

ОБ ОДНОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ МИНИАТЮРЕ XVI В. В СВЕТЕ ДАННЫХ СЛОВАРЯ МАХМУДА КАШГАРСКОГО И КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА

Глашев Ахмед Алабиевич

Аспирант, МГУ им. М.В. Ломоносова

a.glashev@mail.ru

ABOUT THE AZERBAIJANI MINIATURE OF THE XVI CENTURY IN THE LIGHT OF THE DICTIONARY OF MAHMUD KASHGARI AND KARACHAY-BALKAR LANGUAGE

Summary: The article deals with the issue of interpreting the mythological plot in the miniature of the 16th century artist Muhammedi using materials from the Karachay-Balkarian language and mythology, as well as the data from the 12th century monument "The Dictionary of Turkic Dialects of Mahmud al-Kashgari". The author studies the opinions of the researchers who described and tried to explain this plot in the miniature. The article analyzes the terminology of the pre-Muslim pantheon in the Karachay-Balkarian language (words 'choppa', 'elliri-choppa'), in the language of the Huns of the North Caucasus according to the "History of the Caucasian Albanians" by Moses Dasxurantsi, "The Dictionary of Turkic words of Mahmud al-Kashgari" (the words 'elri', 'eldri'), Codex Cumanicus and the ancient religious and mythological customs of the Karachay-Balkars. As a result of this study the author comes to the conclusion that the miniature depicts an ancient Turkic religious and mythological plot.

Keywords: miniature of Muhammedi, Dictionary of Mahmud al-Kashgari, thunder deity Choppa, Karachay-Balkarian language, Codex Cumanicus, The History of the Caucasian Albanians by Moses Dasxuranci, Azerbaijani language and folklore.

Аннотация: В статье рассматривается вопрос интерпретации мифологического сюжета на миниатюре художника XVI века Мухаммеда с помощью материалов карачаево-балкарского языка и мифологии, а также данных памятника XII века «Словаря тюркских наречий Махмуда Кашгарского». Автор проводит критический разбор мнений исследователей описавших этот сюжет на миниатюре. В статье анализируется терминология домусульманского пантеона в карачаево-балкарском языке (слова *чоппа*, *эллери-чоппа*), в языке гуннов Северного Кавказа по «Истории агван» Моисея Каганкатваца, «Словарю тюркских слов Махмуда Кашгарского» (*elri*, *eldri*) и Codex Cumanicus, а также древние религиозно-мифологические воззрения карачаево-балкарцев. Указанный анализ приводит автора к заключению о том, что на миниатюре изображен древнетюркский религиозно-мифологический сюжет.

Ключевые слова: миниатюра Мухаммеда, Словарь Махмуда Кашгарского, грозное божество Чоппа, карачаево-балкарский язык, Codex Cumanicus, «История агван» Моисея Каганкатваца, азербайджанский язык и фольклор.

В «Фонде В.Б. Веймарна» отела редких изданий и рукописей Института тюркологии хранится выпуск X сборника «Искусство Азербайджана» с дарственной надписью К.Д. Керимова В.Б. Веймарну. В этом сборнике помещена статья К.Д. Керимова «Азербайджанский художник XVI в. Мухаммеда», в которой описывается одна интересная миниатюра, выполненная в двух вариантах, и приписываемая художнику Мухаммеда. Сюжет, изображенный на ней, так и не получил приемлемого объяснения исследователей. Автор отмечает по этому поводу: «Среди неподписанных работ, уверенно приписываемых Мухаммеда, большой познавательный художественный интерес, представляет одна очень оригинальная миниатюра, содержание которой еще как следует не выяснено» [14, с. 47]. По словам К.Д. Керимова, разные авторы, исследовавшие эту миниатюру, каждый по-

своему трактовал ее сюжет и соответственно дал ей условное название («Танец дервишей», «Бродячие шуты», «Веселье в маскараде», «Танец бродяг»). На миниатюрах, как пишет автор статьи, изображена «компания жизнерадостных людей. В сопровождении музыкантов, играющих на духовом (мусикар) и ударных (зарб, кус и деф) инструментах, трое мужчин в конусообразных колпаках и трое наряженных в шкуру козла, исполняют эмоционально бурный танец. Э. Кюнель, видимо, приняв наряженных танцоров за настоящих козлят, называет эту миниатюру «Танец скоморохов и козлят». Как видно, все эти названия условны и не раскрывают сути содержания рисунка» [14, с. 47]. Автор также не может точно определить, что же изображено на этих интересных миниатюрах и лишь заключает свое мнение осторожным, но отчасти верным предположением: «можно предположить,

