

DİNİ VƏ MİFOLOJİ STEREOTİPLƏR

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
И РЕЛИГИОЗНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ**

STEREOTYPES IN RELIGIONS AND MYTHS

Религиозные стереотипы - Коран и Библия

Каждая мировая религия претендует на полноту своего Божественного Откровения, потому что она опирается на свой собственный вероучительный фундамент, который следует считать незыблемым.

Вопрос о том, какой именно путь приводит к вечности Божией, служителями религиозного культа, как правило, разрешается на уровне «небесного существования», но здесь, на земле, в пределах пространственно-временного бытия взаимное сотрудничество между христианством и исламом оказывается не только вполне возможным и допустимым, но и насущно необходимым. И как это ни парадоксально звучит, именно бросающаяся в глаза несовместимость православного и исламского вероучений, призрачная реальность взаимовыгодных миссий является одной из главных предпосылок плодотворного сотрудничества в означенной области.

На первый взгляд, кажется, что проводить какие-либо аналогии и параллели в двух различных теориях вероучения крайне сложно, но при более детальном знакомстве священных книг (Корана и Библии) выясняется, что перечень некоторых нравственных добродетелей, к которым призываются верующие в Православии и Исламе, имеет общие точки соприкосновения. Первосвященники нередко называют христианство религией любви и всепрощения, а ислам по праву признаётся религией справедливости. Нетрудно видеть, что одно нравственное понятие отличается от другого весьма условно; любовь в истинно христианском понимании подразумевает справедливость в том высшем смысле слова, как это трактуется в Коране.

Определенное значение придается в христианской философии постулату красоты и любви. Заметим, что и у современных приверженцев мусульманской религии понятия божественной красоты и любви нередко наполняются глубоким философским содержанием. К примеру, для таких выдающихся поэтов, как Хуршуд Бану Натаван, Гусейн Джавид и других Бог однозначно рассматривался не просто как совокупность высоких нравственно-этических качеств, но и включал в себя понятия среды, времени в самом пространном философском смысле этого слова. Эти качества характера дают возможность человеку обрести и развить свои лучшие надежды и устремления. Как и в христианстве, выдающиеся деятели-мусульмане как бы сообща, негласно, считали, что Бог – это совершенство красоты; сила, порождающая красоту и любовь, опекающая духовные богатства человека. Бог и истина также не делимы. Бог в двух религиях – это полновесный свод законов царства любви и красоты, где все люди, независимо от их национальности и социальной принадлежности живут свободно и счастливо.

В то же самое время, удается установить, у мусульман и христиан различно отношение к аскетическим наклонностям, в заметной степени проявляющимся в двух религиях. К примеру, в одном из хадисов утверждается, что в исламе отсутствует любой монашеский аскетизм. Другими словами, монашеский аскетизм вообще не входит в понятие покорности Богу. Но и в данном случае становишься свидетелем сосуществования противоположных точек зрения. Одни теологи уверенно полагают, что надо жить так, как жил пророк, жизнь которого не была ни монашеской, ни затворнической и, объективно говоря, отнюдь не целомудренной в буквальном смысле этого слова. Другие религиоведы, напротив, указывают на то, что Мухаммед регулярно постился и вел достаточно самоотрешенный образ жизни. Правы, по всей видимости, те, которые считают, что есть время, как для аскетического самоотречения, так и для полноценной семейной жизни. Верующим отнюдь не обязательно копировать поступки друг друга. И если попытаться суммировать два вышеназванных мнения, то можно прийти к следующему выводу: высшая мудрость человечества состоит в том, что надо думать не только о своем самосозерцании, но и о других людях. Тезис, который равнозначен как для

мусульман, так и для исповедующих христианский образ жизни. Сказанное означает, что после ведения затворнического образа жизни, следует вернуться в грешный мир и продолжать делать добро другим людям, повсеместно, как гласит Коран и Библия, помогать им.

Но не только в вопросах любви и красоты или аскетического образа жизни, а также и во многих других, связанных с исполнением нравственно-этических заповедей и прославления всего прекрасного на земле, можно отыскать параллели и отличия. Исследователи не раз замечали, что Православие обращено не во внешний мир, но в глубины души человека. Проповедь Православия тиха и мирно: это есть исповедание любви к Богу и людям, свидетельствуемое чистотою христианской жизни. С этим великим началом любви и всепрощения согласны и священнослужители мусульманского мира, и те, кто исповедует другие религии, не входящие в орбиту настоящего исследования (например, представители иудаизма).

Уместно здесь напомнить, что говорил по этому поводу Ф.М. Достоевский устами одного из своих героев романа «Братья Карамазовы» – святого старца Зосимы: «все за всех виноваты», а потому и всем людям простить можно. «Прости злодею – земля прощает и терпит. Если же очень удручает тебя, - страдания *для себя* ищи». «За всех и всё виноваты, без этого не можешь спастись. Не можешь спастись, не можешь и спасти. Спасая других, сам спасаешься... Но если все всё простили (за себя), неужто несильны они *все* простить всё и за чужих? Каждый за всех и все виноваты, каждый потому за всех всё в силах простить и станут тогда все христовым делом, и явится сам среди них и узнают Его и сольются с Ним» [3,68]. Любовь и справедливость, как на весах, могут фигурировать в качестве антиномий только в теологической теории о жизни после смерти. Идейно-сущностное различие православного и исламского мировоззрений в первую очередь заключается именно в определении того, какое из двух этих великих чувств должно главенствовать при служении человека Богу. Но в земной жизни справедливости не о чем спорить с любовью, и мы становимся свидетелями, как любовь, всепрощение и справедливость обретают в заповедях единый нравственный стержень.

Глубокое проникновение в сердцевину любого вероучения становится компасом в определении наиболее характерных черт изучаемых религий. А предрассудки с православной стороны в свою очередь есть следствие элементарного невежества как наносный элемент для непросвещённого христианина, результат предельно слабых знаний об Исламе. И порою ловишь себя на мысли – современный мир ислама оказывается несравненно лучшим в том отношении, что представители псевдохристианских конфессий, нередко приходящих в наши дни на территории России или других православных стран, подвергают сомнению очевидные истины – истины, Богом заложенные, в книгах зафиксированные, в веках свой путь пройденные.

Сектанты измыслили даже собственное учение, суть которого состоит в насильственном принуждении не поклоняться святым мощам, в опровержении непорочного зачатия Пречистой матери Христа, а чудеса Господни, засвидетельствованные в Евангелии, без зазрения совести называют «мифами». Подобных примеров можно привести немало. Они красноречиво говорят о том, что отвергаются те истины и добродетели христианства, в которые твердо верят и мусульмане.

Раньше такое мнение было присуще в основном восточным богословам. Срабатывал вековой естественный рефлекс: своя рубашка к телу ближе. Высказывания противоположного характера наблюдались у таких русских философов, как, к примеру, Бердяев, Вл. Соловьёв, Д. Андреев и некоторых других. Но, не отрицая крупного наследия выдающихся русских философов-религиоведов, современный мир по понятным причинам стал несколько тяготиться мнением философов прошлого и более ориентируется на культовых представителей православной церкви и мусульманской мечети. Мы хотим подчеркнуть, что всевозможные негативные пересуды и предрассудки, основанные на явном недопонимании истинной сути религии, оказываются живучим явлением, как со

стороны православных, так и мусульман. Некоторые исследователи до сих пор, к примеру, полагают, что Мухаммед вообще не был знаком с Православием, встречался лишь с представителями, так называемых несторианских и монофизитских еретических сект, а также с некоторыми более мелкими религиозными группами и общинами в основном в среде арабского населения.

Разумеется, это мнение глубоко ошибочно, что было доказано нами в соответствующем разделе работы, касающегося проблемы изучения личности Иисуса Христа в Евангелии и Коране. Именно против сектантских измышлений направлены те суры Корана, которые современные недобросовестные толкователи пытаются обратить против христианства в целом.

Из историко-религиозных источников известно, что в свое время Мухаммед столкнулся с «людьми из Найрана», взгляды которых представляли собой некую смесь язычества и христианства. Издревле привыкнув поклоняться женскому идолу Иштар, в качестве ее равнозначной замены они объявили «богиней» и «женой Бога Деву Марию, а «их сына» сделали третьим своим кумиром. Эта религиозная ересь отражена, в некоторых программных высказываниях отпочковавшейся от подлинно исламской идеологии специфической секты, получившей название «Богородичный центр». Авторы этих «трудов» нас вряд ли заинтересуют в связи с их незначительностью и крайней непопулярностью. Но сами христиане никогда не считали Иисуса Христа «сыном Бога» в грубом земном осмыслении; они также никогда не поклонялись трем отдельным божествам. Очевидно, что такие неверные представления являются богохульством как с мусульманской, так и с христианской точки зрения.

Предметом недостаточного внимания, отсутствия такта и корректности представителей двух религий по отношению друг к другу, в частности, служит и наличие особого догмата Троичности. Для непросвещённого мусульманина он отмечен не просто фактом поклонения, но превращается в фетиш. Однако в действительности этот догмат относится исключительно к внутренней жизни Единого Бога – к той области, которой Ислам по специфике своей элементарно не занимается, считая такое знание абсолютно недоступным; христиане же искренне веруют, что это Откровение даровано им свыше.

Просвещённые мусульмане сегодня приходят к единодушному мнению, что Аллах мусульман - это тот же Единый Бог, Создатель и Владыка мироздания, которому поклоняются христиане. Мусульмане также верят во Всемогушество и Всеведение, Милосердие и Правосудие Творца. Религия ислама также ведаёт о грядущем всеобщем воскресении мертвых и Страшном Суде для неверных, соглашается с тем краеугольным положением христианства, что загробные радости ожидают праведных и страждущих, а наказание карает злых. Если внимательно вчитываться в строки Корана, то непременно заметишь, что священная книга мусульман по существу восхваляет тех же патриархов и пророков древности, что и Библия: от Авраама (Ибрахима) и Моисея (Мусы) до святого Иоанна Предтечи (Йахьи) и апостолов Иисуса Христа («помощников Аллаха»).

Более того, личность Иисуса Христа в мусульманстве окружена высоким почитанием. Одна из обширных глав священного Корана - сура «Марьям» - посвящена Его непорочному зачатию от духа Божия и чудесному рождению от Пречистой Девы Марии (Госпожи Марйям). Прямое тому доказательство в Коране аяты из суры «Марйям»:

«Джабраил – Гавриил. Он сказал: «Я только посланник Господа твоего, чтобы даровать тебе мальчика чистого» [2; 19,19].

«Она сказала: «Как может быть у меня мальчик? Меня не касался человек, и не была я распутницей» [2; 19,20].

«Так сказал твой Господь... Это для Меня - легко. И сделаем Мы его знамением для людей и Нашим милосердием». Дело это решено» [2; 19,21].

Почитая святого пророка Мухаммеда, мусульмане также называют Иисуса Мессией. Мусульманам всего мира хорошо известно, что Иисус Христос воскрешал мертвых и исцелял силою Божьей прокаженных и слепорожденных. Примечательный и в чём-то

даже удивительный факт: если в Коране сопоставить список чудес Мухаммеда и Иисуса Христа, то последний окажется, пожалуй, весомее, чем в Евангелии. Людям, исповедующим ислам, известно о телесном вознесении Иисуса на Небеса. «О, Иса! Я упокою тебя, и вознесу тебя ко Мне, и очищу тебя от тех, которые не веровали, и сделаю тех, которые последовали за тобой, выше тех, которые не веровали, до дня воскресения. Потом ко Мне будет ваше возвращение, и Я рассужу между вами относительно того, в чем вы разногласили» [2; 3,48]. Мусульмане многое знают о его великих проповедях, наряду с христианами, искренне веруют во второе пришествие «богочеловека» с целью победы над духами злобы и царствования над человечеством.

Выяснение общих черт или, напротив, различий двух великих вероисповеданий – это, как нам кажется, та самая граница, которую не следует переступать в *мудром* ведении христианско-мусульманского диалога. То есть такого диалога, который целиком и полностью был бы построен на принципах взаимоуважения людей с различным вероисповеданием. Мусульмане, разумеется, относятся к своей религии более бережнее и предпочтительней, но признают, что христианский путь приводит к Всевышнему.

Примечательность откровенного христианско-исламского диалога на современном витке истории заключается, на наш взгляд, в том, что в него вступают не только служители культа, сект и прочих религиозных объединений и ассоциаций, но и писатели, историки, философы и представители смежных с ними профессий. Так расширяется сфера христианско-исламской дискуссии. Причём ряд политических деятелей отдают дань христианскому вероучению лишь на более отдалённых от наших дней исторических этапах. Некоторые современные учёные-философы (Д.Л. Андреев, А.В. Арапов, А.Е. Крымский, А.Е. Кулаков и другие) также считают, что в прошедшие столетия христианство действительно играло несравненно большую роль в нравственном оздоровлении общества, имело в основе своей ясные политические и идеологические ориентиры. В глубоком прошлом оно разомкнуло своего рода цикличность «первобытного времени», породило в Европе ясное представление о прогрессе, просвещении и высокой культуре общества. Более того, в наши дни не принято оспаривать того факта, что христианство в своё время вывело не только собственно русскую, но и вообще всю европейскую цивилизацию на широкую дорогу авангарда истории. К данному процессу философами был подобран даже специальный термин – *пассионарность*, однако, сегодня мистический потенциал этой религии существенно истощён, а, следовательно, и пассионарный порыв христианства в значительной мере исчерпан в противовес тому, что пассионарность ислама, напротив, неуклонно возрастает.

Таким образом, современность несёт с собой некоторый переход духовной вертикали в социальную плоскость. И вне зависимости от страны, региона и национальности этот переходный период, неизменно, чреват материализмом. Настаёт время, когда без явно одухотворяющего божественного начала уже крайне трудно представить себе элементарное благополучие человеческого общества. Христианство пытается выйти на новые рубежи, ставя перед собой первоочередную задачу поиска обновлённых форм духовной активности. По мнению игумена, эта духовная ипостась должна базироваться в первую очередь на сфере всё возрастающей гражданской ответственности человека за содеянное им на земле.

Литература:

1. Достоевский Ф.М. Собрание в 12 томах. Т.11. М.: Правда, 1982, 620 с.
2. Коран. Перев. и коммент. И.Ю. Крачковского. Баку: Язычы, 1990, 744 с.

