



ОБРАЗ ДЕЛИ ДОМРУЛА И МОТИВ “ЖИЗНЬ ВМЕСТО ЖИЗНИ” В ШУМЕРСКИХ ТЕКСТАХ

Одним из лучших и интересных боев дастана (эпоса) “Китаби-Деде Горгуд” является бой о Дели Домруле. Этот бой есть в Дрезденском экземпляре, но в Ватиканском его нет. Академик Гамид Араслы связывал это с тем, что переписчик Ватиканского экземпляра был в большей степени связан с исламской религией [Arasli 1998, 32–33].

Следует отметить, что в Ватиканском экземпляре содержится всего шесть боев эпоса, но нет достаточно убедительных аргументов, подтверждающих их выбор под влиянием ислама.

Первым, кто высказался о Дели Домруле, был немецкий востоковед Г.Ф. Диез, который издал Дрезденский экземпляр дастана и принес ему таким образом всемирную известность. После него над текстом дастана работал Хийолдеке, но он не представил свою работу, так как многие отрывки текста были ему непонятны, и он передал имеющиеся у него материалы своему ученику В.В. Бартольд.

После Г.Ф. Диеза “Китаби-Деде Горгуд” изучал и другой немецкий ученый – Вольтер Рубен. Мнения Г.Ф. Диеза и В. Рубена об источниках сюжета о Дели Домруле во многом совпадали; они отмечали его оригинальность и первичность [Davudqizi 2009, 194].

Первым из русских ученых исследованием дастана “Китаби-Деде Горгуд” начал заниматься академик В.В. Бартольд. Впервые русский перевод боя “Дели Домрул” из дастана “Китаби-Деде Горгуд” он опубликовал в восьмом томе сборника “Записки Восточного Отделения Российского Археологического Общества” [Бартольд 1894, 203–218]. Ученый провел краткое исследование дастана (эпоса), однако у него нет никаких упоминаний ни об образе Дели Домрула, ни об основном мотиве боя. Лишь в последних статьях он отметил, что до сих пор невозможно выявить что-либо подобное бою о Дели Домруле ни в мусульманской литературе, ни в литературе Передней Азии [Бартольд 1962, 110].

Однако, говоря об этом, В.В. Бартольд недостаточно был знаком с тюркским фольклором. В известных нам на сегодняшний день образцах тюркской устной литературы имеется много мотивов, схожих с сюжетом боя “Дели Домрул”. Позднее выявится, что сюжет эпоса “Урал-Батыр” почти полностью совпадает с боем “Дели Домрул”. В основе сюжета эпоса “Гизир” также лежит мотив спасения людей от массовой гибели. Мотив борьбы с ангелом смерти широко распространен и в кумыкском фольклоре. Подобно Дели Домруле, в кумыкском эпосе “Песня о Джавате” герой сражается с ангелом смерти.

Батыр Джават выхватил оружие из ниши –
Азраил обратился в бегство через дверь.
[Аджиев 1975, 35].

Хатеми Тантекин обнаружил в Рукописном фонде Института языка и литературы имени Махтумкули Академии наук Туркменистана сказку, подобную бою “Дели Домрул”. Эту сказку в 1948 году записали в Ашгабаде со слов человека, который услышал ее от йомутов – представителей тюркского племени из Южного Азербайджана. Из краткого обзора Х. Тантекина становится совершенно очевидной идентичность сюжета сказки с сюжетом боя “Дели Домрул”. В сказке Азраил (ангел смерти) хочет забрать

душу одного молодого человека. Тот просит помощи у отца и матери, но в последний момент только его жена соглашается отдать свою жизнь вместо него. Это одобрил Все-вышний и даровал юноше 120 лет жизни [Tantekin 2006, 27–28]. Х. Тантекин предположил, что в настоящее время в тюркском фольклоре существует пять вариантов бойя “Дели Домрул” [Tantekin 2006, 26]. Однако результаты наших исследований и наблюдений позволяют считать, что мотивов, подобных сюжету этого бойя, в тюркском фольклоре гораздо больше.

Позднее между исследователями сюжета бойя возникли разногласия. Некоторые ученые поддерживали мнение Х. Диеза и В. Рубена, другие – встали на сторону В.В. Бартольда. Нет необходимости перечислять всех их, но о некоторых умозаключениях, думается, следует хотя бы кратко проинформировать, чтобы внести ясность, на чем основаны некоторые ошибочные представления.

Большинство ученых, придерживающихся мнения о том, что сюжет Деде Горгуда оригинален, первичен, а не заимствован, по сути, не были знакомы с высказываниями Х. Диеза и В. Рубена. К этому заключению они пришли в результате собственных исследований. А другие, не проводя, можно сказать, достаточно результативных исследовательских работ, так или иначе подтверждали мнение В.В. Бартольда. И это замкнуло их в тесные рамки, не позволяющие сделать ни шагу в сторону.

