

ЕВОЛЮЦІЯ МІФУ У ТРАДИЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ (за результатами центральноазіатських етнологічних досліджень)

Володимир ГУСАКОВ

Яскрава космогонічна та космографічна міфологія народів Центральної Азії посідає важливе місце серед міфів народів інших регіонів світу. Ще в стародавні часи впорядкована та канонізована в сакральних текстах (гімнах) Зенд-Авести, пізніше (в середньовічну епоху) інтерпретована у «Шахнаме» великого Фірдоусі, вона не загубилася, подібно до міфологічних концепцій багатьох інших народів, збереглась у ранній період власної історії¹. Часи складання найдавніших авестійських епічних творів — це епоха існування принаймні ментальної індоєвропейської спільноти. Міфологічна свідомість стародавніх іранців та согдійців (авестійських *аріїв*) на поч. I тис. до н. е. була ідентичною для всіх індоєвропейських народів. Отже, розвинена та своєчасно кодифікована центральноазіатська міфологія заважається цінним джерелом для реставрації міфологічних концепцій слов'ян, осетинів, грузинів, вірмен, литовців і багатьох інших.

Міфологічні сюжети давнини знайшли відображення в невмирущій народній епічній традиції на кшталт героїчного епосу Гургулі (у тюркомовних народів — Кюрагли, Гюр-огли), до якого увійшли найвідоміші та найдавніші казки і легенди. Його віршовані твори, які виконуються по пам'яті народними співцями — *гургуліхонами* у супроводі струнного інструмента, як правило, *дутара*, використовують класичні авестійські сюжетні лінії. Сьогодні найвідомішими гургуліхонами є Бобо Юнус Худойдодзода, Курбон Джаліл, Курбаналі Раджабов та Хікмат Різо. У країнах Центральної Азії вони дуже відомі й шановані люди².

Цікаво, що тюркські племена, які згодом інтегрувалися у центральноазіатське суспільство, разом з традиційними формами соціальної організації та господарювання засвоїли і місцеву міфологічну канву. Колись суто індоєвропейські

(індоіранські) легенди про Сіявуша, Рустема, Фарідуна або коваля Кову згодом поширилися і серед тюркомовних узбеків, туркменів і каракалпаків. Міфологія, народжена предками сучасних таджиків і персів, перетворилася на поширене регіональне культурне явище та надбання.

Виникнення міфів хронологічно передувало виникненню страт, класів та держав в їх сучасному розумінні, адже було пов'язане із самим початком етнічної історії. Звичайно, уявлення людей про світ тоді були сповнені фантастичних, з погляду сучасної людини, образів. Їхнє світосприйняття можна визначити як міфологічне, хоча не слід думати, що людина, яка мислила міфологічно, тобто образно, не володіла знаннями, які відбивали цілком об'єктивну реальність. Міфологічна свідомість також виходила з неї і давала досить адекватну картину для того, щоб люди могли не тільки існувати, але й постійно накопичувати власні знання, вдосконалювати своє господарство, соціальну організацію.

З огляду на зазначене, у традиційних суспільствах міфологічні доктрини (як комплекс народних уявлень про реальний та загробний світ, матеріальне буття і покликання людини, етносу, його минуле тощо) продовжували існувати, хоча, звичайно, і зазнавали великих змін і трансформацій. Навіть тотальна ісламізація краю не змогла знищити культ стародавніх міфологічних персонажів. Навпаки, означені культури наклали на центральноазіатський іслам дуже сильний відбиток. Духовний світ народів Центральної Азії у тій формі, в яку він вилився до початку ХХ ст., включав у себе елементи, пов'язані з різними системами світогляду. Ідеї, народжені ісламом, посідали в ньому незначне місце. Всі події життя — хвороби, нещастя, везіння чи невезіння, схильність до роботи одних і невдалість інших, розчарування у шлюб-

ному житті, особливо бездітність, спричинені волею Аллаха, пов'язувалися не з покаранням за гріхи або ж винагородою за праведне життя, а з причинами, цілком заснованими на традиційному анімістичному світогляді, і такими, що виходили з нього практично. Фактично в регіоні сформувалася унікальна система ісламсько-міфологічного синкретизму, яка разом з традиційними суспільно-економічними форматами дожила до ХХ ст.

Спостерігаючи реальність, міфологічно мисляча людина оперувала не категоріями абстрактно-логічного порядку, а живими образами свого сприйняття. В цьому головна відмінність такого мислення: навіть угледівши глибокі зв'язки між явищами, роблячи час від часу дивовижні за глибиною відкриття, люди втілювали їх в образах конкретних і живих. Міф — найбільш яскравий прояв цього мислення. З погляду міфологічного світосприйняття навколишній світ є сукупністю субстанцій, які протистоять людині і з якими вона вступає в такі ж само стосунки, як з іншими людьми. Це позиція не холодного спостерігача, а емоційної людини, яка веде з ними діалог чи суперечку.

У людей, які перейшли до господарювання, осілості, формується образ світу як чітко організованого, геометрично побудованого простору, в якому всі істоти займають своє місце, а їх вигляд та інші властивості пов'язані з місцем у цьому світі. Соціум (плем'я, громада, родина) належать до особливого, центрального світу, оточеного ворожою та небезпечною периферією. Такий образ світу втілюється у виробках і планах перших будинків — прямокутника чи кола, з визначеним сакральним місцем для вогнища чи центрального стовпа³.

Подібне протистояння є концептуальним і притаманним усім відомим світовим міфологічним доктринам. Зокрема, у надзвичайно розвиненій міфології народів Субсахарської Африки (*йоруба, дагомейці, еве, акаї, мандінго, хауса, фульбе*) архаїчне місто (поселення) протиставляється *бушу* (лісовим хащам), переповненому дикими тваринами, надзвичай-

ними силами та містичними чудовиськами, що в сукупності уособлюють ворожі, непідкорені сили природи⁴. Для мешканців Центральної Азії найбільш несприятливим середовищем були безводні пустелі і важкодоступні гірські масиви. Вони оточували та роз'єднували землеробські оазиси. Потужний вітер ніс із пустелі великі маси піску, які засипали оброблені лани та іригаційні споруди землеробів. Не менш руйнівними були зсуви ґрунту, льоду та каміння в гірських долинах, стрімкі виходи з берегів бурхливих гірських річок. Навіть спокійні Амудар'я і Сирдар'я за свою історію неодноразово змінювали власні русла.

Саме в центральноазіатських горах та пустелях мешкали найбільш небезпечні для людей істоти міфологічної (авестійської) демонології. Найпотужнішими з них були велетні *деви* та людожери *альмасти*. Навіть спілкування з досить нейтральними гірськими духами — двостатевими *парі* — не обіцяло людині нічого доброго. В Центральній Азії досі вважається, якщо хлопець закохається в парі, він втратить розум. Так само дівчина, яку покохав парі, не зможе вийти заміж, кажуть «її прив'язав парі». Нейтральними до людини є *чільтани*. У киргизів вони були покровителями гірського козла. В узбеків Хорезму чільтани відомі як *арангляри*, вони живуть у водах Амудар'ї і керують ними⁵. Провідником сонму місцевих злих демонів вважався цар Заххок — уособлення вселенського зла⁶.

В авестійській космографії найбільш впертими та запеклими ворогами арійських земель — *арьянам дахьюнам* (від слова *дахья* — країна), очолюваних правителями — *каві*, були степові кочівники — *туранці*⁷. Їхнім чільником був Франграсьян, а центром — місцевість Кангха в районі низин Сирдар'ї, якими були в ті часи нині сухі русла Інкардар'я та Жанидар'я. Якщо вірити стародавнім легендам, то Франграсьян був сучасником всіх ранніх *каві* і навіть їхніх попередників. Насправді, очевидно, видатний вождь туранців, який носив це ім'я, в пізніх легендах поєднав у собі образи всіх туранських володарів тієї буремної

епохи. В цих легендах Франграсьян здобув і певні міфологічні риси демона засухи, чи, навпаки, генія водних катаклізмів⁸.