что в ней изображен определенный обряд, восходящий своими корнями к более древнему ритуалу, утратившему свое первоначальное значение и превратившемуся в простую игру. Известно, например, что подобные игры исполнялись раньше перед наступлением весны, т. е. за две-три недели до новогоднего праздника «Новруз байрамы». Предполагаемая связь с праздником весны и с «Новруз байрам» действительно верна, но автор так и не смог развить эту мысль, считая, что все же на миниатюре изображена шуточная сцена: «Эта миниатюра свидетельствует, что художник был одарен чувством юмора, любил изображать веселых, комических персонажей, которые смешными жестами и гримасами напоминают скорее скоморохов, чем проповедников религии – дервишей» [14, с. 49]. На этом автор переходит к описанию других миниатюр Мухаммеда и больше не возвращается к этой самой интересной работе.

Попробуем разобраться в сюжете миниатюры, привлекая материалы карачаево-балкарского языка и «Словаря тюркских наречий Махмуда Кашгарского», а также ценнейший источник по истории и языку тюрков Северного Кавказа «История агван» Моисея Каганкатваца. Присутствие дервишей на обоих вариантах миниатюры явный намек на важность сюжета и его связь с каким-то мистическим культом. Практически всех исследователей и самого К.Д. Керимова в заблуждение ввело присутствие на миниатюре ряженных в шкуру козла. Не очень глубокое знание домусульманского пантеона древних тюрков и народов Кавказа повело всех исследователей по ложному пути. Хотя автор, как мы видим, все же интуитивно верно предположил, что на ней «изображен определенный обряд, восходящий своими корнями к более древнему ритуалу». Он также верно подметил, что подобные танцы (предполагаем, что он имел виду ряженных в козлиную шкуру) исполнялись весной перед праздником «Новруз байрам». Все это явно восходит к какому-то очень важному и древнему ритуалу, связанному с культом, где козел играл важное место. И мы действительно находим объяснение этому сюжету в письменных источниках, содержащих информацию о религии древних тюрков. Так, интересная информация содержится в «Истории агван» Моисея Каганкатваца, который в главе XL описывает религиозные культы гуннов Северного Кавказа. Особенно интересен сюжет, где албанский священник Исраил говорит гуннам: «Вы также почитаете богом и называете спасителем молнию небесную, которая сверкает во время грома» [16, с. 126], который говорит о культе божества *Чона* у гуннов (в переводе Патканяна *Чонай* *չոնայ*, в переводе Сибатяна *Чона*): «...прежде всего, должно быть сожжено громогласное кладбище *чона*, называемое Даркунанд, руками этих уверовавших старших жрецов. Они должны пойти туда с проклятиями и сжечь [кладбище-рошу], лишь после того они могут быть крещены и причащены...» [16, с. 131]. Однако, исследователи, обратившие внимание

на это интереснейшее место «Истории агван», так и не смогли дать ему правильную интерпретацию [9, с. 240]. В карачаево-балкарской мифологии *Чонна* – божество грозы и молнии. Он также считался покровителем плодородия и жатвы, поэтому, являлся божеством, покровительствующим бракам и деторождению. Более того, у гуннов *Чона*, также как у карачаево-балкарцев, был божеством грозы и молнии. Причина земледельческого характера культа бога грома и молнии кроется в том, что предки карачаево-балкарцев на определенной стадии развития рассматривали небо, как начало мужское, а землю – как женское. Соответственно гроза мыслилась ими как акт их соединения, соития, что и отразилось в выражении, бытующем до сих пор: «Кёк кюкюресе, жер бууаз болады – Когда гремит гром, земля оплодотворяется». В результате этого появлялась растительность [11, с. 126]. Поэтому праздник в честь божества *Чонна* проводили весной, а пляска во время этого праздника называлась *Чоннай*. Эти представления характерны для древнейших культов многих народов мира. Здесь нелишним будет привести, что у карачаево-балкарцев слово *чонай* также относится к табуированной лексике и означает penis. Но, не менее интересное сообщение об этом божестве мы находим у Г.Ф. Чурсина: «В Карачае мною собраны в 1914 году подробные сведения относительно «Чоппы». У карачаевцев под названием «Чоппаны ташы», т.е. «Камень Чоппы», были известны священные камни, почитаемые народом. «Чоппа», по объяснению карачаевцев, был каким-то богом, к которому обращались во всех важных случаях жизни. Ежегодный праздник Чоппе устраивался весной. Около «камня Чоппы» ставили из жердей козлы и к поперечной перекладине их подвешивали за ноги серого козленка. Козленка раскачивали за рога, он кричал, а молящиеся устраивали вокруг хоровод и пели песню «Эллири Чоппа». По окончании церемонии козленка варили и ели...» [11, с. 127]. В названии песни *Эллири-Чонна* некоторые исследователи усмотрели в первом слове имя пророка Ильи, который часто ассоциировался с Элией (Бог грома и молнии), однако это неверно. В этом названии мы имеем уникальный, дошедший до наших дней древнейший тюркский религиозный термин. Основным значением слова *эллири* в древнетюркском языке было 'шкура жертвенного козленка', как правильно отмечают некоторые авторы [5, с. 276]. Именно это значение приводится в «Словаре тюркских наречий Махмуда Кашгарского»: *elri* 'шкура козленка' или в форме *eldiri* [12, с. 170-171]. Как видим это слово в словаре Махмуда Кашгарского, оставленное без внимания исследователей, представляет большой интерес в связи с материалами карачаево-балкарского языка и фольклора. Интересно, что балкарцы Черекского ущелья до сих пор козленка называют уменьшительно-ласкательным *цапай* или *цапайцыкь*, т.е. 'козленок'. При этом есть обычно слово *улакь* или *улахцыкь*, но, когда козленка хотят приласкать его, называют именно *цапай* (гунн.-хаз., кар.-балк. *чонай/цапай*, алт. *чап* >укр. *чап* 'козел').



