

Бакинская Девичья Башня
Киммерийско - скифское Святилище,
посвященное
Богине Огня Деве Табити
VIII век до н. э.

*С 2000 года Бакинская Девичья Башня решением
ЮНЕСКО включена в список памятников
Всемирного наследия*



Гасан Гасанов

ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ

БАКИНСКАЯ ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ
ЯЗЫЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС — БАКУ



При поддержке
Управления Государственного Историко-Архитектурного
Заповедника “Ичеришехер”
при Кабинете Министров Азербайджанской Республики

ÇAŞIOĞLU
Баку – 2014

Гасанов Г.

Бакинская Девичья Башня / Гасан Гасанов. — Баку, Чашыюглу, 2013. — 488 с.
ISBN 978-9952-27379-3

Рекомендовано к изданию решением Ученых Советов:

Института архитектуры и искусства

Национальной Академии наук Азербайджана (*протокол № 4 от 14 сентября 2007 г.*)

Института Истории

Национальной Академии наук Азербайджана (*протокол № 8 от 19 сентября 2007 г.*)

Института Языкознания

Национальной Академии наук Азербайджана (*протокол № 11 от 3 октября 2007 г.*)

Научный редактор Расим Эфендиев

академик, доктор искусствоведения, профессор,

директор института архитектуры

и искусства Национальной Академии наук Азербайджана

Исследование осуществлено по предложению

*Управления Государственного Историко-Архитектурного заповедника
«Ичери-Шехер» при Кабинете Министров Азербайджанской Республики*

На титульном листе изображение Девичьей Башни. Работа художника академика Таира Салахова.

На титульном листе изображение Верховной скифской Богини Табити. Артефакт, золото. Курган Огуз. Крым. Скифы. 330—300 гг. до н.э.

Представляемая монография Гасанова Г.А. является первой попыткой комплексного, междисциплинарного исследования Бакинской Девичьей Башни, Бакинского языческого комплекса, комплекса уникальных наскальных изображений Гобустан. В работе приводится совершенно новая концепция, дающая основание признать разгаданными многие скрытые смыслы Девичьей Башни. Автор доказывает полную несостоятельность ранее выдвинутых версий: якобы это сооружение средних веков (VI—XII века н.э.), якобы служило в качестве оборонительной или смотровой башни, а мировоззренчески якобы несло зороастрийские традиции, и приводит убедительные аргументы в пользу собственной точки зрения. В работе возрождается преданное забвению сообщение первопроходцев египетской археологии об упоминании Баку в древнеегипетских источниках, сообщается о воспроизведении в планиграфии Бакинского языческого комплекса силуэтов небесных созвездий. Особо следует отметить метод полисемантической этимологии и лингвистической археологии, посредством которых автором осуществляется расшифровка названия Баку, Бакинской Девичьей Башни, а также многочисленных топонимов и антропонимов. Значение работы Г.Гасанова не только для исторической, архитектурной науки, искусствознания, но и для всей гуманитарной науки трудно переоценить, т.к. им впервые радикально поставлен и решен вопрос о мировоззренческой и этнической основе древней азербайджанской культуры. Книга рассчитана как на специалистов, так и широкий круг читателей.

© Гасан Гасанов, 2013

РЕЦЕНЗЕНТЫ

Велиханлы Н., вице-президент Национальной Академии наук Азербайджана (НАНА), академик, доктор исторических наук, директор музея Истории Азербайджана; *Ахундов А.*, академик, секретарь отделения общественных наук Национальной Академии наук Азербайджана, академик, доктор филологических наук, директор Института языкознания НАНА; *Мамедова Г.*, ректор Архитектурно-строительного университета, доктор архитектуры, профессор, заведующая кафедрой Архитектурных конструкций; *Саламзаде Э.*, заместитель директора Института архитектуры и искусства НАНА, доктор искусствоведения, профессор; *Отроценко В.*, доктор исторических наук, заведующий отделом института Археологии НАН Украины; *Гусейнов Ф.*, действительный член Международной академии архитектуры стран Востока, заслуженный архитектор Азербайджана, доктор архитектуры, профессор; *Мамедов Т.*, главный научный сотрудник Института истории НАНА, доктор исторических наук; *Мамедли А.*, доктор филологических наук, профессор, кафедра общего и русского языкознания Бакинского славянского университета; *Касумова С.*, доктор исторических наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии НАНА; *Йологлу Г.*, доктор исторических наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии НАНА; *Ашуров С.*, кандидат исторических наук, руководитель сектора Института археологии и этнографии НАНА; *Мирзоев М.*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории НАНА; *Гаджиева С.*, кандидат архитектуры, доцент Архитектурно-строительного университета; *Мамедов Р.*, доктор философии, научный сотрудник Института философии и права НАНА, Баку.

КОНСУЛЬТАНТЫ ПО ПРОБЛЕМАМ

Каспийского моря — *Р. Мамедов*, доктор технических наук, профессор по гидрологии, член-корреспондент Национальной Академии наук Азербайджана, заместитель директора института географии НАНА, Баку.

Египтологии — *А. Нижинский*, доктор наук, профессор Варшавского университета, отдел археологии Египта и Нубии Института археологии, Варшава, Польша.

Ведических святилищ — *Г. Хидаш*, доктор филологии, преподаватель кафедры индоевропейского языкознания, научный сотрудник института древних и классических наук университета им. Етвеша Лоранта (ELTE), Будапешт, Венгрия.

Санскрита и буддизма — *М. Мейор*, профессор, сотрудник факультета ориенталистики Варшавского университета, Польша.

Зороастризма — *К. Мацюшак*, доктор наук, сотрудник Института Ориентальной (Восточной) филологии Ягеллонского университета, Краков, Польша.

Тюркской тамги — *И. Баски*, доктор философии, тюрколог, главный научный сотрудник Исследовательской группы по Средней Азии, Академии наук Венгрии, Будапешт, Венгрия.

Археологии и астроархеологии (археoaстрономии) — *Л. Марсадолов*, ведущий научный сотрудник Эрмитажа, доктор культурологи, Санкт-Петербург, Россия.

Астрономии — *Е. Бабаев*, кандидат физико-математических наук, заместитель директора Шемахинской астрофизической обсерватории им. Н. Туси по научной работе и *А. Рустамов* — научный сотрудник Шемахинской астрофизической обсерватории им. Н. Туси, Баку.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Азкомстарис — Известия Азербайджанского комитета охраны памятников старины, искусства и природы

АзФАН — Азербайджанский филиал Академии наук СССР

АН АзССР — Академия наук Азербайджанской ССР

АН КазССР — Академия наук Казахской ССР

БСЭ — Большая советская энциклопедия

ВДИ — Вестник древней истории

ИАК — Известия Императорской археологической комиссии

КазАТиСО — Казахская академия труда и социальных отношений

КемГУ — Кемеровский государственный университет

КемГУКИ — Кемеровский государственный университет культуры и искусств

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры СССР

КЭПА — Корпус эпиграфических памятников Азербайджана

ЛЭС — Лингвистический энциклопедический словарь

МАК — Материалы по археологии Кавказа

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР

НАН — Национальная Академия наук

РАН — Российская Академия наук

СИЭ — Советская историческая энциклопедия

СМОМК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

СПбГУ — Санкт-Петербургский госуниверситет

ССР — Советская Социалистическая республика

СССР — Союз Советских Социалистических республик

ТВОИРАО — Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества

ЦГИА Азербайджана — Центральный государственный исторический архив Азербайджана

TLS — Türk Lehçeleri Sözlüğü (на турецком языке, Словарь тюркских наречий)

ДТС — Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969

МНМ-1 — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987

МНМ-2 — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988

Радлов — Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Санкт-Петербург, 1893—1911

ОТ АВТОРА

Интерес к представленной теме со стороны сотни историков и археологов, архитекторов и искусствоведов, философов и журналистов, художников и скульпторов, писателей и поэтов, музыкантов и кинематографистов вызван тем, что Бакинская Девичья Башня, наскальные рисунки, сакральные места, уникальный рельеф Гобустана, а также Дворец Ширваншахов и в целом историко-архитектурный комплекс Ичери-Шехер воспринимается каждым азербайджанцем как символ национальной гордости, а гостями Азербайджана как творение человеческого гения.

Общеизвестна роль ЮНЕСКО в деле пропаганды, охраны и защиты исторических памятников. Поэтому включение Девичьей Башни, Гобустана, Ичери-Шехер в Список Всемирного Культурного Наследия ЮНЕСКО является примечательным событием и мощным импульсом для их дальнейших исследований.

В настоящее время азербайджанское государство и президент Ильхам Алиев предпринимает все необходимые меры, направленные на охрану, изучение и достойную передачу будущему поколению этих памятников культуры, созданных умом и руками наших предков.

Деятельность Фонда Гейдара Алиева и его Президента, Посла Доброй воли ЮНЕСКО и ИСЕСКО Мехрибан ханум Алиевой в деле пропаганды этих памятников является важной и неотъемлемой частью программы по международному освещению исторического наследия азербайджанского народа.

В успешном осуществлении этой программы следует отметить деятельность Национальной Комиссии Азербайджанской Республики по делам ЮНЕСКО и Бюро ЮНЕСКО в Москве, реализующих программы по охране памятников Всемирного наследия, расположенных в Азербайджане.

Представленное исследование является частью этой Программы.

ОТ РЕДАКТОРА

Представляемая монография является первой попыткой комплексного, междисциплинарного исследования Бакинской Девичьей Башни и непосредственно связанных с ним архитектурных, мифологических, лингвистических, исторических и пр. проблем наследия тюркских народов.

Первая часть монографии посвящена одному из уникальных и самых загадочных памятников не только Азербайджана, но и всей мировой архитектуры — Бакинской Девичьей Башне.

Ей посвящено немало исследований, десятки статей и книг, выдвинуто такое же количество версий, и, тем не менее, ее скрытый смысл оставался не разгаданным. До сих пор оставались открытыми вопросы о том, какой этнос, с какой целью и когда соорудил Девичью Башню. В работе Гасана Гасанова приводится совершенно новая, в какой-то степени неожиданная, но, по нашему мнению и мнению ведущих специалистов, наиболее убедительная концепция, дающая основание признать разгаданными многие тайны Девичьей Башни. Автор доказывает полную несостоятельность ранее выдвинутых версий: якобы это сооружение средних веков (VI—XII века н.э.), якобы служило в качестве оборонительной или смотровой башни, а мировоззренчески якобы несло зороастрийские традиции. Автор решительно опровергает эти устоявшиеся мнения и приводит убедительные аргументы в пользу собственной точки зрения — на время сооружения Девичьей Башни и ее мировоззренческие функции.

Вторая часть монографии посвящена до сих пор неизвестному науке Бакинскому языческому комплексу, который, по утверждению автора, располагался на территории современной бакинской крепости — Ичери-Шехер. В этом разделе автор дает совершенно новую информацию о сакральности древнего Баку, о принципах формирования Бакинского языческого комплекса, об иерархическом размещении в Ичери-Шехер языческих святилищ, их внешнем облике, названиях. Автором выводится удивительная параллель между графическими изображениями Гобустана и святилищами Бакинского языческого комплекса (Ичери-Шехер). Результаты исследования дали автору основание вывести также принципы формирования языческих комплексов Азербайджана.

Третья часть монографии посвящена семантике символов и названий Баку. В работе представлена стройная система различных названий и символов Баку, а также удивительная семантическая, мировоззренческая и историческая связь между ними. В этом разделе автор убедительно возрождает преданное забвению сообщение первопроходцев египетской археологии об упоминании Баку в древнеегипетских источниках и обнаруживает воспроизведение в планиграфии Бакинского языческого комплекса силуэтов небесных созвездий. В результате осуществленного исследования, наконец, наука, располагает четким определением семантики символа Девичьей Башни в проекции сверху.

Особо следует отметить применяемые во всех разделах книги методы полисемантической этимологии и лингвистической археологии, посредством которых автором осуществляется расшифровка в первую очередь названия Баку и Бакинской Девичьей Башни, а также многочисленных названий, в том числе святилищ, топонимов и антропонимов.

Думаю, что мировая наука, и в первую очередь азербайджанская, может с уверенностью принять версию Гасана Гасанова о том, что, во-первых, Бакинская Девичья Башня построена в VIII веке до н.э. и является киммерийско-скифским святилищем, посвященным верховной скифской богине Огня, Деве — Табити, во-вторых, занести древний Баку и его языческий комплекс в перечень сакральных мест древнего мира, а в-третьих, признать связь сакрального Баку наряду с киммерийско-скифско-сакской, также с древнейшими цивилизациями, как шумерская, вавилонская, египетская, аккадско-ассирийская, греческая и др. Значение объяснительной концепции Г. Гасанова не только для исторической, архитектурной науки, искусствознания, но и для всей гуманитарной науки трудно переоценить, т. к. им впервые радикально поставлен и решен вопрос о мировоззренческой и этнической основе древней азербайджанской культуры.

Книга рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей.

Наука — это поиск истины, обнаружение истины — это доказательство ее, основа же доказательства — это связь явлений.

Плутарх

Приобретение знаний посредством исторической науки есть величайшая польза на все случаи жизни. Ведь юношам история доставляет знания тех, кто уже состарился, у более старших она умножает тот опыт, которым они уже владеют, обычных людей делает достойными занимать руководящие должности, руководителей же, благодаря бессмертию славы, она побуждает к свершению прекраснейших из подвигов; кроме того, воинов она делает более готовыми перед лицом опасности защищать их отечество вследствие похвал, получаемых ими после смерти, дурных людей она отвращает от стремления совершать постыдные поступки тем, что угрожает вечными злословиями по их адресу.

Диодор Сицилийский

ЗАДАЧИ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

Предлагаемое исследование посвящено хорошо известной Бакинской Девичьей Башне (ДБ) и, пожалуй, совершенно не известному науке Киммерийско-скифскому культовому комплексу Баку (в настоящем издании упоминается также под названием Бакинский языческий комплекс), в древности расположенному здесь же. Интерес автора к исследуемым памятникам вызван, прежде всего, их значимостью в этнической, архитектурно-искусствоведческой, политической и мировоззренческой истории древнейшего Азербайджана. При этом основной целью является установление даты строительства и, как следствие, культурологической и мировоззренческой предназначенности Девичьей Башни, зооморфных и геометрических символов Баку и Бакинского языческого комплекса.