Более последовательно и обстоятельно изучали “Китаби-Деде Горгуд” российские ученые. Особо следует отметить научные работы академика В.М. Жирмунского. Говоря о первоисточниках образа Тепегеза, он совершенно верно отметил, что прообразом для него не послужил греческий Полифем [Жирмунский 1962, 217, 227]. Анализируя же образ Дели Домрула и основную идею этого бойя, В.М. Жирмунскому пришлось повторить высказывания В.В. Бартольда [Жирмунский 1962, 199]. Ссылаясь на П.А. Фалева, В.М. Жирмунский связывает бой “Дели Домрул” с греческими мифами [Жирмунский 1951, 94]. Он относит к первоисточникам бойя также легенду “Арслан Каган”, исходя из схожести между ней и бойем “Дели Домрул” [Жирмунский 1962, 199]. О их схожести говорил и Мирали Сеидов. К сожалению, и академик В.М. Жирмунский, и М. Сеидов допустили очень грубую ошибку, приписывая легенду “Арслан Каган” армянскому фольклору. Обратите внимание: “Арслан Каган”. Невозможно скрыть тюркское происхождение ни названия, ни сюжета этой легенды.

Помимо того, Амин Абид пишет, что живший в Египте Абубекр Абдуллах ибн Айбек Давадари, тюрк по происхождению, еще в 793 году перевел с персидского на арабский тюркскую книгу “Огузнаме” и рассказывал, что видел вместе с ней и сказку “Арслан Каган” [Abid 1930, 50]. Значит, очень древняя сказка “Арслан Каган” была известна персам и арабам как образец тюркского фольклора. Нет необходимости доказывать, что одноименную тюркскую сказку армяне лишь перевели на свой язык.

М. Сеидов также высказал эту неконкретную мысль: «Несмотря на то что бой “Дели Домрул” появился под определенным влиянием греческих мифов, “Дели Домрул” исконно оригинальное творение тюркских народов, в частности огузов [Seyidov 1968, 203]. Позднее узнаем, что это оригинальное произведение создавалось не под воздействием греческих мифов. С другой стороны, и академик В.М. Жирмунский, и М. Сеидов допустили большую ошибку, связывая легенду “Арслан Каган” с армянами. Интересно, что такой односторонний подход В.М. Жирмунского прослеживается и при его ссылках на высказывания П.А. Фалева. Хотя П.А. Фалев сравнивает бой “Дели Домрул” с греческими мифами, однако приходит к следующему заключению: «Сказание о жене, пожертвовавшей своей душой вместо души мужа, встречается в ногайской легенде “Джора Батыр”. Может быть, эта тема имеет древнетюркские корни» [Фалев 1922, 202]. Почему-то В.М. Жирмунский оставил без внимания эту мысль П.А. Фалева. В.М. Жирмунский двумя фактами пытается аргументировать заимствование сюжета бойя “Дели Домрул” из греческих мифов: 1. Древность бытования сюжета на греческой земле (записан в IV веке до н.э.); 2. Прямая связь между “Домрулом” и “Дигенис” подтверждается именем Духа, не характерным для тюркского эпоса [Жирмунский 1962, 199]. Оба тезиса академика впоследствии были опровергнуты. Ошибочность первого тезиса была обоснована профессором М.Г. Тахмасибом, но об этом скажем позднее. В

отношении имени Духа М.Г. Тахмасиб высказал мысль об ошибочности тезиса о том, что это имя (Духа) не характерно для тюркского эпоса, и необоснованности идентификации его с Дигенисом: “С Дигенисом же это имя (Дели Домрул. – *И.С.*) не имеет ничего общего” [Təhmasib 1973, 8].

Подтверждая и продолжая эту мысль, можно сказать, что, говоря о связи имен Дели Домрул и Дигенис, следует исходить из того, что только первое из них первично, а второе – производное. При этом обязательно нужно учитывать, что, переходя в греческий язык, тюркские слова переиначивались до неузнаваемости, а греческие слова в тюркском языке почти не подвергались изменениям. В контексте подхода обоих языков к заимствованным словам можно сказать, что имя Дигенис не что иное, как греческий вариант имени Домрул. Подтверждением этого являются сотни заимствованных в греческий язык из тюркского языка и переиначенных личных имен и названий каких-либо мест.

Профессор Бахлул Абдулла глубоко и всесторонне исследовал проблему происхождения имени Дели Домрул, доказав его тюркскую первооснову и ошибочность поисков первоисточников данного образа и мотивов этого сюжета где-то в других местах, в том числе на Западе [Abdulla 2002, 23–26].

Профессор Халыг Кероглу, говоря о бойе “Дели Домрул”, чуть ли не дословно повторяет высказанную многие годы назад В.В. Бартольдом мысль: «...пятое Огузнаме (бой “Дели Домрул”. – *И.С.*) ни по типу, ни тематически не соответствует общей композиции “Китаби-Деде Горгуд” и представляется чужеродным среди иных Огузнаме. Этот бой с огузами не связан ни этнически, ни историческими элементами, ни составом героев (здесь нет ни одного из многих беков из “Книги о Горгуде”...)» [Koroğlu 1999, 126]. Как уже отмечалось, все это мнения, содержащиеся в трудах В.В. Бартольда, П.А. Фалева и В.М. Жирмунского. Х. Кероглу лишь повторяет их, он не провел, а может быть, и не хотел проводить никаких дополнительных исследований для выявления истинных корней боя.

Интересны и высказывания Али Султанлы о бойе “Дели Домрул”: “Только мощный поэт мог создать живой образ человека, который со стороны якобы пренебрежительно отмахивается от смерти, но на самом деле дрожит от страха перед ней подобно осеннему листу. От начала и до конца боя образ постепенно развивается. Процесс развития можно разделить на три этапа: 1. Смелый, буйный Домрул, не боящийся смерти; 2. Бедолага Домрул перед лицом смерти; 3. Прощенный Домрул. Дели Домрул – неповторимый и оригинальный образ в азербайджанской литературе. У него нет ни предшественника, ни приемника” [Sultanlı 1971, 47].