Джахилийская поэзия: опыт рассмотрения в мифологическом контексте

Соприкасаясь чуть ли не со всеми культурами Двуречья, арабы усваивали духовную культуру развитых соседей. Общее наследие, общие памятники и традиции, населяющих Двуречье семитских народов не могли не сказаться в системе художественного мышления, поэтических образах, символике. Древнейшее, древнее и настоящее сливались, шел процесс синтеза, рождения нового из элементов своего и заимствованного старого. К примеру, фигура мудреца Лукмана, приписываемые ему изречения имеют прямые параллели в древневосточных текстах, обычно объединяемых вокруг имени вавилонского мудреца Ахикара (1; 151). Манипулируя значениями корня, от которого происходит имя Лукман, исследователи идентифицируют его с библейским Валаамом (2; 77). Предметом ряда стихотворений и преданий являлся Лукман и жизнь семи орлов, подаренная ему. Каждый из них рождался после смерти предыдущего. Смерть одного из них – Лубада и чувства, охватившие мудреца, были воспеты «древними» поэтами (3; 132-136). Помимо Лукмана, «представителями» древних цивилизаций могут считаться легендарные Бильгис, Адам, Нух, Дауд, Сулейман и многие другие, способствовавшие «вливанию» наследия Древнего Востока в мусульманскую культуру. Такие фигуры, как Аль-Хидр, Илйас, Идрис, Иса, Зу-ль-Карнайн, Йаджудж и Маджудж, встречающиеся в джахилийской поэзии, являются частью единого культурного мира. Таинственный персонаж – воплощение вечности и постоянного обновления природы – аль-Хидр, к примеру, считался одним из тех людей, которые не умерли даже первой смертью. В нем контаминировались образы Илии-пророка, Георгия-Победоносца и, может быть, целого ряда мифологических персонажей. История Нуха была известна в Аравии издавна; еще в шумерском мифе о потопе добродетельный Зиусудра, спасшийся в ковчеге, получает бессмертие на райском острове Дильмун (4; 59), вавилонским аналогом Зиусудры является Утнапиштим, ассирийским Убар-Туту или Хасисатра. Доисламский поэт VI в. Ади ибн Зайд упоминает ковчег под названием «зат аль-вад'а» - «обросший морскими раковинами» (5; 53, 122). Как долгожитель Нух упомянут поэтом VI в. Тарафой, об истории Нуха рассказывает поэт аль-Кутами (конец VII – начало VIII вв.), а также поэты аль-А'ша (VI в) (1; 176), Умаййя ибн Аби-с-Сальта (6; 155-160). К месопотамским истокам восходит образ жены Ноя. Отголосками древних месопотамских представлений является описание материала, из которого был сотворен Адам – «звучащая глина» (1; 26). Ади ибн Зайд в одной из своих касид упоминает Адама и его жену (5; 158-160). Тему «Кольчуг» в арабской традиции, восходящей к Дауду, встречаем у Амра ибн Ма'дикариба (7; 415) и у Абу Зу'айба (8; 56).

Е.Э.Бертельс в своей работе «Райские девы и гурии в исламе» отмечал возможность заимствования представления о райских девах из зороастризма (9; 84), следы зороастрийского влияния ученый видел и в персонификации месяцев в человеческом образе (9; 104). «Огромная птица Саена парит над высокими горами и закрывает их подобно облаку», - говорится в «Авесте», в арабских легендах это Рух – птица, живущая на вершине Каф (10;73) (сравним с горой птицы 'Анки).

Итак, арабов, проживающих в окружении древнейших цивилизаций не могло не коснуться их культурное наследие. Влияние различных пластов иноземных культур было продиктовано объективными условиями исторического развития, которые были неоднородны и сильно разнились на Аравийском полуострове. Уже в самой ранней поэзии выявляется "многослойность" сознания разнящихся друг от друга поэтов. В творчество некоторых из них просачиваются элементы, с чужими традициями, угадывается даже "звериный стиль", быть может, скифского мира, который мог быть заимствован различными путями, и, возможно, через сюжеты эллинской мифологии,

куда он проникал столетиями. Традиции иных народов высвечиваются незаметно, исподволь в самых неожиданных ракурсах и проявлениях.

Заимствованное находит необычное, интересное преломление в художественном мышлении араба-бедуина. Житель Аравии вбирает в себя из чужеземного "рисунка" только то, что соответствует его собственному мировоззрению и эстетическому вкусу. Наверное поэтому джахилийская поэзия выглядит "песней, как правило импровизированной, льющейся свободно и раскованно" и ее, по праву, принято считать началом сложного пути к синкретической арабо-мусульманской культуре многих народов – представителей древнейших цивилизаций.

Литература

- 1 Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1981.
- 2 Пиотровский МБ. Лукман. Мифы народов мира. Т. 2, М., 1982.
- 3 Horovitz J. Koranische Untersuchungen. В.-Lp 2., 1926. (на немец. яз.).
- 4 Редер Д.Г. Памятники шумерской письменности. –В кн.: Литература Древнего Востока. М., 1962.
- 5 ‘Ади ибн Зайд ал-‘Ибади. Тахкик Мухаммад ал-Му‘айбид. Багдад, 1965 (на араб. яз.).
- 6 Ал-Хадиси Бахджат. Умаййа ибн Аби-с-Салт: хайатуху ва ши’руху. Багдад, 1975 (на араб. яз.).
- 7 Ал-Анбари. Шарх ал-каса’ид ас-саб’ат-тивал ал-джахилийат. Тахкик ‘Абд ас-Салам Харун. Каир, 1969 (на араб. яз.).
- 8 Ас-Са’алиби Симар ал-кулуб. Тахкик Мухаммад Ибрахим. Каир, 1965 (на араб. яз.).
- 9 Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- 10 Далила ва-з-Зибак. Дамаск, 1950 (на араб.яз.).

Shi'ism in western's mentalities of the 17th century: the birth of a "versus-stereotype"

When Shah Ismail I (1501-1524), the leader of the Safavid order, imposed the Ithna 'Ashari rite of Shi'isme Islam, in 1501, as the official religion of state, he inaugurated a period of intensive changes in the history of Iran. This ones had had consequences a century later, in the beginning of the 17th century, when Shah²⁰'Abbas (1587-1629) restored Persian sovereignty over a large part of Iran and took contact with western rulers.

Supported by western sources of the 17th century (Pietro della Valle, Olearius, Thomas Herbert, J-B Tavernier, Jean Chardin), I propose to study the creation, formation and range of a new stereotype in western mind, incarnated by the majority of Persians : *Shi'ism*. When the diplomatic relations between the great western powers (France, Great Britain, Spain and Dutsh) and Iran put into concrete, Persian elites had assimilated Shi'ism completely.

In fact, Shi'ism developed by Kizilbash (Turcoman tribes) should be adapted to Persian mentalities before becoming established in most of people minds. This is why, in the 17th century, European travellers found a refined Shiism. A new stereotype was developed in the West, in kiping with the main discourse about Asia and Levant.

In that paper, I will attempt to show that Shi'ism has been used, in a first time, as a "versus-stereotype". Actually, European people put forward Shi'isme of Persians against Sunnism of Ottomans: the ottoman sultan, as the main enemy of Christendom, incarnated the bad Muslim. Shi'ism, on the contrary, seems to be a *temperat e* Islam: tolerant with Christianity (Shah Abbas give the freedom of cult to the Armenian and European Christians on his territory). Some of the Shiite virtues had been presented as Christians's in the aim of creating diplomatic links, and also cultural links between European and Persian's elites. Eventually, I will present the formation of the Shi'ite identity on looking at the European iconography of the 17th century.

Миф о нации избранных – неотъемлемая часть американского самосознания

Лейтмотив избранности, появившись впервые в литературных источниках Северной Америки колониального периода (Джон Смит, Уильям Брэдфорд, Джон Уинтроп, Инкрис Мэзер, Эдвард Джонсон, Натаниэль Уорд, а позднее работы Коттона Мэзера), находит свое дальнейшее развитие во многих американских произведениях писателей, а также в работах видных политических, религиозных и общественных деятелей страны. Его, безусловно, можно рассматривать как предтечу одной из основных тем национальной литературы США на протяжении четырех столетий.

Первые переселенцы-пуритане были убеждены, что они избраны Богом для исполнения особой миссии на новой земле – распространять учение Христа. Тема избранности, по сути являющаяся основанием национального самосознания американцев, прослеживается во многих письменных источниках Новой Англии, дошедших до наших дней.

Безусловно, развитие этого положения базировалось на библейских постулатах. В американской теологии признается, что полагающие себя избранными колонисты верили в непререкаемую власть Бога над человеком, который по своей природе грешен. Согласно этой доктрине избранничества, лишь небольшая группа людей может быть спасена от вечного проклятия. К данной группе пуритане, в первую очередь, причисляли себя, полагая, что только они являются носителями истинной веры, причем основанием для спасения были не дела человека, но лишь Божья милость.

Первые колонисты воспринимали североамериканский континент и его коренное население в двух различных направлениях. С одной стороны, Новая Англия – это земля обетованная, на которой создавали свои поселения посланники Христа. С другой стороны, они полагали, что дикие просторы новой родины и населяющие их индейские племена находятся во власти Дьявола. Сторонники пуританизма верили, что только когда учение Христа станет определяющим в Новом Свете, эта земля сможет освободиться от тирании Сатаны. Соответственно, они были убеждены, что Господь призвал их и для того, чтобы уничтожить пагубное влияние Дьявола на местное население.

Необходимо отметить, что, хотя новоанглийские пуритане рассматривали индейцев в качестве слуг Дьявола, они, тем не менее, полагали, что Господь может повлиять на этих людей и направить их на праведный путь, с тем, чтобы они оказывали гостеприимство и милосердие Божьим избранникам – переселенцам из Европы.

Таким образом, доброжелательность со стороны индейцев редко воспринималась как проявление врожденной доброты и порядочности. Для колонистов такое поведение аборигенов, прежде всего, являлось свидетельством того, что сила и власть Всевышнего заставляли последних поступать подобным образом. Именно в силу этих причин переселенцы-пуритане не воспринимали коренных американцев достаточно серьезно. Говоря о земле, которую индейские племена населяли в течение многих столетий, колонисты из Англии позволяли себе характеризовать эти просторы прилагательным *vacant* (свободный, незанятый, незаселенный).

Известный проповедник и богослов Джон Коттон, оправдывая захват исконно индейских земель, писал: «*Where there is a vacant place, there is liberty for the son of Adam and Noah to come and inhabit, though they neither buy it, nor ask their leaves... In a vacant soil, he that taketh possession of it, and bestoweth culture and husbandry upon it, his right it is*» [3: p.31-32] И на самом деле, выходцам из Европы редко приходилось покупать необходимые им земли или отбирать их силой. Дело в том, что эпидемии оспы и других болезней настолько сократили коренное население, что на раннем этапе освоения территорий для своих поселений, пуритане практически не встречали сопротивления.

Однако сами колонисты воспринимали данное положение дел как еще одно доказательство своей избранности. Так, Эдвард Джонсон, в своей известной книге «Чудотворное знамение Сионского спасителя в Новой Англии» (*The Wonder-Working Providence of Sions Saviour in New England*) пишет: “*But... Christ ... for the benefit of his churches and chosen not only made room for his people to plant... but his people landing not long after in Plymouth-Plantation, found little resistance.*” [8: p.48]

Заметим, что далеко не все жители Новой Англии были приверженцами постулата избранности. Одним из ярких оппозиционеров этой точке зрения, был выдающийся мыслитель и политический деятель Роджер Уильямс (Roger Williams), оставивший заметный след в истории США как глава религиозной группы американских баптистов и основатель колонии Род-Айленд. Многие критики, в том числе и известный американский литературовед Вернон Луис Паррингтон, называют его предтечей Эмерсона и предвестником идей Томаса Пейна [1]. Полностью отрицая тезис об избранности пуритан, Р.Уильямс призывал к возрождению первоапостольской церкви.

В течение весьма непродолжительного времени Р. Уильямс был сторонником баптизма. Однако вскоре, разочаровавшись в данном учении, он достаточно ревностно стал отстаивать ту точку зрения, что Господь избрал только один древнееврейский народ для передачи людям своей воли, считая, что других групп Божьих избранных просто не могло существовать. Белое население Новой Англии можно было сравнивать, по его мнению, с любым другим европейским народом (например, французами, испанцами), но вряд ли было правомерно полагать американцев избранной нацией. Р.Уильямс писал: “*...the State of Land of Israel, the Kings and people thereof in Peace and War, is proved figurative and ceremonial, and no pattern nor precedent for any Kingdom or civil state in the world to follow.*” [11: p. 153]

Естественно, что подобные воззрения известного общественного деятеля вызывали неприятие со стороны лидеров колонии Массачусетс, тем более что, проповедуя высказанный постулат о сути избранности, он подверг резкой критике незаконное, на его взгляд, присвоение земель, принадлежавших индейцам. Он полагал, что они были попросту украдены у аборигенов и соответственно, эти земли было необходимо вернуть или оплатить их покупку. Неудивительно, что вскоре было принято решение о высылке радикального мыслителя обратно в Англию.

Однако в большинстве своем население Новой Англии разделяло насаждаемый пуританами тезис об избранности формирующейся нации. По мнению современного профессора-теолога Ричарда Хьюза [5: p.33], он (тезис об избранности) удовлетворял практически все население американских колоний. Переселенцы как бы примеряли это положение на себя и отмечали, что оно вполне подходит для их собственной идентификации. Кроме того, именно в Новой Англии, были созданы условия для распространения упомянутого мифа. В книгах, договорах, проповедях пуритане постоянно подчеркивали мысль о том, что Господь избрал именно их и определил им путь из страны, где они терпели всяческие притеснения, на землю обетованную. Иммигранты со всех концов Европы, а также из иных частей света, взяли на вооружение этот постулат.

Исторически миф об избранных людях требовал от пуритан «любить друг друга как братьев без притворства и лицемерия и разделять ношу друг друга», о чем и напомнил колонистам первый губернатор колонии Массачусетского залива Джон Уинтроп в 1630 году в речи, произнесенной на борту *Арбеллы* [12]. В своей первоначальной форме понятие «избранность» означало «выбранный для пользы ближнего». Но со временем американцы абсолютизировали этот миф и стали полагать, что Господь выбрал американскую нацию для исполнения особой миссии. На протяжении целого ряда столетий многие жители США полагали и полагают, что Всевышний благословил всю нацию и наделил лишь американцев четко выраженными привилегиями в этом мире. Иными словами, с их точки

зрения, Бог выбрал американцев для исполнения уникальной роли ведущей нации в истории человечества.

