх припасів [МК 1983, 257–258].

Герой казахського епосу Кобланди Батир проявив сміливість та відвагу у шість років [КБ 1975].

В епосі «Манас» числа шість та шістдесят зустрічаються часто. Зокрема, в епосі «Манас» зображено двох дивів – Кошой та Джолой шість днів борються, і Кошой, піднявши Джолоя, кидає його на землю:

Шість днів див Кошой  
І див Джолой хапали  
Один одного...  
І всі здивовано дивилися,  
Коли відірвав він від землі  
Подібного горі пехлевана Джолоя  
І кинув на землю.

[Manas 1995, 108]

Як відомо, «Манас» – дуже великий епос. І в ньому часто використані числа шість та шістдесят.

Як же виникла шестерикова система обліку? Як уже зазначалося, ця система була створена в Шумерах. В основі її лежить число три. Перша божественна трійця (Ан, Енкі, Енліл) і друга божественна трійця (Наннар, Інанна, Уту) разом складають шестерик. Звідси і шестерикова система обліку. Не випадково в епосі «Білгамис» часто використовуються числа шість, дванадцять, тридцять, шістдесят, сто двадцять:

Покликала Іштар жриць,  
блудниць та дівок,  
Загибель бика оплакувати стали.  
А Гільгамеш покликав  
майстрів усіх ремесел,  
Товщину рогів майстра вихваляли,  
Тридцять мін лазурі – їх відлив,  
Товщиною у два пальці їхня оправа,  
Шість мір елею,  
що увійшло в обидва роги,  
Подарував для помазання  
свого брата Лугалбанди.  
[Bilqamis 1985, 44].

Числа шість та тридцять з цього уривка належать до шестерикової системи обліку, яка широко використовувалася в Шумерах.

Професора Бахлула Абдуллу також зацікавив той факт, що в тюркському фольклорі часто зустрічаються числа шість та шістдесят. У результаті здійснених досліджень він приходить до висновку про єдине джерело походження чисел шість та шістдесят: «Ми не заперечуємо можливості змістової близькості, подібності чисел шість та шістдесят, наприклад, у «Кітаби-Деде-Горгуд» та «Мадай Гара».

Чи існують якісь спільнокореневі сполучні ланки між цими числами? Чи вони є проявом абсолютно різного світосприйняття? Зізнає-

мося, що поки що ми не спроможні відповісти на це запитання» [Abdulla 2006, 85].

Б. Абдулла здійснив велику дослідницьку роботу щодо священних чисел у тюркському фольклорі, висловив цікаві, суттєві думки, припущення. Проведені нами на основі Шумерських джерел новітні дослідження дозволили знайти відповідь на питання, які хвилювали Б. Абдулла. Нині можна сказати, що числа шість та шістдесят мають шумерське походження. Священна значимість чисел три, сім, вісім, дев'ять, сорок також бере початок у шумерах. У той же час шумерська міфологія, фольклор та література – це першоджерела тюркського міфічного мислення, художньої думки, лірико-епічної творчості.

З дня народження людина цікавиться тим, що приводить до смерті, в чому її причини, а також таємницями вічного життя. Ця тема присутня в міфології, фольклорі та письмовій літературі всіх народів. Першоджерелом її є шумерський епос «Білгамис». Епос оповідає нам, як Білгамис, дуже засмучений смертю свого друга Енкіду, думає про те, що і сам він колись помре, і розпочинає пошуки можливостей вічного життя. Все зрозуміло. Але цікаво, звідки у Білгамиса зародилися думки про вічне життя, безсмертя? Правильну відповідь на це запитання можна знайти лише в шумерських першоджерелах, і не варто шукати ще десь.

У шумерських першоджерелах мова йде про те, що перші люди жили разом з божевами, служили їм. Безсмертям були наділені лише боги, і перші люди бачили це. Звідси їхні роздуми про вічне життя, бажання безсмертя. Наприклад, Білгамис на дві третини божество, на одну третину – людина, і ця «одна третина» позбавляє його можливості прилучитися до безсмертя, вічного життя.

Мотив пошуку вічного життя, безсмертя, перейшов у фольклор всіх народів світу від шумерів. І тому він практично схожий у фольклорній творчості Америки, і Китаю, і Європи, і Близького Сходу. І ця схожість свідчить про генетичний зв'язок із першоджерелом.