Говоря о сюжете боя “Дели Домрул”, не смог отмежеваться от влияния российских ученых и азербайджанский фольклорист Паша Эфендиев. Будучи прекрасно осведомленным о мнении М.Г. Тахмасиба, А. Султанлы, Ш. Джамшидова, П. Халилова об оригинальности боя, он как-то закрыл глаза на это, довольствуясь лишь тезисом о том, что мотивы заимствованы из греческих мифов: «В этом бойе (“Дели Домрул”. – *И.С.*) есть два сюжета, распространенных у народов мира. Один из них – борьба героя с Азраилом (ангелом смерти). Как известно, эта тема получила особое развитие в греческой мифологии. И второй сюжет – “жена жертвует собой ради мужа” – также заимствован из греческой мифологии и использован в “Алкесте” древнегреческого драматурга Еврипида, жившего в IV веке до н.э.» [Əfəndiyev 1981, 230–231].

В последние годы немалые усилия для выявления скрытых пластов “Китаби-Деде Горгуд” прилагает Камал Абдулла. У него специфическая позиция в рассмотрении вопроса о первичности и вторичности огузских и греческих мотивов, вернее, о том, кто здесь учитель, а кто ученик. Ученый, который всеми силами пытается проникнуть в тайны “Китаби-Деде Горгуд”, совершенно явно не ставит перед собой подобный вопрос: “Огузские и греческие мифы какбудто совершенно по-новому представляют нам эти отношения (мать – сын, отец – сын, жена – муж. – *И.С.*). И это специфическое представление снова выявляется в парном варианте, совместно, причем не давая возможности понять, какие названные мотивы первичны, а какие – вторичны” [Abdulla 2009, 266].

Мысль о том, что мотив “жизнь вместо жизни”, составляющий основной сюжет боя, исходит из древнегреческих мифов, вслед за В.М. Жирмунским высказывали так-

же Орхан Шаиг Гёкйай и другие. Первым из азербайджанских горгузоведов профессор М.Г. Тахмасиб, обращаясь к тем, кто утверждал, что эти сюжеты пришли в бой “Дели Домрул” извне, сказал: «В последнее время некоторые видные ученые – исследователи “Китаби-Деде Горгуд” пришли к такому выводу, что будто бы этот сюжет привнесен в “Китаби-Деде Горгуд” извне и даже из-за рубежа» [Təhmasib 1973, 6]. М.Г. Тахмасиб совершенно верно обосновал тот факт, что то, что греческие мифы записаны в древние времена и получили широкое распространение, а тюркские мифы в те времена не фиксировались в письменной форме, не является основополагающим аргументом, и так завершил свою мысль: “...тот факт, что какое-то произведение собиралось и было зафиксировано в письменном виде каким-либо народом, совершенно не означает, что оно принадлежит именно этому народу. Точно также создание одним народом какого-то произведения, которое не было запечатлено этим народом в письменном виде, не означает, что это произведение не принадлежит данному народу” [Təhmasib 1973, 7]. Говоря о записанных фольклорных произведениях, Тахмасиб имеет в виду греков, а о народе, который не фиксировал в письменном виде свои творения, – тюрков.

Вслед за этими размышлениями М.Г. Тахмасиба в азербайджанском горгузоведении зародился интерес к изучению происхождения мотивов боя “Дели Домрул”, выявлению доказательной основы того, что они не извне привнесены, а являются порождением тюркской мифико-этнической мысли и обрядов-обычаев. Профессор Шамиль Джамшидов, развивая идеи М.Г. Тахмасиба, пишет, что мотив “жизнь вместо жизни”, составляющий основу сюжета боя “Дели Домрул”, “зарожден самим азербайджанским народом, имеет глубокие оригинальные корни в устном народном творчестве” [Səməşidov 1977, 100].

Бахлул Абдулла является автором специальной исследовательской работы, посвященной бою “Дели Домрул”, где он рассматривает и все предыдущие исследования. И, говоря об именах Дели Домрула, его отца Духа Годжа, о сюжете боя, он приходит к следующему выводу: «...сюжет “Дели Домрула”, имена главного героя боя и его отца следует искать не по каким-то чуждым адресам, а в древних тюркских мифах, тюркских именах. Независимо от того, когда был записан “Дели Домрул”, от того, что некоторые события, особенно... исламские проявления, выдвигаются чуть ли не на первый план, этот мифологический бой – ровесник полного мифологических пластов “Тепегёза” и его история, пути его зарождения и появления идентичны путям создания “Тепегёза» [Abdulla 2002, 39]. Обстоятельные исследования Б. Абдуллы свидетельствуют об ошибочности высказываемых в предыдущих источниках различными авторами мнений о том, что этот бой никак не связан с другими боями эпоса, его сюжет заимствован извне. И поэтому Б. Абдулла так сформулировал свои выводы: «Проще говоря, это бой, который гораздо позже в соответствии с фольклорными поэтическими принципами впитал в себя веру в единого Бога, не подвержен влияниям, сохранил тюркские имена и названия. Этот бой – один из древних в “Китаби-Деде Горгуд”, а может быть, и первый» [Abdulla 2002, 52].