В результате того, что колонисты-пуритане весьма убедительно в течение весьма продолжительного времени старались внедрить в сознание переселенцев мысль о том, что Америка – это земля, которую населяют представители новой избранной Богом американской нации (*the chosen nation*), подобные идеи нашли отражение и в умах отцов-основателей вновь образованной нации.

Так, когда Конгресс поручил Франклину, Джефферсону и Адамсу разработать дизайн государственной печати для Соединенных Штатов, Франклин предложил изображение Моисея с распростертой рукой над водами Красного моря, в которых гибнет колесница Фараона и текст в виде весьма популярного в то время слогана *“Rebellion to tyrants is obedience to God.”* Томас Джефферсон в не меньшей степени считал необходимым соединить образ США (вновь образованной нации) с образом древнего Израиля и предложил внести в дизайн печати изображение детей Израиля в пустыне – (*“a representation of the children of Israel in the wilderness, led by a cloud by day and a pillar of fire by night”*). [6]

Позднее Томас Джефферсон, выступая во время второй инаугурации с речью, подчеркнул, что вполне правомерно, с его точки зрения, проводить параллель между Соединенными Штатами Америки и древним Израилем: *“I shall need the favour of that Being in whose hands we are, who led our fathers, as Israel of old, from their native land and planted them in a country flowing with all the necessaries and comforts of life.”* [7]

Таким образом, миф о нации избранных стал неотъемлемой и постоянной частью американского самосознания, что нашло отражение во многих произведениях более позднего периода.

При этом данный постулат постоянно находил отражение не только в литературе США, но и в работах историков, политиков, религиозных деятелей страны. Например, известный американский литературовед Милтон Стерн подчеркивал, что лейтмотив избранности, безусловно, может рассматриваться в качестве одной из составляющих американского самосознания, которая его словами может быть выражена следующим образом: *“we are God’s chosen people in paradise regained.”* [2: p.XX]

Ссылаясь на выступления различных богослужителей в период Революции 1775-1783, американский теолог Ричард Хьюз весьма убедительно доказывает, что в те годы во многих выступлениях священников, обращенных к своим приходам, постоянно использовалось сравнение американцев с народом Древнего Израиля. И те, и другие всегда рассматривались как народы, избранные Господом. В своей работе *“The Myths America Lives by”* Ричард Хьюз приводит слова проповеди Абрахама Кетеласа (Abraham Ketelas), произнесенные во время богослужения в одном из приходов Массачусетса в 1777 году: *“Our cause is not only righteous but, most important, it is God’s own cause. It is the grand cause of the whole human race. If the principles [adopted]... by the American colonies were universally adopted and practiced upon by mankind, they would turn a valley of tears into a paradise of God”*. [5: p.34-35] В этой речи вышеуказанный священник характеризовал суть Американской Революции следующим образом: *“It is the cause of truth against error and falsehood, the cause of righteousness against iniquity, the cause ...of benevolence against barbarity, of virtue against vice.... In short, it is the cause of heaven against hell.... It is the cause for which heroes have fought, patriots bled, prophets, apostles, martyrs, confessors, and righteous men have died. Nay, it is a cause for which the Son of God came down from his celestial throne and expired on a cross.”* [5: p. 35]

При этом, Кетелас был далеко не единственным представителем церкви, который утверждал, что колонисты Америки представляли собой избранных людей своего времени. В подтверждение данного тезиса можно привести название проповеди Николаса Стрит (Nicholas Street) из Коннектикута: *“The American States Acting over the Part of the Children of Israel in the Wilderness and Thereby Impeding Their Entrance into Canaan’s Rest”*,

в которой также четко выражена данная идея, правда, применительно к более позднему периоду времени.

В послереволюционные годы XVIII века указания на избранность американской нации Богом можно также найти во многих проповедях. Так, выступая с речью в 1796 году, известный религиозный деятель того времени Джон Кашинг (John Cushing) произнес следующие слова: *"God dealt with no people as with Israel. But in the history of the United States, particularly New England, there is great similarity perhaps in the conduct of Providence to that of the Israelites as is to be found in the history of any people."* [13 : p.18]

Во время гражданской войны (1861-1865) миф о нации избранных продолжает владеть умами американцев. Интересно, что и южане, и северяне, представляющие оппозиционные точки зрения, не раз апеллировали именно к нему, выступая в защиту своих принципов. Так, например, один из проповедников того времени Генри Уорд Бичер, брат знаменитой Гарриет Бичер-Стоу, написавшей «Хижину дяди Тома», выступая перед прихожанами в 1861 году, провел четкую параллель между американскими северянами и детьми Израиля. Рассматривая то время, когда израильтяне были готовы пересечь Красное море, Бичер заметил: *"And now our turn has come. Right before us lies the Red Sea of war. It is red indeed. There is blood in it. We have come to the very edge of it, and the Word of God to us to-day is"*. [4: p. 171-172]

Как указывалось выше, миф об американцах, как о нации избранных постоянно находил отражение и в литературных произведениях США. Например, известный писатель Генри Мелвилл в своем романе *"White Jacket"* [1850] описывал Америку как страну, заселенную людьми особого рода, людьми избранными, как страну, которую можно рассматривать в качестве Израиля современности: *"Escaped from the house of bondage, we Americans are the peculiar, chosen people – the Israel of our time...."* [10]

Генри Мелвилл также подчеркивал: *"we bear the ark of the liberties of the world... God has predestinated, mankind expects, great things from our race... Long enough we have been skeptics with regard to ourselves, and doubted whether, indeed the political Messiah had come. But he has come in us, if we would but give utterance to his promptings."* [10]

Являясь одним из основных положений, сформировавшим сознание американцев, миф об избранности, тем не менее, распространялся его создателями не на всех жителей Америки. В частности, не находилось в нем места для цветного и чернокожего населения США. Белые представители страны интенсивно использовали миф об избранной нации, как знак того, что Господь наградил именно их силой, господством, властью над всеми остальными. В противовес данной точке зрения афроамериканское население стало использовать альтернативные мифы, чтобы выжить в чужеродной культуре. Чернокожие американцы попытались создать свой собственный миф о нации избранных, в котором они попытались также идентифицировать себя с населением древнего Израиля. Но если белые американцы отождествляли себя с древними израильтянами, то рабы полагали себя израильтянами, поработанными египтянами, рабами, мечтающими о земле обетованной. В этом мифе звучала критика господствующего постулата белого населения на этот счет.

Белый Юг во время гражданской войны ассоциировался у негритянского населения с Древним Египтом, землей поработителей, а северные земли стали восприниматься ими в качестве своеобразного Ханаана, пытающегося вернуть свободу рабам.

Если белое население считало Джона Уинтропа и других пуританских лидеров своеобразными Моисеями, которые вывели их в Новый Свет, на землю обетованную, то чернокожие рабы также пытались найти своего Моисея, который смог бы освободить их из неволи. Время от времени подобные люди появлялись на территории США. История знает несколько подобных имен - Нет Тернер, Денмарк Вези, и чернокожий раб Габриель. Именно они провозгласили себя лидерами, способными вывести черных рабов на свободу.

Некоторые чернокожие американцы и позднее считали, что необходимо создавать свои мифы, свои теории в противовес общепринятым. Так в одной из известных американских книг *"The Autobiography of Malcolm X as told to Alex Haley"* рассказывается,

что сначала Бог создал чернокожих людей и только спустя 6600 лет, ученый, которого звали Яков решил создать людей с белой кожей, которых он назвал "*a devil race – a bleached-out, white race of people*" [11]. Суть этого мифа очевидна. Люди с черным цветом кожи – хорошие, и они находятся под покровительством Всевышнего, а белолицее население – грешное, злое, так как оно - создание сумасшедшего ученого.

Несмотря на возможные недостатки и перекосы одного из основных мифов Америки, он существует до сих пор и входит неотъемлемой частью в сознание современных американцев.

Литература

1. Паррингтон В. Основные течения американской мысли. Т. 1. – М., 1962. 525 С.
2. American Literature Survey. Vol.1 Colonial and Federal to 1800 ed. by Milton R. Stern. N.Y. 1962. - 614 P.
3. Cotton J. God's Promise to His Plantations (1630), Old South Leaflets, no. 53. Puritans, Indians, and Manifest Destiny cited in Charles M. Segal and David C. Stineback, New York. 1977. - P.31-32
4. God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny ed. by Conrad Cherry 1998 The University of North Carolina Press 424 P.
5. Hughes Richard T. Myths America Lives by. University of Illinois Press. 2004. - 203 P.
6. Irving L. Thompson, "Great Seal of the United States," Encyclopedia Americana. Vol. 13. 1967. – P.362
7. Jefferson Th. "Second Inaugural Address," in the Writings of Thomas Jefferson, vol. 10, ed. A. E. Bergh. Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Association, 1907. – P. 217
8. Johnson E. The Wonder-Working Providence of Sions Saviour in New England // American Literature Survey ed. by Milton R. Stern. – New York. 1962. P.42-48.
9. Malcolm X as told to Alex Haley, The Autobiography of Malcolm X. New York: Ballantine Books, 1992. – P.164
10. Melville H. White Jacket; or The World in a Man-of-War. Boston: St Botolph Society. 1892. – P. 144
11. Williams R. The Bloody Tenent of Persecution for the Cause of Conscience. American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents. Vol. 1, 1607-1820/ ed. by H. Shelton Smith, Robert T. Handy, and Lefferts A. Loetscher. –New York. 1960.
12. Wintrop J. A Model of Christian Charity// The Wintrop Papers ed. by Stewart Mitchell, Vol. 2, Boston, 1931. - P.283-295
13. Wintrop S. Hudson Nationalism and Religion in America: Concepts of American Identity and Mission. New York, 1970. - 211 P.

Dünya və Azərbaycan: naməlum varlıqların streotipləri

Hər bir millətin tarixi müxtəlif mənbələri qoruyaraq, bu günkü gününə çatdırmışdır.

Şərq xalqlarının o cümlədən Azərbaycan xalqında qədim və zəngin keçmişi var. Bu keçmiş hər bir xalqın mifologiyasında öz əksini tapmışdır. Azərbaycan mifologiyasına aid ilk tədqiqlər XIX əsrdə aparılmışdır. Mirzə Kazım bəy Şərq, o cümlədən Azərbaycan mifologiyasının təşəkkülünü və qaynaqlarını tədqiq etmişdir. (1, 10)

“Ktəbi-Dədə Qorqud” boyları, “Koroğlu” dastasını, nağıllar və s. şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri Azərbaycan mifologiyasının öyrənilməsi üçün qiymətli mənbələrdir. Naməlum varlıqlar mifik obraz kimi bu mənbələrdə öz əksini tapmışdır.

Konseptual şəkildə yanaşdıqda naməlum varlıqların dünyada və Azərbaycanda müxtəlif cür adlandırıldığına şahidi oluruq. Müqayisə üçün aşağıdakı nümunəyə baxaq:

Azərbaycan – Qulyabani
Yunanıstan – Simi, Satir
Cin – Maoren, İyeren
Qazaxıstan – Kıyıq adam, Albasti
Afrika – Aqoqva, Kİ-lamba
Tibet – Yeti
Nepal – Yeti
Farslar – Div

adlandırılır.

Təsviri incəsənətdə mifoloji janr kimi işlənən bu naməlum varlıq dünyada “Yeti” adı ilə məşhurlaşmışdır. Lakin müasir dövrdə “Yeti” “Qar adamı” adı altında fəaliyyət göstərir. Onlar Himalay, Pamir, Hindistan, Afrika, Kaliforniya, Çukotka, Monqolustan, Çin, Uzaq Şərq, Qafqaz dağlarında yaşayırlar.

Bu varlıq dünya və Azərbaycan ədəbiyyatında öz əksini tapmışdır.

Dahi N. Gəncəvi “İskəndərnamə” poemasında bu qərribə varlıqlara bütöv bir hissə həsr edibdir. İskəndərin ruslarla döyüşündə rusların ordusunda çox nəhəng, bədəni tükə örtülü, ayaqları zəncirli, əllərində dəmirdən böyük toppuz olan qərribə döyüşçülərin olduğunu təsvir edib. (4, 320)

Yunan müəllifi Ktesiy öz şeirlərində V əsrdə Hindistanda, Himalayda yaşayan insanabənzər canlıdan bəhs edir.

Mopassan özünün “Dəhşət” hekayəsində bu naməlum varlıqla rastlaşmadan söhbət açır.

Bu naməlum varlığı öz gözləri ilə görmüş ilk avropalı – ingilis hərbiçisi Hobard Beri olmuşdur. 1921-ci ildə o, Everest ekspedisiyasına rəhbərlik edirdi. 7 min metrlik yüksəklikdə alpinistlər qrup şəklində qərribə varlıqlar gördülər. Həmin yerə yaxınlaşanda isə qarın üzərində insan ləpirindən 3 dəfə böyük ayaq izləri var idi.

“Everestdə qar adamının izi aşkarlandı. Bir çox alimlər insan onu gördüyünü bildirir. Lakin onu bu günədək diri tutmaq mümkün olmayıb” (Anar Ağayarov, <http://news.info@qaynar.info/2008/01/28/html>) Abşeron rayonunun ərazisində isə İmamverdi adlı bir insan həmin naməlum varlığı öz əli ilə tutub, saçından kəmişdir. (kursiv bizimdir-S. Əsgərova)

Təpəgöz, su pərisi, qar adamı, kentavr və s. bunlar naməlum varlıqlardır. “Qar adamı” dedikdə insan formasında qara, tükü, iri caynaqlı, iri gövdəli bir varlıq nəzərdə tutulur. Qar adamı insanlardan təcrid olunmuş halda (mağaralarda, meşələrdə) yaşayır. Onları insanabənzər meymun adlandıranlarda olur. Lakin bu belə deyil. Müqayisə edək:

İnsan – zəifdir
Yeti – güclü əzələlərə malikdir

İnsan –dərrakəlidir
Yeti – intuitivdir
İnsan – gündüz aktiv olur
Yeti – gecə aktiv olur

İnternet səhifələrində bu varlıqlar haqqında çox maraqlı məlumatlar əldə etmək olur. Lakin bu varlıqlar indi aşkar olunan qeyri-adi varlıqlar deyil. Bu varlıqlar bir qədər öncədən mövcud olmuşdur. Bu gün tapılan bu qeyri-adi varlıqlar öncə yaşamış qeyri-adi varlıqların streotipləridir.

