

УДК 93/94

MARIIA IGOREVNA TALIANOVA-EREN

Postgraduate student,
Department of Turkish Language and Literature,
Gazi University.
06560, Turkey, Ankara, Teknik okullar, Beşevler.
E-mail: mtalianova@hotmail.com

The problem of polytheism and the main mythological figures in the Turkic system of beliefs

In this article the author will attempt an analysis of the «polytheism» in the mythological system of the Turks. Within the framework of this system, the main mythological figures (good and evil spirits-«iye») will be presented, the concepts of «dualism» and «pantheon» regarding to the belief system of old Turks will be considered, as well as the point of view of modern Turkish scientists and academics. The purpose of this work is to highlight the scientific point of view in Russian turkology related to the refutation of polytheism of old Turks, whose main adherent is the famous Hungarian scientist of shaman culture M. Hoppal, the Turkish scholar and writer H. Tanyu, the historian and turkologist I. Kafesoglu, and also such modern Turkish researchers as Prof. Dr. F.A. Turan, Prof. Dr. D. Yildirim, Ph. D. M. Ozan.

Keywords: *monotheism, polytheism, old Turks, mythology, Tengri, belief system, dualism.*

МАРИЯ ИГОРЕВНА ТАЛЪЯНОВА-ЭРЕН

Аспирант, кафедра турецкого языка и литературы, Университет Гази.
06560, Турция, г. Анкара, Техник окуллар, Бешевлер.
Тел.: +(90) 507-826-61-42, e-mail: mtalianova@hotmail.com

В данной статье автор предпримет попытку анализа «многобожия», или «политеизма», в мифологической системе тюрков. В рамках этой системы будут представлены основные мифологические фигуры (добрые и злые духи-эе), будут рассмотрены понятия «дуализм» и «пантеон» в отношении системы верований древних тюрков, а также отражена точка зрения современных турецких ученых. Цель данной работы – осветить в отечественной тюркологии научную точку зрения, связанную с опровержением наличия многобожия у древних тюрков, главным приверженцем которой является известный венгерский исследователь шаманской культуры М. Хоппал, турецкий ученый и писатель Х. Таню, историк и тюрколог И. Кафесоглу, а также такие современные турецкие исследователи, как профессор Ф.А. Туран, профессор Д. Йылдырым, к.ф.н. М. Озан.

Ключевые слова: *монотеизм, политеизм, тюрки, мифология, Тенгри, система верований, дуализм.*

Проблема политеизма и основные мифологические фигуры в системе верований древних тюрков

На протяжении многих лет не только отечественными, но и турецкими исследователями тюркской мифологии и проторелигий активно использовались такие понятия, как «тюркский пантеон», «многобожие» и «дуализм». Однако принимая во внимание в первую очередь научные работы, проведенные известным венгерским исследователем шаманизма и тюркской культуры Михаэлем Хоппалом, а также монотеистическую точку зрения турецкого ученого Хамди Таню, впоследствии активно разработанную современниками, можно сказать о том, что некоторые понятия, фигурирующие в работах 1970–1990-х гг., сейчас возможно оспоримы с точки зрения проблемы поли-монотеизма в системе верования тюрков и, как следствие, терминологии. Проблема терминологии и дифференциации литературного народного жанра весьма распространена и остается актуальной по сей день. Например, в научной работе Й. Чорухлу можно наблюдать не-

сколько разных терминов, обращенных к одной мифологической фигуре: божество, богиня, дух и т. д. Похожая ситуация присутствует и в отечественных исследованиях. Такого рода разногласия говорят о том, что данная проблема глубоко не исследована и не совсем четко установлены границы в понимании системы верований древних тюрков.

В большинстве классических источников по тюркской мифологии в самой Турции использовались понятия «боги» и «система многобожия» («çok Tanrıcılık sistemi»). Однако в последние годы при поддержке известных тюркологов и фольклористов усиливается научное мнение об отсутствии у тюрков политеической системы верования. Возможно, данная работа вызовет резонанс среди специалистов по тюркской мифологии. Но, несмотря на это, следует принять во внимание работы турецких ученых.

Понятие «тенгри» в переводе с древнетюркского означает «верховное небесное божество»; за исклю-

чением небольших фонетических отличий, имеется практически во всех тюркских языках: у калмыков «тенгри», у волжский татар «тангере», у чувашей «тура» и т. д. В древнетюркских рунических памятниках зафиксировано в форме тенгри.

Профессор и известный тюрколог Дурсун Йылдырым в своей статье под названием «В древнетюркский период существовали боги или бог?» («Köktürk Çağında Tanrı Mı Tanrılar Mı Vardı?») подчеркивает то, что в древнетюркских рунических памятниках упоминается единый бог, а не множество или главный из богов. Это верховное божество характеризуется как Тюрк Тенгиси. По воле Тенгри выбирается каган; сам Тенгри передает кагану – своему представителю на земле, «буйрук» и «ярлык» – право на наместничество, в воле Тенгри применять такие понятия как «иль» («племенной союз», «государство»), «кюч» («сила»), «улюг» («часть», «доля», «справедливое разделение с народом»), «кут» («счастье», «благо») и «билиг» («знание») [1, с. 23].

По мнению профессора существует «синдром одержимости построить «тюркский пантеон». Однако «этот подход не корректен ни с филологической, ни с научной, ни с теологической точки зрения» [1, с. 31]. Термин «пантеон» считается достаточно спорным по отношению к тюркской культуре. Лингвистический анализ данного определения согласно словарю русского языка С. Ожегова также убеждает, что термин «пантеон» весьма неоднозначен для тюркской системы верований: «пантеон – это совокупность *богов* какой-либо религии». Но, принимая точку зрения о монотеичности древних тюрков, невозможно говорить о системе богов.

Великий отечественный тюрколог С.Г. Кляшторный не столь подробно, но все же рассуждал в своей работе на тему близкую утверждению Дурсуна Йылдырыма: «В орхонских памятниках нет намеков на специфические функции или сферу власти упоминаемых там божеств, нет прямых указаний на признаки, классифицирующие пантеон» [2, с. 124].

Для древних тюрков существовал единый Бог Тенгри: «Тюрки воспринимали себя как идущих по жизни между голубым могущественным небом и землей. Глава всех тюрков – это кёк (небо). То, что заполняло сердце и разум тюрка – бесконечное голубое небо. <...> Как под крышей шатра существовал глава семьи – реис, как под сводом голубого неба был один выбранный правитель – каган, так и у бескрайнего голубого пространства, звезд, солнца и луны, находящихся на нем, должен был быть свой хозяин и правитель. Все создал Он, дал людям земли и воды» [3, с. 311].

На то, что каган выбирался Тенгри, а также, что Тенгри обладает высшей силой, поощряет человека, дает ему силу указывают следующие строки в малой и большой надписях памятника в честь Кюль-Тегина:

«...Tengri teg tengride bolmış Türk Bilge Kağan bu ödke olurtum»

«Небоподобный, неборождённый (собств. «на небе» или «из неба возникший») тюркский каган», я нынче сел (на царство) [4, (1)].

«...Türk budunuñ atı küsi yok bolmazun tiyin karıgım kağanıñ ögüm katunuñ kötürmiş teriğri il birigme tengri Türk bodun atı küsi yok bolmazun (tiyin özümün ol tengri) kağan olurtıdı erinç».

(Тогда) Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа [4, (25)].

Наравне с тем, что в древнетюркских рунических памятниках упоминается единый Бог, также весьма четко прослеживается то, что в мировоззрении древних тюрков отсутствовало понятие «иерогамии» («hierogamie») – священного брака между богами [5, с. 586]. В отличие от богов ассирийской, вавилонской, греческой или римской мифологий [6, с. 23]. Тюрк Тенгиси не вступает в союз с богинями. По мнению Ф. Ахсен Туран наличие «имен детей Тенгри» в некоторых мифологических источниках и эпосах связано с ошибками перевода и неправильным восприятием понятия «дух» («ийе» / «эе») [7, с. 37].

Известные исследователи тюркской культуры и фольклора, как Б. Огель и А. Инан говорят о том, что тюркская космогония, притерпевшая влияние таких различных религий, как будизм, ламаизм, манихейзм и даже христианство, хоть и частично, но потеряла свои особенности. Записи тюркского мифа о создании мира, сделанные В. Радловым и В.И. Вербицким в середине XIX века, имеют черты индийских, иранских и иудейских легенд о формировании мира [8, с. 13], [7, с. 40].

Философское понятие «дуализм» неразрывно связано с космогоническими представлениями древних народов и тюрков в том числе.

Дуализм (от лат. *dualis* – двойственный) – философское учение, исходящее из признания равноправными, не сводимыми друг к другу двух начал – духа и материи, идеального и материального. Дуализм противостоит монизму (материалистическому или идеалистическому), исходящему из признания в качестве первоосновного лишь одного начала, и может рассматриваться как разновидность плюрализма, утверждающего множественность начал бытия [9, с. 1533].

И.В. Стеблева анализируя древнетюркский рунический памятник Ырк-Битиг («Книга гаданий»), рассуждает о противопоставлении следующим образом:

<...> При всей гипотетичности предложенных сопоставлений кажется возможным с достаточной уверенностью утверждать, что Книга гаданий содержит указание на существование у тюрков двух противоположных богов – светлого, доброго и черного, злого. Остается не совсем ясным, в каком отношении находятся добрые божества Книги гаданий, о которых речь шла выше, к высшему богу древних тюрков – небу [10, с. 218].

При анализе бинарных оппозиций в текстах рунического письма представляется возможным выделить противопоставления универсального характера, не связанные с конкретными предметами. Одновременно

менно с этим обнаруживается сумма конкретных классификаторов, часть которых также является универсальной. Основным противопоставлением, характерным не только для древнетюркской традиции, является различие положительного и отрицательного. Реализация этого противопоставления осуществляется в ряде частных противопоставлений, которые можно объединить в группы» [10, с. 219].

Между тем к.ф.н., профессор Ф. Ахсен Туран (Prof. Dr. F. Ahsen Turan) пишет в своей статье под названием «Вера в единого Бога у древних тюрков» следующее: «Несмотря на то, что многие исследователи во главе с Саламоном Райнахом придерживаются мнения, что фигура Эрлика (шайтана), сформировавшаяся под монгольским влиянием, является противоположностью Бай Ульгена, принять эту точку зрения невозможно [11, с. 224]. Древняя система верований тюрков – монотеична [7, с. 41]. Мы можем говорить лишь о понятие дуализма в космогоническом смысле – день и ночь, верх и низ, зима и лето и т.д., но не в системе богов. В свете этого утверждения «указание на существование у тюрков двух противоположных богов» может восприниматься неполно и некорректно.

Бинарные оппозиции в горизонтальной и вертикальной «подсистемах космической структуры» [12, с. 66] часто подчеркиваются в рунических текстах. Так, для горизонтальной классификации пространственно-топографического плана характерны оппозиции типа: «вперед (на восток) – назад (на запад)», «направо (на юг) – налево (на север)», которые только в надписи Кюль-тегина встречаются не менее 15 раз. Известна также солярная система ориентации: «вперед, к солнечному восходу – назад, к солнечному закату», «справа, в стране полуденной – слева, в стране полноточной» [13, с. 73–74]. Вертикальный пространственный код отражают космические оппозиции: «верх – низ», «Небо – Земля», посредством которых конструируются многие другие пары понятий, в том числе социальная («каган – весь народ») или цветовая («Голубое Небо – Буряя Земля») классификации [14, с. 110].

Характеризуя систему верований древних тюрков, необходимо обратиться к способам осмысления мира другими народами, где присутствует бог Земли и Неба в шумерской мифологии, бог Добра и Зла у древних египтян, воплощение мрака и света у древних китайцев, индийцев и персов. В этой связи противостояние двух начал очевидно [15, с. 38]. Яркий пример дуализма в системе богов присутствует в иранской мифологии, в которой Ахура-Мазда – бог Добра, а Ангра-Майнью (Ахриман) – олицетворение Зла. Эти два бога равны с точки зрения силы, оба являются создателями. Они существовали с начала Вселенной и не создавали друг друга. На протяжении тысячи лет они находятся в состоянии войны, однако один не может победить другого [16, с. 421]. Ввиду данных фактов, можно установить, что в философии дуализма присутствует баланс, где одно понятие не является ни более сильным, ни более священным, чем другое [7, с. 41].

Однако, по мнению турецких тюркологов, при анализе тюркского мифа о сотворении мира («Yaradılış Destanı») равенство сил и баланс между Богом и Эрликом отсутствует. Эрлик следует исключительно приказам Тенгри. В алтайской вариации мифа, обработанного В. Радловым, Бог говорит человеку: «Нырни в воду и достань горсть земли». Человек, желая обмануть Бога, прячет землю во рту. Но земля начинает увеличиваться во рту, разбухать до таких размеров, что человек уже не может дышать и близок к смерти. Он убегает от Бога, но куда бы он ни побежал и ни спрятался, Бог везде настигает его. Когда земля во рту совсем начинает душил человека, то он молит Всевышнего Создателя: «О, великий Бог, сжался надо мной, помоги!» [17, с. 14–15].

Из данного фрагмента очевидно следующее:

1. Человек следует приказу Всевышнего.
2. Бог находится везде и всегда.
3. Человек узнает силу Тенгри и является беспомощным по отношению к его деяниям [7, с. 42].

Далее Бог наказывает человека: «Ты задумал плохое дело против меня, помыслы людей, которые будут тебе подчинятся тоже будут плохими. Отыные тебя будут звать Эрлик!» [8, с. 14–15]. «<...> Эрлик возвысился на небеса и, преклоняясь перед Богом, сказал: «Позволь мне тоже создать для себя небеса» [8, с. 16]. Эти строки дают четкое представление о том, что Тенгри – сила превалирующая над всем и, что Эрлик это осознает [7, с. 42]. Следовательно, в тюркском космогоническом мифе отсутствует равенство между Богом Тенгри и Эрликом. Они не были созданы высшими силами одновременно, напротив – Тенгри создал Эрлика. Данный фрагмент мифа о создании мира еще раз подтверждает наличие монотеистической веры в единого – самого сильного и главного бога Тенгри в доисламской системе верований тюрков.

Умай (Umay)

Термин Умай был переведен В.В. Радловым в первом издании древнетюркских рунических текстов в честь Кюль-тегина как «богиня-покровительница» [18, с. 18–19]. В прилагаемом глоссарии В.В. Радлов объяснил этот термин как «женское божество», причем привел значение этого слова у шорцев как название духа – хранителя детей, и духа, провожающего душу умершего. В этом же издании В.В. Радлов приводит еще раз термин Умай, уже из серии енисейских надписей, где это слово выступает в одной из эпитафий в значении мужского имени [19, с. 332, 359, 437]. Во втором издании древнетюркских надписей В.В. Радлов термин Умай (памятник в честь Тонь-юкука) трактует просто как имя божества. Наконец, в последнем издании этих надписей он в соответствии с памятниками, в которых упоминается слово «Умай», переводит его: «богиня» и «мужское имя» [20, с. 2–3].

Очевидно, что в терминологическом смысле в отношении тюркской мифологии отсутствует единое мнение и имеет место некое несоответствие. И в русских, и в турецких источниках долгое время Умай представлялась учеными как «божество», «дух» или

даже «богиня» («ilahe», «Tanrıça») и являлась причиной научных споров.

В древнетюркском руническом памятнике в честь Тоньюкука, помимо словосочетания «Тенгри Умай», Умай не зафиксирована как божество параллельное самому Тенгри. Данный пример указывает исключительно на вопрос употребления и некорректного перевода слова «тенгри». По мнению И. Таша, использование слова «тенгри» в этом эпизоде стоит воспринимать не в значении «Бог (Богиня)», а в значении «небесный» («göksel», «semanı»). Согласно этнографическим исследованиям, проведенными Махмудом Кашгарским еще в XI веке, тюрки, которые не были мусульманами, наряду с употреблением ими термина «тенгри» для обращения к Богу, также нарекали словом «тенгри» и большие горы, деревья и все «великое» для себя [21, с. 377]. В свете данного научного утверждения строку, присутствующую в орхоно-енисейском памятнике в честь Тоньюкука, которая выглядит следующим образом:

«... Tengri Umay iduk Yer-Sub basa berti erinç»
«Небо, (богиня) Умай, священная Родина
(земля – вода) – вот они, надо думать,
даровали (нам) победу» (38).

Следует воспринимать не как «богиня», а как «Небесная (göksel) Умай» [22, с. 59].

Как было упомянуто ранее, «кут» даровался только Богом Тенгри, и Умай получила обязанность оберегать все живое именно от Тенгри. Следовательно, Умай не выступает в роли богини [23, с. 120]. Умай, которая следует приказу и воли Бога Тенгри, которая использует данную ей силу и разрешение, является одной из духов – «эе» [7, с. 39].

У отечественных исследователей в научных работах, написанных ранее, также фигурирует понятие «эе» – «духов». Например, в словарной статье «Мифов народов мира» Б.Н. Басилов говорит о низшем мифологическом уровне, где преобладают дух леса, дома и т.д., объединяя их по «месту». Бесспорно, это неопровержимый факт. Но в научных источниках, которые были опубликованы в Турции недавно, мы видим, что турецкие фольклористы относят к понятию «эе» всех, кроме единого Бога Тенгри [24].

Упоминание об Умай встречается еще в орхоно-енисейских рунических памятниках:

«Умај-таг өгәм катун кутына інім күл-тагін әр
ат болды»

Для (т.е. на радость) её величества моей матери-катун, подобной Умай, мой младший брат получил геройское имя Кюль-Тегин, (стал зваться мужем, т.е. богатырем). [4, (31)].

Этнограф и тюрколог Л.П. Потапов, передавая свой опыт, приобретенный при полевых работах, описывает представление кумандинцев, что Умай появляется вместе с зарождением ребенка еще в утробе матери и охраняет младенца после рождения в детском возрасте и далее в течение всей его жизни. Наряду с этим наблюдалась вера в Умай-эне (мать Умай) и как в божество, обитающее на небесах, к которому обращались шаманы. Например, при трудных родах шаман призывал Умай следующим образом:

Ак ајастан, кайн, тұш

Умай-эне, куш-эне!

Тұп эдекте ачык сал!

Чолы была чолонзын.

С ясного неба, паря
(как птица), спустись,
Мать Умай (словно)
птица-мать!
Подол (роженице)
оставь открытым!
Пусть он (ребенок)
своей дорогой
выйдет.

Последнее представление об Умай близко к телеутскому, а с телеутами кумандинцы были смешаны, в том числе и через брачные связи [20, с. 7].

Фигура Умай, которая присутствует также в мифологии тунгусов, тюрков Южной Сибири, и Алтая, является покровительницей женщин и детей. По поверью она всегда находится рядом с ребенком. Но бывают моменты, когда Умай далеко, и тогда ребенок долгое время болеет. Тюрки верят, что главный знак того, что Умай рядом – это улыбка ребенка, когда он спит [25, с. 40].

Дух Умай имеет связь и с солнцем, и с землей. У древних тюрков Умай также имела название «Сары Кыз»; по отождествлению «сары» – «желтый» с солнцем. Способность солнца согревать все живое стала причиной связи культа огня, связанного с фигурой Умай [26, с. 55].

Х. Танйю в своей книге «Единобожие у тюрков в доисламский период» («İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı») [27, с. 32] пишет о том, что ошибочно воспринимать фигуру Умай как богиню или божество, что это идет вразрез с восприятием Великого Тенгри.

Яйык (Yayık)

Самый главный положительный дух, проводник и помощник между Ульгеном / Тенгри, людьми и шаманом. Бог Тенгри послал его на землю, чтобы защитить людей от зла и, чтобы он даровал жизнь всем живым существам [26, с. 51].

А.В. Анохин в материалах по шаманству у алтайцев, собранных им во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг. говорит о том, что Яйык пользуется особым уважением у алтайцев: «Весной, при первых удоях кобылиц, алтайцы делают Яйыку кропление смесью толокна с кобыльим молоком. Этот обряд называется «Яйык көдүрери» – поднимать Яйыка. При этом просят, чтобы он в наступающий год давал им милости, как и прежде. При совершении обряда ұстүгү, шаман призывает Яйыка, который ведет его на небо вместе с жертвенным животным. Без участия Яйыка шаман восходить на небо не может [28, с. 13].

Яйыку из белой материи делают ленточное изображение: из ленты вырезают голову, уши, руки, ноги и хвост. Ноги обшивают красной ленточкой. Это изображение вместе с другими ленточками в количестве двух-трех десятков прикрепляют к волосному белому шнуру, который натягивают между двумя березками и ставят на задней части аила.

«Уч Vjaly Ak-Jajbik,

Алтын кырлу Ak-Jajbik!»

«Трехсоставный Ak –
Ja j b i k (белый Jajbik).
С золотыми краями
Ak – Ja j y k!» [28, с. 13].

Суйла (Suyla)

Воспринимается как добрый дух, часть солнца и луны, живущий на небе. По поверью у Суйлы лошадиные глаза, которыми этот дух очень хорошо видит, защищает людей на земле и контролирует их жизнь. Когда в жизни людей происходят изменения, Суйла докладывает о них Ульгену [26, с. 51].

Карлык (Karlık)

Этот светлый дух обычно находится вместе с Суйлой и несет близкую по значению функцию. С большой вероятностью можно сказать, что символ Карлыка – дым [26, с. 51]. По выражению одного шамана, между Суйлой и Карлыком – такая же близкая связь, как между мужем и женой [28, с. 14].

Йо Кан (Yo Kan)

В верованиях Алтайских тюрков Йон Кан один из самых сильных добрых духов на земле. Тюрки считают, что Йо Кан сидит рядом с сосной, ветви которой доходят до дома Ульгена, и которая находится в самом центре Земли [26, с. 53].

Эрлик (Erlik)

С именем Эрлик у тюрков связываются самые тяжелые бедствия – например, эпидемии на людей и на скот. Оннаводит эти болезни для того, чтобы вынудить человека принести ему жертву; если человек не удовлетворяет его желание, то Эрлик поражает его смертью. После смерти человека, Эрлик берет душу человека к себе, уводит ее в подземный мир, творит над ним там суд и делает своим работником. Иногда Эрлик посылает эту душу на землю, чтобы она приносила людям зло [28, с. 2].

Эрлик рисуется стариком с атлетическим телосложением. Глаза, брови у него – черные, как сажа, борода – раздвоенная и спускается до колен. Усы подобны клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти подобны кожемялке, рога подобны корню дерева, волосы – курчавые [28, с. 3].

Албасты / Алкарысы (Albastı / Alkarısı)

Албасты – прежде всего злой дух. Она вредит женщинам и детям. Албасты делает женщину бесплодной, портит ребенка в утробе матери; она вынимает ребенка из чрева матери перед родами во время сна (туркмены). По представлениям всех этих племен, женщина не может родить, потому что ее давит албасты. Во время родов албасты старается не выпустить послед. Если ей это не удастся, то она продвигает постепенно послед к горлу роженицы и душит ее (оседлые узбеки). Она душит роженицу во время родов и вырывает у нее печень (крымские татары). По представлениям казаков и киргизов, албасты похищает у роженицы легкое и уносит его. Она несет его в зубах (или в образе женщины, или собаки). У османских турок ал подкарауливает роженицу, вырывает у нее легкое, поджаривает его на углях и поедает. Она представляет опасность женщине в течение 40 дней [29, с. 232].

Зачастую Албасты представлена как очень высокое страшное существо с длинными пальцами и ногтями, с длинными растрепанными волосами. Одна губа Албасты доходит до земли, другая же до самого неба; она ходит обнаженной с закинутой за спину одной грудью [30, с. 75].

Албасты наряду с антропоморфным образом, который несомненно доминирует, может фигурировать и в образе животных. Она является в виде козла или собаки, обычно рыжего цвета. Двойственное нерасчлененное представление об албасты может быть отмечено у оседлых узбеков. Албасты – это женщина величиной с собаку, она сидит по-собачьи. Длиннейшие груди отвисают по сторонам. Наконец, совершенно отвлеченно воспринимается албасты некоторыми османцами – она является лишь олицетворением болезни [29, с. 231].

Турецкий исследователь О. Аджыпайамлы приводит также в качестве примера образ лисы, кошки, теленка, паука, и птицы [30, с. 75].

Карабасан (Karabasan)

Еще один из злых духов известный на территории Анатолии – Карабасан. (Употребляются также названия: Karabasan, Ağırbasan, Karakura, Karavura, Körmez, Kabus, Kamos, Kapoz, Karagonculus, Karakoncalos, Çika/Çıka, Hıbılık/Gıbılık, Adülmay, Üörler и т.д.)

Согласно поверьям, злой дух Карабасан приходит к человеку во время сна. Традиционно считается, что он имеет облик тени, иногда же представлен в виде черной кошки. Несмотря на множество различных вариантов, общая картина, связанная с образом Карабасана одинакова: он, ночью насаждая на спящего человека, не дает ему двигаться и дышать. Человек, которого настиг черный дух Карабасан, не может говорить, кричать и совершить какие-либо телодвижения. Согласно некоторым преданиям, у Карабасана на левой руке есть три отверстия, благодаря которым человек может спастись от удушья и вырваться из плена злого духа [31, с. 73].

Однако человек может защититься от Карабасана, также как и от духа Албасты. Самым распространенным способом защиты является положить под кровать какой-либо металлический предмет, типа иглы, ножниц или ножа. Наравне с этим ритуалом читают молитву или же произносят фразу «*denizdeki kumları, gökteki yıldızları say da gel*» («сосчитай сначала все песчинки в море, да все звезды на небе, а потом приходи») [31, с. 73].

В заключение, принимая во внимание иную, возможно, еще не столь распространенную в силу неразвитости данной проблемы точку зрения таких турецких ученых, как Х. Таню, И. Кафесоглу, Ф.А. Туран, Д. Йылдырым, И. Таш и др. можно укорениться в убеждении, что среди древних тюрков тангриан господствовала исключительно система моно, а не политеизма. Учитывая наличие проблемы дифференциации научных историко-лингвистических и мифологических понятий, очевидна проблема определения терминов, связанных с системой верований древних тюрков. В ходе данной статьи установлено, что понятия «боги», «богиня», «божество» некорректны относительно древнетюркской культуры и религии. По мнению турецких ученых, уместно исключительно употребление термина «дух» («эе») по отношению ко всем мифологическим фигурам, за исключением единого Бога Тенгри.

Литература и источники

1. Yıldırım D. Köktürk Çağında Tanrı mı Tanrılar mı Vardı? // Türk Mitolojisine Giriş / Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016. S. 19–32.
2. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М.: Наука, 1981. С. 117–137.
3. Ögel B. Türk Kültürünün Gelişme Çağları. Ankara: Kömen Yayınevi, 1979. 317 s.
4. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. Памятник в честь Кюль-Тегина (строки 1, 25, 31) // Тоньюкука (строка 38). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 451 с.
5. Eliade M. Traite D'histoire des Religions. Paris: Payot, 1974. С. 586.
6. Güngör H. Türk Bodun Bilimi Araştırmaları. Kayseri: Kivılcım Yayınları, 1988. 416 s.
7. Turan F.A. Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı // Türk Mitolojisine Giriş / Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016. S. 33–46.
8. İnanc A. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: TTK Yayınları, 1972. 229 s.
9. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1972. Т. 8. С. 1533.
10. Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М.: Наука, 1972. С. 213–226.
11. Reinach S. O. Histoire Generale des Religions. Paris: Edition D'aujourd'hui. 1976. С. 224.
12. Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры // Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей в I тыс. до н.э. М., 1985. С. 66.
13. Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТС-1974 г. М., 1978. С. 72–89.
14. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М.: Изд-во ГМБ, 1996. 152 с.
15. Hançerlioğlu O. Felsefe Ansiklopedisi. Kavramlar ve Akımlar. C. III. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1977. С. 38.
16. Ögel B. Türk Kültürünün Gelişme Çağları. 1000 Temel Eser. İstanbul. Millî Eğitim Bakanlığı. 1971. С. 421.
17. Sepetçioğlu M. N. Karşılaştırmalı Türk Destanları Akran Yayıncılık. İstanbul. 1990. S. 14-15.
18. Radlof W. Die alttürkischen Inschriften, I, St.-Pbg., 1894., S. 18–19.
19. Radlof W. Die alttürkischen Inschriften, St.-Pbg., 1895. S. 332, 359, 437.
20. Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных. Тюркологический сборник, 1972. – М.: Наука, 1973. – С. 265–286.
21. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügati't-Türk, çn. Besim Atalay, C.III, Ankara. 1992. S.377.
22. İsmail Taş. İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji. Kömen Yayınları. Konya. Ekim. 2011. S. 59.
23. Yıldırım D. Türk Bitiği. Ankara Akçağ. 1988. S. 120.
24. http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/4513/%D0%AD%D0%95(дата обращения: 28.07.2017).
25. Çoruhlu, Y. Türk Mitolojisinin Ana hatları. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. 2000. S. 40.
26. Sarıtaş S. Türk Mitolojisinde Ak İyeler. Türk Mitolojisine Giriş. Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Gazi Kitabevi. Ankara. 2016. S.49-61.
27. Tanyu H. İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları N.148. Ankara. 1980. S. 32.
28. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник Музея Антропологии и Этнографии при Российской Академии Наук. Том IV, 2. Ленинград. 1924. С. 2–3, 13–14.
29. Дыренкова Н.П. Албасты в религиозных представлениях и фольклоре турецких племен. Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы.[подгот. рукописи и коммент. Д. Арзютов, И. Невская, Л. Павлинская, К. Шёниг]; Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – т. 6. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2012. с. 232.
30. Asırayamlı, O. Türkiye'de Doğumla İlgili İnanmaların Etimolojik Etüdü, Ankara. 1974. С. 75.
31. Ozan M. Türk Mitolojisinde «Kara İyeler». Türk Mitolojisine Giriş. Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Gazi Kitabevi. Ankara. 2016. S. 63-79.

References

1. Yıldırım D. Köktürk Çağında Tanrı mı Tanrılar mı Vardı? Türk Mitolojisine Giriş. Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Gazi Kitabevi. Ankara. 2016. P. 19-32.
2. Klyashorny S.G. Mifologicheskie syuzhety v drevnetyurkskikh pamyatnikakh // Tyurkologicheskii sbornik. [Mythological subjects in old Turkic monuments // The Turkological Collection] 1977. Moscow. Nauka. 1981. P. 117-137.
3. Ögel B. Türk Kültürünün Gelişme Çağları. Ankara. Kömen Yayınevi. 1979. P. 311.
4. Malov S.E. Pamyatniki drevnetyurkskoi pis'mennosti. Teksty i issledovaniya. Pamyatnik v chest' Kyul'-Tegina. (stroki 1, 25, 31) // Ton'yukuka (stroka 38). [Monuments of ancient Turkic writing. Texts and research. Monument in honor of Kul-Tegin. (Lines 1, 25, 31) // Tonyukuk (line 38)]. Moscow, Leningrad. 1951. 451 p.
5. Eliade M. Traite D'histoire des Religions. Paris. Published by Payot. 1974. P. 586.
6. Güngör H. Türk Bodun Bilimi Araştırmaları. Kayseri: Kivılcım Yayınları. 1988. P. 23.
7. Turan F.A. Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı. Türk Mitolojisine Giriş. Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Gazi Kitabevi. Ankara. 2016. P. 33-46.
8. İnanc A. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: TTK Yayınları. 1972. P. 13-16.
9. Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya. [Great Soviet Encyclopedia] – M. İzd. «Sovetskaya Entsiklopediya». III. 1972. T. 8. Moscow. P. 1533.
10. Stebleva İ.V.K rekonstruktsii drevnetyurkskoi religiozno-mifologicheskoi sistemy // Tyurkologicheskii sbornik. [To the reconstruction of the old Turkic religious-mythological system // Turkological collection] 1971. Moscow. Nauka. 1972. P. 213-226.
11. Reinach S. O. Histoire Generale des Religions. Paris: Edition D'aujourd'hui. 1976. P. 224.
12. Rayevskiy D.S. Model' mira skifskoi kul'tury // Problemy mirovozzreniya iranoyazychnykh narodov evraziyskikh stepei v I tys. do n.e. [Model of the world of Scythian culture // Problems of the worldview of the Iranian-speaking peoples of the Eurasian steppes in the 1st millennium BC] Moscow. 1985. P. 66.
13. Kononov A.N. Spособы i terminy opredeleniya stran sveta u tyurkskikh narodov [The ways and terms of determining the countries of the world among the Turkic peoples] TS-1974. Moscow. 1978. P. 72-89.

14. Voytov V.E. Drevnetyurkskii panteon i model' mirozdaniya v kul'tovo-pominal'nykh pamyatnikakh Mongolii VI–VIII vv. [Old Turkic pantheon and model of the universe in the cult-memorial monuments of Mongolia of the VI–VIII cc.]. Moscow. Izd. GMB. 1996. 152 p.
15. Hançerlioğlu O. Felsefe Ansiklopedisi. Kavramlar ve Akımlar. C. III. İstanbul: Remzi Kitapevi. 1977. P. 38.
16. Ögel B. Türk Kültürünün Gelişme Çağları. 1000 Temel Eser. İstanbul. Millî Eğitim Bakanlığı. 1971. C. 421.
17. Sepetçioğlu M. N. Karşılaştırmalı Türk Destanları Akran Yayıncılık. İstanbul. 1990. P. 14–15.
18. Radlof W. Die alttürkischen Inschriften, I, St.-Pbg., 1894. S. 18 – 19.
19. Radlof W. Die alttürkischen Inschriften, St.-Pbg., 1895. S. 332, 359, 437.
20. Potapov L.P. Umay – bozhestvo drevnikh tyurkov v svete etnograficheskikh dannikh. Tyurkologicheskii sbornik, [Umay is a deity of old Turks in the light of ethnographic data. The Turkological collection] 1972. Moscow. Nauka, 1973. P. 265–286.
21. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügati't-Türk, çn. Besim Atalay, C.III, Ankara. 1992. S.377.
22. İsmail Taş. İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji. Kömen Yayınları. Konya. Ekim. 2011. S. 59.
23. Yıldırım D. Türk Bitiği. Ankara Akçağ. 1988. S. 120.
24. http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_mythology/4513/%D0%AD%D0%95(data obrasheniya: 28.07.2017).
25. Çoruhlu, Y. Türk Mitolojisinin Ana hatları. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2000. P. 40.
26. Sarıtaş S. Türk Mitolojisinde Ak İyeler. Türk Mitolojisine Giriş. Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Gazi Kitabevi. Ankara. 2016. P. 49–61.
27. Tanyu H. İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları N.148. Ankara. 1980. P.32.
28. Anohin A.V. Materialy po shamanstvu u altaitsev. Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii pri Rossiiskoi Akademii Nauk. [Materials on shamanism among the Altaians. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Russian Academy of Sciences.]T. IV, 2. Leningrad. 1924. P. 2–3, 13–14.
29. Direnkova N.P. Albasty v religioznykh predstavleniyakh i fol'klore turetskikh plemen. Tyurki Sayano-Altaya: stat'i i etnograficheskie materialy.[Albasty in religious views and folklore of the Turkish tribes. Turkic peoples of Sayano-Altai: articles and ethnographic material] [podgot. rukopisi i komment. D. Arzyutov, I. Nevskaya, L. Pavlinskaya, K. Shenig]; Ros. akad. nauk, Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera). – Sankt-Peterburg: MAE RAN, 2012. P. 232.
30. Acıpayamlı, O. Türkiye'de Doğumla İlgili İnanmaların Etimolojik Etüdü, Ankara. 1974. P. 75.
31. Ozan M. Türk Mitolojisinde «Kara İyeler». Türk Mitolojisine Giriş. Editörler: F.A. Turan, M. Ozan. Gazi Kitabevi. Ankara. 2016. P. 63–79.