Гравюры Махеммеди



Мужчины в масках козла «теке» («кеппай»). Свадебный ритуал, посвященный Чоппа. Балкария (30-е гг. XX в.)

Таким образом, на обеих вариантах гравюры Мухаммеда изображен очень древний ритуал, уходящий своими корнями в домусульманский религиозный пантеон. Сохранение памяти об этом в Азербайджане в XVI веке неудивительно. В Карачае и Балкарии до сих пор на свадьбах присутствует ряженный с маской козла и плеткой из войлока кеппай, гепчи. Известно, что гунны Северного Кавказа сабиры и хазары долгое время контролировали Албанию и рано начали играть видную роль в политической истории Азербайджана. Исследователи азербайджанского языка (В.Л. Гукасян, Э.И. Азизов) пришли к выводу, что диалекты тюрок савиро-хазарского союза участвовали в формировании азербайджанского языка и фольклора, поэтому их элементы в нем до сих пор сохраняются [1, с. 162]. Известно, что колония гуннов-саби-ров (савиров) была в Закавказье, в области Сакашен, там, где теперь находится город Гянджа, и куда, по сообщению Менандра, в 576 г. были переселены гунны-сабиры [2, с. 54]. Арабский автор Беладзори сообщает о савирах (севордиях) в области Ути в IX в. [18, с. 83; 4, с. 14]. При Хосрове I Ануширване Дербенд (Баб ал-Абваб) был значительно перестроен и укреплен. По сведениям источников в городе содержался 12-тысячный отряд для её охраны. Для обороны границ также часто привлекались хазары, перешедшие на службу к шаханшаху. В Албании и Азербайджане они были поселены вместе со своими вождями, которые подчинялись марзбанам [15, с. 99]. Д.Е. Еремеев, комментируя, тот факт, что византийский посол к тюркскому кагану взял с собой 106 тюрок в Константинополе, пишет: «Это говорит о том, в Константинополе существовала значительная колония тюрок (авар, болгар, сувар, возможно, и хазар)» [13, с. 56]. Эти сведения о пребывании северокавказских тюрок в Азербайджане подкрепляются ценными сведениями диалектов и говоров азербайджанского языка, которые относятся в целом к огузским языкам, обнаруживают и весьма отчетливую связь с тюркскими языками Северного Кавказа, Крыма и Поволжья. К таковым мы относим, например, геокчайские переходные говоры, которые относятся к западным и северным диалектам. При этом они также имеют следы влияния кыпчакских языков, которые даже могут уходить своими корнями докыпчакскую (булгаро-хазарскую) эпоху. Так, в геокчайских говорах (например, в с. Быгыр) встречается жоканье, которое не встречается ни в азербайджанских исторических памятниках, ни в произведениях классиков азербайджанской