Bu naməlum varlıqlar bütün dünyada alimlərin marağına səbəb olmuşdur. Alimlər hesab edir ki, qar adamı əfsanə və mifdən başqa bir şey deyil. “Bizə sübut lazımdır” deyənlərin əlində bir çəngə saç, daşlaşmış ayaq ləpirləri, onlarla fotosəkil və keyfiyyətsiz videoyazılardan başqa bir şey yoxdur. Amma buna baxmayaraq, entuziasmlar (miflərin varlıqlarının axtarışı ilə məşğul olan xüsusi ekspedisiya) bu naməlum varlıqların axtarışını davam etdirirlər. Bu axtarışlar nə vaxtsa öz real nəticəsini verəcək. Bu varlıq həyatda mövcuddur ki, onun vücudu əsasında fotosəkillər, videoyazılar və s. tapılmışdır.

“Ufoloq Fuad Qasimovun münasibəti: Bakı metropoliteninin bir əməkdaşı mənimlə söhbətində vurğulamışdı ki, metronun “Xətayi” stansiyasında yerin altında müəmmalı mağaralar var. Həmin mağaralardan haralarasə sirli yollar uzanır. Uzun illər bundan əvvəl elmi işimlə əlaqədar Daşkəsənə yollanmışdım. Orada mənə məlumat verildə ki, bu ərazinin yerində müəmmalı mağara var. Mağaraya gedən yollar elə qurulmuşdur ki, burada adi insan əlindən istifadə olunması qeyri-mümkün idi. Lakin biz mağaraya düşməyə cürət etmədik”. ([http://Bizim Esr qəzeti.#10\(430\)2007/12/04/html](http://BizimEsrqezeti.#10(430)2007/12/04/html))

Bu naməlum varlıqların axtarışı davam etdikcə, faktlar əsasında bunun mövcudluğu bir daha sübut olunacaqdır.

Ədəbiyyat

1. ASE. VII cild. Bakı., 1983.səh.10.
2. Anar Ağayarov, <http://info@qaynar.info2008/01/28/html>.
3. [http://Bizim Esr qəzeti.#10\(430\)2007/12/04/html](http://BizimEsrqezeti.#10(430)2007/12/04/html).
4. N.Gəncəvi. İskəndərnamə. Bakı., 1982.səh.320.

***Mifoloji sistemdə tabu anlayışı və onun dastan qəhrəmanının simasında təzahürü
(Ziqfrid və Beyrək obrazlarının müqayisəsi əsasında)***

Mifoloji düşüncədə yer alan ən vacib faktorlardan biri də tabu anlayışı ilə bağlıdır. İbtidai cəmiyyətlərdə ictimai qanunların əsasını təşkil edən faktorlara qarşı çıxan şəxslər isə mistik güc tərəfindən mütləq şəkildə cəzalandırılırdı. Tabunun əsasında duran başlıca şərt isə nəfsə sahib olmaq eyni zamanda səbirli davranmağı bacarmaq idi. Belə düşüncə tərzı zamanla dastan yaradıcılığına da öz təsirini göstərirdi. Mifoloji düşüncədə tabu faktoru bir çox hallara şamil edilə bilərdi

1. Qoyulan zamana tabe olmaq;
2. Müəyyən olunmuş məkanın sərhəddini keçməmək;
3. Verilən sözə sahib çıxmaq və s.

Fikrimizə aydınlıq gətirmək üçün konkret dastanlara müraciət etmək vacib şərtlərdəndir. Bu səbəbdən də biz alman eposu “Nibelunqlar haqqında nəğmə” əsərinin qəhrəmanı Ziqfrid və “Kitabi-Dədə Qorqud” əsərinin qəhrəmanı Beyrək obrazlarına mütraciət etdik. Buna səbəb isə hər iki dastan qəhrəmanının faciəvi taleyi ilə bağlıdır. Kamal Abdullanın “Sırr icində dastan və yaxud Gizli Dədə Qorqud-2” əsərində məllifin yanaşmasına görə Beyrəyin ölümünə səbəb “kafir qızı”na verdiyi sözə əməl etmədiyi üçün mif tərəfindən cəzalandırılmışdı.

Alman eposunun qəhrəmanı Ziqfrid də eyni ilə bu səbəbdən mistik qüvvə tərəfindən ölümə məhkum edilir. Beləki Ziqfrid “Nibelunqlar haqqında nəğmə” əsərində sınaq vasitəsi ilə əldə etdiyi və mif qanunlarına görə ona aid olan sevgilisində sahib çıxmır. Göründüyü kimi hər iki halda cəza verilən anda əməl olunmaması ilə bağlıdır.

Hər iki xalqın dastan yaradıcılığıdakı tabu faktorunu qarşılıqlı şəkildə araştırmamızdan aydın olur ki, ibtidai düşüncədə formalaşan belə anlayışlar mif motivlərinin tarixi-mədəni əlaqələr nəticəsində ötürülməsi kimi deyil, zamanla formalaşan sosial psixoloji halların nəticəsi kimi dəyərləndirilməlidir.

Kazımov T.İ. (Azərbaycan)

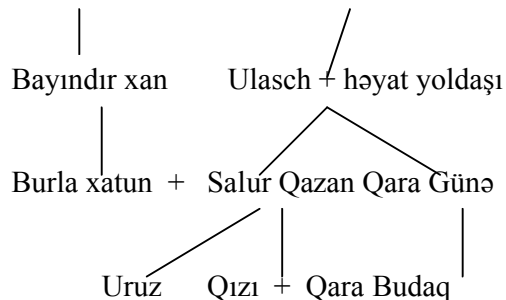
“Nibelunq mahnıları” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında oxşar motivlər

Dastanların yaxşı başa düşülməsi üçün aşağıdakı qohumluq sxemlərini də nəzərə almaq daha yaxşı olar.

İç Oğuzlar

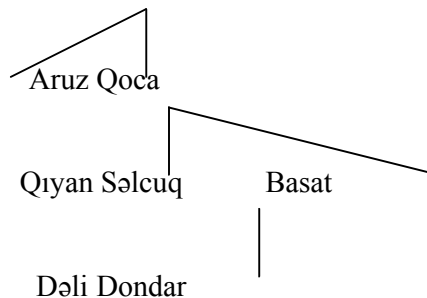
(Üç ox)

Qam xan



Daş Oğuzlar

Boz ox



«Nibelunq mahnıları» dastanı

Burqundlar

Niderlandlar

Dankrat + Uote (ata-ana)

Ziqmund + Ziqelint

Haqen Von Trone (qardaş)

Krimhild + Qünter + Qernot + Qizelher (oğullar və qız) Ziqfrid + Krimhild

Prühild həyat yoldaşı

Ekvart – şeypur çalan

Macarlar

Etzel

+ Elxe

Krimhild

Ditrix fon Bern Hildebrant (Etzelin dostları)

Vassal Rüdiger (Etzelin tərəfdaşı) + Qotelin (həyat yoldaşı)

Hər iki dastan 12 boydan ibarətdir. Tədqiqatçılar «Nibelunq mahnıları»nın bir avstriyalı tərəfindən Pasan şəhər yepiskopunun sarayında 1200-ci ildə qələmə alındığını fərz edirlər.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanları kimi «Nibelunq mahnıları» da öz mövzunu çox əvvəldən alır (III-IV əsrlərdən).

«Kitabi-Dədə Qorqud» da olduğu kimi «Nibelunq mahnıları»nda da hər bir ərsəyə yetən gəncə onun göstərdiyi igidliklərə görə bəylik, cəngavərlik, silah-yaraq, var-dövlət və torpaq verilir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» da 40 rəqəmi çox işləndiyi halda «Nibelunq mahnıları»nda 12 rəqəmi işlədilir ki, bunu da dastanı qələmə alanın 12 Apostolun şərəfinə etdiyini güman etmək olar.

Hər 2 dastanda hər qələbədən sonra və bayramlarda döyüş yarışları keçirilir və hamıya bəxşişlər paylanılır.

I. «Dirse xan oğlu Buğacın boyu»ndan Dirse xana Allah-taala duadan və nəzir-niyazdan sonra bir oğul payı verir və onun 15 yaşı olanda Bayandır xanın sarayından 3 kişi sağında 3 kişi solunda buğayı dəmir zəncirlə tutub meydanın ortasına çıxarırlar. Bu vaxt Dirse xanın oğlu meydanda 3 uşaqla aşıq oynayırdı.

Buğayı qoyu verdilər, oğlanlara «qaç» dedilər. Ol 3 oğlan qaçdı, Dirse xanın oğlu qaçmadı. Ağ meydanın ortasında baxdı durdu.

Oğlan buğayı fənd ilə yıxıb, başını bıçağı ilə kəsir. Oğuz bəyləri gəlib oğlanın üstünə yığnaq olurlar.

Dədəm Qorqud gəlir, ona Buğac adı verir. Dirse xan oğluna bəylik verir, taxt verir. Oğlan taxta çıxır, babasının 40 yigidin anmaz olur. Ol 40 yigit oğlanı babasına qulayalayırırlar ki, babası onu öldürsün, onlar yenə də hörmət, izzət sahibi olsunlar.

Dirse xan onlara oğlunu gətirməyi əmr edir. Onlar isə Dirse xana oğlu ilə ova çıxmağı və oğlunu ov zamanı öldürməyi məsləhət görürlər.

Və Dirse xan oğlunu yigidlərinin dediyi kimi ov zamanı kürəyinin arasından oxla vurub yıxır. Oğlan yaralı halda meşədə qalır. Anası onu axtarıb tapır. Oğlan, Xızır İlyasın üç kərə onun yarasını sığadığını və dağ çiçəyi ana südünün onun yarasına məlhəm olduğunu söyləyir.

«Nibelunq mahnıları»nda da Ziqfrid Qünterin rəğbətini qazandığına və ola bilsin ki, gələcəkdə daha da güclü olacağından ehtiyat edərək, onun var-dövlətini ələ keçirmək üçün Ziqfridi də Haqen fon Tronenin məsləhəti ilə ova dəvət edirlər. Ziqfrid öz sevgilisi Krimhildlə görüşüb vidalaşanda Krimhild pis yuxular gördüyünü söyləyərək onun ova getməsinə təkid edir və yuxusunu ona ərz edir. İki vəhşi qaban sizi qovdu və güllər qırmızı rəngə boyandı. Və sonra gördüm ki, 2 dağ uçdu və sən görünməz oldun. Krimhildi ürəyində Haqenə dediyi Ziqfridin zəif yeri narahat edirdi. Krimhildin təkidinə baxmayaraq Ziqfrid yolundan dönmür, Haqenlə Qünterin dəvəti ilə ova gedir. Ziqfrid ov zamanı hamıdan çox ov ovlayaraq olmazın şücaət göstərir. Ovdan sonra onlar ov qənimətlərini evə göndərirlər. Hamı sarayda Ziqfridin göstərdiyi igidliklərdən danışmağa başlayır. Ovdan sonra məclis qurulur və Haqen məclisə içki verilməsini bilərəkdən qadağan edir. Ziqfrid susadığından su içmək istədiyini bildirir. Haqen və Qüntər meşədə yaxşı öir bulaq olduğunu söyləyərək Ziqfridi oraya su içməyə dəvət edirlər. Bulağa çatdıqda Ziqfrid nizəsini, qılıncını və qalxanını çıxarıb bir ağaca söykəyir. O, zadəgan və hər şeyi başa düşən bir cəngavər nümunəvi əxlaqına malik olduğuna görə Qüntərə hörmət edərək onun su içməsinə xahiş edir. Sonra isə özü əyilib su içir. Bu vaxt Haqen onun nizəsini götürüb Krimhildin onun kürəyinə tikdiyi xaçın üstündən var gücü ilə iki kürəyinin arasından ürəyinə sancır. Qan Haqenin üstünə fışqırır və o buradan var gücü ilə qaçıb qurtarmağa çalışır. Ziqfrid yaralandığını hiss edərək ayağa qalxır, qılıncını tapmayaraq (onu Haqen götürmüşdü) qalxanını götürüb Haqenin arxasınca qaçır və onu qalxan ilə vuraraq yıxır. Əlbəttə, qılıncı olsaydı, o, Haqeni öldürə bilərdi. Lakin güclü qanaxma olduğundan Ziqfrid yerə yığılır, soluxaraq onları söyməyə başlayır: «Siz ey qorxaqlar bu mənim sizə göstərdiyini xidmətlərimin əvəzidir? Mən həmişə sizə sadıq olmuşam, bu sizin mənə olan mükafatınızdır mı? Siz bütün qohumlarınızı aləmdə biabır etdiniz və bütün nəslinizə həmişəlik olaraq ləkə gətirdiniz və mən çox amansız və xaincəsinə öldürdünüz. Siz cəngavərliyə ləkə gətirdiniz, siz ondan biabırcasına uzaqlaşdırılmalısınız, siz ona layiq deyilsiniz» - deyərək gözlərini əbədi olaraq yumur. Və sonda Ziqfridin dedikləri yerinə düşür.

Mətn parçalarından göründüyü kimi hər iki dastanda «Dirse xan oğlu Buğac boyu»nda Dirse xanın igidləri, «Nibelunq mahnıları»nda isə Haqen və Qüntər öz alçaq niyyətlərinə çatmaq üçün hiyləyə əl ataraq məqsədlərinə nail olmağa çalışsalar da, sonda buna müyəssər ola bilmirlər və etdikləri alçaq hərəkətlərə görə amansızcasına cəzalandırılırlar.

II. «Qazan xanın evinin yağmalanması boyu»nda Qazan xanın evinin düşmən tərəfindən yağmalanması «Nibelunq mahnıları»nda Ziqfridin xəzinəsinin ona düşməyə çevrilən Haqen və Qünter tərəfindən Burqundiya daşmasına bənzəyir.

III. «Nibelunq mahnıları»ndakı Rüdiqer «Bəkil oğlu Əmranın boyu»ndakı Bəkilə bənzəyir. Rüdiqer Macar kralı Etzeldən igidliklərinə görə vassal rütbəsi var-dövlət, yıxşı qılınç, qalxan və nizə alır. Macarların sərhəd bölgəsinin vassalı olaraq əyaləti düşməndən qoruyur.

Bəkil də Bayandır xandan bir at, bir qılınç və bir çomaq bəxşiş alır və Oğuzun sərhəd bölgəsinə başçılıq edərək onu yağılardan qoruyur və igidliklər göstərir.

IV. «Nibelunq mahnıları»nda Ziqfrid kral Qüntərə İsland kraliçası Prühildlə evlənməsi üçün elçilik edir, çünki İslandiyada igid cəngavər Ziqfriddən qeyri heç kəsi tanımır. Buna görə də kral Qünter dayısı Haqen fon Trone, Ziqfrid və öz adamları ilə çox təmtəraqa İslandiyaya yola düşürlər. İslandiyada Prühild onları çox ədəb-ərkanla qarşılayır. Ziqfrid Qünterin Burqundiya kralı olduğunu və onun məhəbbətini qazanmaq üçün gəldiyini Prühildə söylədikdən sonra özünün də onun tabeliyində olduğunu söyləyir. Prühild Ziqfridə deyir ki, əgər o sənin ağandırsa, mən onun sevgilisi olaram, əgər o mənimlə döyüş yarışlarında öz məharətini göstərüb mənə qalib gələrsə və əgər o məğlub olsa, hamımız ölümə məhkum olacaqsınız və eyni zamanda cəngavərlik ləyaqətinizi itirəcəksiniz.

Yarış başlayır. Ziqfrid gedib gizlincə gəmidən sehrli şapkanı gətirir və Qüntərə yalnız hərəkət etməyi və bu sirri heç kəsə söyləməməyi tapşırır, çünki Ziqfrid sehrli şapkanın köməyi ilə 12 kişinin gücünə malik olub, gözəgörünməz halda Prühildə məğlub etməli idi. Prühild başlayır və nizəni var gücü ilə Qünterin qalxanına (əlbəttə onu Ziqfrid əlində tutmuşdu) tuşlayır. Nizə çox zərblə qalxana dəyir, ondan qılgımlar sıçrayır və hər ikisi zərbədən səndəleyir. Ziqfrid özünü itirmədən tez tarazlığını saxlayır, nizəni götürüb Prühildə tuşlayır və onun qadın olduğunu nəzərə alaraq elə atır ki, nizə onu yaralamasın. Qalxandan qılgımlar çıxır və Prühild zərbənin gücündən yıxılır. O tez durub Qüntəri tərifləyir və elə bilir ki, bu Qünterin qələbəsidir. Sonra Prühild daşı götürüb atır və özü də onun dalınca tullanır. Daş 12 sajn uzağa düşür. Ziqfrid Daş düşən yerə gedir (əlbəttə gözəgörünməz halda). Qünter daşı tərpedir, lakin Ziqfrid sehrli şapkanın köməyi ilə daşı atır və Qüntəri də özü ilə götürərək daşdan çox uzağa tullanır. Hamı Qünterin daşdan aralıda dayanıldığını görür. Bu dəfə də Qünter qalib gəlir. Belə olduqda Prühild qohumlarına və cəngavərlərinə üz tutaraq: «Biz tabe olmalıyıq» - deyir. Cəngavərlər silahlarını yerə qoyub Qünterin ayağına döşənirlər. Və beləliklə, Qünter (əlbəttə Ziqfrid sehrli şapkanın köməyi ilə) Prühildə ram edir.

Beyrək də Banıçıçəyi döyüş yarışmalarında məğlub edərək ona sahib olur. Bu motivlər arasında oxşarlıqlar çox olsa da, Oğuz dastanında Beyrəyin qələbəsi heç bir əlavə qüvvənin köməyi olmadan baş verir.

V. Yenə də Ziqfridin Krimhildə, Qünterin isə Prühildə (əlbəttə Ziqfridin köməyi ilə) qovuşması üçün çətinlikləri dəf etməli olduğu kimi, «Qazlıq qoca oğlu Qanturalı boyu»nda da Qanturalı sevgilisinə qovuşmaq üçün üç çətin tapşırığın öhdəsindən gəlməli olur. Onun sevdiyi qız Trabzon Təkururunun qızıdır və Təkur onu o kəsə vermək istəyir ki, o, üç vəhşi heyvanı məğlub etsin. Beləliklə, 32 kafir oğlunun başı bürc bədənində kəsilib asılmış olur.

Bunlardan biri güclü aslan, biri qara buğa, o biri isə qara buğradır. Qanturalı bu heyvanlarla tutaşib onları öldürür və sevdiyi kafir qızı Səlcən Xatuna sahib olur.

VI. «Basat Təpəgözü öldürdüyü boyu»da çoban su pərisi ilə görüşdükdən sonra su pərisi çobana belə söyləyir: - «Çoban, il tamam olacaq məndə əmanətin var, gəl, al – dedi. «Amma Oğuzun başına zaval gətirdin!» - dedi.

«Nibelunq mahnıları»nda da Burqundiyalılar Krimhildin dəvəti ilə Macarıstana qonaq gedərkən Haqen bərəcini axtardıqda su pərilərini suda çimən görür və onların paltarlarını gizlədir. Onlar Haqenə sağ-salamat gedib geri qayıdacaqlarını deyirlər ki, paltarlarını geri alsınlar. Haqen onların paltarlarını verir. Belə olduqda başqa bir su pərisi Haqenə yalan söylədiklərini ərz edərək deyir ki, kral Qünterin münəccimindən başqa hamımız ölümə məhkumsunuz və geri qayıda bilməyəcəksiniz. Su pərisinin bu sözlərinə görə Haqen Qünterin münəccimini bərədən suya atır ki, ölsün. Lakin münəccim Allahı köməyə çağırıb, xilas olur.

Oğuz eli də pərinin dediyi kimi çox bəlalara düşər olur və sonda Basat Allahı köməyə çağıraraq həm özü xilas olur, həm də Oğuz elini bəladan qurtarır.

VII. Yenə «Basat Təpəgözü öldürdüyü boy»da Basat və «Nibelunq mahnıları»nda Ziqfrid arasında da bir oxşarlıq var.

Bir gün Oğuz oturarkən üstünə yağı gəlmiş, Aruz qocanın oğlancığı düşmüş. Bir Aslan bulub götürmüş və bəsləmiş. Buna görə də Basat həm çox güclü, həm də hər silahdan yararlanmaz və hər silah ona batmaz olmuşdu.

Ziqfrid də əjdahanı öldürüb onun qanında çimdiyinə görə güclü olur və hər silah onu yaralaya bilmir.

VIII. «Nibelunq mahnıları»nda Haqenlə Qünterin Ziqfridi ova dəvət edərək cəngavərliyə yaraşmayan bir hiylə ilə onu öldürmələri, «İç Oğuzda Daş Oğuzun asi olub Beyrək öldüyü» boyda bənzəyir. «Nibelunq mahnıları»nda Ziqfridin bir cəngavər kimi vuruşub çətinlikləri dəf etdikdən sonra qovuşduğu Burqund kraliçəsi sonra Haqenin bacısı qızı və Qünterin bacısı Krimhildin təkbəbbürlüyü və səhvliyi ucundan Ziqfrid onun dayısı Haqen fon Trone tərəfindən ova dəvət edilərək çox amansızcasına öldürülür.

Ziqfrid Burqundlardan qız aldığı kimi Beyrək də Daş Oğuzdan qız almışdır. Ziqfrid Krimhildin dayısı tərəfindən hiylə ilə ova çağırılıb öldürüldüyü kimi, Beyrək də Daş Oğuz bəylərinin başçısı Aruz tərəfindən hiylə ilə çağırtdırılır ki, Qazanla onu barışdırsın. Lakin Aruz ondan Qazana asi olmağa and içməyi tələb etdikdə Beyrək: - Vallah Mən Qazanın uğuruna başımı qoymuşam, Qazandan dönməzəm. Gərəksə yüz para elə – deyir.

Dastanlardan göründüyü kimi Ziqfrid də Beyrək də silahsız olduqlarına görə amansızcasına qətlə yetirilirlər. Hər iki dastanda onların qanını yerdə qoymurlar.

Krimhild dayısı Haqeni və qardaşı Qünteri hiylə işlədərək Macarıstana qonaq dəvət edib, Ziqfridin qanını yerdə qoymur, dayısı və qardaşını tərəfdarlarının köməyi ilə məğlub edib başlarını öz əlləri ilə kəsir ki, bu da Qazan xanın Beyrəyin qanını yerdə qoymayaraq Aruzu məğlub edib başını qardaşı Qaragünəyə kəsərməsinə bənzəyir. Dastanlardan göründüyü kimi sonluq «Nibelunq mahnıları»nda da «Kitabi-Dədə Qorqud» da olduğu kimi qurtarır.

Мифологизм современного постмодернизма

Русский постмодернизм характеризуется пародийным цитированием литературных текстов соцреализма, растворением авторского слова в используемых дискурсах, переориентацией на объединяющие человечество общие ценности, ироничным отношением к каноничным интерпретациям классического наследия, синтезом различных культурных контекстов для создания своеобразной метафорической реальности, знаковостью и закодированностью текста, актуализацией национального фольклора и мифологического мышления, а также традиционных жанров (летописей, житий, апокрифов, мемуаров, комментариев), смешением литературы, науки, философии, публицистики и т.д.

Мифо-фольклорные мотивы и образы, архетипы и символы придают современным прозаическим произведениям универсальность и общечеловечность, вводят тексты в семантическое поле традиционной культуры, позволяют писателям создать модельные ситуации, воссоздающие глобальные проблемы бытия.

Мифологизм современного постмодернизма проявляется также в карнавальности мировосприятия, слитности идеального и реального, метафизического и материального, единства телесного, вещного и ирреального, игровом характере текста и автоматизме письма, актуальности устнопоэтического дискурса, мифо-фольклорных образов и сюжетных схем.

Мифо-фольклорные мотивы и образы проявляются в постмодернизме и других течениях современной прозы в различных формах:

- а) как творчески обрабатываемый материал, составляющий сюжетную основу текста;
- б) как фрагмент, вводимый в структуру произведения в виде автономного эпизода;
- в) как параллельная сюжетная линия, придающая тексту диалогический характер;
- г) как интертекстуальное поле, создающее дополнительные ассоциативные смыслы;
- д) как фон, придающий тексту определенный колорит и эмоциональную тональность;
- е) как способ мировосприятия и т.д.

В этом плане особый интерес представляет известный роман азербайджанского писателя Камала Абдуллы «Неполная рукопись», где напластывание истории, эпоса, реальности, мифа создает сложную мифологизированную картину бытия. Переплетение не только различных пластов времени и пространств, но и самих времени и пространства, многомерности повествования, сочетание виртуальности и «документализма», вымысла и достоверности, интертекстуальность придают произведению – первому яркому образцу постмодерна в азербайджанской литературе – особую тональность и мифологическую всеохватность.

Трансформация стереотипов общественного мировосприятия в древней и средневековой литературе Востока и Запада

Трансформация стереотипов общественного мировосприятия социума в плане роста самосознания и гуманности имеет в истории длинный и достаточно тернистый путь. Человечество претерпевало значительные метаморфозы не только в сокрушительные периоды смены религиозных формаций в результате ломки общественного мировоззрения. Приход монотеизма на смену политеизму был также подготовлен определенным этапом в развитии самосознания человечества. А было время, когда гедонистическое начало преобладало над аскетическим, говоря фигурально, языческие боги своим фривольным весельем «заглушали» законничество души и тела грядущего монотеизма. Каждый из данных периодов эволюции социума характеризуется своей спецификой общественного мировосприятия.

В данном докладе мы будем говорить о некоторых особенностях мировоззрения древнего и средневекового человека, нашедших отражение в мифах и средневековых эпосах. Это особенности, касающиеся самого сокровенного, казалось бы, нерушимого и святого, того, что, в общем, отличает человека от меньших братьев его. Речь идет об отношении человека к «плоти и крови своей» - своим детям, патологическое проявление которого мы условно назовем здесь «Медеевым комплексом».

В идейно - художественном анализе данной проблемы мы будем оперировать самым древним примером отражения действительности - мифологией, в данном случае древнегреческой, средневековыми исландским и немецким эпосами, такими как «Старшая Эдда», «Младшая Эдда», «Песнь о нибелунгах», а также тюркским дастаном «Деде Коркуд»(перевод академика В.Бартольда).

Миф о том, как Медея из мести мужу Ясону убила своих сыновей, известен всем, и своим впечатляюще – кровавым сюжетом стал «притчей во языцах» в тех случаях, когда речь идет о каком – либо противоестественном выражении человеческих эмоций, переходящих в дикий, ужасный поступок, связанный по смыслу с семантикой мифа.

Данный миф представляет собой синкретическое объединение специфических черт психологии древнего: 1.Месть, превосходящая по силе своей крепость кровных уз, даже самых, что ни на есть близких; 2. Каннибализм, берущий начало из относительно не такого уж для рассматриваемого времени далекого первобытного прошлого; 3. Пережитки матриархата, когда мстящая за сестру женщина приносит в жертву сына и тем самым наносит беспрецедентный по жестокости удар его отцу.

Тот же мотив, как мы бы назвали, «рудимента матриархата» имеет место и в мифе о бесстрашном, непобедимом герое – воине Мелеагре, сломить которого помогло лишь материнское проклятие.

Мотив жестокого убийства с элементами каннибализма своих детей во имя мести мужу оказывается живуч и в средние века. Истоки этого факта снова берут свое начало в родовом сознании, в еще живых матриархальных тенденциях. Достаточно обратиться к исландскому эпосу «Старшая Эдда».

Рассказ о подобном же преступлении мы встречаем и в другом произведении средневековья – «Младшей Эдде» исландского писателя XIII века Снорри Стурлусона.

В эпосе «Песнь о нибелунгах» имеет место тот же чудовищно – трагический мотив убийства матерью своих сыновей, но продиктован он на этот раз уже отнюдь не родовым сознанием. В немецком эпосе мы наблюдаем коренную трансформацию матриархальных тенденций в обществе, сводящихся к их абсолютному исчезновению. Родовое сознание заменяется на нечто противоположное, когда женщина уже не мстит мужу за братьев, а наоборот, воздаст братьям за смерть мужа.