Имя Духа в кумыкском фольклоре встречается в виде Адуга. Адуга – имя отца Джавата, схватившегося с ангелом смерти в кумыкском эпосе “Песня о Джавате”. Схожесть мотива свидетельствует о том, что имя Адуга является фонетическим вариантом Духа. По мнению кумыкского ученого А.М. Аджиева, Адуга и Дука (Duka/Duha/Duxa. – И.С.) – варианты одного и того же имени, встречающегося у разных тюркских народов. Следует учитывать также и то, что йыр (поэма) записан на диалекте, самом отдаленном от литературного кумыкского языка. Возможно, что в других районах Кумыкии имя отца героя произносилось ближе к Дуке (Duka/Duha/Duxa. – И.С.)» [Аджиев 1975, 34]. Кумыкский ученый отстаивает мнение о значительной древности эпоса “Песня о Джавате” и аргументированно утверждает, что кумыкский йыр свободен от влияния ислама. С разными фонетическими вариантами имя Духа встречается также в фольклоре других тюркских народов. Одно из фольклорных произведений, собранных Радлоффом у сибирских тюрков, называется “Буга-Деке” – от имени героя [Radloff 1999, 23]. Небезынтересна этимология слова “Духа”, выдвинутая А. Фарзали, который связывает его с корнем “Дуг” (Duğ) [Fərzəli 2006, 12]. По его рассуждениям, от имени Духа произошли тюркское личное имя Дугар (Düyər), этно-

ним Дугар (Düyər), топонимы Дуйерли (Düyerli). Та же последовательность словообразований подтверждается и Т. Шукоровой [Şükürova 1999, 12]. Если принять то, что этноним Дугар (Düyər) действительно произошел от личного имени Духа, то этим подтверждается, во-первых, древность имени Духа, во-вторых, его принадлежность к тюркскому языку. Говорить в пользу последнего тезиса дает основание тот факт, что “в древности языковое происхождение этнонима исключительно было связано с родным языком этноса” [Насиуев 1984, 126]. Следовательно, было бы ошибочным отождествлять имя Дука в поэме “Дигенис Акрит” с встречающимся в истории Византии собственным именем Дука.

Бой “Дели Домрул” выстроен на двух сюжетных линиях: 1. Не бояться смерти, бороться с Азраилом, убить его и раз и навсегда избавить народ от него; 2. Спасти от смерти, отдав жизнь за жизнь.

Обе сюжетные линии интересны и, можно сказать, оригинальны. По-моему, сравнивать эти мотивы с греческими мифами достаточно бесперспективная идея. Во-первых, если герой “Алкесты” Еврипида Адмет умоляет свою жену отдать жизнь вместо него, то Дели Домрул не просит свою жену об этом. Алкеста после просьбы, мольбы Адмета соглашается отдать свою жизнь вместо его жизни, а жена Дели Домрула делает это без всяких просьб. И здесь любовь Алкесты остается в тени перед любовью жены Дели Домрула. Это сравнение явно свидетельствует о том, что сюжет боя “Дели Домрул” более древний и более оригинален, он несколько искажен в греческом мифе, то есть греческий миф – не первоисточник. Известный немецкий ученый Вольтер Рубен также в силу такой самоотверженности жены Дели Домрула ставит этот бой выше “Алкесты” [Давудгызы 2009, 193]. А английский ученый Паул Миробил с сомнением относился к идее о связи боя “Дели Домрул” с “Алкестой”, “считал этот бой продолжением других боев” [Mirobil 2007, 42–43]. Но самое весомое слово содержится в шумерских источниках. Знакомство с ними позволяет пролить свет на эту проблему. Здесь возникает необходимость провести некую параллель с шумерскими источниками.

Во-первых, непонимание того, что такое смерть. Из текста становится ясно, что Дели Домрул далек от осознания понятия смерти. И поэтому хочет найти Азраила, побороться с ним. Увидев у моста толпу людей, Дели Домрул подходит к ним:

– Что это за смятение около моего моста? О чем вы скорбите?

– Хан мой, у нас умер добрый джигит. По нем мы плачем, – ответили они.

Удалой Домрул говорит:

– Скажите, кто убил вашего джигита?

Они сказали:

– Бек, это повеление Всевышнего; краснокрылый Азраил взял душу того джигита.

Удалой Домрул говорит:

– Что за человек ваш Азраил, что берет души людей? Боже всемогущий, ради твоего единства, ради твоего существования, дай показаться Азраилу перед моими взорами, чтобы мне выручить душу доброго джигита, чтобы ему и впредь не брать душ добрых джигитов” [Книга... 1962, 59].

Поиски Азраила, идея борьбы с ним, по сути, означает нежелание человека смириться со смертью. Следовательно, Дели Домрул даже и не задумывался о смерти человека, пока не узнал о смерти юноши. Это очень древний мотив. Когда он появился на Востоке, греков еще и не было. Речь идет об истоках истории шумерского, а вернее, даже дошумерского периода. Вплоть до смерти своего друга Энкиду Билгамыс не знал, что такое смерть. Только после смерти Энкиду он понимает, что и сам когда-то умрет. И поэтому ищет причины смерти и пути спасения от нее. После долгих поисков он находит цветок бессмертия, но его крадет змея. Все происшедшие с Билгамысом события бережно сохранены в “Китаби-Деде Горгуд”. Между историей создания эпоса “Билгамыс и гора бессмертных” и “Китаби-Деде Горгуд” – исторический путь примерно в две тысячи лет, но история сохранила в памяти эти мотивы и трансформировала их из памяти в эпосы. В нижеследующих формулах можно ясно проследить идентичность сюжетов двух этих произведений:

“Билгамыс и гора бессмертных”

“Китаби-Деде Горгуд”

Энкиду умирает.
Билгамыс оплакивает друга.
Билгамыс сожалеет о смерти людей.
Билгамыс задумывается
о поисках путей спасения от смерти
Билгамыс осознает, что люди
рождаются смертными.
Билгамыс находит цветок бессмертия.
но его крадет змея.

Один огузский смельчак умирает.
Огузы оплакивают своего героя.
Дели Домрул сожалеет о смерти людей.
Дели Домрул решает убить Азраила
и этим спасти всех людей от смерти
Домрул осознает, что избежать смерти
невозможно.
Деде Горгуд не хочет умирать. Засыпает.
Во сне его ужалила змея,
и он умирает.

По сути, кража найденного Билгамысом цветка бессмертия змеей и смерть Деде Горгуда от укуса змеи – совершенно идентичные мотивы. В обоих случаях явствует указание на то, что смерть – это предначертание судьбы, человеку не дано бессмертие. Окончания сюжетов также схожи. Всевышний даровал Дели Домрулу сто сорок лет жизни. И Билгамыс прожил столько же. Он царствовал сто двадцать шесть лет; добавив к ним четырнадцать его юношеских лет, получаем сто сорок. Как свидетельствуют приведенные выше сравнения, первый мотив сюжета боя “Дели Домрул” корнями исторически связан с шумерскими источниками. И это дает основание говорить о том, что этот мотив зародился на Востоке, отсюда потом стал распространяться по миру.

Мотив непримиримости к смерти, прошения у Всевышнего жизни и неосуществление этой мечты встречается и в книге шумерского поэта Лудингирра. В текстах первых трех табличек книги говорится о том, что как-то Лудингирр замечает, что его друг Шешдада страдает. Он спрашивает у друга, что случилось, почему тот грустный. И Шешдада говорит, что просит богиню Баба избавить его от смерти:

Спасающейся от ястреба птице подобен я,
Жизнь свою хочу спасти.
Убежав от смерти, на груди твоей хочу прикорнуть,
Вырви меня из лап смерти!
Я молод, причитаю о смерти.
Жизнь отдаляется от меня.
Оберегай меня,
Как корова бережет и охраняет своего теленка!
Пожалей меня, как мать, родившая меня.

[Müezzez 2000, 78–79]

Этот мотив прошения жизни у богини совершенно идентичен мотиву прошения жизни у Бога Дели Домрулом. Помимо того, в текстах прослеживаются отношения “человек – Бог, мать – дитя”. Параллель Шешдада-дитя и Баба-мать трансформировалась в выражение отношений “мать – дитя”.

Второй мотив сюжета боя – продолжение первого, его ответвление. Я имею в виду мотив “отдать жизнь вместо жизни, чтобы остаться в живых”. В эпосе Дели Домрул отправляется за Азраилом, хочет убить его. Как-то Азраил появляется перед ним. Дели Домрул, выхватив черный меч, бросается на Азраила. Тот превращается в голубя и улетает через дымоходную трубу. Во второй раз Азраил напугал коня Дели Домрула. Конь сбрасывает Дели Домрула, тот падает на землю. Азраил взбирается ему на грудь, чтобы забрать душу. Дели Домрул умоляет его. Азраил говорит:

“– Негодный безумец! Чего ты меня умоляешь? Умоляй Всевышнего бога! Что в моей власти? Я тоже слуга.

Удалой Домрул говорит:

– Разве так, дает душу, берет душу Всевышний бог?” [Книга... 1962, 60–61].

Обратите внимание: представления Дели Домрула о Боге и Азраиле так примитивны и так малы, что только этого факта достаточно, чтобы понять, памятником какого времени является этот мотив.

После слов Азраила Дели Домрул начинает умолять Всевышнего, которому это понравилось, и он говорит Азраилу:

“– Он осознал мое Божественное единство, вознес молитву, эй, Азраил, пусть душа Дели Домрула будет свободна, пусть он вместо своей жизни отдаст другую” [Китаби-Деде Горгуд 1978, 92].

Идея жизни вместо жизни в эпосе появляется именно здесь. Но ни отец, ни мать не пожелали отдать жизнь вместо Дели Домрула. Он не просит жизни у своей жены, прощается с ней и напутствует:

Пусть табуны моих быстрых коней

Будут тебе для езды!

Пусть мое златоверхое жилище

Дает тебе тень!

Пусть ряды моих верблюдов

Будут тебе для выюков!

Пусть стада моих белых баранов

Будут тебе для пищи!

[Книга... 1962, 62]

И как самоотверженно поступает жена, услышав эти слова мужа:

Да будет свидетелем сень божия!

Да будет свидетелем престол его!

Да будет свидетелем земля!

Да будет свидетелем небо!

Да будет свидетелем Всевышний бог!

Да будет моя душа жертвой за твою душу!