литературы. В этих говорах также есть особая лексика, морфологически и фонетически оформленная, как в ряде кыпчакских языков (карачаево-балкарском): уха-ры (лит. јухары) – кар.-балк. огъары ‘верх, верхний’, нэду (лит. нэдир) – кар.-балк. недї ‘что, что это такое’, тӑры – кар.-балк. тӑйри ‘Бог’, чуғаб в с. Быгыр и Гарабаггал (лит. чаваб) – кар.-балк. джуаб ‘ответ’, умуд (лит. умид) – кар.-балк. умут ‘надежда’ и т.д. [7, с. 104, 115]. Характерной особенностью западных диалектов азербайджанского языка является регулярное употребление глухого губно-зубного спиранта –ф в различных позициях, что сближает эти диалекты с верхне-балкарским диалектом кара-чаево-балкарского языка. Так, в этих диалектах, как и в верхне-балкарском диалекте, наблюдается в конце слов ослабление смычного звука, в результате чего смычному б соответствует щелевой –f: китаф ‘книга’, аз. (зап. д.) китаф ‘книга’; алыф ‘взяв’, аз. (зап. д.) алыф ‘он получил’; кӑлиф ‘придя’, ‘он пришел’, аз. (зап. д.) кӑлиф ‘он пришел’ и т.д. Регулярное оглушение и спонантизация б (б>ф) и переход п>ф в конце слова, также присутствует в кара-папахском диалекте азербайджанского языка (главным образом в деепричастных формах), а также в дманиском говоре казахского диалекта азербайджанского языка: карап. кӑлиф (чӑлиф) – верх.-балк. кӑлиф – аз. ге-либ ‘придя’; карап. йыхыф – верх.-балк. зыгыф – аз. йыгыб ‘повалив’; карап. кириф (чириф) – верх.-балк. кириф – аз. гириб ‘войдя’ и т.д. Это же явление наблюдается в казахском, кировабадском и нухинском диалектах [5, с. 28, 30; 10, с. 36-39; 3, с. 66]. Такие же явления наблюдаются в ай-румском говоре азербайджанского языка: айр. gälifsik – лит. gälipsän ‘ты пришел’, айр. görüfsük – лит. görübsän ‘ты увидел’ [17, с. 95]. По мнению Б.П. Садыкова в айрумском диалекте азербайджанского языка также сохранились некоторые древнейшие фонетические, грамматические и лексические особенности, зафиксированные в языке древнетюркских письменных памятников. Для айрумского языка также, как для верхне-балкарского диалекта характерно цоканье. Эти материалы азербайджанского языка говорят о том, что связь его диалектов и азербайджанского фольклора с тюрками Северного Кавказа намного прочнее и древнее, чем представлялось раньше. Таким образом, азербайджанский художник запечатлел на своей гравюре сохранение в XVI веке в Азербайджане древнего религиозно-мифологического ритуала, зафиксированного источниками у гуннов-саби-ров в VII веке и современных карачаево-балкарцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азизов Э.И. К истории цоканья в азербайджанских говорах //Проблемы диалектологии и лингвогеографии тюркских языков. Уфа, 1986.
2. Артамонов М.И. Очерки древнейшей истории хазар. Л. 1936.
3. Ашмарин Н.И. Общий обзор народных тюркских говоров г. Нухи. Баку. 1926.
4. Баладзори. Книга завоевания стран. Пер. П.К. Жузе //Материалы по истории Азербайджана. Вып. III. Баку. 1927.
5. Баскаков Н.А. Карапахи, или терекеме, и изучение их языка (Из материалов по азербайджанским диалектам Армении) //Краткие сообщения институ-

- та народов Азии. 65. Сб. памяти Е.Э. Бертельса. М. 1964.
6. Биджиев Х.Х. Тюрки Северного Кавказа. Черкесск. 1993.
7. Велиев А.Г. Некоторые фонетические особенности переходных говоров азербайджанского языка (На материале геокчайских переходных говоров) // Вопросы диалектологии тюркских языков. Т. II. Баку. 1960.
8. Гукасян В.Л. Тюркизмы албанских источниках // Советская тюркология, 1972, № 2.
9. Гукасян В.Л. Тюркизмы в «Истории албан» Моисея Утийского // Структура и история тюркских языков. М. 1971. С. 238-250.
10. Джангидзе В.Т. Дманисский говор казахского диалекта Азербайджанского языка. Баку. 1965.
11. Джуртубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик. 1991.
12. Древнетюркский словарь. Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л. 1969.
13. Еремеев Д.Е. Этногенез турок. М. 1971.
14. Керимов К.Д. Азербайджанский художник XVI в. Мухаммеда // Искусство Азербайджана. АН АзССР. Вып. X. Баку. 1964. С. 32-60.
15. Колесников А.И. Иран в начале 7 в. // Палестинский сборник. Вып. 22 (85). Л. 1970.
16. Мовсес Каланакатуаци. История страны Алуанк. пер. Ш.В.Смбатяна. Ереван. 1984.
17. Садыков 1974 – Садыков Б.П. Об одном древнем аффиксе родительного падежа в айрумском говоре азербайджанского языка // Советская тюркология. 1974. № 4.
18. Ямпольский З.И. Об этнониме «севордии» // Советская тюркология. 1973. № 1. С. 83-86.

© Глашев Ахмед Алабиевич (a.glashev@mail.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова