

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/G, 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 грация 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 Ысыах в традиционной культуре народа Саха	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии	255
<i>Шершнев 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

Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Новосибирск, 1997. Т. 15.

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985.

ФМ №129. Фольклорные материалы, архив НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова (сказ. «Кан-Тутай»). Горно-Алтайск.

Н.С. Новрузова

Бакинский славянский университет

МИССИЯ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В ЭПИЧЕСКОМ ПАМЯТНИКЕ ОГУЗСКИХ ТЮРКОВ «ДЕДЕ КОРГУД»

Эпос «Деде Коргуд» входит в сокровищницу культурного наследия всех тюркских народов, что обусловило значимость его исследований как памятника языка, истории, обычаев, земли огузских тюрков: «Для азербайджанцев, туркменов и турков эпические повествования являются художественным описанием исторического прошлого этих народов» (Жирмундский В.Ш., 1974, с. 519). Так как эпос был создан на Кавказе, то отражает в себе духовные ценности, национально-этнические характеристики живущих здесь тюрков (Бартольд В.В., 1968, с. 475).

Основателями фундаментального коргудоведения являются такие известные тюркологи, как Ф. Керпюлю, М. Эрген, О. Шаиг, В. Бартольд, Э. Росси, А. Кононов, Х. Кероглу, А. Моргулан, А. Шмидт, Э. Эрджиласун, М. Кирзеоглу, С. Сакаоглу, О. Серткай, С. Ибраев, Т. Малули. В Азербайджане коргудоведение основали А. Абид, Б. Чобанзаде, М. Алекберли, их преемниками были Х. Араслы, А. Демирчизаде, А. Султанлы, М. Техмасиб. Эпос «Деде Коргуд» больше всего изучался с точки зрения текстологии, лингвистики, истории, и, таким образом, филологи и историки продолжали начатый предшественниками путь, развивая предложенные ими идеи.

В последующие годы знаковыми исследованиями языка эпоса как в азербайджанском языкознании, так и в тюркологии стали работы С. Ализаде (2001), Ф. Зейналова (1976, 1988), Х. Кероглу (1999), Т. Гаджиева (1999), К. Абдуллаева (1999, 2009). Эпос стал приоритетным полем научного исследования среднеазиатских коргудоведов А. Рахманова, С. Турала, Н. Эсенмурадова, Ш. Ибраева (Казахстан), Эр. Кажибекова (Казахстан), С. Гаибова (Кыргызстан), А. Ашырова (Туркменистан) и др. «Деде Коргуд» увековечивает

самые общие, ведущие моменты перехода от общего к частному, цельного к единице, от человеческого коллектива к индивиду в описываемых образах, событиях, от мифа – к письму! Эпос выступает как ускоряющее, воплощающее в жизнь данную идею средство», – указывает А. Камал (2009, с. 16).

В «Деде Коргуде» представляют значительный интерес ритуалы, отражающие национально-этнические, историко-этнические и этнокультурные особенности, характер мифологического сознания тюркских народов. Одним из древних и важных обрядов, связанных с образом жизни, обычаями и мировоззрением тюрков, является имянаречение. Этот ритуал считается самым древним и существенным обычаем у тюрков потому, что получение имени является знаковым, судьбообразующим актом, подтверждающим существование человека. В мифологическом сознании тюрков имянаречение – символ начала: имя первично, оно создано раньше всего. По мифологии тюрков Алтая, сотворение Земли и Вселенной связано с наречением имени (Адилев М.П., с. 52); в «Огузнаме» мир создан силой выражения «Да будет!» (Бартольд В.В., 1968, с. 34).

По древнему мифологическому представлению тюрков истинные – сакральные имена, тайные титулы были запретными, поэтому вместо них в повседневности употреблялись другие имена. Схожее мифическое представление находит отражение в обряде имянаречения в эпосе «Деде Коргуд». Исполнитель этого обряда – Деде Коргуд. По апокрифической легенде, которую привел азербайджанский драматург М.Ф. Ахундов, Деде Коргуд нарекал именами не только богатырей, он также давал имена вещам, растениям, событиям. Но Деде Коргуд ошибся, называя четыре вещи:

Не назвал невесту разлучницей я, Деде Хорхуд,
Не назвал айран сытным я, Деде Хорхуд,
Не назвал иглу «сшивателем» я, Деде Хорхуд,
Не назвал «сшивателя» «расшивателем» я, Деде Хорхуд...
(Дословный перевод автора)

В этом примере имя Деде Коргуда дается не как «Коргуд», а как «Хорхуд». По мнению Т. Гаджиева, это связано с тем, что автор взял этот текст или у турецкого путешественника XVII в. или же из среднеазиатского (казахского) фольклора тюрков (Бартольд В.В., 1968, с. 14).

В эпосе наречение именем богатырей носит ярко выраженный социальный характер. Богатырям имя не дарится, а просто дается, что в Огузе являлось гарантом уважения, влияния, высокого

почета, признания за молодым человеком интеллектуальных достоинств, силы, нравственных качеств. Огузские богатыри завоевывают имя в возрасте 15–16 лет благодаря своим поступкам (Бошотен Г., 2001, с. 53):

Ol zəmanda bir oğlan baş kəsməsə, Qan dökməsə, ad qomazlardı... В былые времена, если юноша отрубал головы, не проливал крови, то не получал имени...

Если молодой человек, достигнув совершеннолетия не получил имени, это считалось позором. Получить имя означало завоевать право на самостоятельную жизнь. Султан Байбора услышал о храбрости своего сына:

- *Mərə, bənim oğlım başmı kəsdi, qanmı dökdi?*
- *Bəli, baş kəsdi,, qan dökdi, adam axtardı! – dedilər.*
- *Mərə, bu oğlana ad qoyasınca var mıdır? – dedi.*
- *Bəli, sultanım, artıqdır!” – dedilər.* (Бошотен Г., 2001, с. 54)
- Мой сын головы отрубал, кровь проливал?
- Да, он отрубал головы, проливал кровь! – сказали.
- Так он заслуживает имя?» – сказал.
- Да, мой султан, время наступило, – сказали.

Общественное мнение определяло, заслуживает ли юноша получения имени. Юноша, достигший совершеннолетия, получал имя только за проявленную храбрость. У огузских тюрков в честь богатыря, получившего имя, проводилось торжество, ему дарили лучшего коня, ценные подарки.

Dədəm Qorqut gəldi, oğlana ad qodı. Aydır: Sözümlə, Baybörə bəg! Allah-təala sana bir oğul vermiş, tuta versün! Ağır sancaq götürəndə müsəlmanlar arxası olsun,! Qarşu yatan qara qarlı tağlardan aşar olsa, allah-təala sənə oğluna aşut versün. Sən oğlını “Bamsı” deyü oxşarsan.; bunun adı Boz ayğırılıq Bamsı Beyrək olsun! Adını bən dedim, yaşını allah versün” – dedi.

Qalın Oğuz bəgləri əl götürdilər, dua qıldılar “Bu ad bu yigitə qutlu olsun!” dedilər (s. 54).

Пришел Дедем Коргут, дал имя юноше.

Сказал: «Слушай меня, Байбора бек! Аллах подарил тебе сына, да сбережет его Он! В трудное время пускай мусульмане придут ему в помощь! Пускай Аллах даст силы твоему сыну, если ему на пути встанут снежные горы. Ты будешь звать сына Бамсы; пусть его именем будет Бамсы Бейрек! «Я ему дал имя, даст ему годы жизни Аллах», – сказал.

В связи с данным обрядом в книге высказаны интересные мысли. М. Сеидов (1976, с. 20) на вопрос, почему у одного человека два имени, отвечает следующим образом: «Когда рождается ребенок, родители давали ему понравившееся им имя. Однако, достигнув совершеннолетия, юноше давалось другое имя, которое характеризовало его роль в обществе. Это имя должно было охарактеризовать его, соответствовать его героическому поступку. Например, имя Домрул соответствует его характеру, поступку».

Однако большинство тюркологов считает, что (В. Бартольд, Т. Гаджиев, А. Гурбанов) по огузским обычаям, имена давались только юношам, достигшим зрелости, и молодым людям в разных возрастах (в 15 или 16). Тогда как дети без имени звались по имени рода родителей и только так выделялись среди других. А молодые люди, достигшие совершеннолетия, получали имя за свою храбрость, доблесть.

Традиция выбора имени у тюрков

Имена в эпосе отражают национально-моральные ценности, традиции, доисламские верования, мировоззрение тюрков. Большая часть имен связана с мифическим мышлением, тотемизмом, верованиями.

Имена в «Деде Коргуде», связанные с верованиями. Одним из таких имен в книге является Хызыр на Сером коне. Это имя встречается не только в «Деде Коргуд», но также используется в тюркском фольклоре, в том числе сказках и эпосах как мифический образ. В тюркском фольклоре Хызыр дарит бездетным семьям родительское счастье, спасает попавших в беду. Это имя пророка, символ святости, благожелательности. Некоторые исследователи полагают, что в имени Хызыр первая часть (хыз/хыс) имеет значение «теплый», «огонь», а второй компонент ыр/эр выступает в значении «мужчина, человек» (Халыгов Ф., 2000, с. 20).

Тотемизм и тюркские имена, связанные с Серым волком. Представляют значительный интерес для исследователя имена в книгах «Аруз», «Бурла-хатун», «Деде Коргуд», связанные с тотемизмом. В имени Аруз первый слог имеет значение «человек, мужчина». Вторая часть – «уз» – используется в значении «луч, свет, огонь» (Халыгов Ф., 2000, с. 20). В. Ахмедов (1999, с. 282) считает, что компонент «уз» употребляется в значении «звезда, огонь, свет».

Ряд имен в книге связан с тотемизмом. Исследователи отмечают, что имена Байбура, Бамсы Бейрека, Бурла-хатун связаны с

Серым волком (Боз гурд), образ которого часто встречается в тюркских легендах и мифах. Компонент «бура» в имени Байбура трактуется как «маленький волк» (Адилов М., 1990).

Правдоподобным кажется происхождение имени Бейрек от слова «börü» (Ализаде С., 1998, с. 32–33). Не случайно написание этого имени в ватиканской рукописи эпоса как Beryek/Beryek (börüyek – маленький волк) (Ализаде С., 2001, с. 41). В тюркских языках есть поговорка, что «дитя волка является волком», которая свидетельствует, что тюрки своими предками считали серых волков.

Первый компонент имени Бурла-хатун также связан со словом «börü». Слово «börü» (волчица), считавшееся в тюркском этническом культе священным, связано с именем Бурла (Гумилев Л., 1993, с. 30–34). Также интересны толкования слова «хатун». Это слово, прежде чем стать лексической единицей, обозначающей принадлежность человека к женскому полу, употреблялось в значении «вода», «река», «озеро». Данное слово связано с лексемами в якутском языке «онунг», «унунг» (эну), «энинг» и имеет с ними одинаковое значение. Слово «кадын» со временем начинает обозначать только женщин и теряет первичное значение. Значит Бурла-хатун можно толковать как «börü qadın», т.е. «волчица». Слово «börü» в значении «волк» употреблялось в древних тюркских памятниках (Раджабов А.А., 1993, с. 89).

В тюркском мире Серому волку придавалось большое значение, древние тюрки считали себя его потомками. Серый волк считался священным (обычные волки назывались «kaskar», «canavar»), т.е. выражение употреблялось как синоним этнического происхождения. Этимология слова «börü» связана с понятием «темно-серый» (Ахмедов Б., 1990). Поэтому в эпосах, сказках встречается много имен героев, связанных с Серым волком образом жизни, характерами, привычками.

В книге «Деде Коргуд» ясно прослеживается параллель между образом жизни серого хищника и огузских богатырей. Известно, что жизнь серого волка имеет своеобразные черты: он ведет одинокую жизнь, очень сильный и высокий. Самец связывает свою жизнь только с одной самкой, которая приводит на свет только одного или двух волчат. Смерть волк предпочитает встречать в одиночестве. Тюркские воины также идут в бой в одиночку, считая врага своей «жертвой». Они не принимают помощи, когда кто-то пытается делить с ним его «жертву», воспринимают попытку

поддержки как оскорбление. В книге «Деде Коргуд» Газан-хан, сын Бекила, Аман, сын Ганлы Годжи Гантуралы, вступают в бой с врагом одни.

В эпосе «одноженство» – характерное явление в культуре тюркского народа (многоженство появилось после принятия ислама), количество детей в традиционной тюркской семье также невелико – один или два ребенка. Подобные параллели не могут быть простым совпадением.

Л. Гумилев (1993, с. 30–34) также считал тюрков «потомками серой волчицы». Поэтому в книге «Деде Коргуд» встречаются имена, в которых вложены значения, связанные с серым волком.

Имена, отражающие этническую принадлежность.

В книге ряд имен выражает этническую принадлежность тюрков: Гыпчаг Мелик, Салур Газан, Байандур-хан, Ганлы Годжа бай Беджан и др. Считается, что компонент «ганлы» в имени Ганлы Годжа связан с древними гуннскими племенами кангер/кенгерами (Халигов Ф., 2000, с. 20). Кроме этого, считается, что слово *qaflet* (qaflet) в имени сын Гефлет Годжи Шир Шемседдин происходит от названия племен тюркских племен, живших до нашей эры на границах Азербайджана, Грузии и Армении (Исмайлова Д.Г., 1993, с. 172–178).

Еще одно имя с этническим компонентом – это Бай Бижан. Исследователи слово «бижан» связывают со среднеазиатскими племенами печенегами (Ализаде С., 2001, с. 41).

Миссия имянаречения в эпосе «Деде Коргуд». В тюркской мифологии и алтайских сказаниях повествуется о старце, появившемся из небытия, мифических ангелах, которые выполняют миссию нареkania именем. Следовательно, в тюркском мифологическом сознании имянаречение является ответственным и священным ритуалом.

Имянаречение понималось древними тюрками как начало жизни, считалось первичным ко всему существующему. В книге «Деде Коргуд» данную миссию выполняет Деде Коргуд. В мифических преданиях сообщается о способности Деде Коргуда создавать слово, язык. В священных книгах передается, что Аллах поручил первому пророку на Земле Адаму миссию научить людей языку. Значит, научить языку – это миссия, принадлежащая пророкам. Поэтому Т. Гаджиев (2002, с. 9) полагает, что «Коргуд был для тюрка или богом или же пророком. Не описывается божественная спо-

способность Коргуда создавать язык. Однако его обязанность пророка четко видна».

Фактом, подтверждающим пророческий путь Коргуда, являются сообщения о его возрасте. В разных тюркских легендах отмечается, что Деде Коргуду было 300 лет. Абулгази Хивели пишет, что Деде Коргуд жил 295 лет. «Это возраст пророка» (Гаджиев Т., 2000, с. 10).

В.Ш. Жирмунский (1974, с. 539) также отмечал способность Деде Коргуда знать прошлое и сообщать будущее, считал это качеством пророка. В.В. Бартольд (1999, с. 149–150) считает Деде Коргуда выразителем народной мудрости и ее хранителем. М. Эрген (1989, с. 26) называл Коргуда старцем мудрости. Коргуд также представляется шейхом (В. Байбуртлу Осман), визиром, первым первым шаманом огузов (Жирмунский В.Ш., 1974, с. 532–558).