[Книга... 1962, 62–63]

Впервые мотив “жизнь вместо жизни” встречается в шумерских эпосах. В эпосе “Билгамыс, Энкиду и подземное царство” барабанные палочки Билгамыса падают в подземный мир, Энкиду отправляется доставать их, но, забыв предупреждения Билгамыса, нарушает порядки подземного мира и не может вернуться оттуда. Хотя целью Энкиду было достать и принести палочки из подземного царства, причины его смерти совершенно в ином. Из эпоса “Билгамыс и Хумбаба” становится ясно, что Билгамыс и Энкиду убивают Хумбаба, что разгневало богов. Начинаются разговоры о том, кто из двоих – Билгамыс или Энкиду – должен отдать жизнь за смерть Хумбабы. Некоторые боги приходят к мнению, что умереть должен Билгамыс. Энлил же, напротив, считает, что умереть должен Энкиду. Здесь учитывается мудрость Билгамыса и то, что он на две третьих божественного происхождения. Как видим, в этих эпизодах прослеживаются зачатки мотива “жизнь вместо жизни” из боя “Дели Домрул”. В целом этот мотив запечатлен в тексте “Снисхождение Инанны в подземный мир”. Здесь рассказывается о том, как божество любви шумерского пантеона Инанна отправляется в подземное царство, там ее убивает сестра Йерешкигал и подвешивает на вилы, но божество мудрости Энки оживляет ее и возвращает в мир света. Так происходит возрождение Инанны и возвращение ее в этот мир. Два порожденных Энки существа – Кургар и Галагур отправляются в подземный мир. Снимают труп Инанны с вил, один прикасается к ее телу “травой жизни”, а другой – “водой жизни”. Инанна оживает и выходит в светлый мир. Но из текста видно, что и подземный мир имеет свои законы:

Инанна встает.

Инанна выходит из-под земли.

Ее схватили ануннаки:

“Кто из спустившихся

в подземный мир может выйти

оттуда невредимым?”

Если Инанна возвращается,
возвращается из мира, куда уходят
и откуда не приходят,
пусть вместо своей головы
голову оставит”

[Антология... 1997, 147]

Мифолог А. Аджалов, говоря об образе Дели Домрула, проводил параллель с шумерскими мифами, однако, будучи недостаточно знаком с текстами, довольствовался следующим выводом: «В шумерских мифах есть ряд элементов, которых нет в бои «Дели Домрул». Но в других источниках можно найти определенные параллели» [Асапов 1983, 233]. В то же время в приведенных выше строках «пусть вместо своей головы голову оставит» из мифа «Снисхождение Инанны в подземный мир» очень наглядно прослеживается указанный нами мотив. Здесь ясно говорится: «Для того чтобы выбраться из подземного мира живым-здоровым, каждый должен «вместо своей головы голову оставить»». Интересно и то, что демоны (галы) подземного царства не отстают от Инанны, требуют «жизнь вместо жизни», несмотря на то что она – богиня, уже вернулась в царство света. Инанна решает принести в жертву своего мужа Думузи. Указывает на него «галам». Семь демонов хватают Думузи прямо на троне в городе Кулаб. И, наконец, Думузи убивают. Но и здесь мы видим, что к нему проявляют снисхождение, так как он – божество и муж Инанны. Думузи разрешают шесть месяцев жить в царстве света, а шесть месяцев – в подземном царстве. Ежегодно он умирает 21 сентября по-нынешнему, а оживает 21 марта. Новруз байрамы – день, когда Думузи оживает. И это не случайно. Думузи – божество плодородия. Период от марта до сентября – время плодоношения природы. И в это время Думузи жив, чтобы народ взрастил и собрал себе годовые запасы для жизни. А с сентября до марта не сеют, не пашут, народ может обойтись и без Думузи. Как видим, здесь прослеживается и мотив жизни и смерти.

В башкирском дастане «Урал-Батыр» одну из основных сюжетных линий составляет мотив не только избежания смерти, но и битвы с Азраки, чуть ли не отождествляемым с Азраилом. Урал-Батыр, подобно Дели Домрулу, также не может смириться со смертью, хочет спасти человечество от страха смерти, вступив в битву с Азраки и убив его [Сулейманов 2004, 36; Yoloğlu 2000, 319].

Следует обратить внимание еще на следующий факт. Рассматриваемые сюжеты до их запечатления в письменном виде не были устно распространены среди греков. А созданные греческими авторами произведения представлялись в виде книг, и поэтому в те времена изучаемые нами мотивы не могли быть распространены на Востоке с их помощью. Безусловно, во времена создания «Китаби-Деде Горгуд» греческие книги не могли быть так широко представлены на Востоке, как сейчас. И речи не может быть о том, что народ, в чьей памяти живут эти мотивы, был знаком с греческими книгами. А греческие авторы, напротив, в тот исторический период были хорошо знакомы с культурой Востока. Взять хотя бы увезенные с Востока Александром Македонским бесчисленные памятники культуры, которые в значительной мере стимулировали развитие науки и культуры в Греции.

Здесь необходимо обратить внимание на некоторые нюансы. Как бы ни были схожи эти мотивы у всех народов, между ними есть и различия. Например, если у греков, персов, индийцев и др. народов стремление бороться со смертью, победить ее, завоевать бессмертие обусловлено личными интересами, то в шумерских и тюркских эпосах герой ведет борьбу за избавление от смерти всего народа. Здесь нет личного интереса. Например, Билгамыс находит цветок вечной жизни, но не использует его для себя, а хочет отнести в Урук, чтобы спасти от смерти весь народ. Дели Домрул хочет убить Азраила, избавить народ от него. Урал Батыр также, как и Дели Домрул, ведет борьбу за бессмертие народа, а не себя самого.

Считаю, что здесь было бы уместно вспомнить слова Имре Адоржана, который перевел на венгерский язык и изучал «Китаби-Деде Горгуд». Отвечая всем тем, кто считает,

что венгерские баллады “Испытания любви” корнями связаны с греческими или римскими мифами, венгерский ученый пишет: “Так как такие баллады встречаются в местах, где в какой-то исторический период жили тюрки или которые были завоеваны османами, считаю, что они тюркского происхождения” [Adorjan 2007, 59]. До этого автор указывает на то, что эти баллады не встречаются по эту сторону Карпатского бассейна, а на Балканах имеется множество их вариантов, и приходит к выводу: «По-моему, источником баллад “Испытания любви” является бой “Дели Домрул”» [Adorjan 2007, 59].

Появление многочисленных фактов, связанных с развитием цивилизаций и переселением и распространением представителей различных народов с Востока на Запад, обуславливает требование нового взгляда на историю с позиций сегодняшнего дня. Американский ученый З. Ситчин пишет: “Переход человечества от палеолита (раннего каменного века), длительность которого составляла сотни и тысячи лет, к мезолиту (средний каменный век) произошел на Ближнем Востоке – причем внезапно. Здесь примерно за 11 000 лет до нашей эры – по нашим оценкам, непосредственно после Великого потопа – удивительно быстро расцвело земледелие и скотоводство. Археологические находки и другие свидетельства (совсем недавно подтвержденные исследованиями лингвистов) показывают, что сельскохозяйственная культура мезолита распространялась с Ближнего Востока в Европу в результате миграции народов, обладающих соответствующими знаниями. Эти племена достигли Иберийского полуострова в период между 4500–4000 г. до н.э., современной Франции и Голландии – приблизительно в 3500–3000 г. до н.э., а Британских островов – где-то около 3000–2500 г. до н.э.” [Ситчин 2006, 88]. Далее он пишет, что, когда “эти переселенцы прибыли в Европу, Ближний Восток давно уже распрощался с неолитом. Период примерно 7400-летней давности до н.э. характеризуется для Ближнего Востока использованием глины и металла и формированием городского образа жизни. Когда эта фаза появилась на Британских островах, шумерской культуре было уже более двух тысяч лет, а культуре Египта – более тысячи лет” [Ситчин 2006, 89].

После нашего всестороннего обобщающего анализа исследовательских работ относительно происхождения мотивов сюжета боя “Дели Домрул” можно прийти к заключению, что в основном ученые не затрагивают шумерские источники. Мы хотим обратить внимание на позицию тех авторов, которые, используя при исследовании шумерские источники, считают, что мотивы сюжета боя “Дели Домрул” впервые возникли в Шумере, оттуда перешли непосредственно в тюркский фольклор.

Не случайно было многократно сказано, что “История Древнего Востока – первая глава истории человечества, истории цивилизаций, генетически предшествовавших эллинизму и христианству” [Тураев 1935, 1] и “Эллинская цивилизация, забрезжившая в сумерках темных веков и явившая в течение VIII–VII вв. до н.э. значительные достижения в сфере экономики, социальных отношений и культуры, многим обязана влиянию древних цивилизаций Переднего Востока” [Олива 1977, 3].

Стоит отметить, что скандинавские и германские народы приняли в области эпического творчества традиции у гуннов-тюрков. Наглядным свидетельством этого является то, что “в этих эпосах сохранились исторические имена: Этцель – Атти (король гуннов Аттила), Херка (его жена), Бледелин (его брат) и некоторые другие” [Жирмунский 1960, 31]. Имя Аттилы не только сохранилось – он был героем этих произведений. Даже получилось так, что более поздние варианты этих эпосов перемешались с более ранними их вариантами. В соответствии с южнонемецким вариантом “Саги о Тидреке” в гибели бургундов Этцель совсем не виновен. При этом в одном месте он назван самым ненасытным из всех мужей. Здесь была примесь другой традиции: грозный Этцель из более древней формы сказания был знаком как скандинавскому поэту, так и его нижнегерманскому источнику [Хойслер 1960, 100]. Здесь важно обратить внимание на два факта: 1) героем эпосов германских и скандинавских народов был Аттила; 2) в начальных вариантах этих эпосов Аттила был положительным героем. О нем не было сказано ничего плохого. Это позволяет уверенно говорить о том, что германские и скандинавские народы впервые восприняли из уст тюрков эпос об Аттиле, а позже на его основе создали свои варианты эпосов.

Вероятно, что германские и скандинавские народы научились у тюрков не только традициям эпического творчества. Они переняли у них и много другого. Они охватывали почти всю отрасль быта и культуры. Масштаб охвата был таким широким, что мировоззрение этих народов формировалось под воздействием тюрков. Один из переводчиков “Китаби-Деде Горгуд” на английский язык, Паул Миробил, изучая тюркский эпос в сопоставлении с германским фольклором, пришел к интересному выводу, что “Огузы и северогерманские этносы разделяют одно и то же мировоззрение” [Mirobil 2007, 4]. Он выбрал десятки сходных мотивов, поэтических формул и фигур из тюркских и германских эпосов,

определяющих форму, идею и суть этих произведений, и результаты его исследований вполне позволяют нам говорить о духовном родстве германского народа с огузами-тюрками.