З плином часу погляди на місце регіонального цивілізаційного масиву в просторово-часовому континуумі світового історичного процесу звичайно пройшли певну еволюцію. З іншого боку, навіть після тотальної ісламізації краю в середні віки, місцева міфологічна космогонія та космографія залишалися актуальними та зрозумілими для населення регіону. Важливі свідчення цього ми знаходимо в мусульманських авторів тієї доби, передусім Абулькасіма Фірдоусі — автора всесвітньовідомої «Шахнаме». Масштабна епопея Фірдоусі, яка обсягом перевершує «Іліаду» та «Одіссею» разом узяті, активно використовує як доробок істориків і літераторів — сучасників автора, так і усну епічну традицію, а отже, є адекватним і об'єктивним літературним відтворенням народної свідомості⁹.

Згідно «Шахнаме», сучасна Центральна Азія (благословенна країна Іраншахр) перебуває в центрі світового устрою. Це дуже важливо, оскільки подібний підхід, цілком природний для національно зорієнтованих систем світогляду (порівн.: Еллада — центр Всесвіту, Дельфи — «пуп землі» у стародавніх греків, Китай як «Серединна імперія» Піднебесної для китайців і т. п.), зовсім не відповідає духові монотеїстичних релігій авраамітського кореня — іудаїзму, християнства та ісламу — панівної релігії в регіоні вже з VIII ст. Для них умовним центром буття має бути Едемський сад чи Вавилон (звідки пішло розселення людей), Єрусалим, або ж, за мусульманським ритуалом, Мекка, до якої звертаються правовірні під час молитви.

В основу всього історичного процесу у Фірдоусі покладається не старозавітно-коранічна, а регіональна авестійська концепція, що слід розглядати не інакше, як виклик офіційній арабо-ісламській традиції. Принаймні, весь християнський світ середньовіччя беззаперечно сприймав біблійну історичну канву, прикладом чого є і київська «Повість временних

літ» Нестора, і «Книга скорботних пісень» вірменського поета Нарекаци, і подібні до них західноєвропейські твори. У стародавній Русі, якщо і траплялися рецидиви дохристиянської міфологічної традиції, то лише у вигляді рідкісних згадувань, часом метафоричних за своїм характером, скажімо, визначення русичів як «Дажбожиїх онуків» у «Слові о полку Ігоревім».

У міфічній географії «Шахнаме» Аравія фігурує в якості другорядного за смисловим навантаженням регіону. Саме в Іраншахрі з'являється першопредок Каюмарс, якого змінює Сіямак, що гине у боротьбі зі злим Аріманом. Знову ж, в Іраншахрі його наслідують Хушенг, який навчив людей землеробства, Теймураз, що одомашнив тварин, і насамкінець першоцар Джамшед, який організував соціальне життя, розподіливши людей на чотири страти: жерців, воїнів, ремісників та землеробів. Щоправда, через гординю Джамшеда було позбавлено божої благодаті. В результаті Іраншахр поринув у військові смуги і заколоти, і на зміну Джамшеду з Аравії прийшов володарювати світом Заххок: слухняна зброя в руках диявола — Ібіса¹⁰.

Його панування тривало тисячу років, та народне повстання на чолі з ковалем Ковою повертає владу законному володареві — Фарідуну. Наприкінці свого життя Фарідун поділив світ між трьома синами. Старшому — Сальму, дісталися західні країни (Рум — Захід), середньому Туру — Туран (євразійські степи), а молодшому, невдовзі вбитому братами Іраджу, — Іраншахр. Онук Іраджа — Манучехр — подолав та стратив своїх дядьків, забезпечуючи Іраншахру довгоочікувану світову гегемонію.

Тут Фірдоусі фактично повторює стародавню космографічну тезу, у якій запрограмована як ідеальна картина світу — першість «серединної землі» — Іраншахру, так і основна канва майбутніх конфліктів — боротьба останнього на декілька фронтів, передусім з Румом, Аравією та Тураном. Якщо взяти до уваги, що Китай (Чін) фігурує як приморська

країна на крайньому сході (там Заххок наздоганяє та вбиває Джамшеда), то, так би мовити, «геоепічне», або точніше, «геоміфічне» місце Іраншахра стає цілком визначеним. Він розташований посередині між Румом (захід), Аравією (південний захід), Чіном (схід) і Тураном (північ). Якщо нейтральним щодо нього весь час залишається лише Китай, як потім й Індія-Сінд, то Аравія, Рум і особливо Туран — джерела війн та всіляких негараздів. Іраншахр на цьому тлі сприймається як праведна земля, зразок доблесті та чеснот. Причому, згідно «Шахнаме», саме Аравія вважається батьківщиною Заххока, він же ототожнюється з ворожим арабським царем¹¹.

Ще однією концептуальною темою з міфологічного світогляду, до якої звертається у «Шахнаме» Фірдоусі, є ідея містичної Хварно — харизми чи то божественної сутності, опанування якою дає щастя, могутність та сакральне право на володіння Іраншахром, а отже, і всім світом. Слідом за стародавніми гімнами Зенд-Авести і тисячолітнім народним переказом Фірдоусі повторює ірраціональну ідеологічну доктрину Хварно (в «Шахнаме» — Фарра) як «божественний мандат» на владу законних (легітимних) арійських династій Іраншахру — напівміфічних Кайонідів та реальних Ахеменідів, Сасанідів і Саманідів.

Уявлення про месіанський характер богом даної влади (порівн.: Фортуна в античній та елліністичній міфології) пов'язані з міфологічними поглядами на владу та державність як практичне втілення ідеї впорядкованого, окультуреного простору, населеного людьми. Тож не дивно, що епічна державна влада наділяється певною цивілізаторською функцією і культуртрегерською місією. У народів Африки на південь від Сахари головним героєм міфів та легенд, як правило, є син правителя, який залишає батьківщину з групою прибічників і після довгих мандрів у буші засновує десь у глухих хащах нове місто-державу за зразком рідного міста. Легендарним героєм також може бути хоробрий та мужній мисливець-воїн, який безстрашно прокладає стежку

ку в дикому краї і стає засновником поселення — ядра нового міста і держави. В принципі подібні мотиви поширені в епосі слов'ян або кавказьких народів.

Центральноазіатська міфологія приписує заснування міста Худжанд (колишн. Ленінбад) відразу кільком відомим міфологічним персонажам: Каюмарсу, Хушенгу, Таймуразу, Джамшеду, Фарідуну, Туру, Кайкубаду та іншим героям. Місто Ура-Тюбе, за народними легендами, заснував безпосередньо Дарій Гістасп (Дарій I Ахеменід — перський цар, який послав 480 р. до н. е. перські війська на Маратонську битву).

Цілий пантеон героїв-покровителів мав Самарканд. За канонічною авестійською легендою, місто заснував царевич Сіявуш, а завершив будівництво його син Кайхосров. Сіявуш — син каві Кайковуса, безсумнівно, найбільш відома, а з часом і центральна постать центральноазіатської міфології. І хоча історія Сіявуша не наводиться в Авесті повністю, але, судячи з натяків у тексті, автори останньої добре її знали.

Сіявуш посварився із своїм батьком каві арійців Кайковусом і втік до царя туранців Франграсьяна. Той добре зустрів царевича і навіть наділив йому частину власних володінь. На цій території Сіявуш заснував місто-фортецю Сіявушгерд, яку ототожнюють з Бухарою. Але вороги царевича посварили його з Франграсьяном, який підступно вбив Сіявуша, а його синові Хосрову довелося таємно повернутися до арьянам дахьюнам. В майбутньому він стане великим каві і жорстоко помститься туранцям за смерть батька. Їхню столицю він пограбував і знищив навіки. Самого провідника туранців, полоненого за допомогою оп'яняючого напою Хауми та закованого в кайдани, було вбито біля озера Чайчаста, «глибокого озера з солоними водами» (ймовірно, Аральське море). Цей міфологічний сюжет в подальшому отримав нову, децю несподівану редакцію. В «Шахнаме» бог Хаума перетворений на святого відлюдника Хума. Це обробка міфологічного сюжету, надзвичайно

поширеного серед кочівників: непереможний в бою степовий витязь, підступно одурманений оп'яняючими напоями, потрапляє в полон до ворога¹². Його включення є своєрідним реверансом кочовому тюркському субстрату населення Центральної Азії, вплив якого дедалі зростає.

Середньовічний історик М. Наршахі свідчить про надзвичайно шанобливе ставлення населення Бухари до пам'яті стародавнього арійського царевича Сіявуша: «На переконання мешканців Бухари, тіло Сіявуша, підступно вбитого туранцями, було поховане всередині фортеці біля східної брами — брами Продавців соломи (її також називають брамою Гурійон). Щорічно напередодні Навруза (центрально-азіатського Нового року), до сходу сонця, чоловіки на цьому місці на його честь заковують півня. У жителів Бухари є жалобні пісні про смерть Сіявуша, відомі в усіх областях»¹³. І це при тому, що часи Наршахі (X ст.) відділяли від тих подій майже дві тисячі років.

Ім'я Сіявуша перекладають як «Чорний жеребець». Поступово у центральноазіатському міфі зміцнилося уявлення про «Чорного коня» (Сіявуша) як хтонічне божество, чий культ тісно пов'язаний із завмиранням та воскресінням природи — її циклічністю. Широко розповсюджений в літературній (Рудакі, Сааді, Хафіз, Хайам, Фаррухі, Манучіхрі) та епічній творчості мотив проростання трав і квітів з крові (праху) померлих, є еволюцією (проекцією) образу животворної крові «убієного» царевича. З огляду на те, що ритуальна практика його культу регламентувала чи не найважливіші аспекти буття: народження, смерті, нового народження (відродження) природи, людської душі після смерті, її залишки проіснували до новітніх часів, зберігши свій сакральний сенс та загальнокультурну значимість на основі попередніх асоціацій¹⁴.

З часів середньовіччя Чорний кінь — Сіявуш посів важливе місце в поховальному обряді та поминальному культі. Кінь в Центральній Азії відігравав таку ж роль, як і човен в народів Океанії чи Індонезії — роль посередни-

ка між загробним світом предків та світом живих. У середні віки вислів «сісти на дерев'яного коня» (*аспі чубін*), тобто на поховальні ноші, був звісткою про смерть людини. В епічній легенді про Кусама ібн Аббаса йдеться про те, що вони разом з Хазраті Хізром «сидять в світозарному палаці серед зеленого квітучого саду і правлять душами предків, які злітаються сюди на своїх конях»¹⁵. Не дивно, що й досі населення Худжанду називає поховальні ноші «аспі чубін»¹⁶.

Та культ Сіявуша мав дві доміанти, не тільки поховальну, але і святкову (бенкетну). Як і подібні до нього божества та герої з розвинених міфологічних систем (порівн.: Озіріс — у стародавньому Єгипті, Адоніс — в античних греків), він втілював уявлення про зміну пір року і землеробські цикли. Його культ тісно пов'язаний з ідеєю проростання злаків: посів зерна ототожнюється з похованням, спуском Сіявуша у підземне царство, а поява зелених паростків — з його поверненням у світ живих. Ритуальна практика культу мала яскраво виражений містеріальний характер. Ритуальні дійства на його честь мали на меті відтворити обставини загибелі, поховання та жалобу за улюбленим міфологічним героєм. Поруч з траурними церемоніями, ритуальний аспект вшанування включав в себе і оргіастичний елемент, тобто момент безмежних бенкетних радощів, які символізували загальний тріумф з приводу його воскресіння.

Взагалі, активне і послідовне вшанування міфічних персонажів, асоційованих з річним землеробським циклом, характерне для традиційних, здебільшого аграрних соціумів. Консервативність землеробського життєвого укладу зумовлює надзвичайну живучість ритуальних практик, які складають зміст культу родючості. Як приклад означеної живучості, можна навести традицію святкування Навруза — центральноазіатського нового року, ознаменування весняного пробудження природи і початку сезону польових робіт¹⁷.

Стародавнє свято Навруз, яке не має жодного зв'язку з ісламом, з ентузіазмом свят-

кується всіма народами Центральної Азії і навіть у 90-і роки проголошене офіційним святом в усіх нових незалежних державах регіону, а також в Азербайджані. Обрядова практика його святкування затвердилася ще в середні віки і відтоді фактично не змінилася. Головним церемоніальним атрибутом свята є згадуваний посів та пророцтва господинями на спеціальній таці злаків пшениці, ячменю, пшона, кукурудзи, квасолі, гороху, чечевиці, кунжуту і бобів. Зустрічають свято весело, бенкетуючи за святковим столом, з танцями, піснями, веселою музикою.

Пристосований до панування ісламу, центральноазіатський міф зазнав краху і опинився на межі зникнення в радянську епоху. Інтенсивна модернізація середньоазіатських республік, поширення сучасної освіти, залучення місцевого населення до технологічного промислового виробництва, з одного боку, та цілеспрямована атеїстична пропаганда, з іншого — сильно підірвали авторитет традиційних світоглядних концепцій. Починаючи з дитячого садка і до університету, на місці роботи на армійській службі людину переконували раз і назавжди відмовитися від абсурдних «дідівських забобонів», недоречних у сучасному індустріальному суспільстві.

З огляду на зазначене, за радянських часів центральноазіатський міф еволюціонував (чи деградував) до фольклорно-рудиментарних залишків і зберігався переважно в сільській важкодоступній місцевості, куди досягнення цивілізації доходили із запізненням. Йдеться переважно про збереження в населення стійкої віри в силу традиційної *апотропічної* (запобіжної) магії, в її спроможність захистити людину в моменти, коли вона найбільш вразлива, наприклад, під час пологів, у дитинстві, в хворобі тощо. Її головними інструментами є амулети. Мешканці регіону користуються величезною кількістю різноманітних амулетів на всі випадки життя. Слід зауважити, що подібний фетишизм, фактично, є проявом міфологічного анімістичного погляду на навколишній світ, принаймні, в певних його частинах.

Історично в Центральній Азії велика роль приписувалась руці, особливо у вигляді дулі. Вважалося, що коли фалічний амулет є чоловічим символом, то кулачок-дуля — жіночим. Традиційно в Центральній Азії жінки, крім різнокольорових кульок, влітали в коси і амулети із зображенням кулачка, опускаючи їх на плечі на нитках. Такий спосіб носити прикраси зберігається серед таджичок і сьогодні. Вважається, що кулачки зібрані у вигляді дулі, є відворотними амулетами.

У різних міфологічних концепціях амулетам, які зображали статеві органи, надавалася велика магична сила. Амулети-геніталії здавна відомі в різних куточках світу. Так само були вони і в Центральній Азії, певна річ, у стародавні часи. Звичайно іслам категорично забороняв подібні амулети «класичної» форми, та віра в їх силу породила заміни. Так, за жіночий статевий амулет правили раковини *каури* або ж намистини трикутної форми з пронізкою в центрі, а також ладьяподібне намисто з річкової гальки. Асоціація форми каури з жіночим статевим органом та культом родючості збереглася у таджиків і нині.

Історично утаємниченим було і дорогоцінне каміння. Особливо шанували нефрит (яшма). Цьому мінералові здавна приписується здатність рятувати від удару блискавки, полегшувати важкі пологи, приносити щастя, лікувати хвороби шлунка та нирок. До речі, саме слово нефрит у перекладі з грецької означає нирки. Здавна існує мода на пояси, виготовлені з нефритових пластин¹⁸.

У ряді районів Центральної Азії, зокрема на памірських високогір'ях, етнологами виявлено залишки існування віри населення в *екзіатичну* (обманливу) магію. Це надання дітям до повноліття двох імен, з яких лише одне справжнє. Так намагаються обдурити духів, які можуть завдати шкоди дитині. Адже досі вважається, якщо дитина, названа ім'ям когось із предків помирає, отже це не сподобалось предкам¹⁹.

Часто в сільських аулах на дитячий одяг нашивають шматочок колючого куща, кігті

орла, вовка, навіть собаки. Означені амулети мають приносити дитині (хлопчику) здоров'я, силу, міць, сміливість. Тут явно проступає зв'язок із синдіасмічною магією, тобто магією подібності та схожості²⁰.

Із розпадом СРСР та крахом «народно-демократичного» режиму в сусідньому Афганістані в Центральній Азії припинено державну боротьбу з проявами релігійної та міфологічної свідомості населення. Навпаки, повна дискредитація колишньої моделі соціального устрою, деіндустріалізація, відтік слов'янського населення з нових незалежних держав викликають закономірний інтерес до перевірених століттями цінностей. Поступове відродження традиційних соціальних або господарських форм, чи то просто стереотипів буденної поведінки, неодмінно призведе і до відродження концепцій світогляду, які історично існували в регіоні. У яких формах відбуватиметься цей ренесанс, покажуть майбутні етнологічні дослідження.

¹Усна епічна традиція та Авеста добре доповнюють одна одну. Впродовж історії свого існування авестійські тексти неодноразово нищилися, а потім відновлювалися за допомогою народної пам'яті, яка дбайливо зберігала міфологічні сюжети в своїх казках та легендах. Востаннє це робилося в Ірані при Хосрові I (531–579 рр.) тодішньою книжною мовою — пехлеві (середньоперська мова). Але оскільки порядок слів в архаїчній авестійській мові та пехлеві суттєво різняться, у багатьох місцях новий текст виявився незрозумілим. В результаті з'явилися примітки, покликані роз'яснювати текст мовою, зрозумілою людям середньовічної епохи, таким чином виник «Зенд» (термін *зенд* і означає «розуміння», «роз'яснення»). Отже, відома нині всім «Зенд-Авеста» — це середньоперський переклад з коментарями.

²Мирбабаев А. Истоки мифов и верований населения Сырдарьинского бассейна. Восток. Прошлое и будущее народов. — М., 1998; Шохуморов А. Памир — страна ариев. — Душанбе, 1997.

³Антонова Е. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. — М., 1984.

⁴Сказки народов Западного Судана // Сказки народов Африки / Под. ред. акад. Д. Ольдерогге. — М.; Л., 1959. — С. 139–257.

⁵Андреев М. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. — Ташкент, 1927. — С. 334; Баялиева Т. Доисламские верования и пережитки у киргизов. — Фрунзе, 1972. — С. 115; Снесарев Г. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. — Материалы Хорезмской экспедиции. — М., 1960. — Вып. 4. — С. 200.

⁶Дьяконова Н. Терракотовая фигура Заххока // Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. — Л, 1940. — Т. 3. — С. 199.

⁷Перською мовою *дех*, а таджицькою *деха* — невелика сільська округа.

⁸Гусаков В. Центральноазиатская политика Греко-Бактрийского царства // Вестник Международного Института Центральноазиатских исследований (Самарканд). — 2007. — № 6. — С. 34–42; Boyce M. Avestian people. — *Encyclopedia Iranica*. London. — 1987. — Vol. 3. — P. 62–66.

⁹Під час роботи над «Шахнаме» Фірдоусі, безумовно, користувався відомою «Історією Бухари» свого земляка М. Наршахі. Хоча твір і написаний правовірним мусульманином, до того ж модною тоді арабською мовою, авторська історіософія є суто авестійська (імперсько-іранська). Див.: *The History of Bukhara. Transl. From a Persian Abridgement of the Arabic Original by Narshakhi by R. N. Frye.* — Cambridge, 1954; або російською: Наршахи М. История Бухары. — Ташкент, 1987. Безпосередньо за основу Фірдоусі узяв прозаїчний варіант «Шахнаме» (Книга царів), створений Абумансуром Мухаммадом ібн Абдаразаком, а також доробок Абумансура Дакікі, який перший почав переробляти «Шахнаме» на віршований твір і чию справу блискуче завершив Фірдоусі. Але найбільш цінним джерелом для нього стали народні героїко-романтичні поеми з міфологічного епосу, такі як «Ядгар Зареран», «Драхт Асурік», «Бахман Яшт» та ін. Див.: Бартельс Е. История персидско-таджикской литературы. — М., 1960. — С. 79; Негматов Н. Сюжеты эпоса в искусстве Уструшаны и «Шахнаме» Фирдоуси // Памяти устода Рудаки. — Душанбе, 1978. — Т. I. — С. 92–102; Рипка Я. История персидской и таджикской литературы / Пер. с чешского. — М., 1970.

¹⁰Птицын Г. К вопросу о географии «Шахнаме» // Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. — Л, 1947. — Вып. V. — С. 303. Б. Рибакототожний Хушенга із скіфським Таргітаєм та слов'янським Сварогом (Кузьмою-Дем'яном українських легенд). Він живе серед людей, але пов'язаний з небом і зодіаком (санскр. *svag* — небо, зодіак, *svarga* — небесний, чеськ. *svog* — зодіак, 12 дверей чи 12 помічників в кузні Кузьми-Дем'яна). В сучасному таджицькому фольклорі Хушенг відомий як Бобо-Дехкан (Дід-Землероб). Подібно

до Кузьми, який провів борозну через усю землю, він також проводить борозну від райського острова Сарандев (санскр. Серендіпа — Цейлон) до Оша у Фергані. Міф про Сварога, можливо, відбивається в гуцульській легенді про царя Соломона, який орав золотим плугом. У білоруській легенді Кузьму-Дем'яна замінив коваль Соломон з 12 учнями. Див.: *Гініус В.* Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // *Етнографічний вісник*. — 1929. — Кн. 8; *Петров В.* Коваль Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // *Етнографічний вісник*. — 1930. — Кн. 9; *Шаян В.* Віра предків наших. — Гамільтон, 1987. — Т. 1. — С. 179; *Яворский Ю.* Памятники галицко-русской народной словесности. — К., 1915. — Вып. 1. — С. 5–6.

¹¹ Такі само метаморфози відбуваються і в усній епічній традиції: у згадуваній дуже популярній середньовічній поемі «Бахман Яшт» народний герой Рустем — авестійська гроза туранців, бореться вже не з ними, а чинить спротив арабському вторгненню.

¹² Так, за Геродотом скіфський царевич Спаргапіс потрапив у полон до персів в часи царя Кіра і був закований у кайдани.

¹³ *Наршахи М.* История Бухары. — С. 33.

¹⁴ *Дьяконов М.* Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии // *Краткие сообщения Института материальной культуры АН СССР*. — 1951. — Вып. 40. — С. 42.

¹⁵ *Вяткин В.* Самаркандские легенды // *Справочная книга Самаркандской области*. — 1897. — Вып. V. — С. 234.

¹⁶ *Сухарева О.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. — М., 1975. — С. 79–92.

¹⁷ *Негмати А.* Календарные земледельческие праздники таджиков и их предков. — Душанбе, 1990.

¹⁸ *Чвырь Л.* Таджикские ювелирные украшения. — М., 1987. — С. 22; *Чурсин Г.* Амулеты и талисманы кавказских народов. — Махачкала, 1929. — С. 8.

¹⁹ *Карамшоев Д.* Особенности памирских личных имен. — Памироведение. — Душанбе, 1985. — Вып. 2. — С. 263–285.

²⁰ *Рахимов Р.* Дети: путь просветления (к проблеме традиционной этнопедагогике таджиков). — Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. — С.Пб, 1998. — С. 200.

Based on the Central Asian ethnological researches the author shows the mythical evolution in the traditional society.