Деде Коргуд как продукт обобщенного мифического сознания тюрков является духовным лидером, пророком, человеком, наделенным божественными дарами.

Ритуал имянаречения считается самым древним и значимым у тюрков потому, что получение имени является судьбообразующим актом, подтверждающим существование человека. В мифологическом сознании тюрков имянаречение — символ начала: имя первично, создано раньше всего.

Библиографический список

Адилов М. II научно-теоретическая конференция, посвященная проблемам азербайджанской ономастики. Баку, 1990.

Ализаде С. Китаби Деде Горгуд. Баку, 1988.

Ализаде С. Лингвистическо-текстологические характеристики туркменского издания «Деде Коркуда». Научно-художественный сборник «Деде Горгуд». Баку, 2001.

Ахмедов Б. Краткий этимологический словарь азербайджанского языка. Баку, 1999.

Бартольд В.В. Книга моего Деде Коркута. М.; Л., 1962.

Бартольд В.В. Тюркские эпосы Кавказа // Сочинения. М., 1968.

Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тевфиса XII–XIII вв. М., 1963.

Бошотен Г. Огузнаме Деде Коркута. Истанбул, 2001.

Гаджиев Т. Деде Коркуд: наш язык, наше мышление. Баку, 1999.

Гаджиев Т. Еще раз о личности Горгуда // Деде Коркуд. 2002.

- Гумилев Л. Древние тюрки. Баку, 1993.
- Демирчизаде А. Язык дастанов «Китаби-Деде Коркуда». Баку, 1959.
- Дрезденские и ватиканские рукописи «Китаби-Деде Коркуда» // Китаби-Деде Коркуд-1300. Баку, 1999.
- Жирмунский В.Ш. Тюркский героический эпос. М., 1974.
- Исмайылова Д.Г. О сыне Гефлет Годжа Шир Шамсаддине в эпосе «Китаби-Деде Коркуд». Аз.О.Пр. IV. 1993.
- Камал А. Миф и Письмо, или Таинственный эпос. Баку, 2009. Ч. I.
- Кероглу Х. Огузский эпос храбрости. Баку, 1999.
- Кононов А.Н. Родословная туркмен. М.; Л., 1958.
- Кероглу Х. Огузский эпос храбрости. Баку, 1999.
- Кырзыоглу М.Ф. Огузнаме Деде Коркуда. Истанбул, 1952.
- Пашаев Х. Проблемы азербайджанского литературоведения. Баку, 1993.
- Раджабов А. Орхоно-енисейские памятники. Баку, 1993.
- Сборник «Китаби-Деде Коркуд». Баку, 1999.
- Сеидов М. Азербайджанско-армянские литературные связи. Баку, 1976.
- Халыгов Ф. Фольклорная ономастика. Баку, 2000.
- Энциклопедия «Китаби-Деде Коркуда». Баку, 2000. Т. I–II.
- Эрген Мугаррем. Книга Деде Коркута. II Индекс-Грамммер. Анкара, 1963.
- Эрген Мугаррем. Книга Деде Коркута. Анкара, 1989. Т. I.
- Эрген Мугаррем. Книга Деде Коркута-I. Анкара, 1958.

А.Б. Нургалиева

Кокшетауский государственный университет,

ДЕМОНИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ

Персонажи русской сказочной прозы Казахстана и казахской мифологической прозы по многим параметрам отличаются друг от друга, а также от персонажей европейской части России, но в то же время имеют некоторые черты сходства. Русские лешие, водяные, равно как и казахские албасты, жезтырнак, уббе, первоначально, в мифах, были духами – хозяевами отдельных местностей, лесов, камыша, воды. С реструктуризацией традиционного мифологического пространства рассказы о духах перестают выпол-