У шумерів символом вічного життя, безсмертя є дерево життя. Його вічно охороняють два мудреці. Це дерево схоже на

яблуню з казки «Мелікмаммед». Людина, яка з'їла плід яблуні, молодіє. І її кожен раз забирають диви. Мотив омолодження завдяки яблуку перегукується з мотивом омолодження завдяки квітці в епосі «Білгамис». І тут змія викрадає квітку і, міняючи шкуру, молодіє. Паралелі «квітка – яблуко» та «змія – див» допомагають виявити генеалогічне джерело цього мотиву.

Дерево життя із шумерських міфів згадується в «Кітаби-Деде-Горгуд» під назвою «Габа Агадж» («Грубе дерево»). Це свого роду код, який дуже цікаво розшифрувати. В уривку «Басат вбиває Тепегьоза» Тепегьоз запитує у Басата, хто він такий, Басат відповідає:

Запитаєш, як матір мою звать, –

Габа Агаджи,

А як батька мого звать – Гоган Аслан,

Моє ім'я запитаєш – Басат син Аруза.

[KDQ 1982, 123]

Якщо батько Басата Аруз Годжа (Старець Аруз), то що означає його відповідь: «А як батька мого звать – Гоган Аслан»? І мати його, дружина Аруз Годжа, – людина. Тоді що ж він хоче сказати відповіддю: «Запитаєш, як матір мою звать, – Габа Агадж»? Як зазначалося вище, Басат з дитинства жив серед диких тварин, харчувався молоком левиці. Можливо, він мав на увазі лева, вважаючи Гоган Аслана своїм батьком? Можливо, оскільки тут є певна логічна відповідність. Збиває з пантелику лише харчування молоком. Оскільки молоко смокчуть із грудей матері, Басат називає Гоган Аслана не матір'ю, а батьком, немає ніякого суттєвого доводу вважати, що, називаючи Гоган Аслана, Басат має на увазі левицю, яка його вигодувала. І тому надзвичайно складно розшифрувати Габа Агадж. Перш за все слід зазначити, що і в «Кітаби-Деде-Горгуд» ми зустрічаємося з дуже багатьма змістовими відтінками слова «габа»: «габа копек» («грубий пес»), «габа сариг» («груба пов'язка»), «габа агадж» («грубе дерево»), «габа елем» («тяжкий смуток»), «габа чомаг» («груба дубина»), «габа окджа» («груба п'ятка»), «габа-габа бейляр» («багаті, забезпечені беки»). У самому словнику «Кітаби-Деде-Горгуд», наведеному в кінці книги, є пояснення:

«Габа – міцний, сильний» [KDQ 1982, 164]. А у тлумачному словнику «Кітаби-Деде-Горгуд» слово «габа» тлумачиться як «великий, тяжкий, крупний, грубий». «Габа-габа бейляр» слід розуміти як «багаті, забезпечені беки» [KDQIL 1999, 46]. Особливий інтерес становить зміст словосполучення:

Габа Агадж. Антроп.

1) Міцне, священне дерево: у давніх огузів дерево вважалося священним, символом оживання природи. Напевно, так і склалося подібне сполучення імен «Габа Агадж»: «Запитаєш, як матір мою звать, – Габа Агадж. А як батька мого звать – Гоган Аслан».

2) Міцне, могутнє, потужне дерево: «Гараджа Чобан вдарив, з коренем вирвав міцне дерево».

Кожне з цих тлумачень можна вважати правильним. Як вже зазначалося, «габа» – багатозначне слово, в кожному вираженні воно несе якийсь особливий зміст. Чітко простежується закодованість прихованого змісту в рядках «запитаєш, як матір мою звать, – Габа Агадж». І тому зміст слова «габа» тут не відповідає його значенню в інших виразах.

У шумерській мові «габа» означає «груди», «перед». Груди складаються з ребер. Немає жодного сумніву, що слова «габига» (ребро) є похідним від слова «габа». Про це свідчить не лише схожість цих слів, а й інші факти. Згідно з міфологією багатьох народів світу Єва створена з ребра Адама. Створення людини з ребра ніяк не виходить за рамки міфічного мислення. Тут неможливо виявити щось, що відповідає дійсності. Зміст «габа Агадж» в «Кітаби-Деде-Горгуд» закодований у «ребрі» цього міфу. «Дерево життя» шумерів представлено у вигляді ребра. Дерево охороняють два мудреці. Це дерево та мудреці, які його охороняють, нагадують яблуню з казки «Мелікмаммед» та Мелікмаммеда.

«Дерево життя» нагадує ребра людини. Всі ребра є частинами хребта. Слід звернути увагу і на такий цікавий факт, що шумерською мовою «ті» означає і «життя», і «ребро». І це свідчить про те, наскільки близькі слова «життя» та «ребро» за своїм змістом та функціями. Ребра відходять від хребта. В кістковому мозку зароджується сім'я для продовження роду. Схожість «дерева життя» з ребром обумовлена саме ви-

ображенням у ньому таємниці. Цей факт неможливо приховати, настільки тут все ясно та чітко. Говорячи про створення Єви з ребра, безумовно, слід мати на увазі тут «дерево життя» із шумерської міфології, оскільки це дерево – символ творення, початку життя, його першоджерела. Основа, зародок народження, творення, продовження життя – в кістковому мозку, який міститься у хребті, і шукати сенс життя слід саме тут.

Безсумнівний зв'язок зародження, родопродовження з ім'ям Бога. Ребро тут, безперечно, є елементом цього зв'язку. У людини дванадцять пар ребер. Це число відповідає парі дванадцяти великих божеств. Кожна пара ребер – відгалуження від ребра. Ці пари втілюють великі божественні пари.

Не випадково у людини дванадцять пар ребер. На шумерському дереві життя, схожому на ребра, також дванадцять пар основних гілок (крім трьох останніх невеликих відростків). Те, що ідентичність цих чисел та зв'язок кількості ребер із божествами не випадкові, підтверджується і їхнім розміром. Ребра дещо коротші одне від одного. Це повністю відповідає престижним показникам (числам) божеств у пантеоні. Наприклад, авторитет Ана в пантеоні визначається числом 60. Значить, найдовше ребро – це його ребро. Енлілу відповідає число 50, і його ребро друге. Так зменшуються числа, які втілюють авторитет, значимість божеств. Таким чином, ребра стають коротшими.

Можна припустити, що виражена одним із героїв «Кітаби-Деде-Горгуд» Басатом думка «запитаєш, як матір твою звать, – Габа Агадж» бере початок із шумерського міфічного світогляду, а також що вислови «дерево життя» та «Габа Агадж» використовуються в ідентичному значенні. У нас немає поки ніяких підстав вважати інакше. Якщо погодитися з цим припущенням, то може бути розкрита і таємниця батьківства Гоган Аслана для Басата. Як бачимо, «дерево життя» охороняють два старці. Якщо «дерево життя» – матір, то ті, хто його охороняє, – батько. Важливим фактом, який це підтверджує, є те, що в шумерських міфах і знайдених під час археологічних розкопок численних пам'ятниках культури охоронці частіше за все представлені в образі левів.

Думка про те, що дерево – символ життя, основа материнського початку, присутня і в дастані «Огуз Каган» і звідси перейшла в інші дастані. В «Огуз Каган» оповідається:

«В один із днів Огуз Каган пішов на полювання. Він побачив перед собою дерево посеред озера. Біля цього дерева сиділа дівчина. Дуже красива дівчина. Очі у неї були сині-пресині; волосся – хвилясте; зуби – як перлини...

Побачивши її, Огуз Каган втратив голову. Покохав її, одружився. Добився свого, спав з нею.

Вона завагітніла. Пройшли дні та ночі, заблищали очі її, і народила вона трьох малюків. Одного назвали Гьок (Небо), другого Даг (Гора), третього – Деніз (Море)» [ОК 1988, 16].

Цей мотив із дастану «Огуз Каган» точно повторюється в уйгурській версії «Огузнаме». І тут Огуз Каган зустрічає дівчину в обіймах гілок дерева, одружується з нею, у них народжується три сини.

В обох випадках Огуз одружується не на дереві, а на дівчині, яка стоїть серед гілок дерева. Абсолютно зрозуміло, що дерево – мати дівчини. Отже, дерево – втілення материнського начала.

Огуз Каган всією своєю сутністю пов'язаний зі світом шумерів. З перших же рядків стає зрозуміло, що Огуз – син Ай Кагана. Одруження Огуз Кагана на першій дівчині безпосередньо перегукується із шумерськими міфами:

«В один із днів Огуз Каган молився Богу. Стало темно. З небес засвітив небесний промінь. Він був яскравіший за сонце та місяць. Огуз Каган побіг туди і побачив: у світлі цього променя сидить дівчина. Дуже красива дівчина. На голові (в лобі) світився знак, схожий на зірку. Дівчина була такою красивою, що якби вона засміялася – засміялося б і божество неба, а заплакала б – заплакало б і божество неба. Побачивши її, Огуз Каган втратив голову, закохався. Спав із нею і досягнув того, чого бажав.

Дівчина завагітніла. Пройшли дні та ночі, заблищали її очі, і народила вона трьох малюків. Першого назвали Гюн (День), другого Ай (Місяць), третього – Йилдиз (Зірка)».

Образ дівчини у променях світла, на якій одружився Огуз, нагадує образ Інани/Іштар із шумерських міфів. Те, що Огуз назвав сво-

їх синів Ай, Гюн, Улдуз, Деніз, Гьой, Даг, нерозривними нитками пов'язує цей дастан із шумерськими міфами, в Шумерах Гьой (Ан), Ай (Наннар/Сін), Гюн (Уту/Шамаш) – це божества. Сам Огуз Каган – син Ай Кагана, точніше, Огуза народив Ай, що свідчить про його божественне походження. Дані їхнім синам божественні імена – втілення ідеї постійності божественного начала, необхідності завжди пам'ятати про це, сприяти його продовженню.

Багато фахівців простежують тісний зв'язок між Огуз Каганом та Білгамисом. Зокрема, Аріф Аджалов стверджує, що Огуз Каган є напівбогом, у крайньому випадку – він має божественне походження [Аджалов 1984, 225]. А Білгамис на дві третини божество, на одну третину – людина.

Кяміль Велі Наріманоглу та Фахрі Угурулу зазначають: «Білгамис – син божества місяця Нінсу, Ахілес – божества моря Тетідана, а Огуз – син Ай Кагана, тобто божества місяця. Обидва є нащадками божества місяця, і це ще більше зближує Білгамиса та Огуза, і, без сумніву, подібна схожість не може бути випадковою» [Nəgimanoğlu 1993, 7]. Наведені вище, а також й інші факти наочно свідчать про те, що у всіх тюркських дастанах присутні мотиви шумерських міфів, сюжетів, образів. В уйгурському варіанті «Огузнаме» племінник Урум Кагана каже Огузу Кагану:

Наше щастя – твоє щастя,  
Наші предки – гілка дерева  
твою родоводу.  
Бог доручив тобі велике місце.

Дерево родоводу в цьому уривку не що інше, як більш виражений образ «дерева життя» із шумерських міфів.

В «Огузнаме» Рашидаддіна та «Туркменлярін шяджараси» («Родовід туркменів») Абдула Газі батьком Огуз-хана є Гара-хан. А Гара-хан – нащадок Яфеса, сина Ноя. І навіть в «Огузнаме» Рашидаддіна Гара-хан – онук Яфеса, Огуз-хан – онук Яфеса. У «Туркменлярін шяджараси» Абдула Газі Гара-хан належить до сьомого покоління нащадків Яфеса. Тут сином Яфеса є Тюрк, його сином – Тютек, син Тютєка – Абулджа-хан, його син – Баку-Діб-хан, син останнього – Могол-Татар-хан, а його син – Гара-хан [Фазлаллах 1987, 10–11].

Згідно з Фаруком Сюмером, батько одного з головних героїв дастанів «Кітаби-Деде-Горгуд» Салур Газана в дастанах названий Улас, а в «Туркменлярін шяджараси» – Енкіш [Faruq 1992, 278–288]. Проте сам Фарук Сюмер нічого не говорить про корені імені Енкіш. Якщо вважати, що батько Огуза Гара-хан – онук Яфеса, сина Ноя, то значно простіше встановити, ким є Енкіш, – батько Салур Газана.

Як оповідається в епосі «Білгамис», Туфана породив Енліл, про це Утнапіштіму (Ную) повідомив Енкі. Отже, Енкі бачив Ноя. Життя на землі врятував Енкі. Якщо Огуз Каган – онук Ноя, тоді батьком Салур Газана також може бути шумерське божество Енкі.

Цікаво, що родовід правителя Акгойунлу Узун Гасана, який жив у XVI столітті, також пов'язаний з Огуз-ханом та Ноєм.

У всьому цьому немає нічого випадкового. Сина Ноя звали Тюрк, а його сина – Гара. Огуз-хан же – син Гара-хана. Це – безсумнівні факти. Навіть у тюркському дастані «Ярадилиш» Гара-хан представлений як Бог і вказується, що він створив світ.

Давнє походження сюжетів, подій та міфологічних елементів в «Огузнаме», «Кітаби-Деде-Горгуд», «Кьороглу», в інших тюркських дастанах зумовлює необхідність вивчення їх на основі порівняльного аналізу із шумерськими писемними першоджерелами. Наведені вище паралелі свідчать про те, що першоджерела багатющого тюркського фольклору, й особливо тюркських дастанів, мають прямий зв'язок із шумерським епічним світоглядом. Всі ці зразки літературної творчості, пам'ятники духовної культури міцно пов'язані один з одним нерозривними етногенетичними узами, і тому вивчення, дослідження їх окремо один від одного ніколи не дасть вивіренних наукових обґрунтувань, не приведе до потрібних результатів. На сьогодні вивчення тюркського фольклору на основі шумерських джерел має велике наукове значення і з точки зору виявлення генезису, етнічної приналежності шумерів, їхньої кровної та мовної спорідненості з тюрками.

### Скорочення

- AD – Azərbaycan dastanları.  
 KDQ – “Kitabi-Dədə Qorqud”.  
 KDQİL – “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti.  
 KB – Кобланды-Батыр.  
 МК – Маадай Кара.  
 ОК – Огуз Каган.  
 ОНН – От начала начал.

### ЛІТЕРАТУРА

- Abdulla Bəhlul. Folklor da say simvolikasi.* Bakı, 2006.  
**Azərbaycan dastanları.** V cildə, IV cild. Bakı, 1969.  
*Аджапов Ариф.* Трансформации одного древневосточного эпического образа в сравнительно-типологическом освещении // **Azərbaycan filologiyası məsələləri, II kitab.** Bakı, 1984.  
**“Bilqamis” dastanı.** Bakı, 1985.  
*Vəliyev İsmayıl.* İnsan yaddaşı və ya bədii sözüün “gündoğanı” // **Qədim Şərq Ədəbiyyatı.** Bakı, 1999.  
*Vəliyev İsmayıl.* **Gil lövhələrin dastanı (“Bilqamis” dastanı).** Bakı, 1985.  
*Əlibəyzadə E.M.* **Türk-Azərbaycan bədii düşüncəsinin ilkin qaynaqları.** Bakı, 2007.  
**“Kitabi-Dədə Qorqud”.** Bakı, 1982.  
**“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti.** 1999.  
**Кобланды-Батыр (Казахский героический эпос).** Москва, 1975.  
**“Koroğlu” (Tərtib edəni M.H. Təhmasib).** Bakı, 1982.  
*Kramer S.N.* **Tarix Şumerdə başlar.** Ankara, 1998.  
**Маадай Кара.** Москва, 1983.  
**Manas.** Ankara, 1995.  
*Nərimanoğlu Kamil Vəli və Fəxri Uğurlu.* Oğuznamənin uyğur variantı // **Oğuznamələr.** Bakı, 1993.  
**Oğuz Kağan dastanı** (Yayına hazırlayan Prof. Dr. Məhərrəm Ergin). İstanbul, 1988.

**Oğuznamələr** (işləyib çapa hazırlayanlar və ön sözün müəllifləri Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu). Bakı, 1993.

**От начала начал.** Антология шумерской поэзии / Вступительная статья, перевод, комментарии, словарь В.К. Афанасьевой. Санкт-Петербург, 1997.

*Фазлаллах Рашид-ад-дин. Огуз-наме* / Перевод с персидского, предисловие, комментарии, примечания и указатели Р.М. Шукюровой). Bakı, 1987.

*Faruk Sümer. Oğuzlar.* İstanbul, 1992