Все эти факты должны в комплексе учитываться при определении изначального места зарождения, развития и распространения духовной культуры, мифологических мотивов и иных фольклорных сюжетов.

В заключение можно сделать вывод, что оба мотива сюжета бойи “Дели Домрул”, согласно их первоисточникам, являются продуктом тюркского этномифологического мировоззрения и художественной мысли, а не привнесены со стороны.

ЛИТЕРАТУРА

Аджиев А.М. Кумыкский “йыр” о Джавате и сказание о Дели Домруле из “Китаби-Дедем Коркут” // *Советская тюркология*, 1975, № 6.

Антология шумерской поэзии / Вступительная статья, перевод, комментарий, словарь В.К. Афанасьевой. Санкт-Петербург, 1997.

Бартольд В.В. Китаби-Коркудь. Борьба богатыря с ангелом смерти // *ЗВОРАО*, 1894. Т. VIII, вып. III–IV.

Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. “Книга моего Деда Коркута” // *Огузский героический эпос*. Москва – Ленинград: Из-во АН СССР, 1962.

Насиуев Тофиқ. *Azərbaycanın qədim onomastikasına dair*. AFM. II kitab. Bakı: Elm, 1984.

Жирмунский В.М. Германский героический эпос в трудах Андреаса Хойслера // *Хойслер Андреас. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах*. Москва: Из-во иностранной литературы, 1960.

Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и “Книга Коркута” // *Книга моего Деда Коркута*. Москва – Ленинград: Из-во АН СССР, 1962.

Жирмунский В.М. Следы огузов в низовьях Сыр-Дарьи. ТС. Москва – Ленинград: Из-во АН СССР, 1951.

Книга моего Деда Коркута // *Огузский героический эпос* / Перевод академика В.В. Бартольда. Издание подготовили В.М. Жирмунский и А.Н. Кононов. Москва – Ленинград: Из-во АН СССР, 1962.

Ситчин З. *Армагеддон откладывается*. Москва: Эксмо, 2006.

Сыркин А.Я. *Поэма о Дигенисе Акрите*. Москва: Наука, 1964.

Сулейманов Ахмет. Особенности интерпретации международного мотива “поиск секрета вечной жизни” в башкирском народном эпосе “Урал-Батыр” // *ОТКОТГ. Konfrans Materialları*. II kitab. Bakı, 2004.

Фалев П.А. *Введение в изучение тюркских литератур и наречий*. Ташкент, 1922

Тураев Б.А. *История Древнего Востока*: В двух томах. Т. I. Ленинград, 1935.

Хойслер Андреас. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах / Перевод с немецкого Д.Е. Бертельса, вступительная статья и примечания В.М. Жирмунского. Москва: Из-во иностранной литературы, 1960.

Sultanlı Əli. Məqalələr. Azərənəşr. Bakı, 1971.

Şükürova T. “Kitabi-Dədə Qorqud” da etnonimlər əsasında yaranan toponimlər. Bakı, 1999.

Tantəkin M.H. *Məqalələr*. Bakı: Şirvannəşr, 2006.

Təhmasib M.H. *Dastanlarımızın bir növü haqqında* // *AŞXƏDT*. Bakı: Elm, 1973.

Yoloğlu Güllü. *Ural Batır* // *KDQE*, II c. Bakı, 2000.

Araslı Həmid. *Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri*. Bakı: Gənclik, 1998.

Abdulla Bəhlul. *Dəli Domrul “Kitabi-Dədə Qorqud” da və qorqudşünaslıqda*. “Təhsil” ELM, Bakı, 2002.

Abdulla Kamal. *Mifdən yazıya yaxud gizli Dədə Qorqud*. Bakı: Mütərcim, 2009.

Abid Əmin. Əsirət dövründəki ədəbiyyatımıza dair vəsiqələr. "Azərbaycanı öyrənmə yolu" dərgisi, Bakı, 1930, № 3.

Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası. AFM. 1 kitab. Bakı: Elm, 1983.

Adorjan İmre Macarıstan. "Dədə Qorqud kitabı" nın Macarıstandakı keçmişi və önəmi // DQ, Bakı, 2007, № 1.

Cəmşidov Ş.A. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Elm, 1977.

Davudqızı Flora. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı Valter Ruben tədqiqatlarında // AMEA. Məruzələri, 2009, № 1.

Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981.

Fərzəli Əjdər. Dəli Domrul boyunun sirri // Elmi axtarışlar, 2006, № XXIV.

Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik, 1978.

Koroğlu Xalıq. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999.

Mirobil Paul (İngiltərə). Dədə Qorqud kimdir // DQ, 2007, № 1.

Muazzez İlmiye Çığ. Sumerli Ludingirra. İstanbul, 2000.

Олуша П. Древний Восток и истоки греческой цивилизации // ВДИ, 1977, № 2.

Radloff Vilhelm. Türklerin kökləri, dilləri və halk edebiyatından derlemeler. II c. Ankara, 1999.

Seyidov Mirəli. Dədə Qorqud Boylarının mənşəyinə dair // Azərbaycan dərgisi, 1968, № 6.