

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет»
Факультет политических наук
Кафедра религиоведения и теологии
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
Музей археологии и этнографии Сибири

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК IV



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2010

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
канд. ист. наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:
докт. ист. наук *Л.Н. Ермоленко*; докт. культурологии *Л.С. Марсадолов*;
канд. ист. наук *Ю.И. Ожередов*; докт. ист. наук *Т.Д. Скрынникова*;
докт. филос. наук *О.М. Хомушко*; докт. ист. наук *Л.И. Шерстова*;
докт. ист. наук *С.А. Яценко*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.
ISBN 978-5-93957-433-4

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г, тема «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2010-1.1-303-124-031 «Культурный капитал как условие и фактор инновационного развития Западной Сибири»)

ISBN 978-5-93957-433-4

© Оформление. Издательство
Алтайского государственного университета, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ	
<i>Вертиенко А.В.</i> К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии	8
<i>Коников Б.А.</i> Конь в культуре и искусстве средневекового населения Омского Прииртышья, Южной Сибири и Казахстана: общее и особенное	24
<i>Марсадолова Т.Л.</i> Художественный образ ангела: от первобытности к средневековью	39
<i>Ожередов Ю.И., Мунхбаяр Ч.</i> Археологический комплекс на перевале Давдаг-кутул в Западной Монголии	54
<i>Серегин Н.Н.</i> К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры)	78
<i>Сериков Ю.Б.</i> Человеческие жертвоприношения на культовых памятниках Урала	83
<i>Симонова И.Л.</i> «Когда на небе светили три солнца». (опыт реконструкции мифологического сюжета)	102
<i>Суразаков А.С.</i> Образы прародительниц в петроглифах Куюса ..	110
<i>Татаурова Л.В., Кромм И.Д.</i> Ставрографические материалы как источник по изучению культового медного литья у русских и христианизация аборигенов Сибири	115
<i>Ярков А.П.</i> К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннее средневековье	126
II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Амоголонова Д.Д.</i> Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова в контексте бурятского этнокультурного возрождения	140
<i>Бурнаков В.А.</i> К вопросу о культе орла у хакасов	153
<i>Головизнин М.В.</i> «Нарышкинские» храмовые постройки Татарстана. Булгарско-среднеазиатский след?	164
<i>Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А.</i> Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии	180
<i>Жуков А.В.</i> Этнические, гражданские и конфессиональные предпочтения агинских бурят	187
<i>Немых А.П.</i> Ритуальная градация киргизского прикладного творчества	196
<i>Николаева Д.А.</i> Архаические воззрения бурят конца XIX – начала XX в. на женское шаманство	203

<i>Осмонова Н.И.</i> Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников	215
<i>Останин В.В.</i> Естественные памятники ведической цивилизации на Алтае	222
<i>Прохорова Н.А.</i> Культовые сооружения как памятники материальной культуры кыргызского народа	231
<i>Рахно К.Ю.</i> Теппоральные структуры в украинских мифологических сюжетах о гончарах (особенности архаического восприятия праздничного времени)	240
<i>Сивцев И.С.</i> Праздник Ысыях в традиционной культуре народа Саха	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии	255
<i>Шершнева Е.А.</i> Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае.....	264
<i>Шкурко Н.С.</i> Влияние этноконфессионального фактора на политические процессы в регионе (на примере Республики Саха (Я))	273

III. ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

<i>Бакиров А.А.</i> Вооружение и военная тактика киргизских воинов (на примере героического эпоса «Манас»).....	290
<i>Гуцуляк О.Б.</i> Развитие евразийского мифологического образа гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу	297
<i>Егорочкин М.В.</i> Погребальное исполнение героического эпоса у тюрков Южной Сибири.....	315
<i>Кожобекова А.Ш.</i> Специфика пространственно-временного мифоэпического контекста пути у киргизских номадов (на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)	325
<i>Конунов А.А.</i> Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях	335
<i>Новрузова Н.С.</i> Миссия имянаречения в эпическом памятнике огузских тюрков «Деде Коргуд»	341
<i>Нургалиева А.Б.</i> Демонические существа в мифологической прозе	348
<i>Русакова М.В.</i> Взаимосвязи древнеиранской мифологии и фольклора восточных славян	353
<i>Эшимбекова Н.С.</i> Мифопоэтическая традиция кыргызов	361
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	369
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	370

Библиографический список

- Багизбаева М.М. Русский фольклор Восточного Казахстана. Былички и бывальщины. Алма-Ата, 1991.
- Диваев А.О происхождении Албасты, джинна и Дива. Казань, 1957.
- Кондыбай С. Казахская мифология: краткий словарь. Алматы, 2005.
- Мирописев М. Демонологические рассказы киргизов. Алма-Ата, 1958.
- Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Цветкова А.Д. Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана. Павлодар, 2006.

М.В. Русакова

*Кыргызско-Российский (Славянский) университет
им. Б.Н. Ельцина, г. Бишкек*

ВЗАИМОСВЯЗИ ДРЕВНЕИРАНСКОЙ МИФОЛОГИИ И ФОЛЬКЛОРА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В последние годы в европейском литературоведении активно разрабатываются вопросы взаимосвязи древних и новейших литератур европейских и азиатских народов, в том числе и ирано-славянские связи. По мнению исследователей, восточные славяне начали взаимодействовать с Ираном примерно с VI в. до н.э., переняв у древних иранцев целый пласт важнейших религиозных, моральных, юридических дефиниций, таких как «бог», «вера», «благо», «зло», терминов, прямо связанных с зороастризмом, а также верований, мифов или их элементов. Так, например, исследователи видят отдельные иранские черты у восточнославянского образа Всеобщей Матери или Матери Мокоши (Лады, Живы), а образ богини Солнца на колеснице считают заимствованной у скифов (Дудко Д., 2005, с. 345–346, 352).

Перенятым от иранцев – «срубников» во II тысячелетии до н.э. считается образ славянской Бабы-Яги. Это объясняется наличием у таджиков верования в то, что гром и дождь вызывает небесная ведьма Кемпир, сбивая масло или ударяя в бубен. А славяне, якобы, считали, что дождь, град, снег, ветер, радуго вызывает Баба-Яга. Так, «слепой» дождь идет, когда она сбивает масло. К тому же, подобно Яге, Кемпир – людоедка (Дудко Д., 2005, с. 354).

Достаточно популярна концепция о заимствовании у иранцев славянских Белбога (Род, Святовит, Бог – добрый Владыка неба и света) и Чернобога (Черт, Нечистый, Сатана – злой), поскольку у русских, украинцев, белорусов, поляков, болгар сохранился миф о Боге и Сатанаиле, вместе творивших мир – первый создавал все хорошее и полезное, а второй – злое и вредное. Иногда они именовались братьями (Дудко Д., 2005, с. 368–371). Такой вывод подкреплен наличием у зороастрийцев дуальной пары – Ахура-Мазда (Ahura-Mazda) и Анхра-Майнью (Anhra Mainyu). Как подчеркивают исследователи, в Авесте (Яшт, XIX, 5) упоминаются рядом священные горы Сьямака (Черная) и Вафрайау (Снежная), что совпадает с именами гор Белый Бог и Черный Бог, возвышающиеся рядом в земле лужицких сербов (Дудко Д., 2005, с. 373–374).

Заимствования проявляются и в фольклоре, в частности, сказках. В некоторых русских сказках (например, «Три царства») третий сын нередко рождается от коровы, лошади или собаки либо носит имя, связанное с очагом, огнем или золой (Иван Попялов, Запечный Искр и пр.). А согласно зафиксированной Геродотом персидской легенде, великого Кира воспитали пастух Митридат и его жена Спако («собака»). В индийском мифе братья Эката, Двита и Трита («первый», «второй», «третий») рождаются от жерственной золы. Из чего делается вывод, что миф о рождении солнечного бога (третий сын русских сказок соответствует Дажьд-богу – богу солнечного света) от собаки или золы славяне переняли у иранцев.

В своих рассуждениях о знакомстве славян с классическим зороастризмом Ирана исследователи говорят о том, что «таинственная» Голубиная (глубинная) книга русских духовных стихов напоминает книгу Бундахишн, которая к тому же переводится как «Творение глубины», а не «Сотворение основы» (Зороастрийские тексты, 1997, с. 84). На наш взгляд, исследователи упускают из виду масштабное распространение с VII в. на Востоке ислама и начавшиеся гонения на зороастризм. В X в. славяне уже приняли крещение, им было незачем заимствовать зороастрийские верования. Правильнее полагать, что Голубиная книга отражает написанное в Библии, поскольку Бундахишн имеет две версии – индийскую и иранскую.

Автор полагает, что длительный процесс влияния древнеиранских поэтических элементов на восточнославянский фольклор начался примерно с IX в., причем заимствование различных мифологических и фольклорных сюжетов и образов происходило через

посредство тюркской, армянской и других культур. Со временем заимствованные мотивы и формы обрели собственный характер и сложились в русской культуре как тип, поэтому многое уже не воспринимается как заимствование. Народно-мифологическое, народно-эпическое и феодальное светское осмысление древних сюжетов, мотивов и образов охватило пласт средневекового искусства Древней Руси. Мифические образы, ставшие «вековыми», и «бродячие сюжеты» разного происхождения получили в каждом случае свое местное переоформление, чем значительно обогатили образную систему сказочных и эпических персонажей.

В детальном анализе эпических героев зороастрийцев и восточных славян следует уточнить, что героический эпос по своей сути представляет собой поэтическую форму понимания исторического прошлого отдельно взятого народа. Таковы типические образы и мотивы героического эпоса, как идеальный монарх (Кай Ковус и Владимир Красное Солнышко), отношение богатыря с царем (Рустам и Кай Ковус – Илья Муромец и Владимир), бой богатыря с сыном (Рустам и Сухроб – Илья и Сокольник), девушка-воин (Гурдаферид из «Шахнаме» и «удалая поленица» в русском героическом эпосе), в отличие от международных сказочных сюжетов типа «третий сын – змееборец», «дочери-падчерицы», «выбор коня» возникающих независимо от эпоса других народов: «исходная ситуация везде одинакова: слабый властитель не в состоянии защитить свою страну от нашествия иноземцев; это делает герой, несправедливо обиженный им..., на стороне которого народные симпатии. Общность ситуации определяется сходными историко-бытовыми условиями...» (Сотворение основы, 1997, с. 239).

Указанные мотивы, оформившиеся на стадии раннефеодального развития общества, при сравнении древнеиранского и восточнославянского эпоса обнаруживают черты существенного сходства.

Так, во всех произведениях героического эпоса идеальный образ эпического богатыря наделен сверхчеловеческой силой, героизмом и воинской доблестью, неукротимой энергией и свободолобием. Типологические аналогии прежде всего прослеживаются в мотивах чудесного рождения героя и его воспитания (Рустам, Добрыня или Василий Буслаев). Однако присущий, например, древнеиранскому эпосу рассказ о гибели отца героя, несправедливо оклеветанного и наказанного жестоким правителем, не встречается в героическом эпосе восточных славян. Подобно этому, в восточно-

славянском героическом эпосе имеются богатыри и мифические персонажи, не находящие аналогий в древнеиранском эпосе, как Волх Всеславьевич и Соловей-разбойник.

Более явными образцами для сопоставления являются эпические мотивы, сюжеты и герои «Шахнаме» и русских былин, к которым, в первую очередь, относится образ Змея. Так, характерными чертами древнеиранского мифического Змея являются два кровавых глаза, чернота тела, громадные размеры, два клыка (иногда рога), встречающиеся в змееборческих сюжетах «Шахнаме» Фирдоуси (сражение Хушанга, Сама, Исфандиара со Змеями (Фирдоуси, 1957, с. 49). В русском героическом эпосе описание Змея следующее:

...Как в тую пору, в то время
Ветра нет, тучу наднесло,
Тучи нет, искры сыпятся, –
Летит Змиище-Горынчище,
О двенадцати змия о хоботах.

По мнению некоторых исследователей, такое описание Змея не содержит мифических элементов, потому что созданию образа Змея «о двенадцати хоботах» в русском эпосе послужили новинки в военном искусстве гуннов, аланов и других кочевых племен. Согласно «Тактике» Адриана, «скифские военные значки представляли собой драконов, развевающихся на шестах. ...Головы и все тело вплоть до хвостов делаются наподобие змеиных... Выдумка состоит в следующем. Когда кони стоят смирно, видишь только разноцветные лоскутья, свешивающиеся вниз, но при движении они от ветра надуваются так, что делаются очень похожими на названных животных и при быстром движении даже издают свист от сильного дуновения, проходящего сквозь них. Эти значки не только своим видом причиняют удовольствие или ужас, но полезны для различения атаки и для того, чтобы разные отряды не нападали один на другой...» (Фирдоуси, 1957, с. 72). Отсюда понятно и отчество былинного Тугарина – Змеевич (исторического половецкого хана Тугоркана), и описание его бумажных крыльев в былине «Алеша Попович и Тугарин». Наряду с этим становится понятным, почему Змей в некоторых русских народных сказках выступает едущим на коне (Амельченко В.М., 2007, с. 214–215).

Образ восточнославянского былинного Змея трактуется исследователями в качестве мифического, имеющего древнее тотем-

мическое происхождение, в отличие от древнеиранского, обладающего действительно мифопоэтической внешностью. Несмотря на это, как присуще всем мотивам змееборчества, восточнославянский Змей не убивается Добрыней, что сближает его с авестийским Ажи-Дахака и образом Заххака из «Шахнаме». Древний мифический змееборческий сюжет завершается приковыванием Дахаки в жерле вулканического кратера на горе Демавенд (высочайшая вершина Ирана в горах Эльбруса, с которой связаны народные предания) до определенного срока конечной битвы за веру. Фирдоуси сохранил древние мифические элементы данного мотива, указав на то, что в память о победе над Заххоком Фаридун учреждает праздник Мехргон (зороастрийский осенний праздник урожая, который отмечается пять дней со дня осеннего равноденствия).

При детальном сопоставлении эпических образов восточнославянского Змея и древнеиранского Ажи-Дахака (Заххака), а также других змеев, запечатленных Фирдоуси, выявляется их определенное сходство: змеи-драконы обеих мифопоэтических традиций огромных размеров и непомерно сильны; они извергают пламя, ядовиты; требуют жертвоприношений и похищают женщин (Афанасьев А.Н., 1984, с. 350). Места обитания змеев – горы и водные пространства; змеи связаны с охраной кладов; они долговечны, но победимы. Образы Змеев, запечатленные в сказочном и героическом эпосе древних иранцев и восточных славян, восходят к индоевропейским архетипическим сюжетам космогонических, этногонических и календарных мифов, пережитки которых сохранились в фольклоре и славян, и иранцев. В плане религии по выполняемым функциям славянский Змей в православии и зороастрийский змей Ажи-Дахака не теряют своего мифического значения, становясь олицетворением всего космического зла и образом Злого Духа (в зороастризме и русской православной культуре известен образ змея-искусителя).

В тесной связи с образами Змеев также прослеживается в рассматриваемых эпических традициях и мотив о вскармливании животным человека. Фирдоуси следовал народной устно-поэтической традиции, общей для всех индоевропейских архетипических сюжетов, по которым богатырь-змееборец является третьим и младшим сыном в семье, вскормленным или рожденным от чудесного животного (в данном случае – коровы) и в определенное время уничтожающим чудовище. К данному типу героев относят-

ся: Трита (помог Индре убить трехглавого дракона Вишварупу); Иван – третий сын, выступающий против Змея Горыныча; Геракл (победил трехтелого великана Гериона и трехголового пса Цербера, греческая мифология).

Таким образом, древнеиранский и восточнославянский героический эпос, развиваясь по общим законам, типичным для исторического развития феодального общества, обнаруживают типологические сходства в изображении врагов государства, змееборческих сюжетах, включая в себя не только символику Змея, но и образ змееборца (в русских переводах, 1998, с. 213) «...Иван-царевич пошел выбирать себе коня: на которого руку положит, тот и падает; не мог выбрать себе коня...» (Амельченко В.М., 2007, с. 285).

...Закинул Рустам богатырский аркан,
Взял голову в петлю коню пехлеван.
Примчалась, как слон разъярившийся, мать,
Готовилась витязю череп сорвать.
Рустам зарычал, словно бешеный лев,
Притихла кобыла, от крика сробев.
Он с маху ее по загровку хватил,
Всем телом дрожащую в пыль покатыл...
(Жирмундский В.М., 1979, с. 215)

«...ударил жеребца боевой палицей промежду ушей – жеребец на колени пал; зауздал его добрый молодец уздой трехпудовою...» (Афанасьев Н.А., 1985, с. 188).

Как показывает сравнение, конь в качестве товарища и главного помощника богатыря играет важную роль и в героическом эпосе древних иранцев, и в волшебных или богатырских сказках восточных славян. На наличие указанного мотива в данных русских сказках повлияло заимствование сюжета о Рустаме из древнеиранского эпоса.

На наш взгляд, на состав мифопоэтической традиции Древней Руси V–X вв. повлияло распространение книг и разнообразие мотивов и сюжетов во всех видах искусств, способствовавших появлению так называемых книжных образов, а также и другие элементы культуры, особенно искусства Древнего Востока. Главные из них – древневосточные: доахеменидская, ахеменидская и парфянская эпохи. Более локально древнекавказские, ирано-скифосарматские и ряд других соответствий. В данный период оформилась и древнеиранская литература, вобравшая в себя древнейшие

мифические сюжеты, элементы героического эпоса, которые, по мере развития пехлевийской, среднеперсидской литературы получили своеобразную обработку со стороны поэтов. Сопоставительное изучение древнеиранских и восточнославянских литературных образов обнаруживает определенную степень заимствования образов книжного происхождения. Книжное происхождение имеет представление об огромной чудовищной рыбе-ките. На ките, живущем в море (иногда огненном), держится вся земля. Когда кит-рыба под землей дрожит, на другой бок переваливается или ударяет хвостом, происходит землетрясение. Согласно другим поверьям, земля стоит на трех китах. Она была основана на четырех китах, но один из них уже умер, отчего произошел всемирный потоп, а со смертью остальных китов произойдет светопреставление.

Следует отметить, что на протяжении последних десятилетий полем научных интересов фольклористов и специалистов в сфере мифологии является изучение происхождения божества Се(и)маргла, возведенного князем Владимиром в пантеон высших божеств, причем Симаргл – «зловещее птицеобразное мифическое существо» – считается иранского происхождения. Сравнительно-исторический анализ восточноиранской мифологии со сказочным эпосом восточных славян показывает, что восточнославянский Симаргл, во-первых, не может быть идентифицирован с Сэнмурвом (*Saina mīgo*), поскольку не был заимствован восточными славянами в оригинале, а у древних иранцев ни Симург, ни Сэнмурв не вошли в ранг божеств, оставшись лишь мифическими птицами. Во-вторых, восточнославянский эпос также не вобрал в себя птицы Симург (имеющийся Финист отождествляется с птицей Феникс). В русских народных сказках встречаются образы огромной хищной птицы типа орла, грифа (Грип-птица), птицы-Моголь, в сказках выполняющих роль проводника героя с «того света» (Афанасьев А.Н., 1984, с. 188; 1985, с. 201) или, наоборот, птицы-смерти (Афанасьев А.Н., 1985, с. 280–281), помощника героя (Афанасьев А.Н., 1985, с. 137), предвестника великой будущности героя (Афанасьев А.Н., 1985, с. 208). Ни одна из этих сказочных птиц-орлов не выполняет тех функций, какими обладает Симург из «Шахнаме» и, тем более, зороастрийский Сэнмурв. Хищная птица славянских сказок непосредственно восходит к древнеиранской птице Хумай/Хомай и священным грифам. К тому же в восточнославянской мифологии имеется образ вещей птицы Гамаюн, происхождение которой в славянском мифологическом универсуме до

сих пор остается невыясненным, а иранская этимология дискуссионна. Несмотря на это, можно с уверенностью сказать, что птица Гамаюн в эпосе восточных славян является довольно поздним заимствованием.

Таким образом, заимствование древнеиранских мифологических образов (ключая бога Солнца Хорса), тем и мотивов действительно происходило, причем заимствованные с Востока образы в большей степени трансформировались в славянском сказочном эпосе. Это прежде всего касается образа орла, Гриф-птицы (зороастрийские грифы, Сэнмурв), птицы Гамаюн (Хомай из «Шахнаме»). Перенятым из древнеиранской традиции в эпос восточных славян является и эпический мотив выбора героем коня, причем эти образы и мотивы заимствованы русским фольклором не напрямую из древнеиранской (зороастрийской) мифологии, а через посредство армянского и тюркского эпосов. Основная масса заимствований из древнеиранского эпоса приходится на X–XV вв. н.э., на тот период, когда мифические образы потеряли свою актуальность, а распространение христианства включало и распространение в большей части византийских и греческих образов. Несмотря на это, исследование влияния древнеиранской (зороастрийской) мифологии на восточнославянскую представляется необходимым для более глубокого изучения древних культур.

Библиографический список

Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., общ. ред., прим., И.В. Рака. СПб., 1998.

Амельченко В.М. Кто он – Змей Горыныч – враг русичей? [Электронный ресурс]. URL: <http://roksalan.narod.ru/book12.htm>

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3-х т. М., 1984–1985. Т. 1–2.

Брагинский И.С. Очерки из истории таджикской литературы. Сталинабад, 1956.

Дудко Д. Свет из иранского мира // Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. М., 2005.

Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.

Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / подгот. текста О.М. Чунаковой. М., 1997.

Фирдоуси А. Шахнаме: пер. с фарси: под ред. И.С. Брагинского. М., 1957.