Итак, «медеи» всех времен и народов. Порождены ли они страстью человека к впечатляющим ум, душу и сердце кровавым, умопомрачительным сюжетам, когда противоестественное заставляет замирать душу, но, как ни парадоксально звучит, разжигает интерес, оправдывая тем самым аристотелевский тезис о странном тяготении человека к созерцанию отвратительных проявлений жизни? Или же, подобные явления, нашедшие отражение в древних мифах и средневековых эпосах объясняются особенностями мировосприятия людей тех далеких эпох-- неразвитостью моральных ценностей и нравственно - гуманистических начал?

Интересно, что этот же мотив убийства сына с фактом каннибализма у тюркских народов не имеет ничего общего с сущностью «комплекса Медеи».

Этот мотив, хотя и имеет место, но проявляется совершенно по-иному. (дастан «Деде Коркуд»).

Отголоски рассмотренной нами проблемы жестокости к сыновьям, само собой, уже без факта каннибализма наблюдаются и в новом времени. Нельзя здесь не вспомнить известный рассказ Проспера Мериме «Матео Фальконе», когда корсиканец Матео безжалостно расстреливает своего десятилетнего единственного сына, надежду всей семьи и наследника - за предательство.

Приведем также в пример рассказ современного польского писателя Януша Вишневского «Ночь после бракосочетания», в котором со всей яркостью, какая только возможна при описании нравов нацистских руководителей, отразилась рассматриваемая нами проблема.

Тема проклятия довольно распространена в древних и средневековых сюжетах, то ли потому, что данное, весьма экзальтированное воплощение низменных эмоций в самое простое (видимо, в силу бессилия), действие было немаловажной особенностью мировосприятия древнего и средневекового социума; то ли, просто, в силу того, что «авторы» сказаний пытались достичь в последних наибольшей остроты действий (опять – таки, в силу особенностей мировоззрения своего времени).

Так или иначе, но в сюжетах эпосов «Старшая Эдда» и «Песнь о нибелунгах» тема проклятия имеет чуть ли не основополагающее значение.

В дастане «Деде Коркуд» эта тема не так явственна, как в исландском и немецком эпосах: в психологии народа, породившего сказания этого дастана, не была столь выражена тяга к мистической разновидности мести обидчикам.

Мотив подлого предательства и коварного убийства распространен в легендах, сказаниях и эпосах настолько, насколько древен и вечен факт их совершения. Сюжеты об этом мы находим и в рассматриваемых нами произведениях средневековья восточного и европейского народов.

Мотив единоборства юноши и девушки с целью обретения супружеского права друг на друга мы встречаем и в «Деде Коркуде», и в «Песне о нибелунгах».

Конгениальность сюжетов, проявляющаяся в мотиве разделения «влюбленных сердец» обоюдоострым мечом так же имеет место как в исландском, так и в тюркском эпосе. И так далее.

Данная проблема семантической общности, идентичности сюжетов у разных народов давно вызывает интерес у исследователей. А. Веселовский впервые выдвинул теорию «бродячих сюжетов», пытаясь таким образом объяснить этот своеобразный феномен. Народы Севера и Юга, Запада и Востока, несмотря на территориальную разобщенность, совершенно разные обычаи и менталитет, имеют не только легенды с единым семантическим стержнем. При внимательном прочтении можно выявить и идентичные элементы сюжета, перекликающиеся между собой отдельные явления.

В данном докладе мы сделаем попытку объяснить этот интересный факт семантической близости сюжетов и их элементов у, казалось бы, совершенно отличных друг от друга в культурном, и даже этническом отношении народов. Мы возьмем на себя смелость не всегда соглашаться с теорией «бродячих сюжетов» Веселовского, исходя из,

на наш взгляд, веского аргумента о том, что народы, произведения которых мы проанализировали, находились территориально очень отдаленно друг от друга.

На наш взгляд, причиной данной схожести сюжетов у разных народов является так называемая конвергенция, когда в различных культурах независимо друг от друга возникают сходные или даже одинаковые явления.

Simvol stereotipi: Azərbaycan və qırğız ədəbiyyatında dağ kultu

Türklər bir toplum olaraq Böyük Hun imperatorluğu zamanında Altay dağlarının ətəklərində məskunlaşmış və imperatorluğun iki yüz il hakimiyyəti dövründə Orta Asiya xalqları bir-birlərinə qaynayıb-qarışmışdılar. Sonrakı tarixi dövrlərdə müstəqillik əldə edərək dövlət kimi fərdiləşmiş türk xalqlarının yaşam və mücadiləsində bu dağlar xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. Məhz bu baxımdan türklərin dini inanclarında, mifologiyasında, əsatir və dastanlarında dağ kultu əsas motivlərdən birini təşkil edir. Bu motiv türk millətinin mənəvi aləmi, dünyaduyumu, etnopsixologiyası, yaşantıları ilə bağlı olaraq ümumtürk ədəbiyyatında önəmli yerlərdən birini tutur. Bu baxımdan dağ kultu Türk qövminin təşəkkülü, türk etnos təfəkkürünün formalaşmasında xüsusi əhəmiyyətə malik motivdir.

Dağ Azərbaycan xalqının ədəbi abidəsi olan «Kitabi-Dədə-Qorqud» və Qırğızların milli dastanı «Manas»dan başlayaraq hər iki xalqın folklorunda, aşiq və akın yaradıcılığında, yazılı ədəbiyyatında, müasir poeziyasında tez-tez xatırlanan, yada salınan elementlərdən biridir. «Kitabi-Dədə-Qorqud» dastanının ayrı-ayrı boylarında «Ala dağ», «Qara dağ», «Qazlıq dağ»ı oğuzların müqəddəs saydıqları məkan, böyüklük, ucalıq rəmzi, igidlik, ərənlilik meydanı, yurd, vətən simvolu kimi obrazlaşdırılmışdır ki, motivdəki eyni xarakter keyfiyyətləri qırğızların «Manas» dastanında «Alo-Too» dağının təmsalında görmək mümkündür.

Tarixi uyarlıq, tipoloji və geneoloji oxşarlığa nəzərən Azərbaycan və Qırğız ədəbiyyatında dağ simvol stereotipini bir neçə istiqamətdə araşdırmaq mümkündür:

1. Dağ müqəddəs məkan kimi
2. Dağın yurd yeri, vətən simvolu kimi stereotipləşməsi
3. Dağ motivində milli-əxlaqi keyfiyyətlərin rəmzi səciyyələndirilməsi

Göstərilən bu yönümlər «Kitabi-Dədə-Qorqud» və «Manas»dan başlayaraq hər iki xalqın bədii təfəkküründə sabitləşmiş, əski təsəvvürdən gələn dünyaduyumun ənənəvi təzahürü kimi ədəbiyyatda öz sonrakı inkişafını qazanmışdır.

Milli gələnlərə sıx şəkildə bağlı olan Qırğız ədəbiyyatında dağ motivindəki ideya, məzmun xüsusiyyətləri «Manas» eposundan başlayaraq «Alo-Too» dağ modelinin təmsalında konkretləşmiş və müasir poeziyada A.Tokombayev, S.Cusuyev, K.Məlikov, S.Yeraliyev və b. yaradıcılıqlarında bütöv şəkildə qorunub saxlanılmışdır.

Tarix, yaddaş, genetik informasiya baxımından zəngin olan Azərbaycan poeziyası dağ motivindəki ideya zənginliyi, məzmun çoxşaxəliliyi ilə fərqlənir. Bu da xalqın ədəbi abidəsi «Kitabi-Dədə-Qorqud» dastanında dağ motivinin müxtəlif aspektlərdən obrazlaşdırılmasından irəli gəlir. Belə ki, dastanlarda adı çəkilən üç tip dağın hər biri etnopsixoloji, milli-əxlaqi dəyərlər baxımından bədii düşüncədə sabitləşən yeni bir keyfiyyət və simvolun daşıyıcısıdır.

Deməli, hər bir xalqın bədii təfəkküründə, adət-ənənəsində, məişətində müəyyən hal və hərəkətin, məfhumun daşdığı cəhətin milli düşüncə və psixologiyaya uyğun stereotipləşməsi dər zaman çərçivəsində baş verən proses deyil. Bu özəlliklə tarixi keçmişə, əxlaqi-mənəvi dəyərlərə malik xalqın özünüdərkdən başlayaraq milli təfəkkürdə toplum düşüncə meyarı kimi sabitləşən məqamdır.

«Kitabi - Dədə Qorqud»: mərasim substratı və dil-üslub stereotipləri

«Kitabi-Dədə Qorqud»da elə üslub stereotipləri var ki, əslində səciyyəvi nitq etiketləri üzərində qurulmuş replikalarla ritual mübadiləsidir, şifahi ünsiyyətin trafaret formalarını əhatə edir, bir çox mərasim aktları ilə eyniyyət təşkil edir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da stereotip mətnlərin çevrəsi olduqca genişdir. Etiket formalarından tutmuş nitq klişələrinə qədər elə stereotiplər var ki, folklor janrı ilə dil vahidləri arasındadır.

Epik mətndə ritual davranış stereotiplərinin öyrənilməsi epik dilin fəlsəfəsini anlamaqla yanaşı, arxaik davranış stereotipləri haqqında təsəvvürlər verir.

Mərasim səciyyəli dil-üslub stereotipləri arxaik nitq janrlarının bərpasına kömək edir, epik mətndə adresant və adresat obrazlarını müəyyənləşdirməyə imkan verir.

Огузская древность в эпосе «Китаби-Деде Коркуд»

Как известно, В. Бартольд приступил к работе над «Деде Коркудом» в начале 90-х годов XIX столетия и при жизни успел опубликовать 4 сказа из 12 – ти – I, 2, 3 и 5.

Ученый считал, что «для 5- го рассказа, для великолепной Песни об удалом Домруле, пока не удастся найти никаких параллелей в мусульманской и вообще среднеазиатской литературе....»

В 5-ом сказании «Китаби – Деде Коркуд» две сюжетные линии: одна из них – это единоборство сына огузского хана Духа – Коджи удалого Домрула с Азраилом, что свидетельствует о примитивном представлении героя о жизни и смерти.

Основу второй сюжетной линии составляют встречи Домрула с родителями и с женой.

Каковы же идейно – тематические основы этого сказания? Следует, прежде всего, отметить, что здесь широко использованы народные предания и древние фольклорные варианты.

Борьба героя с ангелом смерти и бегство от смерти – это сюжеты, которые пользовались всеобщей известностью еще задолго до появления «Книги».

Предания, легенды, связанные с поединком героя с Азраилом, как утверждает известный ориенталист Г.Ч. Велиханов, один из постоянных мотивов легенд шаманских народов, ибо страх смерти и бегство от смерти понятия, чуждые мировоззрению ислама, воспринимающему конец жизни как божественное предопределение.

В.М. Жирмунский, ссылаясь в основном на известного ориенталиста П.Н.Фалева, утверждает, что источником «Домрула» являются новогреческие сказания и песни о знаменитом герое византийского эпоса Дигениса Акриты.

Сравнительно – сопоставительный анализ 5-го сказания «Книги» с трагедией Еврипида «Алкестида» (IV в. до н.э.), с одной стороны, свидетельствует о том, что точек соприкосновения версии о поединке с ангелом смерти можно найти еще больше, а с другой, - убеждает нас в начале множества промежуточных версий легенд об этом поединке, лежащих между древним миром и этим сказанием.

Эти параллели также свидетельствует о том, что сказание «Китаби – Деде Коркуд», как справедливо пишет Х. Короглы, в основном построено на материале огузской древности с мотивом бегства от смерти, и вобрало, в себя и многое из древнегреческой легенды /западные Огузы жили, в тесном контакте с греками и византийцами/.

*Карнавальная культура, социальная имагология
и принципы сравнительного анализа*

В начале XX века Михаил Бахтин впервые поставил вопрос о координирующей функции карнавальской культуры на уровне художественного текста. В своем труде «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», в обычной манере логического мышления, он предложил определение карнавализаций, как культурного явления, и осмысление ее концептуальной и структурной роли в творчестве Франсуа Рабле. Реинкарнацию карнавальных мотивов в литературе средневековья Михаил Бахтин связывает с обострением смелых манифестаций против официоза, церковной диктатуры и феодальной культуры. Карнавал, выраженный в форме гротеска, юмора и смеха сопротивляется с нежеланным режимом и, в качестве альтернативы, противопоставляет ему правду. Научную инициативу мыслителя можно рассматривать как выражение прогрессивной тенденции европейской философской и литературной мысли разрушить рамки установившейся субстанции и проложить путь альтернативному мышлению, открытому глобальным трансформациям.

Теория оказалась успешной не только на уровне средневекового романа, но и на уровне романистики в целом. Вытекающая из недр народной культуры карнавальская традиция трансформировалась в текстуализированную модель с четко выраженными характерными свойствами, такими как: пародирование, демонстрация свободных, фамильярных взаимоотношений, акцентирование несознательных инстинктов - еда, питье, сексуальные отношения, амбивалентное единство бинарных оппозиций - верх/низ, рождение/смерть, мудрость/глупость и т. д. Композиционная роль вышеперечисленных характерных свойств карнавальской культуры разным образом проявляется в текстах, принадлежащих к разным эстетическим и литературным эпохам, выражая тем самым политические, социальные, этические и духовные проблемы того времени.

С этой точки зрения, особый интерес вызывает европейская романистика 20-ых-30-ых годов прошлого века, сформированная в стиле и духе высокого модернизма, а более конкретно, субъективистические романы, пропитанные, с одной стороны, антиутопической философией, а с другой стороны - глубокой индивидуальностью героя-нонконформиста. Концептуальный и структурный анализ романов XX века, современное прочтение которых позволяет причислять их к разряду эсхатологической антиутопии, доказывает расположение данного жанра к карнавальному нарративу. Но формы выражения карнавальской культуры в романах вышеуказанного жанра часто модифицированы - классический карнавальный нарратив чередует с псевдокарнавальным нарративом, выраженном в специфических текстуальных формах: псевдо-пародия, псевдо-мудрость, псевдо-любовь, псевдо-семья, псевдо-ценности. Псевдокарнавальный нарратив во многом определяет эстетическую модель текста - спасение от псевдо-реальности становится главной целью героя.

Кто же они, герои-нонконформисты эсхатологических антиутопий?

Внедрение карнавальных и псевдокарнавальных мотивов порождает особые образы героев из разряда социальной имагологии, которых, на интеркультурном уровне, можно рассматривать в качестве социальных стереотипов. Герои-нонконформисты, в основном, интеллигенты, оказавшиеся в немилость времени, потерявшие в псевдокарнавальном мире. Они в корнях отличаются от своих сограждан, как внешним видом, так и внутренним миром. Они, потерянные, униженные, отверженные, в самом себе вырабатывают пути спасения. Этот сложный, как в концептуальном так и в композиционном плане процесс протекает очень интересно и своеобразно.

Доказательством тому является сравнительный анализ романов, изъятых из разных культурно-литературных контекстов: роман В.Набокова - "Приглашение на казнь"

(русскоязычный роман Набокова) и роман М. Джавахишвили "Хизани Джако" (который стал основной причиной уничтожения классика в 1937-ом году). Герои-нонконформисты этих романов осознают необходимость создания альтернативы, как возможность спасения от реальности. Важнейшей задачей текста является создание новой реальности, нового мира, нового космоса, который вырабатывается на уровне разума индивида, путем углубления самоосознания и самопознания и в котором отчужденный от реальности герой чувствует себя комфортно. Этот процесс подразумевает не только акцентирование заметных различий между реальным и воображаемым мирами, но и показ существующих логических и онтологических противоречий между необходимостью и возможностью. Альтернативный мир лишь тогда становится возможностью, когда формируется в воображении автора и постепенно реализуется при помощи трансформационных духовных усилий избранного протагониста. Положительную сторону процесса трансформации представляет лиминальная фаза, как транзитное, переходное пространство, пролегающее между мирами, как некий водораздел между существующей и воображаемой системами, как амбивалентный онтологический ландшафт. С этой точки зрения воображаемый, т.е. выдуманный мир, воспринимается не как «несуществующий объект», но как основанная на альтернативном онтологическом принципе «действительность», которая складывается вне транзитной фазы. Основными определяющими категориями транзитности являются категории времени и пространства. Значимая для реальности парадигма пространства-времени не только не противоречит, но и идеально соответствует существующим социальным структурам. В таком случае ритуал перехода является проложенным мостом к другой – оппозиционной - реальности, которая требует совершенно иной интерпретации пространственно-временных измерений. Примерно таким сложным путем герои перемещаются из псевдокарнавального мира в альтернативный мир.

Эстетическую перспективу сравнительного анализа вышеуказанных романов можно определить как сближение. Аналогии без контактов обуславливают синтезирование конкретных текстов в специальной творческой модели. Соответственно, глобальным направлением литературоведческого анализа является выявление литературных основ творчества. Межлитературный диалог трансформируется в межкультурный диалог.

*Импровизированный характер песен-причитаний
в карачаево-балкарском фольклоре*

В фольклористике песня-причитание определяется как традиционно-обрядовая песня-плач, исполняемая экспромтом у тела покойного. Как и большинство жанров устной словесности, она выполняет две основные функции - бытовую и эстетическую. С одной стороны, в ней отражаются элементы материальной культуры, обычаев, верований и культов, с другой - характеризуется как поэтико-драматическое произведение со свойственными только ему специфическими чертами, символикой и системой образов (1).

В этой связи, песни-причитания, как предмет исследования, имели место не только в фольклористике и этнографии: они также представляли большой теоретический интерес для искусствоведов. В научных изысканиях этот фольклорный жанр рассматривается как "явление, стоящее на грани быта и искусства, позволяющее наблюдать всегда таинственную... механику возникновения большого искусства на почве самой повседневной жизни» (2).

Песня-причитание относится к тем жанрам устного народного творчества, которые создаются на импровизации. Глубокие чувства исполнителя в связи с невосполнимой потерей близкого человека заключали в себе множество индивидуальных оттенков, что создавало благоприятную почву для личной импровизации.

Рассматривая данное явление как момент индивидуального творчества, М. Руденко отмечает: «Состояние эмоционального напряжения позволяет исполнителю выбирать чрезвычайно точные и яркие изобразительные средства, искусно сочетать импровизацию, к которой его побуждают качества покойного, чувство утраты, а также собственные творческие возможности с устойчивыми формулами, как бы орнаментирующими все причитание» (3).

Сам процесс оплакивания предполагал наличие определенных действующих лиц - плакальщица, исполнявшая главную (активную) роль; присутствующие, выступающие одновременно и в роли зрителей, и участников; покойник (безмолвный собеседник), к которому обращаются с причитаниями.

Как правило, карачаево-балкарская песня-причитание (в народе его называют **сарын**), создавалась женщинами: она исполнялась теми лицами, которых близко касалось событие. Зачастую на траурные мероприятия приглашали известных в народе исполнительниц. Существовал религиозный предрассудок, что якобы искусное причитание обеспечивало покойному благополучие на том свете.

Плакальщица, выступая в качестве сольной исполнительницы, передавала свои чувства не только словом, но и действием. «Причитальщица одной рукой держит платок, другой слегка машет по сторонам, выражая таким образом свои эмоции, скорбь», - описывает данный процесс балкарский исследователь Х. Малкондуев (4).

Известны случаи, когда причитания сопровождалось музыкальным исполнением скорбного наигрыша на гармонии (5).

Обрядовая функция причитальщиц заключалась в оплакивании умершего и выражении скорби в этой связи. Искусные словесные причитания, созданные в момент высокого эмоционального напряжения и глубокой взволнованности исполнительницы, побуждали к плачу присутствующих.

Характерные для песни-причитания лаконичность языка, высокоразвитая символика и метафоричность, емкость образов в значительной степени усиливали контакт между оплакивавшими и присутствующими. «Сила ... эстетического воздействия - в этой непосредственной реакции, которая возникает у слушателя и зрителя в самый момент исполнения, особенно когда это исполнение приобретает характер импровизации», - отмечает Е. Гусев (6).

Каждое поэтическое произведение, созданное в таких обстоятельствах, являлось монологом-трагедией, в котором передавались душевное состояние автора, его глубокое переживание по трагическому поводу, восхвалялись достоинства покойного.

Естественно, исполнение песен-причитаний проходило весьма экспансивно. Степень эмоций была обусловлена такими факторами, как обстоятельства смерти, возраст покойного, его социальный статус при жизни (семейный, несемейный, сирота). Особенно эмоциональны были песни-причитания, созданные по поводу безвременного ухода из жизни молодых и трагически погибших.

Основу многих сарынов составляли риторические вопрошания. К примеру, фольклористами зафиксирована часть такой песни, созданной матерью, у которой умерла единственная дочь:

Къайдан чыкъды бу къыйынлыкъ манга?
Кимге къойдунг жангыз анангы, бала?
Къалай атдырайым тангымы къабырынгда?
Къалай жашайым ачыу эте дуньяда?
Как могла постичь меня такая беда?
На кого ты оставила свою мать одну, дитя?
Как провести мне ночь у твоей могилы?
Как мне жить, горюя, в этом мире? (7).

Из текста явствует, что исполнительница обращается и к присутствующим - зрителям (1-я строка), и к умершей дочери (2-3-и строки), и к самой себе (4-я строка), что косвенно подтверждает наличие действующих лиц в момент оплакивания.

Таким образом, в процессе исполнения песни-причитания отмечались, как и в театре, действенное (импровизированное выступление плакальщиц) и зрелищное (родные, присутствующие) начала.

В карачаево-балкарской похоронной обрядности имели место и непесенные причитания. В частности, речь идет о похоронном плаче «Къамчи сыйыт» - «Причитание с плетью», которое бытовало в языческие времена в мужском исполнении. Мужчины в похоронной процессии наносили себе сильные удары хлыстом по лицу и подрезали ножами мочки ушей*.

В отличие от женского исполнения, мужское «Причитание с плетью» проходило бессловесно. Оно основывалось лишь на действиях (удары по лицу хлыстом, подрезание ножом мочек ушей), с помощью которых исполнители выражали свое отношение к сложившимся трагическим обстоятельствам. В свете вышесказанного справедливо утверждение Г. Гачева: «Смысл действий и без слов бывает понятен. Драма - действие..., слово - попутно, вспомогательно, в нем не оседает смысл представления всей своей тяжести» (8).

Похоронно-поминальный обряд включал в себя также чисто бытовые драматизированные и театрализованные сцены. К примеру, у балкарцев имело место имитация свадьбы в случае, когда умерший при жизни не успел вступить в брак. (Этот обряд сохранился в полном виде и по сей день, о чем свидетельствуют собственные наблюдения автора.). Перед тем, как предать покойного земле, ему (ей) выбирают невесту (жениха) из числа живых людей и совершают неких - мусульманское бракосочетание. О существовании подобного ритуала у многих народов (курдов, удмуртов, русских, марийцев) отмечается в соответствующих научных источниках.

* Информация про «Къамчи сыйыт» («Причитание с плетью») впервые была обнародована в рукописи генерал-лейтенанта русской службы Ивана Федоровича Бларамберга (1800-1878 гг.) «Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа», которая опубликована в книге «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XI-XIX вв». Нальчик, 1974. С. 428.

В комплекс похоронной обрядности входили также танцевальные номера. В национальной фольклористике зафиксирована песня-причитание «Элия уруп елгенде айтылган сарын» - «Причитание, исполняемое после поражения молнией»:

Ой, «саранча», «саранча»,
«Саранчагъа» келгенбиз.
Гюрен туруп, сени обанга баш уруп,
Юйюбюзге кетебиз.

Ой, «саранча», «саранча»,
К (обряду) «саранча» мы пришли.
Став кругом, поклонившись твоей могиле,
Уходим мы домой (9) .

Как видно из текста, в песне упоминается языческий общинный обряд «Саранча»: последний сопровождался исполнением ритуального танца "Чоппа". Об этом также свидетельствует и предание, в котором речь идет о том, что трагически погибших людей (от удара молнии, сорвавшегося со скалы, утонувшего в реке, попавшего под лавину или камнепад) хоронили с музыкой и танцами (10). По такому случаю проводили торжества: варили мясо жертвенного животного, водили хоровод вокруг разведенных костров. Казалось, наличие развлекательных мероприятий в траурной церемонии представлялось неуместным. Однако такое синкретическое единство мотивировалось религиозными предрассудками: якобы умерший (погибший) добровольно покинул этот мир, чтобы скорее предстать перед богом на том свете.

Таким образом, песня-причитание в контексте похоронно-поминальной обрядности представляет собой органичный сплав импровизации с традицией, в котором явственно выражены характерные для драматического творчества признаки.

Литература:

1. Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия. М., 1982. С. 4.
2. Чистов О. В. Русская причеть. Причитание, М., 1960. С. 5.
3. Руденко М. Б. Указ. работа. С. 33-34.
4. Малкондуев Х. Х. Поэтика карачаево-балкарской народной лирики. Нальчик, 2000. С. 56.
5. Малкондуев Х. Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик. 1990. С. 128.
6. Гусев Е. Е. Эстетика фольклора. Л., М., 1959. С. 269.
7. Цит. по: Малкондуев Х. Х. Поэтика карачаево-балкарской народной лирики. Нальчик, 2000. С. 65.
8. Гачев Г. Д. Содержательность художественных форм. Эпос, лирика, театр. М., 1968. С. 254.
9. Цитата по: Малкондуев Х. Х. Поэтика карачаево-балкарской народной лирики. Нальчик, 2000. С. 107.
10. Карачаево-балкарский фольклор. Сост. Хаджиева Т. М. Нальчик, 1996. С. 52. (На балк.яз.).

***Balkar-qaraçay "Nart" qəhrəmanlıq eposu
(Digər Qafqaz xalqlarının "Nartlar"ı ilə oxşar və fərqli məqamları)***

Bu günə qədər Azərbaycan türkoloji ədəbiyyatşünaslığında öyrənilməmiş sahələrdən biri də Şimali Qafqazda yaşayan azsaylı türk xalqlarının, o cümlədən, malkarların, qaraçayların, noğayların, mifologiyası, eposu, folkloru, klassik və müasir ədəbiyyatının müxtəlif problemləridir. Bununla belə malkarlar, qaraçaylar, noğaylar zəngin epik təfəkkür daşıyıcıları və möhtəşəm şifahi xalq yaradıcılığı ənənələrinə malikdirlər. Adlarını cəkdiyimiz xalqların hər birinin mədəni-mənəvi örnəkləri orijinallığı və özünəməxsusluğu ilə seçilir. Onların sırasında malkar-qaraçayların "Nartlar" eposu diqqəti daha çox cəlb edir. "Nartlar" qədim keçmişə malikdir. "Koroğlu" eposu türklər və qeyri-türk xalqları arasında nə qədər geniş yayılıbsa, "Nartlar"da Şimali Qafqazda yaşayan türklər və qeyri-türklər arasında geniş çevrədə yayılmışdır. Belə ki, bu abidəni abazinlər, abxazlar, adıqlar, osetinlər, inquşlar, kabardinlər, çeçenlər və digərləri özlərinə doğma hesab edirlər. "Nartlar" folklorşünaslıqda həm də "Nart" və "Nartiada" adlandırılır.

Uzun əsrlər ərzində Qafqaz xalqları arasında olan sıx iqtisadi, siyasi və mədəni əlaqələr nəticəsində Nartıdanın müxtəlif versiyaları arasında oxşarlıqlar və ümüniliklər tapmaq mümkündür. Çoxsaylı oxşarlıq və ümüniliklərə baxmayaraq, adı çəkilən hər bir Qafqaz xalqının nart dastanlarının məzmunu və məişət realiyalarına, formasına, poetikasına, üslubuna, ifa olunma manerasına görə (qeyd edək ki, adı çəkilən xalqlarda nart nəğmələri də geniş yayılmışdır) milli folklor ənənələrinə, milli koloritə söykəndiyi açıq-aydın hiss olunur. Nartların malkar-qaraçay versiyaları Qafqaz lokal özünəməxsus epik ənənə ilə yanaşı, həm də türk xalqlarının epik ənənələri ilə üzvü surətdə bağlıdır.

Əgər Qafqaz ənənəsi Qafqaz substratı və tipoloji birliklə (vahidliklə) izah olunursa, türk paralelləri tipoloji uzlaşma ilə yanaşı, həm də genetik birlik, etnik və dil qohumluğu, ümumi epik arxaika ilə əlaqədardır. Əgər nartları Orta Asiya türklərinin epik abidələri ilə dil-üslub cəhətləri, şeirin ritmikası, intonasiyası və digər xüsusiyyətlər yaxınlaşdırırsa, yaqutların, Altay-Sayan xalqlarının eposu ilə burada üst-üstə düşən məqamlar əsasən bir sıra motivlər, situasiyalar, mifoloji və dini obraz və təsvirlərlə bağlıdır.

Malkar-qaraçay eposu dövrümüzə nəğmə şəklində çatmışdır. Bu, malkar-qaraçay epik ənənələrinin parlaq və aydın xüsusiyyətləri ilə bağlıdır. Eposun şeir-nəğmə formasında mövcudluğu və yayılması çoxsaylı arxaik elementlərin konsentrasiyası nəticəsində əmələ gəlmiş olduğu daha əsaslıdır. Malkar-qaraçay nart qəhrəmanlarından danışan böyük maarifçi-yazıçı, folklorçu-etnoqraf S.-A.Urusbiyev eposla bağlı XIX əsrin 80-ci illərində yazırdı: "Nartlar çətinlik və məhrumiyyətlərdə bərkiməş qeyri-adi qüvvə və nəhəng qamətə malik xalq idi. Onlar bütün həyatını qənimət əldə etmək məqsədi ilə təhlükə və sərgüzəştlər axtarmağa, çortuullar adlanan gəzintilərə həsr etmişdilər. Təhlükəsiz və çətinliksiz ələ keçirilmiş heç nəyi qəbul etmirdilər..., elə sərgüzəştlər axtarırdılar ki, orada bütün qoçaqlıq və güclərini nümayiş etdirə bilsinlər. Çortuullardan asudə vaxtlarda isə onlar şənliklər təşkil edər, bətir oyunları və nəğmələrə meydan verərdilər". Nartlar qəhrəmanlıq və cəngavərlik mücəssəməsidirlər. Onlar gərxu nə olduğunu bilmirdilər. Nart qəhrəmanlarının təsviri spesifikasi qədim epik qəhrəmanlıq estetikası ilə bağlıdır. Burada idealizasiya qəhrəmanın doğulması və onun uşaqlıq dövrünün təsviri ilə səciələnilir.

Malkar-qaraçay dastanlarına görə dünyanın və nartların yaranması Allahların-Jer Teyri (Yer Tanrı), Kün Teyri (Gün Tanrı), Gök Teyri (Göy Tanrı)- fəaliyyəti ilə bağlı olmaqla, onların hamısı nart qəhrəmanlarının taleyində mühüm rol oynamışlar.

Müxtəlif xalqların nart eposu ilə səsləşən ümünilik ilk növbədə eposun baş qəhrəmanı və əsərin süjet xətti ilə bağlıdır. Müxtəlif milli versiyaların spesifikasi isə özünü əsasən o yerdə büruzə verir ki, orada qəhrəmanlar dastanda hansı aparıcı yeri tutur, hansı funksiyanı yerinə yetirir, necə xarakterizə olunurlar. Və eyni zamanda hansı mərhələləri ilə seçilirlər və versiya

hansı bədii-ifadə vasitələri ilə zəngindir. Malkar-qaraçay eposunda Satanay, Yerüzmək, Sosruk, Debet, Alauqan, Qaraşauay, Bödən və Raçikau dastanları qəhrəmanların adları ilə bağlı olmaqla, daha mühüm yer tuturlar.

Nartlarda hər dastan müstəqil süjet xəttinə malikdir. Dastanların bir-biri arasında səbəb-məqsəd əlaqələri mövcud deyildir: bu və ya digər batırın “epik biografiyası”ndan olan müxtəlif epizodlar dastanda heç də mütləq məntiqi ardıcılıqla gəlmir və izah olunmur və eyni zamanda konkret batıra həsr olunmuş dastanların heç də hamısı ifa olunmur, söylənmir. Bütün sikllər üçün ümumi yalnız qəhrəmanın özüdür. Bu xüsusiyyət əksər xalqların nart eposu qəhrəmanları üçün səciyyəvidir.

Malkar-qaraçay “Nartiada”sı digər xalqların eyni adlı eposu ilə müqayisə edildikdə xeyli maraqlı məqamlar ortaya çıxır. Məsələn, osetin versiyasında biz Tlepş adlı qəhrəmanla rastlaşırıq və, qeyd edək ki, Tlepş qədim hett dastanlarının qəhrəmanlarından biridir. Bu resepsiya osetinlərin sak-sarmat-massaet tayfaları, qədim şumerlər və hettlərlə əlaqələrinə dolayısı ilə olsa da sübutdur. Malkar-qaraçay dastanlarında isə nədənsə biz Tlepşlə rastlaşmırıq.

Söylədiklərimizə baxmayaraq, malkar-qaraçay nartları ilə Şimali Qafqazda yaşayan digər xalqların nartiadası xeyli ümumi oxşar və fərqli cəhətlərə malikdir və onları araşdırıb ortaya çıxarmaq mümkündür. Məruzədə biz bu haqda daha ətraflı söhbət edəcəyik.

Ədəbiyyat

1. Урусбиев С.-А. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. – В кн. : Нартла малкъар-къарачай нарт эпос. –М.; Восточная литература, 1994.
2. Литература народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск, 1999.
3. Алиева А.И. Антология эпоса близкородственных народов.- В кн.: Фольклор. Издание эпоса.- М.; Наука, 1977.

P.Vatikiotis ve A. Hourani gibi Batılı araştırmacılar ulusçuluğun, ideoloji olarak İslam dünyası ile uyumsuz bir halde olduğunu iddia etmektedirler, çünkü onlara göre İslam öncesi cahilliye dönemine ait kabileciliği akla getirmektedir. Böylece, ulusçuluk kavramları, İslam'ın temel felsefesi ile çelişmekte, ulus devlet modeli ise İslam'ı, politikadan ayırarak dünyevi meselelerin çözülmesi işinden alıkoyma çabası olarak görülmektedir. Yani ulusçuluk, dinin politikadan, dinin devletten ayrıştırılması gerektiğini öne sürmekte, veya Müslümanların dünyevi politik sorunlarının tanzim edilmesinde İslam'ın merkezi rol üstlenmesini kabul etmemektedir. Böylece, İslam'da devlet teritoryel değil, ideolojik bir kavramdır. İslam bütün inananlar topluluğunu kapsamaktadır. Diğer yandan, devlet seküler gücün temel yapısı olup, topluluğu, ulusu veya ümmeti (*umma*) dış –kafir- düşmanlardan korumakla ve inananların kendi hayatlarını itaatli Müslümanlar olarak idame edebilmelerini sağlamakla yükümlüdür. Devlet, Şeriatın uygulanmasını, desteklenmesini onun hükümlerine uygun yönetimle garanti altına almaktadır. İslam'ın, *din wa dawla*, yani din ve devlet olduğunu vurgulamakla iktidarı kutsallaştırmış bulunmaktadır. Bazı Batılı araştırmacılar, inançlarına bakılmaksızın ülkenin tüm vatandaşlarına eşit davranılmasını öngören laik yasalar altında ulusal topluluğu entegre eden ulusçuluk ve toprağa, milliyete dayalı ulus devlet kavramlarının çağdaş Avrupa yorumunun İslami doktrince reddedildiğini öne sürmekte. **Fakat Batılı araştırmacıların tersine, Türk dünyasının değişik bölgelerinden** olan (Kırım, İdil boyu Tatarları ve Azerbaycan) İsmail bey Gaspiralı, Ali bey Hüseyinzade, Yusuf Akçura, Alimerdan Topçubaşı, Hasan bey Zerdabi, Mirzebala Memmedzade, Mehmet Emin Resulzade ve Ahmet Ağaoğlu gibi ünlü düşünürler 19.y sonu-20.y başlarında kaleme aldıkları eserlerde İslam ve ulusçuluk kavramları konularını çok farklı perspektiften ele almışlardır. İslamcı ve Türkçü akımlar arasında tartışmaların sürdüğü bir dönemde bazı pan-islamist aydınların görüşleri, Türkçü söyleve vurgu yapılmasının İslam dünyasının bütünlüğü açısından zararlı olduğu yönündeydi. Oysa yukarıda adı geçen aydınlar Türklüğü, İslam dünyasının bir parçası, bir stratejik hedefe - Batı karşısında gerileyen Doğunun yeniden yükselişi ve İslam'ın ihyası düzeyine ulaşmada bir araç olarak görüyorlardı. Türklüğü, İslamcılığa bir alternatif olarak değil, bir araç olarak gören Türkçü aydınlar, İslamiyet'in tarih-üstü değerler kümesi ve inancı içerdiğini, ulusçuluğun ise tarihsellik ve onun biçimlendirdiği yerel ve etnik özelliklerle yakından ilintili olduğunu öne sürmekteydiler. İslam dünyasındaki bu iki farklı görüş zamanla, İslam dininin tarih-üstü değerlerinin doğrudan ihyasına yönelen ve giderek fundamentalizme kayan idealist bir çizgiye, diğeri ise İslam topluluklarının gerçekliğine dayalı milliyetçi akıma dönüştü. Türk-İslam sentezinin oluşumunda manifesto nitelikli eserlerden sayılabilecek **“Türk Alemi”** eserinin ünlü yazarı Ahmed Ağaoğlu, İslamcılarla Türkçüler arasında en tartışmalı konu (İslamcılar, kavmiyet meselesine ümmeti böler endişesi ile yaklaşmaktalar) olan *kavmiyet* konusuna ilişkin düşüncelerini şöyle ifade etmektedir : “İslamcıların şu nazariyeleri sırf saye-i hayalde kalmak şartıyla pek yüksek ve pek tatlıdır. Fakat ameli cihetine gelince fennin ve tarihin ve hergünkü müşahedatın vermekte olduğu tecrübe ve derslere maateessüf zıttır. Evvela şurasını söyleyelim ki, din-i mübin-i İslam her ne kadar fitri ve insanların yek diğeri ile itilafları için en müessir bir amil ise de, hiçbir zaman muhtelif akvam-ı İslamiye arasından kavmiyet ve cinsiyet hislerini ve temayülleri tamamiyle def ve izale edememiştir.” 1

Eserin bir başka yerinde İslam çerçevesi içinde kavmiyetçilik yapmak zorunda olduğunu şöyle ifade etmektedir :” Mesela, Türk yığını arasında bulunuyorum ve medeniyet-i İslamiyenin ihyası ve tecdidine hizmet ediyorum. Ne yapacağım? Şüphesiz ki muvaffak olmak için muhiti, şerait-i mahaliyyeyi nazar-i dikkate alacağım. Akvam-i İslamiye ne kadar kav'î ve metin olursa İslamiyetin heyet-i umumiyesi de aynı nispette kuvvet ve metanet kesbeder.” 2

Ahmed Ağaoğlu'nun gerçekliğe dayalı nesnel yaklaşımı ve çok da büyük ideolojik farklılıkların bulunmadığı iki akım arasında orta yol bulma arayışı ilgi çekicidir. Ünlü düşünür

hayalci İslamcılara karşı olduğu gibi, İslam'ı reddeden ırkçılara da karşıdır. Ağaoğlu'nun eseri İslam ve etniklik konularına ışık tutmakla birlikte, Batılı araştırmacıların tersine ulusçuluğu İslam'la çelişkili bir olgu olarak değil, tam tersine kavmiyeti İslam'ın dinamik gücü olarak görmektedir.

1- Ahmed Ağaoğlu “Türk Alemi” *Türk Yurdu* dergisi, Cilt 1 (1327) sayfa 197

2- Ahmed Ağaoğlu “Türk Alemi” *Türk Yurdu* dergisi, Cilt 1 (1327) sayfa 199

DİNİ VƏ MİFOLOJİ STEREOTİPLƏR
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ
STEREOTYPES IN RELIGIONS AND MYTHS..... 121

Алиев М.А. (Азербайджан)	
Религиозные стереотипы - Коран и Библия	122
Азизова Ф.А. (Азербайджан)	
Джахилийская поэзия: опыт рассмотрения в мифологическом контексте.....	126
CHABRIER Aurélie (France)	
Shi'ism in western's mentalities of the 17 th century: the birth of a "versus-stereotype"	128
Баранова К.М. (Россия)	
Миф о нации избранных – неотъемлемая часть американского самосознания	129
Əsgərova S.H. (Azərbaycan)	
Dünya və Azərbaycan: naməlum varlıqların stereotipləri	134
Fərah Cəlil (Azərbaycan)	
Müfoloji sistemdə tabu anlayışı və onun dastan qəhrəmanının simasında təzahürü (Ziqfrid və Beyrək obrazlarının müqayisəsi əsasında)	136
Kazimov T.İ. (Azərbaycan)	
"Nibelunq mahnıları" ilə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarında oxşar motivlər	137
Меджидова Г.Р. (Азербайджан)	
Мифологизм современного постмодернизма.....	141
Мирзоева Л.Э. (Азербайджан)	
Трансформация стереотипов общественного мировосприятия в древней	142
и средневековой литературе Востока и Запада	142
Qarayeva Günay (Azərbaycan)	
Simvol stereotipi: Azərbaycan və Qırğız ədəbiyyatında dağ kultu.....	145
Rəsulov Rüstəm Kamal oğlu (Azərbaycan)	
«Kitabi - Dədə Qorqud»: mərasim substratı və dil-üslub stereotipləri	146
Рагимова Э.А. (Азербайджан)	
Огузская древность в эпосе «Китаби – Деде Коркуд»	147
Ратиани И. (Грузия)	
Карнавальная культура, социальная имагология и принципы сравнительного анализа.....	148
Сарбашева А.М. (Россия)	
Импровизированный характер песен-причитаний в карачаево-балкарском фольклоре	150
Таğısoy (Məmmədov) Nizami (Azərbaycan)	
Balkar-qaraçay "Nart" qəhrəmanlıq eposu (Digər Qafqaz xalqlarının "Nartlar"ı ilə oxşar və fərqli məqamları).....	153
Yenisey Gulara (Türkiyə)	
Din və dövlət	155