В связи с этим наша задача заключается в реконструкции мировоззренческого, сакрального, архитектурно-градостроительного и изобразительного прошлого Баку¹ на основе частично сохранившихся или трансформированных элементов различной направленности. Архитектурные обмеры, археологические и исторические исследования, осуществленные на протяжении более века на территории Баку (Ичери-Шехер), указывают на расположение здесь в древности языческих сооружений; письменные источники, а также топонимика вскрывают названия некоторых из этих сооружений; сакральная лексика чисел обнаруживает как функции, так и последовательность размещения языческих святилищ; наскальные изображения Гобустана (Азербайджан), имеющие мировоззренческую семантику, проявляют формы и внешний вид языческих сооружений; различного рода мифологические сюжеты подсказывают материализацию мировоззренческих взглядов древних людей в различных архитектурных и изобразительных формах.

В течение многих десятилетий в ходе изучения этнокультурной истории Азербайджана выдвигались различные, часто противоречащие друг другу теории и гипотезы, а археологические культуры Азербайджана без достаточных оснований приписывались инородным культурам. В первую очередь это было связано со слабой изученностью источниковой базы, что неминуемо сказывалось на надежности предлагаемых концепций этнокультурного развития азербайджанского народа. Лингвистические выводы о генезисе азербайджанского народа строились на случайном и чисто внешнем фонетическом сходстве не подкрепленной семантической общностью. Положение усугублялось тем, что существовал значительный разрыв в степени изученности, с одной стороны, индоевропеистики, а с другой — древнего азербайджанского языка как составной части алтайской языковой семьи. В части уточнения даты происхождения Баку, безусловно, определенными проблемами вызывал и тот факт, что археологический материал, хотя и был значителен, вместе с тем по своему содержанию

отличался разноплановостью, фрагментарностью и отсутствием строгой хронологической последовательности. Комплексное, междисциплинарное исследование Баку в целом, его языческих святилищ и особенно Девичьей Башни, является тем средством, благодаря которому можно решить многие исторические и этнолингвистические проблемы Азербайджана.

* * *

Представленная проблема в таком комплексном виде в азербайджанской науке ставится впервые. Наше исследование концептуально входит в скифо-киммерийскую научную проблематику, о которой один из самых видных скифологов Д.С. Раевский сказал, что «скифология есть комплекс наук, использующих в исторической реконструкции собственные, причем независимые методики»². Вместе с тем «при решении проблем исторической реконструкции должна применяться совокупность независимых методик»³.

Именно такой подход дает нам право самим разработать метод исследования, который, с нашей точки зрения, должен опираться на междисциплинарный подход и принцип историзма, так как привлекаемые нами архитектурные и археологические объекты, памятники наскального искусства, топонимика, мифология, устные и письменные предания, историческая лингвистика рассматриваются как явления истории. Подобный исследовательский подход является характерным и при анализе других неписьменных исторических памятников.

Некоторые наши ученые, которые были знакомы с характером представленной нами работы, подходя к проблеме с узкопрофессиональной позиции, считают невозможной подобную постановку вопроса из-за якобы отсутствия соответствующего письменного источника или археологического материала, связанного с Девичьей Башней. Парадоксально, что порой «первоисточником» некоторые археологи признают только то, что выявлено в результате раскопок, а текстологи — только то, что зафиксировано в текстах соответствующего периода. При этом и те и другие забывают, что первоисточник, в научном смысле этого понятия, имеет более широкий охват, к тому же как археологический материал, так и письменный могут иметь различные варианты научной интерпретации.

В «Советской исторической энциклопедии» говорится: «Исторические источники — все, непосредственно отражающее исторический процесс и дающее возможность изучить прошлое человеческого общества, т.е. все, созданное ранее человеческим обществом и дошедшее до наших дней в виде предметов материальной культуры, памятников письменности, идеологии, нравов, обычаев, языка»⁴. Важно, что это определение затем в несколько сокращенном варианте вошло в вузовские учебники⁵. Автор этого определения Л.Н. Пушкарев выделяет семь типов исторических источников (вещественные, письменные, устные, этнографические, данные языка, кинофотодокументы, фотодокументы) и два типа переходных, являющихся одновременно источниками историческими и биологическими (данные антропологии), историческими и естественными (географическая среда). В этой связи Л.Н. Пушкарев считает, что отличительной чертой первоисточника является независимое (т.е. самостоятельное) и хронологически первое, по сравнению с другими дошедшими до нас источниками, отражение того или иного исторического факта, события или явления или хотя бы какой-нибудь детали исторического факта, события, явления⁶. Несколько позже, в 1981 г., И.Д. Ковальченко представил свой вариант типологической группировки источников. Вся совокупность исторических источников была разделена им на четыре типа: 1) вещественные, 2) письменные, 3) изобразительные и 4) фонетические⁷.

Естественно, что каждый из исследователей обращается к источникам со своими вопросами, стремясь узнать о том, что представляет собой изучаемый предмет. Поэтому при исследовании следует руководствоваться тем, что лишь совокупность источников может составить проекцию исследуемой темы во времени. Исследователь должен уметь отыскивать и выбирать те виды источников, которые особенно важны и интересны для данного исследования, уметь ставить вопросы и различать сообщения исторических источников и интерпретировать полученные данные в соответствии с современным уровнем науки.

В архитектурной науке, которая, собственно, и является ведущим предметом нашего исследования, в систему первоисточников, прежде всего, входят архитектурные обмеры, под которыми имеются в виду «полевые» (натурные) работы, снятие (измерение) натуральных размеров, фиксация объемных и планировочных форм, конструкторских решений, образцов архитектурных украшений и орнаментов, которые в комплексе представляют собой научный способ документализации памятников⁸. Именно всесторонние исследования древних архитектурных сооружений, результаты обмерных работ на них, независимо от сроков сооружения архитектурных объектов, расположенных на прилегающей территории, выявление всех строительно-конструкторских, планировочных и орнаменталистских качеств могут быть основанием для установления даты строительства и определения возможного мировоззренческого происхождения и культового генезиса архитектурного объекта. Не вырванная из контекста каменная плита неизвестного происхождения (установленная на Девичьей Башне), и не время застройки прилегающей территории, как субъективно полагают некоторые наши исследователи на примере Девичьей Башни, а совокупная «качественная определенность объекта», как правильно считает С.В. Мейен, определяет время его происхождения⁹.

В связи с этим в значительной степени сохранившаяся Девичья Башня, другие древние и средневековые культовые сооружения в Баку (Ичери-Шехер), результаты их архитектурных обмеров, сохранившиеся в Гобустане схематические изображения языческих святилищ Баку, древнейший зооморфный символ, сохранившийся на воротах Баку, переосмысление мировоззренческой предназначенности археологических материалов, обнаруженных на территории Баку, результаты научных исследований в области гидрологии Каспия, в частности, примыкающего к Баку, различного рода устные сообщения и предания в комплексе с другими данными заслуживают того, чтобы быть признанными первоисточником в части определения даты строительства, исторической судьбы и мировоззренческой предназначенности Девичьей Башни, а также генезиса культового строительства в древнем Баку (Ичери-Шехер).

В связи с тем, что определение даты строительства Девичьей Башни и языческого комплекса Баку, а также сама структура языческого комплекса в целом и его отдельных святилищ непосредственно связана с этногенетическим исследованием, мы руководствовались тем, что в процессе исторической этнорекострукции должна быть привлечена также историческая лингвистика¹⁰. В силу сложившейся ситуации мы сочли необходимым активнее привлекать различные научные направления, которые могут создать благоприятные условия для выполнения намеченной программы. Поэтому мы намерены осуществлять свое исследование в тесной связи как с конкретным историческим опытом, так и с научными новациями. Изложенное дает нам основание привлечь к исследованию такие научные дисциплины, как источниковедение, искусствоведение, лингвистика, в том числе сакральная, мифология, включая сакральную геометрию и такие мировоззренческие явления, как киммерийский

шаманизм, скифский политеизм и тюркское тенгрианство. Только совокупность источников, а также различного рода подходов и методов может обеспечить целостность рассмотрения и создаст предпосылки полной исторической реконструкции исследуемых объектов.

На необходимость исследовать гидрологический фактор при определении времени застройки Девичьей Башни и прилегающих к ней иных языческих святилищ подтолкнуло нас замечание Ж.-К. Гардена, который заметил, что для подтверждения выдвигаемой концепции должно «учитываться все, вплоть до различных абстрактных понятий»¹¹. Важнейшим долгом археолога, с точки зрения Ж.-К. Гардена, является «обнаружение причинно-следственных связей между экологическими и социокультурными данными, с одной стороны, и распределением археологических материалов — с другой»¹². При этом он отмечает, что «материальные объекты, изучаемые археологией, это не только те, которые считаются “сделанными”». Для анализа должно быть привлечено “все, что может пролить” свет на естественную среду, в которой происходила изучаемая археологом жизнь». В английском языке для обозначения этой категории данных появилось новое слово «экофакты», т.е. факты естественной среды, на которую влияет или нет господство человека, в противоположность «артефактам», т.е. объектам материальной культуры, исключительно созданными руками человека¹³. Как итог изложенного следует отметить, что некоторые исследователи, сомневающиеся в древности Девичьей Башни и прилегающей к ней территории, мягко говоря, не всегда учитывают причинно-следственные связи, недостаточно интегрируют количество и качество археологических материалов с возможными экологическими событиями, не используют экофакты для оценки естественной среды, имевшей место в момент начала возведения Девичьей Башни и окружающего его языческого комплекса. Иначе говоря, не привлекают экологические, а в нашем случае, гидрологические факторы, явившиеся следствием отсутствия сколь-нибудь значительного наличия артефактов вокруг Девичьей Башни.

Перед нами стояли две задачи, непосредственно между собой связанные, это подбор фактов и их осмысление. При формулировании нашей концепции мы подбирали как обычные факты сами по себе, так и признаки, или знаковые элементы любого из исследуемых нами объектов. О знаковых элементах — признаках, привлекаемых к исследованию при описании того или иного памятника, Ж.-К. Гарден в своей «Теоретической археологии» (английское название книги звучит как «Археологические построения») пишет: «Успех или неудача, безусловно, во многом зависит от правильного отбора признаков». В частности, он справедливо отмечает, что, «когда речь идет о признаках, среди них выбираются такие, в которых опыт и логика исследователя обнаруживает связь с целью исследования», они «в данном случае являются отличительными»; те признаки, «внутренние особенности которых очень четко указывают на функцию, место и время», «позволяют определить типы, хорошо оконтуренные на данной территории и для данной эпохи»¹⁴. Хотя привлекаемые нами вышеперечисленные признаки — знаковые элементы различны по форме, их объединяет единый подход интерпретаций. При этом нам представляется существенным различие в большей или меньшей тщательности, с которой мы пытаемся давать определения логических и семантических операций, применяемых для перехода от первоначального изучения материала к конечным концептуальным высказываниям¹⁵.

Мы солидарны с Ж.-К. Гарденом, что «цель исследователя — сделать эксплицитными те критерии, которые являются инструментами для определения вывода или распознавания фактов»¹⁶,

т.е. предлагаемые исследователем критерии должны поддаваться прямому и ясному осознанному определению. Важнейшей задачей, стоящей перед нами, является то, что любые операционные модели, применяемые нами, должны быть верифицируемыми¹⁷, т.е. подтверждаемыми или испытываемыми. Требования эксплицитности предлагаемых нами критериев и верификация наших выводов будут реализованы в исследовании методом перекрестных анализов.

Предлагаемый метод позволяет изучить исследуемый нами предмет как целостную совокупность, систему, созданную в ходе исторического процесса. Практически в каждой главе всех трех частей с привлечением различных факторов мы стремимся совместить отдельные части единого целого. Поэтому результат предлагаемой работы вырисовывается по мере продвижения процесса исследования. Даже если некоторые из выводов сформулированы уже на начальных страницах, затем они неизбежно проходят через последовательные ступени и уровни обобщения, процессы верификации и шаг за шагом углубляются, подводя к заключительным выводам¹⁸.

Принципы реконструкции образа языческих святилищ Баку

На территории древнего Баку историками, архитекторами и различного рода исследователями наряду с Девичьей Башней были обнаружены следы других языческих святилищ. Далее мы подробно остановимся на вопросах, сколько их было, как они выглядели, в какой последовательности они были размещены, была ли логика в их размещении и как назывались?

Вначале попытаемся очертить круг тех дисциплин, свидетельств и понятий, которые способствуют нашему исследованию этих проблем. Для определения возможности сооружения киммерийцами и скифами комплекса святилищ в Баку мы приводим многочисленные примеры строительства подобных комплексов на иных занятых ими территориях; для выяснения истоков возникновения у киммерийцев и скифов идеи строительства святилища мы привлекаем понятия «сакральные прообразы», «небесные архетипы»; для реконструкции внешнего вида святилищ мы используем принципы сакральной геометрии и наскальные графические изображения, для реконструкции их названий и даже для определения последовательности их размещения мы обращаемся к лингвистической археологии.

Скифские традиции сооружения сакральных комплексов

Неизбежно возникает вопрос, где и при каких условиях пространственная модель Бакинского языческого комплекса и его архитектурно-изобразительные сооружения были усвоены его создателями? На этот вопрос может быть несколько ответов. Первый — образ или пространственная мировоззренческая картина на протяжении многих веков сохранялась в генетической памяти и сознании его носителей¹⁹ — древних скифов. Второй — прототипами Бакинского языческого комплекса и его отдельных святилищ можно, как минимум, признать многочисленные скифские святилища и мемориальные комплексы, о которых речь пойдет ниже.

Мировая наука располагает огромным количеством раскопанных и реставрированных скифских святилищ. В скифском кургане Аржан «воссоздана структура пространственной модели мира, соответствующей воззрениям его строителей». Здесь ясно выступает идея мифологизированного пространства с четко выделяемым центром, находящимся посередине мироздания²⁰. «Уюкские Герры и территория аржанского вожества» (Тува) состоят из ряда самостоятельных сакральных объектов, среди которых 12 петроглифов, 5 могильников, 6 освященных камней, 4 стелы. При этом важно отметить, что большая часть объектов священного комплекса расположились на одной линии²¹. Гробницы Бегазы (Казахстан) в виде наземных сооружений отличаются колоссальными размерами каменных блоков, наличием таких элементов, как контрфорсы, подпорки, входная галерея и т.д.²². Скифские керексуры, относящиеся к эпохе средней или поздней бронзы²³, представляют собой массивные каменные сооружения с курганной насыпью в центре, обнесённой округлой или подквадратной каменной оградой²⁴, их даже называют «курган, заключенный в ограду»²⁵. Между центром и оградой иногда фиксируются ряды каменных цепочек в виде радиально расходящихся «лучей» или в виде «дорожек»²⁶, при этом, как утверждает К.В. Чугунов, всегда внешняя ограда, окружающая центральное сооружение, находится на некотором расстоянии от него²⁷. Планировка керексуров демонстрирует всеобщие принципы геометризации пространства, воплощенные в орнаментальных композициях, архитектуре, наскальных изображениях, ритуальных выкладках, отражающих космические связи. В погребениях керексуров отсутствует инвентарь²⁸. Уникальным является монументальное скифское святилище Солнца (Тува) — Улуг-Хорум (Великий Курган), которое представляет в плане гигантское кольцо с 32 «спицами»-лучами. С точки зрения А.Д. Грача, вместе с изображением Солнца они представляют собой космическую систему. В.В. Радлов, а затем А.В. Адрианов, М.П. Грязнов и А.Д. Грач²⁹ установили, что в скифской, а позднее и в тюркской языческой практике были специальные святилища для ритуала жертвоприношений. Исследователи скифской культуры, которые долгие годы не допускали возможность строительства скифами святилищ, в результате археологических находок последних десятилетий убедились в том, что «уже в раннескифское время сооружение курганов-святилищ велось в весьма широких масштабах»³⁰.

Таким образом, можно утверждать, что в киммерийско-скифско-сакской³¹ традиции издавна практиковалось возведение святилищ, посвященных пантеону богов или одному из них. Святилище могло представлять собой комплекс царских захоронений (см. у Геродота), либо это было конструктивно и планировочно многосложное архитектурное сооружение в виде кургана, воссоздающего структуру пространственной модели мира, иногда это были могильники, охватывающие большую территорию, на которой сохранились захоронения, отмеченные памятными камнями, стелами, петроглифами и т.п., символизирующими ту или иную божественную стихию. Неизменно встречаются жертвенные места, которые располагались или непосредственно у святилищ, или же в некотором отдалении от них.

НЕБЕСНЫЕ АРХЕТИПЫ ЗЕМНЫХ СВАТИЛИЩ

Научное понятие «архетип» (прообраз, идея)³² поможет нам выяснить, каким образом и под каким влиянием у древних этносов, в том числе киммерийцев, скифов, саков формировалось сознание необходимости создавать святилища, основанные на архитектурно-

изобразительных принципах. Термином «архетип» обозначаются некие первичные врожденные структуры коллективного бессознательного, осадок повторяющихся жизненных ситуаций, которые под воздействием проблемной ситуации социальной жизни подвергаются бессознательному оживлению и воплощению³³. Именно «архетипическая» матрица априори формирует фантазию и творческое мышление древних авторов. Архетипы не являются чистым вымыслом, они полагаются на некие мифические сюжеты и образы, которые одинаково присущи по крайней мере целым народам или эпохам³⁴.

Сознание древних людей признало целесообразным и предпочло связывать судьбы людей, городов и народов с закономерностями движения небесных тел, нежели со случайностями земной жизни. Мирче Элиаде утверждает, что, по поверью древних, наша земля имеет аналог в виде небесной земли, земные ландшафты имели свои небесные архетипы (прототипы). Согласно верованиям месопотамцев, прототип реки Тигр находится на звезде Анунит, а прототип реки Евфрат — на звезде Ирондель. В Египте природный рельеф получал названия от названий небесных «полей», древние сначала обращали взоры к небесным «полям», а уж потом начиналось их отождествление с земными географическими объектами³⁵. Каждый город имел свои божественные прототипы, которые предшествуют земному строительству и расположены в идеальном (небесном) «краю», находящемся в вечности. Среди созвездий находят прототипы всех вавилонских городов: Сиппара — в созвездии Рака, Ниневии — в Большой Медведице, Ашшура — на Арктуре и т.д. Ассирийский правитель Сеннахериб (около 700 г. до н.э.) приказал строить Ниневию по «проекту, сделанному в стародавние времена на основании небесного предназначения». Идеальный город Платона также имел свой небесный прототип (Платон «Государство»), Платоновы «образцы» локализованы во внеземных сферах (Платон «Федр»).

Прообразом всякого строительства, была идея сотворения мира. Каждое новое поселение, каждый вновь построенный дом признавались древними имитацией и в некотором смысле повторением сотворения мира. С их точки зрения, каждый город, каждый дом стоит в Центре мира и поэтому его возведение становится возможным только благодаря выходу из профанного времени и пространства и учреждению сакрального пространства и времени³⁶.

Каждое земное святилище также имело свой небесный прототип. Самый древний документ, содержащий указание на необходимость следовать архетипу при постройке святилища, — это надпись шумерского правителя Гудеа (XXII в. до н.э.), сделанная в храме, возведенном им в Лагаше (Шумер). План постройки храма был ему сообщен во сне богиней Нидаба. Свиток эпохи царя Гудеа гласит, что «комната (бога), которую он (царь) построил, была подобна космической горе». Названия вавилонских храмов и священных башен также свидетельствуют об их уподоблении космической горе: «Гора Дома», «Дом Горы всех земель», «Гора бурь», «Нить между Небом и Землей» и т.п.

У алтайских народов идеальными прототипами гор являются горы небесные. С нашей точки зрения, учитывая, что тюрки небо и море называют одним и тем же словом «Тенгри — Тенгер — Тенгиз, Дениз», они допускали, что есть земное море и небесное море. Азербайджанцы небо и зелень называют одним и тем же словом и цветом göy. Это наводит на мысль, что наши древние предки допускали, что на небесах имеются такие же зеленые луга, как и на земле.

Подобное было и у скифов, согласно мифам которых именно на небе были изготовлены и ниспосланы им их главные социальные атрибуты: меч, ярмо, плуг, чаша. Меч, ниспослан-

ный небом, начиная с Колакская символизировал собой жезл власти скифских правителей. Небесный меч, а с ним и власть получили вождь гуннов Аттила и герой киммерийско-тюркского эпоса Кероглу, меч которого был выкован из камня (метеорита, металла), ниспосланного небом. Таким образом, основным источником формирования у киммерийцев, скифов и саков чувства необходимости сакрального строительства были заложенные в их мифологическом сознании образы в виде «небесных архетипов», «небесных прототипов» священных городов, отдельно взятых святилищ и даже небесных изделий, определяющих их социальный статус.

ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ СВАТИЛИЩ

Для реконструкции геометрических форм как Бакинского языческого комплекса в целом, так и его отдельных субъектов мы в определенной степени опираемся на принципы сакральной геометрии. Термины «сакральная геометрия» и «сакральные формы» используются археологами, антропологами, архитекторами, философами, культурологами для объяснения геометрических представлений человека, так или иначе связанных с системой религиозных, философских и духовных воззрений, с теми сокровенными явлениями, в первую очередь мифологическими, выражению которых они способствуют. Когда в геометрическую форму вкладывался духовный смысл, для древнего человека она становилась сакральной, канонизировалась и использовалась для построения святилищ. Предки оставили для нас важные послания, запечатленные в архитектурных и графических произведениях, выраженных в различных геометрических формах, таких как круг, треугольник, квадрат, прямоугольник, многоугольник и их комбинации. Научившись расшифровывать эти послания, можно раскрыть многие темные страницы мифического сознания и творчества наших предков. Сакральная геометрия имела, по существу, два самостоятельных направления: геометрические формы сакральных комплексов, т.е. конфигурация силуэта города или языческого комплекса, и геометрические формы отдельных святилищ. Мы постараемся осветить обе эти проблемы на примере священного Баку. При этом следует иметь в виду, что числа 3, 4, 8 и их формализованные эквиваленты в виде треугольника, квадрата, прямоугольника, многогранника символизировали отдельных скифских божеств.

Круг — традиционно одна из наиболее широко употребляемых фигур для выражения единства, бесконечности и совершенства; обозначает Космос, Небо, Солнце и Вечность³⁷. Богами скифов, которых символизирует круг, являются Табити (Огонь), Папей (Небо), Гойтосир (Солнце), Гор (Куар — обожествленный предок).

Треугольный (или конусообразный) камень — в мифологический период символизировал Богиню-мать, а также Землю. На территории Турции сохранились памятники Кибелы, которую фригийцы называли часто не по имени, а по статусу — Мать. (Скифы называли Табити не по имени, а по мифическому образу — Гыз-Дева). Следует особо подчеркнуть, что отличительной чертой языческих памятников в виде каменной стелы является наличие на верхней их части треугольного изображения³⁸. Главной святыней в римском храме Кибелы был небольшой треугольный камень. В святилище Афродиты на Кипре, покровительствовавшей прорицателям и ясновидцам, «темный серо-зеленый конический камень», служивший символом культа богини, имел форму небольшой трехгранной пирамиды. Тацит

пишет об этом камне так: «...идол богини не имеет человеческого облика, а напоминает мету на ристалищах — круглый внизу и постепенно суживающийся сверху. Почему он такой — неизвестно». Таким образом, великие богини Кибела, Гея и Афродита символизировались треугольными камнями в виде конуса, треугольной пирамиды или стелы с треугольным завершением. Подобный символ, в виде треугольника или конуса, характерен и для скифских богинь Апи и Аргимпасы, а также тюркской Умай. В киммерийской, скифской и впоследствии тюркской традиции треугольник символизировал также средний мир, землю, что делает естественным треугольное или конусообразное изображение святилища, посвященного Апи, богине Земли.

Квадрат, прямоугольник во многих культурах символизируют плодородие, а квадрат с точкой посередине — «засеянное поле». У пифагорейцев квадрат символизирует душу, а в мифологии многих древних народов — небесную чашу. В культуре Центральной Америки мифологическая чаша небесных вод в плане чаще всего квадратная или прямоугольная. В архитектуре сводов и куполов небесная чаша представлена в виде обрамленного квадратного проема³⁹. Наличие на небе четырехугольного сосуда подтверждалось небесными знаками, приобретшими значение сакрального сосуда: ковшами Большой и Малой Медведицы, которые имеют четырехугольное изображение⁴⁰. Как утверждает В.Л. Ростунов, скифами при возведении курганов в числе символов модели мира, модели мироздания, создавалась прямоугольная насыпь, считавшаяся соответствием «зародышевому диску с зародышем»⁴¹. Святилища греческого бога Посейдона в Эрехтейоне и в Дельфах, а также святилище богини Афродиты на Кипре⁴² представляют собой прямоугольное сооружение. Тагимасад и Аргимпаса были тождеством Посейдона и Афродиты, что делает мифологически естественным сооружение их святилищ в Баку в форме квадрата или прямоугольника.

Восьмигранник, число 8 — символ космического равновесия⁴³. По Платону, светящийся небесный столп в виде восьмигранника окружают восемь сфер разного цвета. Геометрический восьмигранник — таинственный символ, который сопровождает тюрков с давних времен, восьмистворчатая юрта — иллюзия круга, восемь спиц на тюркском колесе и т.д.⁴⁴ Восьмикаменные ритуальные выкладки тюркских мемориальных сооружений, впервые отмеченные В.В. Радловым, а затем А.В. Адриановым, М.П. Грязновым и А.Д. Грачом, были признаны местами для жертвоприношений⁴⁵. С нашей точки зрения, восьмигранные скифские святилища олицетворяют в первую очередь место для ритуалов, связанных со скифским восьмибожьим пантеоном.

Итак, пользуясь результатами мифологической науки и принципами сакральной геометрии нам удалось установить, что святилища скифских божеств Табиты, Папея, Гойтосира, Гора (Куара) символизируются кругом, Апи — треугольником, Тагимасада и Аргимпасы — квадратом или прямоугольником, Керакли — многоугольником, скифский, а затем и тенгрианский алтарь жертвоприношений — восьмикаменной выкладкой.

ВНЕШНИЙ ВИД СВАТИЛИЩ

В целях реконструкции внешнего вида святилищ Бакинского языческого комплекса мы намереваемся взять за основу обнаруженные в Гобустане наскальные графические изображения, часть которых археологом И. Джафарзаде и архитектором Д. Ахундовым

были признаны эквивалентами неких святилищ. При этом следует отметить, что Д. Ахундов реконструировал пять обнаруженных в Гобустане графических изображений, три из которых определены им в качестве святилищ, а два в качестве многоквартирных домов. Дополнительно к этим еще четыре изображения зафиксированы нами, три из которых определены как схематические изображения святилищ, а четвертое — в качестве градостроительного плана.

Могут ли изображения на скалах Гобустана (Азербайджан) служить основой для реконструкции внешнего вида святилищ Баку?⁴⁶ Попытаемся ответить на этот вопрос посредством данных современной археологической науки, которая исследует символы древности как источник информации.

Любое архитектурное сооружение, и особенно культовое, лишь тогда выдает свою историческую семантику, когда она рассматривается в едином контексте с его религиозной семантикой. Соединяя символ с мифом, можно восстановить реально существовавшее в истории культуры единство, когда-то искусственно нарушенное. Символы (иконография) представляют собой «конструкты различных аспектов реальности» (Р. Дж. Беднарик), поэтому «для подтверждения того, что знак (символ) имеет определенные общие свойства с неким объектом, необходимо знать его свойства» (Г. Кечагиа)⁴⁷, кроме того символы (иконография) при их правильном чтении могут дать важную информацию о древних ландшафтах, пространственных изображениях, культурных изменениях, которые не фиксируются в археологии (Д. Георгиу)⁴⁸. Для распознавания древних символов и изображений Гобустана необходимо исследовать то, как отразилась в изображенных на скалах артефактах мыслительная деятельность древних людей — их искусство, религия и символ (когнитивная археология), следует «познать (раскодировать) содержание образов и символов, понять в каких формах древние люди познают мир» (когнитивная антропология)⁴⁹. При этом, как правильно отметили Е.В. Антонова и Д.С. Раевский, «никакого единого семиотического подхода в археологии быть не может. Здесь действует принцип “дополнительности”, при котором с разных точек зрения высвечиваются различные стороны вещей»⁵⁰.

В своей работе по реконструкции изображений языческих святилищ Баку мы можем воспользоваться вышеуказанными методами. Когнитивная археология обращает наше внимание на исследование отражения в артефактах, в том числе символах и наскальных изображениях, культовых воззрений; когнитивная антропология обращает внимание на раскодирование содержания древних символов; иконичность — на интерпретацию древних символов в социальном контексте, в котором они были созданы; принцип дополнительности требует «высветить различные стороны вещей». При этом идентификация может быть успешной, если мы руководствуемся мировоззренческими, мифологическими, символическими свойствами, составляющими основу исследуемых изображений. При этих условиях мифы начинают пониматься глубже, а вещи обретают утраченный семантический смысл⁵¹.

Идентификация наскальных изображений с реальными архитектурными сооружениями довольно широко распространена в мировой практике. На ассирийских рельефах сохранились изображения целого ряда городов-крепостей, которые идентифицируются с городами, упоминаемыми в письменных источниках. В частности, изображения семи башенных храмов идентифицированы с мидийскими крепостью Кишесу, городом-крепостью Хаар-Хар, существовавшими в VIII в. до н.э.⁵² Изображения на скалах и развалинах Турции

идентифицированы с конкретными архитектурными и градостроительными сооружениями и историческими событиями. На одной из стен археологического памятника Чатал-Куюк (Турция) изображено село, на которое надвигается лавина вулкана. В результате археологических раскопок планировка села, обнаруженного недалеко от археологического объекта, оказалась схожей с изображенной на стене Чатал-Куюк. Гора, изображенная на стене, была идентифицирована с вулканической горой Гасан-Даг, расположенной недалеко от археологического поселения. По мнению Джеймса Мелаарта, на археологической стене были изображены конкретные село, гора и историческое событие⁵³. На стене ассирийского дворца Дур-Шарукин было изображено взятие некой крепости. Исследователи утверждают, что здесь изображено конкретное историческое событие — взятие ассирийцами в 714 г. до н.э. урартской крепости Мушашир (Адирна). В связи с утерей оригинала каменного изображения в настоящее время в науке за основу берут графическое изображение, восстановленное археологом Е. Флант по памяти⁵⁴. У древних фригийцев были специфические святилища, известные под названием «мегарон», внешний вид которых до наших дней не сохранился. В связи с этим одно из графических изображений, сохранившееся на стене развалин г. Гордиона, взято за основу внешнего вида мегарона. Реконструкция археологических раскопок древнефригийских святилищ осуществляется на основе этого настенного графического изображения⁵⁵. Святилища увековечивались на греческих, римских и персидских монетах.

Оставить след на камне было давней традицией всех народов, и даже тех, которые имели письменность. Эта традиция еще более характерна для народов, которые не признавали лексические тексты, уделяя внимание лишь сакральным изображениям в виде различных геометрических фигур, орнаментов, мифических и реальных животных и людей. Развитую пиктографию обнаружил на Новой Гвинее Н.Н. Миклухо-Маклай, который отметил, что они служили для сохранения памяти о знаменательных общественных событиях. Пиктография передавала условные изображения святилищ, расположенных на территории общины. Символы сооружений нередко вычерчивались аборигенами прямо на земле. Окружности обозначают стоянки своей и соседних общин, водоемы, места кочевков, святилища. Их взаимное расположение на поверхности земли примерно соответствует их действительному положению на местности.

Таким образом, резюмируя вышеизложенное, можно утверждать, что мировая история знает много примеров осуществления идентификации графических наскальных изображений с реальными градостроительными решениями и архитектурными сооружениями. Современная археологическая наука признает, что символы, формы, изображенные в древности, по крайней мере в виде наскальных изображений, отражали «конструкты различных аспектов реальности», они «являются физическими фрагментами человеческой интерпретации предметного мира», есть все основания признать «сходство между знаком и изображаемым объектом». Для нас также весьма важными являются два следующих научных утверждения: 1) реконструкцию можно осуществлять, если «изображения воспринимаются как напоминающие другой объект»; 2) «для того, чтобы осуществляемое наукой сходство носило бы не интуитивный, а реальный характер, необходимо знать свойства изображенного предмета». Гобустанские рисунки лишь в том случае могут быть признаны схематическими изображениями объектов Бакинского языческого комплекса, если они верифицируются соответствующими мифическими сюжетами и принципами сакральной геометрии.

Атрибутика священных городов, ворот и их символы

В связи с тем, что в процессе исследования мы будем обращаться к таким понятиям, как «Центр мира», священные города, ворота, символы, представляем обзор этих проблем.

Мифологическое понятие «Центр мира»

Жрецы древних городов, признанных священными, одним из постулатов провозглашали расположение этих городов в Центре мира. Сакрализация мира предопределяла формирование пространства, окружающего поселения древних народов. Румынский историк религий М. Элиаде ввел в науку термин «иерофания» (от греч. «священный, светоч, свет»), означающее проявление священного. Он понимал этот термин как «нечто священное, предстающее перед нами»⁵⁶. На этой проблеме останавливались и другие ученые. Исследователь религии Б.С. Ренни определял иерофанию как любое явление, воспринятое в качестве проявления священного. Для религиозного человека иерофанией может стать любой объект, например камень или дерево, который становится предметом поклонения (обретает свойства иерофании) и проявляет, по определению Рудольфа Отто, «нечто отличное». Мифологические понятия «центр мира», «мировая гора», «древо жизни», «мировая ось», «край» и наконец «пуп земли» имеют в определенной степени некую мифологическую общность и в то же время символизируют священность, т.е. иерофанию. Согласно шаманистическим верованиям, святые места расположены в «Центре Земли» и являются местом входа в три космических царства: на Небо, Землю и в Преисподнюю⁵⁷, что является одним из важнейших критериев определения «Пула земли» (МНМ-2. С. 350)⁵⁸. Согласно мифологическим воззрениям, основание горы приходится на «Пуп земли» (МНМ-1. С. 311). В Дельфах, считавшихся Центром (пупом) земли, в храме Аполлона находился священный камень Омфал [Камень Omphalos — пуп, имел вид цилиндра, закругленного сверху, сплошь покрытый каменной резьбой в виде узлов. Аполлон часто изображался сидящим на Омфале⁵⁹]. Название горы Табор в Палестине, как предполагается, происходит от слова Центр, ибо ее также называют «пупом земли» (tabbur eres).

Священные города древности

Город Вавилон (Месопотамия) располагался на берегу р. Евфрат, имел восемь ворот, носивших имена богов, и был пересечен системой длинных прямых улиц, которые вели к центральным храмам, считавшимся священными. В городе возвышалась храмовая башня — семярусный Зиккурат Этеменанки (Дом основания небес и земли). Всего в Вавилоне, по свидетельству исторических источников, было 53 храма. Богине Иштар в Вавилоне были посвящены «Ворота Иштар» и «Святылище Иштар». «Дорога процессий» тянулась через весь город и соединяла главный городской храм бога Мардука (покровитель Вавилона) с «Воротами Иштар». «Дорога процессий» была выложена плитами известняка и с двух сторон огорожена специальной ритуальной стеной. «Ворота Иштар», как и стена «Дороги процессий», были облицованы глазурированным кирпичом с изображениями быков, львов, солнца, и мифических животных⁶⁰. Город Дельфы (Греция) называют «храмовым городом», потому что город славился святилищем и оракулом Аполлона. По мнению древних греков, Дельфы были расположены в «центре обитаемого мира», и они называли его «Пупом земли»,

которому здесь было посвящено символическое изображение в виде мраморного изваяния «узелка», называемого Омфал. На карте, составленной Гекатеем, святилище Дельфов расположено в центральной части обитаемой земли, окруженной водами. В Дельфах, бил источник пресной воды, т. н. Кастальский ключ. Страбон, описывая святилище Дельф, обращает внимание, что «местность эта скалиста и имеет вид театра» (подобно Ичери-Шехеру). Здесь из расщелины в скале выходили газы, одурманивающие человека, что и послужило основанием к созданию здесь Оракула. Прорицательница садилась над расщелиной и, постепенно приходя в бессознательное состояние, начинала произносить слова, которые жрецы записывали как предсказание, исходившее от самой богини Земли. В Дельфах имелись святилища, как минимум, шести греческим богам: Аполлону, Зевсу, Афине, Посейдону, Гее и Дионисию. Место, где непосредственно располагалось святилище Аполлона, было обнесено высокой стеной и называлось теменосом. В ограде, окружавшей Оракул Аполлона, было несколько ворот. От начала города до террасы, на которой находилось святилище Аполлона, вела дорога, названная исследователями «Священная дорога»=«Дорога процессий». Эта дорога начиналась обрамлением с двух сторон полукруглыми стенами (экседрами), на которых были установлены статуи богов и героев. В сокровищницах Дельфов хранились приношения, которые представляли собой изображения богов, животных, статуи, посвященные различным мифическим образам и героям войн⁶¹. Практика создания сакральных мест, символизирующих первоэлементы мироздания, используемых в различных ритуальных целях, существовала и у тюркских народов. В качестве примера можно привести чувашскую традицию формирования сакрального пространства, состоящего из символа Мирового древа, порождающего субстанции и олицетворяющего Мировую ось, по которой духи предков передвигаются между уровнями мира. Сюда же входят: место поклонения Творцу (Тура) и силам природы — Ичяк; символ первотверди, оставшейся после всемирного потопа и представляющий собой незатопляемый в половодье бугор, на котором проводились весенние празднества Гора Херле зыр («Красная черта»); кладбище — место поминовения душ предков; место, предназначенное для очищения во время мора — Зер хапхи (Йер-гапысы — Ворота Земли) и место жертвоприношений — Керакли (Киремет). При священном месте у чувашей обязательно находился источник воды⁶².

Священные «ворота» древности

Задолго до появления храмов у многих народов одним из священных мест считались столб, два столба, два столба с перекладиной над ними, что и послужило прообразом ворот. Возможно, древними «воротами» («столбами»), освященными человеком, были природные объекты: ворота в пещеру, парные скалы. Наиболее известными являются две природные скалы, расположенные на противоположных берегах Гибралтарского пролива. В переносном смысле эти скалы в древности олицетворяли собой не только ворота, но и край света, предел мира. В разное время эти скалы-столбы назывались: финикийцами — Столбы Мелькарта, греками — Столбы Геракла. Финикийцы считали, что эти столбы были установлены их царем-мореходом Мелькартом, а греки утверждали, что они были установлены Гераклом. С VIII века Гибралтар, в честь арабского полководца Тарика, назывался «Джебель Тарик (Гора Тарика)». Одним из выдающихся памятников древности, рассматривавшихся в качестве «столбов» или «ворот», является Стоунхедж. Традиция возведения ворот в честь богов

в древности была довольно распространена. В большинстве случаев городские ворота являлись местами отправления ритуалов, культов, им приносились жертвы. Основная функция ворот — это проход в другой мир, своеобразный фильтр очищения от зла. Территория г. Вавилона=Баб-илу, название которого означает Ворота Бога, воспринималась как священное пространство, а ворота были частями храмовых комплексов. От каждых ворот была проложена священная дорога к храму, посвященному одноименному божеству. Главными были северо-западные — ворота богини Иштар. Кроме этих ворот, существовали еще ворота главного вавилонского божества Мардука, ворота бога земли Энлиля, бога солнца Шамаша, бога луны Сина, бога грозы и бури Адада, божеств Ураш и Лугалгирра. В различных городах Урарту были возведены «Ворота бога Халда», «Ворота бога Тейшеби», «Ворота бога Арда» и др.⁶³ В Луксоре (Египет) были «Ворота солнца». Согласно египетской мифологии, каждые ворота Дома Осириса охранялись богиней, имя которой следовало произнести, чтобы пройти через них. В Китае ворота означали место прохождения Солнца. В синтоистском святилище Японии ворота назывались Тория и символизировали границу, за которой начинаются священные пределы. Явственно видны следы почитания ворот у римлян, где богом ворот и дверей считался двуликий Янус. У хеттов ворота считались резиденцией бога плодородия Телепину. После его исчезновения именно у ворот занимаются его поиском. Когда его призывают вернуться, бог грозы разбивает рукоятку своего молота о ворота города⁶⁴. Хетты на воротах г. Сарисса изобразили свои мысли и представления об окружающем мире⁶⁵. Тема ворот довольно часто упоминается в хеттских законах. В § 50 хеттских законов отмечается, что «тот, в воротах чьего дома виднеется вечнозеленое священное дерево, накрепко свободен (от повинностей)». Дерево Еуа, связанное с ритуальной практикой, хетты высаживали у ворот, что являлось знаком жреческих обязанностей и одновременно привилегией жрецов в виде освобождения их от государственных повинностей⁶⁶. (У нивхов Сахалина и Амура также был обряд установления дерева у ворот человека, который готовился стать шаманом⁶⁷.) В хеттских законах особо отмечается статус ворот в качестве места царского судопроизводства. В § 71 говорится, что «если кто-нибудь найдет быка, лошадь или мула, то он должен пригнать его к царским воротам». В § 126 записано: «Если кто-нибудь украдет бронзовое копье в воротах дворца, то он должен умереть»⁶⁸. После неудачных военных походов человека, приносимого в жертву богам, хетты рассекали на две половины, а также рассекали на две половины щенка, козла и кабанчика. При этом одну половину помещали по одну сторону, другую — по другую сторону ворот, также с двух сторон от ворот разжигали костер; войско, проигравшее сражение, проходило сквозь ворота в сторону реки, в которой воины окропляли себя водой⁶⁹.

Священные символы на воротах древнего мира

Обращение к помощи божества для «защиты ворот» характерно для самых различных эпох и народов, начиная с древнейших времен. Отсюда и появление на воротах всевозможных изображений священных животных, символизирующих древних богов, выполненных скульптурными или живописными средствами. Сюжет, в котором фигурируют «бык» и «львы», впервые был воплощен в изваяниях у входа в храм в Эль-Обейде (Шумер, 2600 г. до н.э.), посвященного богине плодородия Нин-Хурсаг. Здесь были установлены статуи львов по бокам входа, а вдоль стены, отходящей от этих ворот, в нишах между выступами,

были установлены медные фигурки быков⁷⁰. Одновременное изображение на воротах образов «льва», «быка» и «солнца» мы встречаем на Воротах Иштар в Вавилоне и воротах Гоша гапы в Баку (Ичери-Шехер). До сих пор сохранились древнейшие «Ворота Солнца» в Перу и Боливии, которые состоят из трех огромных плит — двух колонн, на которых покоится резная плита с фигурой бога (МНМ-1. С. 524). На воротах Трои были изображения, символизировавшие бога-покровителя города⁷¹. Популярными были «Львиные ворота» Микен (1250 г. до н.э.), художественное решение которых было подсказано оформлением львиных ворот хеттской столицы Хаттусас (XIII в. до н.э.), которую ахейцы (жители Микен) часто посещали⁷². Этруски с наружной стороны ворот помещали рельефные изваяния каких-либо крупных или мелких голов, чаще всего человеческих. Остатки таких рельефов видны на воротах в Новых Фалериях, Вольтерре и (несколько смещенные со своих обычных мест) на воротах Марция в Перудже. Оформление ворот Марция выполняло не только архитектурно-декоративную функцию, но и сюжетно-повествовательную и культовую, так как изображались почитаемые боги и герои⁷³. Ворота сельских домов татар (Казань) часто украшаются символическим изображением солнца. В чувашских деревнях до сегодняшнего дня бытует обычай вывешивания на воротах лошадиных черепов, бараньих рогов и различных скульптурных зооморфных изображений⁷⁴.

Животные, птицы, разные зооморфные существа издревле выступали в качестве покровителей городов и украшали гербы. В III тыс. до н.э. в шумерских государствах уже существовал свой герб — орел с львиной головой; Впервые двуглавый орел был изображен в Шумере. Символические покровители — божества в образе животных — были и у древнеегипетских городов: бык в Мемфисе, корова в Дендере, баран в Элефантине, сокол в Эдфу. Имели гербы и города Древней Греции: например, на гербе Афин была изображена сова, Родоса — роза, Самоса — павлин, Коринфа — крылатый конь.

* * *

Таким образом, критериями священных городов являются наличие святилищ языческих богов, «Ворот богов», «Священной дороги» («Дороги процессий»), которые проходили через весь город. На стенах городских ворот и стенах, обрамляющих «Священную дорогу» («Дорогу процессий»), изображались различные животные и звери. Места, где размещались священные города, признавались «Центром мира» («Пупом земли»). Итак, сохранившиеся описания священных городов древности дают ориентиры, по которым можно восстановить истинное культово-ритуальное и сакральное устройство древнейшего Баку (Ичери-Шехер).

ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ САКРАЛЬНЫХ НАЗВАНИЙ

Исследование мировоззренческих аспектов древнейшего периода истории, безусловно, связано с определенными трудностями, вызванными отсутствием однозначно воспринимаемых источников. Выше мы говорили о принципах реконструкции внешнего образа мировоззренческих субъектов, т.е. языческих святилищ. Однако, с нашей точки зрения, проблема не может быть признана решенной, если мы не подкрепим реконструкцию мировоззренческой сущности языческих святилищ восстановлением их исторических названий.

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ

Еще в начале XX в. теоретики археологии отмечали, что археолог-классик не может ступить и шагу без филологической основы, тем более что ему постоянно приходится иметь дело с письменными источниками. Вместе с тем и работа филолога будет неполной, если он останется в стороне от археологического материала⁷⁵. В настоящее время благодаря успехам в исследовании истории древнетюркских языков, а также в результате последних работ археологов, историков, этнографов получены новые данные о ранних этапах тюркской культуры вообще и азербайджанской в частности, тем самым появилась возможность комплексного подхода к проблеме этногенеза азербайджанского народа на основе соотнесения данных исторических дисциплин, в том числе археологии, с материалами языкознания. При этом следует исходить из того, что языки алтайской семьи, в том числе тюркские, имея иные от индоевропейских языков лингвистические принципы, требуют применения к их историческому исследованию и реконструкции иные методические приемы.

Для этого мы воспользуемся методом, известными в науке под названием «лингвистическая археология»⁷⁶. С нашей точки зрения, непосредственным объектом лингвистической археологии должна быть именно группа мифических и теологических терминов. Суть лингвистической археологии, заключается в том, что она оказывает значительное влияние на выводы, формулируемые в научных предметах исторического цикла (археология, протоистория, историческая этнология, мифология и религиоведение, история культуры, предьстория науки, исследования древнейших форм словесного творчества, сравнительная и историческая поэтика, исследования структуры текстов и т.д.)⁷⁷. В качестве вспомогательной исторической дисциплины лингвистическая археология использует языковые данные для получения информации (географическая и временная локализация этносов, этногенез), об истории носителей языков и их материальной и духовной культуры в дописьменный период. Лингвистическая археология вместо отдельных слов обращается к целым семантическим системам и учитывает историко-культурные и сравнительно-этнографические данные⁷⁸. Лингвистическая археология при правильно выбранной методике исследования позволяет осуществить прямые отождествления данных археологии, архитектуры, письменных источников с данными лингвистики и «оказывается репрезентативным и вполне надежным источником, дающим богатый материал о культурном развитии народов в глубокой древности». Лингвистическая археология дает возможность выявить и изучить культурный слой языка, т.е. совокупность терминов (общих для группы родственных языков), относящихся к различным областям материальной и духовной культуры⁷⁹. При попытках определения этнического состава древнего населения памятники их материальной культуры, без лингвистических данных, не могут подвергаться достаточной идентификации, поэтому надежную информацию об этническом составе древнейшего населения можно получить лишь путем применения лингвистической археологии, почему она и стала исключительно актуальным научным предметом в тюркологии⁸⁰.

С нашей точки зрения, непосредственно к предмету лингвистической археологии относится и введенное в лингвистику итальянским ученым А. Маркантонио понятие «статистическая значимость». Введение этого понятия было вызвано обнаружением со стороны А. Маркантонио многочисленных фактов поспешного отнесения слов к индоевропейской

языковой семье на основе одного-двух примеров. Считая подобный подход ошибочным, она утверждает, что вопрос о генетическом происхождении слова может быть решен лишь на основе «статистической значимости». Суть этого метода заключается в том, что отнесение слова к той или иной языковой семье, должно обосновываться более широкими масштабами применения этого слова или его корневого компонента в соответствующей языковой семье⁸¹. Вопрос этот особо актуален для нашего исследования, т.к. мы в процессе своего исследования вынуждены пересматривать генетическое происхождение целого ряда слов, топонимов и понятий.

Таким образом, метод лингвистической археологии обеспечивает комплексный подход к проблеме этногенеза азербайджанского народа на основе соотнесения данных исторических и археологических дисциплин с материалами языкознания. Более того, такой метод исследования дает возможность очертить географические границы древнейшего расселения носителей тюркских языков на территории Азербайджана. Если следовать методу лингвистической археологии, то, как утверждают специалисты, полученные в результате исследования «термины можно уподобить подъемному археологическому материалу»⁸². Суть нашего метода, в данном случае лингвистической археологии, заключается в том, что, пользуясь методом полисемантической этимологии, часто основанным на мифологических сюжетах, можно выявить лингвистическое подтверждение локализации святилищ, их названий и функций скифских божеств, которых они символизируют.

САКРАЛЬНЫЙ МЕТОД СЛОВООБРАЗОВАНИЯ И МЕТОД ЕГО РАСКОДИРОВАНИЯ

Тюркский — это унифицированный язык, сложенный из многочисленных диалектов, формировавшихся в течение многих веков на огромных пространствах, как на этнической, так и мировоззренческой основе. С нашей точки зрения, в тюркских языках имеются по крайней мере две группы диалектов: этнические и мифологические, за счет которых тюркский непрерывно развивался.

Под мифологическим диалектом мы имеем в виду сакральные слова, в которые закодирован мифический сюжет. У киммерийцев, скифов, саков не было специального сакрального, религиозного или жреческого языка, но у них были сакральные слова, фразы и понятия. Эта традиция продолжилась у их правопреемников — носителей языков алтайской семьи. Многие синонимы в тюркских языках не являются плодами диалектов, в этническом смысле этого слова, они порождались в контексте мифологических сюжетов. Сакрализация терминов, слов, понятий давала толчок к непрерывному развитию, тюркские языки становились необычайно богатыми на синонимы и совершенными в своих возможностях.

Сакрализация слов — это, по существу, лингвистический прием, который позволял каждому слову, будь оно социальной, культовой или даже бытовой направленности, правильно обозначать весь, иногда весьма широкий диапазон значений, которые в сумме складывались в некий мифический сюжет. Тюркская традиция сакрализации слов — это формирование сюжетной линии мифа на основе единого корневого компонента. Слова, формирующие этот миф, отличаются чаще всего суффиксами, или буквами, подвергающимися закономерному фонетическому переходу (р=л, к=г, о=у, а=и и т.д.). В результате правильный этимологический анализ сакрального слова раскрывает сюжетную линию целого мифа.

Необходимость в расширении числа сакральных слов алтайских народов проистекала как из стремления к максимальной образности и изысканности выражения, так и из стремления усилить мировоззренческие устои родственных этносов, проживавших на огромных территориях. Интерес к образованию сакральных слов был обусловлен заботой о правильном сохранении и понимании мировоззренческих текстов, ибо считалось, что если их не воспроизводить с абсолютной точностью, то они не будут иметь должного магического эффекта. Необходимость создания каждого сакрального слова вызывалась формированием нового мифа, установлением новых моральных ценностей, новыми географическими понятиями, и все это сопровождалось созданием новых синонимов. Этот замечательный метод был одинаково пригоден как для культовых, так и социальных терминов и даже антропонимов и топонимов. Например, описательная многозначная характеристика топонимов у тюркских народов предпочиталась однозначным не только как более изысканная, но и как некое кодирование описания пространства при движении войск в период военных походов.

Тюркские сакральные слова представляли собой закодированные тексты, создание и знание которых было прерогативой жрецов. Мы не располагаем данными, мог ли рядовой скиф расшифровать сакральные слова, но притча, приведенная Геродотом в связи с нашествием Дария, свидетельствует о том, что расшифровка сакральных слов и символов, так же как и их формирование, было уделом жрецов, мудрецов. Киммерийские, скифские, сакские и их правопреемники тюркские жрецы, формируя то или иное сакральное слово, тщательно исследовали и подвергали экспериментам вокальный аппарат, строение рта и лишь затем выбирали звуки, которые воспроизводились с наибольшей ясностью. По мере формирования жрецами новых мифов, происходили сдвиги в восприятии человеком своего бытия. Эволюция сознания древнего человека была непосредственно связана с мифами и, как следствие, развитием языка. Сакральные слова — это величайшее наследие киммерийской, скифской, сакской, алтайской и древнетюркской цивилизаций, это наследие великих словотворителей Горгудов, проникновение в духовный мир которых укрепляет и очищает этническое самосознание.

Тюркские сакральные слова с их великой силой формировать человеческое сознание оптимизировали языковой инструмент. Система сакральных слов в тюркских языках, по сути, моделировала, программировала сознание, быт и всю систему жизни. У них воспитывалось осознание того, что «слово» и «жизнь» взаимосвязаны, а неуважительное отношение к сакральному слову может караться. Благодаря простоте бытия у древних существовало осознание того, что изменения в жизни происходят в непосредственной связи с изменениями в языке. Тюркские сакральные слова кодировались с многозначной семантикой, т.е. полисемантикой лексики. Сакральные слова служили как бы атрибутом, аббревиатурой мифического текста киммерийцев, скифов и саков, они были отражением теологической системы и социальной структуры их общества.

Корни сакральных слов поражают своей многозначностью-полисемантикой, которая фактически представляет собой сумму всех значений этимологизируемого слова. Многозначность (полисемантика) многих киммерийских, скифских, сакских и тюркских слов и их сакральность впервые в азербайджанской науке научно обосновал З. Гасанов, который при этом раскодировал, по существу, сакральные имена киммерийских царей (Тугдаме, Сандакшатру), первоскифов (Таргитай, Липоксай, Арпоксай, Колаксай), скифских теонимов

(Табити, Папей, Апи, Тагимасад, Гойтосир, Гор, Аргимпаса, Керакли), этнонимы «киммер» и «скиф», образ легендарного тюрка, имя которого в источниках воспроизведено в четырех версиях Франграсян=Фрасияк=Афрасияб=Алп Ар Тонга, и др.⁸³ З. Гасанов установил, что историю сакрального слова, сюжетную канву утерянного мифа, сформированного на основе того или иного сакрального слова, можно определить через собственно метод полисемантической этимологии. Посредством полисемантического раскодирования нескольких лаконично выраженных сакральных слов он раскрыл огромный духовный мир киммерийцев, скифов, саков и их правопреемников тюрков. Воспользовавшись этим методом, ранее нам удалось раскодировать ряд азербайджанских топонимов и гидронимов, таких, например, как Албан, Гянджа, Аран, Бильгя и др.⁸⁴

В представленной книге мы намереваемся этимологизировать, а точнее, раскодировать названия «Девичья Башня», «Гапы», «Байыл», «Сабаил», название «Баку», а также различных топонимов, в той или иной форме связанных с Баку и его окрестностями, восстановить названия скифского культового комплекса и целого ряда языческих святилищ и жертвенников, расположенных в древности на территории Баку (Ичери-Шехер). Некоторые сакральные слова, которые далее в тексте будут подвергнуты методу полисемантической этимологии, поражают различающейся степенью метафоричности или областью употребления и на первый взгляд могут выглядеть неправдоподобно. Но на самом деле это вполне правдоподобно, так как их многозначность является результатом метода сакрализации. По выразительным способностям сакральное слово намного превосходило все современные тюркские слова. Так, то, что на современных тюркских языках может выражаться несколькими словами, методом сакрального словообразования может быть выражено одним-единственным словом.

Расшифровка сакральных слов дает возможность выйти за пределы простого наименования предмета и представить описательную характеристику сакрального слова, которое в древности было известно лишь жрецам, поэтому раскодирование сакральных слов напоминает нам природу и мироощущение древнего человека. Первичная характеристика сакральных слов такова, что лишь обнаружение цели, с которой он закодирован, позволяет раскрыть истинную природу каждого. Тюркские сакральные слова настолько развиты как инструмент для служения этой цели, что попытки раскодировать эти слова кажутся сложными, пока мотив изучения не совпадает с функцией мифа, которая спровоцировала формирование того или иного сакрального слова. Сакральные слова подвергаются раскодированию лишь при условии, если к этому процессу подходить целенаправленно. Мотивировка наших действий по расшифровке древнетюркских сакральных слов состоит не просто в желании их этимологизировать, но и в попытке восстановления связи с духовным миром утерянной тенгрианской цивилизации.

* * *

Следы сакральных слов можно обнаружить и в современном азербайджанском языке. М. Ширалиев при изучении диалектов азербайджанского языка обнаружил, что одно и то же слово в разных регионах Азербайджана имеет совершенно различные, никаким образом не связанные друг с другом значения. В числе этих слов, например, *basma*, означающее «хвостовство», «ложь», «ворота, сделанные из камыша», «кизяки, сухой навоз», «кнопка», «большой костер, сложенный для обжигания угля». К таким же полисемантическим словам он отнес

слова: qavara, dingə, əyğəmçə, irtmax, yelbə, karvanqıran, lay, sürməx, tülü, cəpərə, şor⁸⁵. С нашей точки зрения, эти слова являются сакральными по происхождению, ключевыми словами неких ныне утерянных мифов. Не только эти, но многие другие слова, квалифицированные в современном азербайджанском языке в качестве диалектных, возможно, являются сакральными по происхождению или же частью словарного фонда тех тюркских племен, которые в далекой древности в той или иной форме участвовали в этногенезе азербайджанского народа.

Например, в казахском диалекте азербайджанского языка имеется слово aǵal в значении «дикий баран»⁸⁶, который в Азербайджане, по всей вероятности, не водится. Это слово в этом же значении приводится у Махмуда Кашкарлы (ДТС. С. 54). Вл. Даль сообщает, что аргали — это «дикая камчатская овца, баран; дикий степной, горный, каменный баран, который водится у нас (имеется в виду в России) на китайской границе и на Усть-Урте. В.В. Радлов (Радлов. Т. I. Ч. 2. С. 301⁸⁷) сообщает, что слово «аркар» в этом значении используется у казахов. В одном из диалектов азербайджанского языка сохранилось слово dam в значении «огонь, жара, ад»⁸⁸, что является ни чем иным, как отголоском теонима «Табити», являвшейся скифской богиней Огня. У Махмуда Кашкарлы это слово в виде tamdu, tamduq означает «огонь», tamu означает «ад», а в виде tamdur — означает «зажигать, разжигать» (ДТС. С. 530). С нашей точки зрения, современное азербайджанское слово təndir образовалось от этого древнетюркского слова.

Среди диалектов азербайджанского языка М. Ширалиев обнаружил нетрадиционные для Азербайджана 20 версий терминов, обозначающих род, племя. Например, в муганском говоре азербайджанского языка «род, потомство, племя» обозначается словом ıǵıǵ. В словаре великого исследователя тюркских языков В.В. Радлова сообщается, что это слово в этом же значении наблюдается в «команском наречии», «таранчинском наречии», и «джагатайском языке» (Радлов. I, 2, 1658). В казахском диалекте азербайджанского языка «род, родственник» обозначается словом taǵ, которое, в свою очередь, на джагатайском, «западно-туркестанском» языках и комманском наречии означает «родственники со стороны матери». (Радлов. III, 1, 795). В Лачинском, Кубатлинском, Сабирабадском районах «племя, род, родство» определяется словом tırə, это же слово в джагатайском языке означает «отделение племени» (Радлов. III, 2, 1365). Азербайджанцы, проживавшие на территории Западного Азербайджана, т. е. в Чемберекском и Иджеванском районах современной Армянской Республики, понятие «род, племя, потомки» выражают словом çurtum. Согласно В.В. Радлову, именно в шорском и сагайском наречиях слово urdum произносится в форме çurtum. В наших закатальских и кахских говорах «племя, род, родственники» обозначаются словом tabun. Это слово в казанском наречии татарского языка означает «почитать служить», а в османском наречии — «углубление в земле для разведения огня» (Радлов. III, 1, 978). Возможно, понятие tabun является частью некоего утерянного мифа или сакральным, полисемантическим понятием, определяющим мировоззрение этого рода со значением: «те, которые почитали огонь, разведенный в углублении в земле». Безусловно, изложенное является надежным сигналом к определению некоторых этногенетических процессов, происходивших на территории Азербайджана в древний период. Осуществив сопоставительный анализ наших диалектных слов, можно внести значительный вклад не только в раскодирование забытых азербайджанских сакральных слов, но и в изучение этногенеза азербайджанского народа древнейшего периода.

* * *

Полисемический и синонимический феномен в тюркских языках следует отнести к числу особенностей древнейших языков. Подобное наблюдается в шумерском языке⁸⁹. Методом полисемантической этимологии пользовался еще римский лингвист Варрон⁹⁰. Качеством полисемантики обладают и китайские иероглифы⁹¹. Выявление этого феномена в тюркских языках дает полное основание признать его современником по крайней мере ведического языка, так как подобный принцип словообразования наблюдается также и в санскрите. Бируни писал о санскрите: «Это язык богатый словами и окончаниями... который обозначает разными именами один и тот же предмет и одним и тем же разными предметами... который трудно понимать иначе как через контекст»⁹². Лексика «Ригведы» отличается, с одной стороны, многозначностью отдельных слов, а с другой — способностью разных слов выражать одно и то же значение, т.е. полисемией и синонимией. Оба эти свойства умело используются авторами ведических гимнов для создания стиля, вызывающего ассоциации в нескольких планах одновременно⁹³. Расшифровка древнетюркских сакральных слов, как и санскрита, является трудной, но важнейшей задачей тюркологии, так как именно в них закодирована часть тюркской истории и мировоззрения. Но еще более важной задачей является реставрация на основе сакральных слов сюжетных линий и содержания утерянных тюркских мифов. Сюжетные линии мифов «Ригведы» также закодированы, так как мифы не излагаются в привычном для современного читателя логическом развитии сюжетной линии, а приводятся всего лишь определенные фразы-штампы, которые являются своего рода словесными знаками мифа⁹⁴. В то время как мифологические сюжеты киммерийцев, скифов, саков и их правопреемников тюрков отличаются исключительным многообразием, число мифических сюжетов в «Ригведе», как утверждает Т.Я. Елизаренкова, совсем невелико. Они бесконечно повторяются, при этом выработались определенные штампы в их изложении и, что важно отметить, за каждым мифом закрепляется свой круг лексики⁹⁵.

Многовековая устная традиция тюркской литературы (эпической, жреческой, поэтической) не вызывает необходимости для ее искусственного омоложения. Ведическая литература, как и тюркская, многие века была устной, первые записи индийских текстов — наскальные надписи буддийского царя Ашоки — относятся к III в. до н.э. А первое упоминание о рукописи «Ригведы» в Кашмире встречается у ал-Бируни в XI в. Даже после возникновения отдельных рукописей «Ригведы» текст ее все равно продолжал передаваться устно⁹⁶. Как утверждает одна из самых видных специалистов по ведической литературе Т.Я. Елизаренкова, рукописи «Ригведы» очень поздние, вся древняя литература в Индии была устной, независимо от того, было ли это «божественным откровением» или «ограниченным человеческим знанием». С ее точки зрения, тексты хранились устно не менее 1,5 тыс. лет, передаваясь от отца к сыну в жреческой среде. Для этого была даже разработана система устного запоминания текстов — смрити⁹⁷. В «Ригведе» буквально говорится: «...хранит гимны в устах», что определяется исследователями как факт того, что ведические гимны также хранились родами певцов-риши и передавались исключительно в устной форме⁹⁸.

Процесс сакрального словообразования завершался у разных народов разновременно, у тюркских народов это происходило по мере отхода от тенгрианской религии. Тогда же начали предаваться забвению мифические сюжеты, составлявшие основу сакральных слов.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

**ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ —
КИММЕРИЙСКО-СКИФСКОЕ
СВЯТИЛИЩЕ ОГНЯ,
В ЧЕСТЬ БОГИНИ ДЕВЫ**

rtybnurmbv nm,mknh8b tdnm ,m

ИЗ ИСТОРИИ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Девичья Башня построена на берегу Каспийского моря, «треугольном выступе береговой скаль»⁹⁹ Бакинской бухты, и выложена из серого местного тесаного известняка, скрепленного известковым раствором. Девичья Башня (ДБ) представляет собою комплекс сооружений, состоящий из круглой башни (цилиндра) диаметром 16,5 м и направленного к востоку выступа с поперечным сечением 6 м в части, примыкающей к круглой башне, и далее сужающегося до 4 м. Толщина стен цилиндра (круглой башни) у основания составляет 5 м, в верхней части — 4 м. На третьем этаже имеется доступ к колодцу, ствол которого доходит до водоносного слоя в скале. В толще стен круглой башни, начиная со второго этажа, устроены ниши, внутри которых проложена гончарная труба диаметром 30 см. Внутреннее пространство круглой башни (цилиндра) расчленено на восемь этажей семью сводами с круглым отверстием в середине. Первый этаж соединялся со вторым этажом переносной лестницей (деревянной или веревочной). Сообщение между остальными этажами осуществлялось с помощью каменной лестницы, проложенной в толще стены. Внутренняя высота ДБ, от пола первого этажа до пола верхней открытой площадки, составляет 28 м. Внешние размеры высоты ДБ со стороны входа, с учетом цокольной части и парапета, равны примерно 32 м, а со стороны моря за счет резкого падения уровня скалы высота доходит до 35 м. Девичья Башня значительно превышает апшеронские замки количеством этажей (восемь) и сводов (семь), высотой (28—35 м), диаметром (16,5 м) и толщиной стен (5 м у основания и 4 м в верхней части).

1.1. Девичья Башня в тюркском мире

Распространенность сооружений с названием «Девичья башня» была предметом исследования азербайджанских ученых Г. Джидди и Н. Джидди, А. Мехтиевой, а также турецкого исследователя Тунджер Байкара. В числе подобных башен упоминают: бакинскую, шемахинскую, исмаилинскую, огузскую, кабелинскую, казахскую, ярдымлинскую, шекинскую и др. Кроме того они сообщают, что Девичьи башни есть на территории Нахичеванского и Нагорно-Карабахского регионов Азербайджана, Южного Азербайджана, и др. Девичьи башни на территории Азербайджана возвышаются также в Джебраилском районе на горе Дири, в Зангеланском районе в местности между селами Бартаз и Ваджнали. Автор X в. Табари упоминал, что Муслум ибн-Абдулмелик во время нашествия на Ширван захватил и разрушил сооружение под названием «Гызларгаласы». Нами, по письменным сообщениям,

выявлена Девичья башня, называемая «Куз-ана», расположенная недалеко от г. Шуши в Нагорно-Карабахском регионе Азербайджана¹⁰⁰. Крепости под названием «Кизкала» имеются также на территориях современной Грузии и Армении.

Тунджер Байкара в пределах современного тюркского мира обнаружил более 100 Девичьих башен, более десяти из которых находятся в Азербайджане. В Туркменистане, в древнем Мерве, обнаружены две Девичьи башни, одна из которых называется «Улу Гыз-Галасы», т.е. «Древняя (или большая) Девичья башня», а другая — «Младшая Девичья башня», которая, по мнению специалистов, относится к VI—VII вв. н.э.¹⁰¹. Обнаруженная Т. Байкарой в Башгордостане Девичья башня, одновременно называется Tavi¹⁰², что во многих языках алтайской семьи означает огонь и башню (гора) одновременно. Т. Байкара упоминает сооружение в Восточном Туркестане, известное под названием «Гыз-Курган». Он также обнаружил, что одна из башен, расположенных в современной Турции, в местечке Алайе-Аланья, имеет восемь ярусов, ровно столько, сколько у Девичьей Башни в Баку, а в Ерзинджане им же выявлена Девичья башня, построенная из тесаного камня¹⁰³, как и Бакинская. Помимо вышеперечисленных, Девичьи башни размещены также в других местах проживания древних киммерийцев, царских скифов, саков и современных тюрков, в частности на территории Малой и Центральной Азии, Кавказа и Крыма¹⁰⁴.

1.2. ДИСКУССИИ О ДАТЕ СТРОИТЕЛЬСТВА И ПРЕДНАЗНАЧЕНИИ БАКИНСКОЙ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Неукоснительное архитектурное правило гласит, что архитектурно-планировочное, объемно-пространственное и строительно-техническое устройство сооружения непосредственно связано с его функциями, назначением и отражает веяния своей эпохи. Это правило применимо и к ДБ.

1. ДИСКУССИИ ВОКРУГ «КАМЕННОЙ ПЛИТЫ С ТЕКСТОМ» НА ДБ

В официальной азербайджанской науке многие годы дата строительства ДБ определялась на основе камня-таблички с текстом, встроенного в стену с наружной стороны круглой части Девичьей Башни. Надпись на плите ДБ была прочитана профессором И.Н. Березиным так: «В царствование Джайху Худабенде», т.е. правителя Азербайджана от династии Хулагуидов, царствовавшего с 1304 по 1316 г.¹⁰⁵ Исходя из своего прочтения, И.Н. Березин относил ДБ к XIV в., а легенду о ней к IV—VII вв.¹⁰⁶ По мнению М.С.Саяпина, «главный грех профессора Березина в том, что он прочел надпись, какой не существует, и тем извратил перспективу для многих»¹⁰⁷. Е.А. Пахомов перевод И.Н. Березина называет «фантастическим чтением»¹⁰⁸. А.М. Павлинов отнес строительство ДБ к XVI в. Ни одна из этих версий не нашла поддержки в исторической и архитектурной литературе¹⁰⁹.

В то же время в азербайджанской науке получило распространение прочтение Н.В. Ханькова, согласно которому на этой самой плите ДБ куфическим почерком выгравирован совершенно иной текст, а именно «губбе Масуда ибн Давуда». При этом

Н.В. Ханыков слово «губбе» перевел в значении башня, и предположил, что Башня построена в XII в. Ход рассуждений Н.В. Ханыкова был следующий: 1. Он счел, что плита с текстом является изначально принадлежащей Башне; 2. Арабский текст, исполненный куфическим письмом, он перевел как «Башня Масуда сына Давуда»; 3. Датировку (XII в.) он определил с учетом палеографических особенностей двухстрочной куфической надписи на плите, вмонтированной в стену ДБ; 4. Считая, что XII в. являлся сельджукским периодом истории Азербайджана, он предположил, что Масуд ибн Давуд — это «имя одного из сельджукских князей»¹¹⁰.

Многие исследователи при определении датировки ДБ берут за основу именно каменную плиту с куфическим текстом, полагаясь на прочтение Н.В. Ханыкова. Эта идея была поддержана Е.А. Пахомовым¹¹¹. Дж. Александрович-Насыфи называет каменную плиту с куфическим текстом «важным фактором датировки» ДБ¹¹². Некоторые исследователи текст на плите считали единственной возможностью определения даты ее строительства, что побуждало их обращаться к источникам в поисках человека по имени Масуд ибн Давуд. Были установлены по крайней мере три возможные версии происхождения имени Масуд ибн Давуд: а) Масуд был внуком сельджукского султана Махмуда, правившего в начале XII в. (до 1135 г.) Азербайджаном из своей резиденции в Тебризе¹¹³; б) персона под именем Масуд ибн Давуд была обнаружена в Малой Азии в числе лиц, относящихся к сельджукской династии¹¹⁴; в) Масуд — это имя архитектора-строителя Девичьей Башни. Что касается обеих версий «сельджукских Масудов», то каких-либо фактов их причастности к строительству Башни, во-первых, не было обнаружено, во-вторых, было сочтено, что скромное исполнение малоприметной надписи и отсутствие цветистой титулатуры, обычной для имени феодала, не дают для этого оснований¹¹⁵. Это исключило версию «сельджукских Масудов» и усилило позицию тех, кто утверждал, что плита содержит имя строителя башни. При этом сторонники этого мнения основывались на том, что на башне в Мардаканах (Азербайджан) упоминается имя ее строителя Абдулмеджида ибн Масуда, который, по их предположению, приходится сыном создателя Девичьей Башни Масуда ибн Давуда¹¹⁶, и без дополнительных аргументов продолжили относить ДБ к XII в. Однако эта версия, наряду со сторонниками, имела и противников.

Одним из первых, кто засомневался в подлинности каменной плиты с текстом и дате, к которой относят ДБ, был В.М. Зуммер¹¹⁷. М. Усейнов, Л. Бретаницкий и А. Саламзаде в своей капитальной работе по истории архитектуры Азербайджана, сомневаясь в достоверности плиты, утверждают, что «Девичья башня датирована условно»¹¹⁸. Н.Г. Горчаков и И.П. Щерблыкин, также критически оценивая текст на плите, считают, что ДБ к XII в. относится «условно»¹¹⁹. М.С. Саяпин, не признавая достоверности плиты ДБ, пишет, что «она вставлена уже после постройки башни. Просто выковыряли один камень, вставили другой и заклинили камешками», поэтому, «если бы наши историки вообще игнорировали бы эту злополучную надпись, было бы лучше для науки»¹²⁰. Даже один из авторов версии, по которой надпись отражает имя строителя Башни, А.А. Алескерзаде еще в 1947 г. отмечал, что «постройка башни древняя, т.к. известная надпись была сделана в XII веке и лишь позднее вставлена в кладку»¹²¹. Кроме того, оппоненты принадлежности плиты Девичьей Башне утверждали, что она встроена в стену не над самим входом в башню, а в боковой части — на высоте 14 м от земли, и к тому же отличается неаккуратностью кладки. Д. Ахун-

дов, ссылаясь на то, что плита «неаккуратно вделана в кладку, не над главным входом, а где-то сбоку», считает, что она имеет «явно позднее происхождение»¹²². С.Д. Керимзаде полагает, что плита с надписью была перемещена на ДБ во время ее реставрации с разрушенного мавзолея Масуда сына Давуда¹²³. Однако известный эпиграфист М.С. Неймат отвергает эту версию по той простой причине, что эпитафии, как правило, составлялись по определенному шаблону и начинались словами: «Эта могила, покойного, прощенного...», далее следовало имя покойного и дата его смерти. По мнению О.Ш. Исмизаде, плита не имеет отношения к Башне, а версия о том, что Масуд ибн Давуд является именем строителя Башни, не соответствует действительности, потому что в таких случаях, как правило, перед именем писалось «построил мастер...» или «мемар (архитектор)...», что не наблюдается на плите Девичьей Башни¹²⁴.

Имеются расхождения и в части прочтения текста «каменной плиты». Н.В. Ханьков считает, что на плите написано «губбе» в значении «башня», А.С. Ашурбейли считает, что «губбе» в тексте «каменной плиты» означает не «башня», а «купол». М. Неймат, в свою очередь, утверждает, что версия «губбе» — это ошибочное чтение, и с ее точки зрения здесь написано не «губбе», а «гулле», в значении «башня». В связи с этим текст на каменной плите был прочитан ею в виде: «Гулле Масуда сына Давуда» («Башня Масуда сына Давуда»)¹²⁵.

Ослабляет предположение о достоверности этой плиты тот факт, что на камне написано всего лишь имя «Масуд ибн Давуд», без упоминания его титула, происхождения и времени проживания. Для оценки достоверности этой плиты упоминание титула и даты одинаково важно, будь это эпитафия в честь умершего, сообщение о покровителе строительства или самом строителе башни. Еще более усиливают сомнения в подлинности каменной плиты ДБ приведенные Е.А. Пахомовым приемы текстовых вставок на круглой башне в Мардаканах и ряде других архитектурных памятниках: «...над входом вставлены две надписи, верхняя охвачена с четырех сторон рамкой из отдельных гладких камней, а нижняя — такой же рамкой снизу и с боков, примыкая верхом к рамке предыдущей. Камни обеих надписей изогнуты соответственно цилиндрической поверхности башни»¹²⁶. Последнее наглядно демонстрирует правила нанесения исконных строительных текстов в архитектурной практике средневекового Азербайджана и полное несоответствие этому нормативу плиты с текстом, смонтированной в ДБ.

На вопросе о роли «каменной плиты с текстом» в определении предназначения и даты строительства ДБ неоднократно останавливается С. Ашурбейли, которая, обобщив все предыдущие исследования, однозначно утверждает, что «необычная форма башни, не имеющая себе подобной на всем Востоке, говорит о ее архаичности», а каменная плита с текстом не причастна ДБ и, как следствие, ДБ не является сооружением XII в.¹²⁷

Остановимся подробно на ее аргументах.

Во-первых, она установила, что в тексте плиты написано слово «губбе», что означает не «башня», как считает Н.В. Ханьков, а «свод», «небесный свод», «купол»¹²⁸. По мнению С. Ашурбейли, слово «губбе»=«купол» употреблялось в средневековье в значении мавзолея, однако археологические раскопки внутри на первом этаже ДБ «никаких следов захоронения не показали». Иначе говоря, ДБ не является ни «башней», построенной Масудом ибн Давудом, ни «мавзолеем», возведенным над могилой Масуда ибн Давуда.

Во-вторых, она привела ряд фактов, устанавливающих непричастность каменной плиты с текстом Девичьей Башне: «Отсутствие в надписи титулатуры упомянутого лица и даты свидетельствует о том, что плита является обломком и взята, вероятно, из развалин близлежащего мавзолея». (Археологи обнаружили рядом с ДБ многочисленные могилы.); «Обычно строительная надпись бывает аккуратно вмонтирована в башню, на видном месте», в то же время «размещение плиты в необычном для надписи месте» и небрежное «расположение камней вокруг надписи» дают основание признать, что «Девичья башня первоначально не имела строительной надписи». Каменная плита с надписью не относится к ДБ, а является обломком памятной плиты некоего Масуда ибн Давуда, после разрушения мавзолея (или надгробия) которого этот камень вместе с другими, также явно не относящимися к ДБ, был вставлен в цилиндрическую часть ДБ в процессе ее реставрации¹²⁹.

Можно сделать однозначный вывод, что в процессе реконструкции средневекового кладбища, расположенного вблизи от ДБ, надмогильная плита некоего Масуда ибн Давуда была разломана на куски. Один из кусков был встроен в цилиндрическую часть ДБ, а другие затерялись в строительном мусоре. Вероятность версии позднего вмонтирования каменной плиты с текстом в стену ДБ подтверждается схожей находкой в Грузии. В 1964 г. грузинский археолог В. Джапаридзе обнаружил в Дманисском районе, в двух-трех километрах от с. Казрети, развалины маленькой церквушки. Посреди церкви на земле валялся обломок камня с греческой надписью, вторая часть этого же камня с текстом была вделана в стену церкви¹³⁰. В данном случае, как и в ДБ, плита, вделанная в стену, была результатом поздних действий.

* * *

В заключение следует отметить, что «каменная плита» с упоминанием имени «Масуд ибн Давуд», без традиционного для средневековья титула и без указания даты, всего лишь по палеографическим соображениям отнесенная к XII в. н.э., не отвечает нормативам подобных мемориальных вставок на средневековых архитектурных памятниках Азербайджана. Она не была изготовлена специально для ДБ, написанный на ней текст не имеет отношения к ДБ. Некий «Масуд ибн Давуд», не имеет отношения к ДБ, ни в качестве строителя, ни в качестве спонсора строительства ДБ. Иначе говоря, «каменная плита с текстом», установленная на Девичьей Башне, является обломком неизвестной надгробной плиты, которая в нарушение устоявшихся норм была вмонтирована в стену ДБ значительно позже ее строительства и поэтому не может служить основанием для определения даты строительства ДБ. Это делает невозможным отнесение ДБ к памятникам XII в. н.э.

2. Дискуссии вокруг даты возведения ДБ

В течение длительного времени дата возведения ДБ продолжала оставаться дискуссионной. Для определения даты строительства ДБ С.Б. Ашурбейли провела сравнение по цвету камней башни и сооружения, относящегося к XI в. и известного под названием Сыныгала (Ичери-Шехер). В соответствии с ее выводами Девичья Башня и Сыныгала построены из одной местной породы известняка, но Девичья Башня намного темнее, и значит, на несколько сотен лет древнее Сыныгала. С.Б. Ашурбейли выдвинула пред-

положение о строительстве Девичьей Башни в первые века н.э. Более того, по мнению С.Б. Ашурбейли, ДБ могли видеть и римляне, которые были на Апшероне в I в. н.э.¹³¹ М. Неймат, полагаясь на идентичность фасадного орнамента ДБ и крепости Чыраг-Кала (Шабранский район, Азербайджан) относит их к сооружениям VI в. н.э.¹³² М.А. Набиев время строительства определил VI в. н.э.¹³³ Л. Бретаницкий, взяв за основу различие орнамента верхней и нижней части ДБ, решил, что ее возводили в два этапа: в V—VI вв. и XII в.¹³⁴ А.П. Фитуни и другие ученые датировали строительство ДБ IV—VII вв. и даже первыми веками н.э.¹³⁵ Г. Джидди и Н. Джидди убеждены, что сооружения подобного типа появляются в Азербайджане в VI—VII вв. н.э. Некоторые исследователи утвердились во мнении, что Башня построена в VIII—IX вв.¹³⁶ С.С. Велиев настаивает, что ДБ была возведена в VI веке до н.э.¹³⁷ Д. Ахундов относит строительство ДБ к VIII веку до н.э. А. Мехтиева, исследовавшая Девичьи башни Азербайджана, пришла к выводу, что первые башни возникли еще в период матриархата, а Девичьи башни, сохранившиеся до наших дней, являются их последующими подобиями. Строительство Бакинской ДБ она относит к VIII—VII вв. до н.э. И. Аббасов дату возведения ДБ отодвигает к X—VIII вв. до н.э.¹³⁸

* * *

В заключение следует отметить, что если в начальном периоде ее научного исследования выдвигалась всего одна версия, т.е. строительство ДБ в XII веке н.э., в настоящее время число версий значительно возросло и охватывает огромный период от X века до н.э. до XII века н.э. что, дает основание признать вопрос даты строительства ДБ до сих пор не решенным и требующим своего окончательного решения.

3. Дискуссии о предназначении Девичьей Башни

Наиболее распространенным мнением, в части предназначения, является то, что ДБ была построена в качестве оборонительного сооружения. М. Нейматова считает, что ДБ являлась смотровой башней, играла роль маяка, входила в общую оборонительную систему государства Ширваншахов в период средневековья и в случае опасности передавала на другие башни сигналы опасности днем с помощью дыма, а ночью с помощью огня, при этом она ссылается на то, что подобных башен на Апшероне в период средневековья насчитывалось не менее тридцати¹³⁹. Ряд исследователей не исключает, что ДБ была всего лишь убежищем: «...на время опасности в башне укрывались небоеспособное население, женщины и дети»¹⁴⁰. М.А. Набиев пытается доказать, что ДБ — это дахма, т.е. зороастрийское кладбище¹⁴¹. В 1944 г. академик И.И. Мещанинов считал, что вопрос о том, является ли ДБ «наблюдательным пунктом, сторожевой башней или преследовала цели культового назначения, остается неразрешенным», тем не менее он склонялся к мнению, что Девичья Башня, возможно, являлась культовым сооружением¹⁴². В 50-х годах XX в. этот вопрос по-прежнему оставался открытым¹⁴³. Ш.С. Фатуллаев назначение ДБ признает спорным, допуская, что она может быть оборонительным сооружением, культовым сооружением и обсерваторией¹⁴⁴.

Тем не менее длительное время в азербайджанской науке бытовало мнение, что ДБ — это оборонительное сооружение. В то же время это суждение опровергается многими

аргументами. С точки зрения М.С. Саяпина, ДБ никак не может быть оборонительным сооружением, так как вода в башенном колодце «солончатая», а вертикальный канал, который якобы имеет роль «отходного канала», не годится для этих целей, поскольку «экскременты, сползавшие с верхних этажей, выливались бы на пол и заражали бы воздух»¹⁴⁵. Как отмечает С.Б. Ашурбейли, «грандиозность постройки, полное отсутствие фортификационных элементов, непонятная архаическая форма памятника, не имеющего аналогов в архитектуре Азербайджана, отвергают предположение об его первоначальном назначении как оборонительной башни», и в связи с тем, что назначение ДБ «до сих пор остается невыясненным», она предлагает признать ее святилищем¹⁴⁶.

Как пример структурно-планировочного решения средневековой оборонительной башни хотелось бы привести сравнительное описание ДБ и оборонительных башен, расположенных в Южно-Кавказском регионе, например в Сванетии (Западная Грузия).

Девичья Башня не имеет бойниц, которые являются важнейшим атрибутом фортификационных сооружений. Верх башни не имеет машикули, т.е. верхних бойниц. Бойниц нет и по этажам. В Башне есть лишь окна, никак не приспособленные для ведения оборонительных боевых действий. Кроме того, связь между этажами, так сказать, «прозрачная», вместо узких люков, не позволяющих свободному проникновению на этаж, здесь широкие проемы, никак не располагающие к успешному сопротивлению и сдерживанию длительной осады. Связь между этажами может свободно осуществляться как посредством широких проемов в центре Башни, так и лестниц, устроенных в толще башенной стены. Отсутствие лестницы с первого этажа на второй сторонники оборонительной функции Башни объясняют стремлением ее обитателей не допустить проникновения кого бы то ни было с первого этажа на второй. Однако приверженцы таких представлений упускают тот факт, что между первым и вторым этажами находится проем, позволяющий с помощью приставной лестницы без особых трудностей преодолеть это препятствие. Сванские башни, которые однозначно признаются оборонительными сооружениями, венчают крепостные зубрины, в стенах — узкие бойницы. Башни сванов имеют несколько этажей, каждый из которых представляет собой трехметровый куб с очень узким люком (в ДБ — широкие проемы). К люку каждого этажа вместо лестницы ведет временно устанавливаемое бревно с зарубками (в ДБ устроена постоянно действующая удобная лестница, выложенная из камня). По бревну с зарубками можно добраться до следующего этажа, но так, что удастся просунуть в люк только голову, а затем надо опираться локтями о края люка, подтягиваться, выжиматься на руках, и только тогда протиснуться на следующий этаж (в межэтажный проем ДБ человек может пролезть свободно). Бревно, заменявшее лестницу, втягивали за собой, и тогда подняться в башню было уже невозможно (в ДБ лестницы функционируют на постоянной основе). Люки не расположены друг над другом, и такая конструкция исключает опасность сквозного попадания¹⁴⁷ (в ДБ проемы устроены по сквозному принципу).

Тезис о том, что ДБ — это культовое сооружение, поддерживался на протяжении всего периода ее научного исследования. Культовое назначение ДБ допускали И.И. Мещанинов, Ш. Фатуллаев, М. Саяпин и др. Несколько противоречивы и непоследовательны высказывания С. Ашурбейли о назначении ДБ. В 1972 г. она утверждала, что упоминаемый К. Птолемеем «Кесарев Алтарь» был сооружен в I в. н.э. местными огнепоклонниками в качестве

святилища в честь римского императора Домициана на месте, где в настоящее время находится ДБ¹⁴⁸. В 1974 г. С. Ашурбейли уже вовсе не упоминает о какой-либо причастности ДБ к римлянам. Более того, в начале одного предложения утверждает, что это «памятник зороастрийцев», а в конце того же предложения заявляет, что «назначение ДБ до сих пор остается невыясненным. И в этой же статье, несколькими абзацами ниже, С. Ашурбейли сообщает, что, «по-видимому, Гыз-Галасы являлась святилищем огнепоклонников»¹⁴⁹. Автор диссертации «История девичьих башен Азербайджана» А. Мехтиева считает, что Девичья Башня — культовое сооружение, посвящена она Огню, что понятие «Девичья» в названии Башни отражает в первую очередь традицию почитания «Женщины» и своими корнями восходит к периоду матриархата. А. Мехтиева полагает, что построенные на территории Азербайджана девичьи башни являются закономерным отражением мировоззрения местного населения и что идея их строительства нашла свое развитие на территории тюркских стран. Что касается мировоззренческой принадлежности конкретно Бакинской ДБ, то А. Мехтиева приходит к выводу, что Башня была построена до зороастризма, и относит ее к местным традициям, а именно к религии огнепоклонников¹⁵⁰, не осуществляя при этом мировоззренческой и этнической идентификации этой религии и ее носителей. С точки зрения И. Аббасова, ДБ является не оборонительным, а культовым сооружением, не имеющим никакого отношения к зороастризму¹⁵¹. Д. Ахундов также считает, что ДБ была культовым сооружением, но более подробно об этом мы поговорим далее. Несмотря на выдвижение многочисленных версий о предназначении ДБ, проблема продолжает оставаться нерешенной, что и стимулирует наше исследование.

* * *

В заключение можно отметить, что ДБ не являлась мавзолеем «Масуд ибн Давуда». Архитектурно-планировочное решение самой ДБ и его сравнение со сванскими башнями Грузии, по части их оборонительных возможностей, дает основание утверждать, что ДБ не была сооружена в качестве оборонительного сооружения. Кроме того, отсутствие специфически оборонительных элементов, санитарно-гигиенических, хозяйственно-бытовых условий для длительного противостояния осаде и проживания совершенно не допускает возможности считать Бакинскую Девичью Башню оборонительным сооружением. Архитектурно-планировочное решение ДБ также исключает возможность его строительства в качестве зороастрийской дахмы (кладбища). Что касается функции, смотровой башни, маяка, или убежища в военное время, то ДБ хотя в качестве таковой не строилась, но не исключается, что впоследствии использовалась в этих целях. В то же время нельзя отрицать, что в процессе смены религий и цивилизационных преобразований в сознании новых поколений происходила трансформация мировоззренческого отношения к Девичьей Башне. Каждая из новых религий пыталась именно на этом месте, или в непосредственной близости от Башни, создавать свои культовые очаги. В дальнейшем в силу исторических обстоятельств ДБ, возможно, использовалась как оборонительное сооружение, как убежище для женщин и детей в военное время, как маяк и даже как культовое помещение для отправления иных религий. Наиболее приемлемым, с нашей точки зрения, является изначальное сооружение ДБ в культовых целях, как об этом утверждают ряд исследователей, но об этом подробно будет сказано далее.

1.3. КЕМ, КОГДА И В КАКИХ ЦЕЛЯХ БЫЛА ПОСТРОЕНА БАКИНСКАЯ ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ

Многое в ДБ уникально в азербайджанской архитектуре, а некоторые ее элементы не находят аналогов и в мировой архитектурной практике, что призывает к более тщательному, комплексному исследованию данного памятника. Подавляющее большинство авторов, о которых мы говорили выше, выдвигают свои версии о дате, функциональном назначении ДБ часто на основе какого-либо отдельно взятого фактора. В связи с этим проблема хронологической, культурологической и мировоззренческой идентификации ДБ остается открытой. Важнейшим недостатком исследований Девичьей Башни, как, впрочем, и многих других проблем нашей древней истории, является деэтнизация, вследствие чего исторические события и ценности привязываются к этнически неопределенным насельникам нашей территории, а порой и к инородным культурам. Поэтому правильное определение даты застройки ДБ может дать возможность установить ее культурологическую принадлежность, функциональное назначение и выявить истоки ее самобытности в контексте генетически родственных культур.

Кто, когда, в каких целях построили ДБ?

В части исследования проблем даты возведения и назначения Бакинской ДБ наиболее продуктивным следует признать труд видного азербайджанского ученого-архитектора Давуда Ахундова «Архитектура древнего и средневекового Азербайджана»¹⁵². Выдающейся заслугой Д. Ахундова является установление того, что рельефный орнамент фасада ДБ схож с аналогичным орнаментом керамических изделий ходжалы-кедабекской археологической культуры Азербайджана¹⁵³, что дало ему справедливое основание признать синхронность их происхождения. Проведя обширные исследования, Д. Ахундов на основе схожести орнамента ее фасада с ходжалы-кедабекским, опроверг предшествующие версии и отнес дату строительства ДБ к VIII в. до н.э., — периоду существования ходжалы-кедабекской археологической культуры. К заслугам Д. Ахундова следует также отнести его вывод о том, что Девичья Башня несет в себе не оборонительную, а мировоззренческую функцию, являясь культовым сооружением. За основу культовой идентификации Девичьей Башни Д. Ахундов берет тот факт, что ДБ сооружена в виде «восьмиэтажного башенного храма с семью поэтажными алтарями огня»¹⁵⁴. С точки зрения Д. Ахундова, именно внутренняя многоступенчатая структура ДБ дает основание признать ее культовой. Он утверждает, что древний человек представлял себе картину мира именно в виде ярусного восхождения. Поэтому именно на основе такого познания мира он создавал свои культовые и мемориальные сооружения. Важнейшим является сообщение Д. Ахундова о том, что ДБ была построена задолго до зарождения зороастрийской религии¹⁵⁵. Последнее следует особо подчеркнуть, так как именно со ссылкой на Д. Ахундова некоторые публицисты, а порой и ученые необоснованно утверждают, что ДБ якобы строили зороастрийцы.

Т.о. утверждения Д. Ахундова, что орнаментальное оформление Девичьей Башни идентично с ходжалы-кедабекскими орнаментальными традициями IX—VIII вв. до н.э., что после середины VII в. до н.э. семиалтарных святилищ уже не строили, дает основание

признать, что ДБ была построена, по крайней мере, в VIII—VII вв. до н.э., племенами Ходжалы-кедабекской археологической культуры, в качестве культового сооружения.

Наряду с этим некоторые утверждения Д. Ахундова нами оспариваются. При всей обоснованности связывания им ряда архитектурно-планировочных и орнаментальных проблем с мировоззренческой и функциональной принадлежностью, а также определения даты строительства ДБ, ему не удалось правильно решить мировоззренческую идентификацию ДБ. Д. Ахундов не указал, к какому вероисповеданию относится богиня Огня, умалчивает, почему Башня именно «восьмиэтажна», смешивает образы Варуна, Ахура-Мазды, Митры. С его точки зрения, «семь алтарей» ДБ — это творение «семибожьих культов»: в одном случае он утверждает, что это «семь сыновей Адиты» из индийской мифологии, индийское семибожье во главе с Варуной, в другом — это Ахура-Мазда с его шестью «бессмертными святыми Амеша Спента» из иранской мифологии, а в третьем случае говорится, что храм был посвящен «Великому Митре или древнему Мазда». При этом Д. Ахундов противоречит себе, заявляя, что ДБ стала храмом Ахура-Мазды и шести Амеша Спента в период Сасанидов¹⁵⁶, т.е. в IV—VI вв. н.э., иначе говоря, через 1,2—1,4 тыс. лет после своего строительства. Далее мы подробно остановимся на наших разногласиях с Д. Ахундовым по вопросу о мировоззренческом предназначении ДБ.

Киммерийцы и скифы — строители ДБ

Возникает вопрос, а кто были носители ходжалы-кедабекской культуры? Последние углубленные исследования образцов ходжалы-кедабекской археологической культуры, которые осуществил З. Гасанов, привели его к нескольким очень важным выводам¹⁵⁷, усиливающим позиции Д. Ахундова.

Вывод первый: ходжалы-кедабекскую культуру создали племена срубной археологической культуры, мигрировавшие в Азербайджан в XIV в. до н.э. с территории среднего течения р. Дон. Носителями срубной археологической культуры были киммерийские племена, следовательно, создателями ходжалы-кедабекской археологической культуры были киммерийские племена, осевшие на территории Азербайджана. Племена ходжалы-кедабекской культуры, занимавшиеся земледелием и скотоводством, в этот период истории значительно увеличили освоение меднорудных залежей региона, приведшее к развитию металлургии, значительному обогащению населения и их имущественному расслоению. В могилах найдены бронзовые изделия: мечи, секиры, булавы, стрелы, вилы, наконечники копий, котлы и кувшины, удила, поясные наборы, украшенные охотничьими и мифологическими сценами. На позднем этапе развития ходжалы-кедабекской культуры появляются железные изделия — копья, ножи, кинжалы и др.¹⁵⁸

Вывод второй: киммерийцы на территории Азербайджана создали свое государство, называвшееся в источниках «Страна Гамир», которая играла решающую роль в геополитических событиях региона того времени. Страна Гамир имела союзнические связи с Манной, являлась объектом геополитических интересов Ассирии, успешно противостояла военной экспансии Урарту. По утверждению З. Гасанова, хотя киммерийцы и жили на территории Азербайджана с XIV в. до н.э., централизованное государство они создали не ранее XII—X вв. до н.э. Именно создание государства, централизация и укрепление государственной власти значительно расширили возможности и масштабы архитектурно-строительного

творчества. Как утверждает К. Мамедзаде, именно в этот период «наблюдается развитие строительной техники» Азербайджана¹⁵⁹.

Вывод третий: у киммерийцев на момент складывания ходжалы-кедабекской археологической культуры было шаманистическое мировоззрение. В ходжалы-кедабекских киммерийских захоронениях на территории Азербайджана выявлено и З. Гасановым систематизировано огромное количество шаманистических атрибутов и изделий.

Вывод четвертый: киммерийская керамическая орнаментальная композиция была двучленной, подобно орнаменту ДБ, которая орнаментирована лишь в верхней части. Орнаменты древних памятников являются этническим идентификатором.

Вывод пятый: киммерийские племена были генеалогически родственны тюркоязычным царским скифам, которые в VII в. до н.э. мигрировали в Азербайджан. Царские скифы исповедовали более совершенную, чем киммерийцы, религию, которая была политеистической, как говорил Геродот, «восьмибожьим пантеоном». Верховной богиней пантеона царских скифов (богиней Огня) была Дева-Табити. Религию царских скифов З. Гасанов идентифицировал с тюркским вероисповеданием тенгрианством. На основе киммерийской страны Гамир скифы создали здесь свое государство, известное под названием страна Ашгуз.

Архитектурно-строительные традиции Азербайджана периода поздней бронзы

Следующим возникает вопрос, насколько реально было строительство киммерийцами и скифами в VIII—VII вв. до н.э. в Азербайджане такого монументального сооружения, как Девичья Башня?

В это время на территории Азербайджана наблюдаются сформировавшиеся государственные образования, прогрессируют архитектурные навыки и строительная техника, осуществляется массовое строительство монументальных дворцовых, гражданских, оборонительных и культовых сооружений. Как утверждает И.И. Мещанинов, в VIII в. до н.э. в Азербайджане уже были «сформировавшиеся государственные единицы, жившие самостоятельной культурной жизнью, и притом жизнью хорошо развитою». И.И. Мещанинов отмечает, что «халдские войска, проникнув в VIII веке до н.э. в Южный Кавказ, застали тут явно цветущую страну. Только в районе Азербайджана оказалось более сотни крупных населенных пунктов с большим числом жителей и далеко не плохо поставленных в экономическом отношении»¹⁶⁰. Тенденции государственного устройства и монументального строительства в Азербайджане усилились в результате миграции сюда тюркских этносов киммерийцев и скифов, последовательно создавших здесь страны Гамир (киммерийцы) и Ашгуз (царские скифы). ДБ начала сооружаться киммерийцами, как минимум, в VIII в. до н.э., ее строительство было продолжено в VII в. до н.э., когда на территорию Азербайджана мигрировали тюркоязычные царские скифы. Киммерийцы и скифы слились в единый тюркоязычный народ и начали распространять на территории Азербайджана скифское восьмибожие.

Утверждая об этом следует напомнить, что у киммерийцев и скифов, непосредственно причастных к строительству ДБ, задолго до VIII в. до н.э. была широко развита традиция культового строительства. Судя по Геродоту, царские скифы не строили алтарей и храмов своим богам, за исключением, как он утверждает, Ареса. Аресом Геродот называет скифского бога Гора, который, отражая образ обожествленного первого скифского царя Колаксая,

олицетворял «культ предков». Это подтверждается и сообщением Геродота о событиях, связанных с вторжением персидского правителя Дария на скифскую землю. Геродот сообщает, что скифы спокойно восприняли передвижения Дария по своей земле, предупредив при этом, что его ждет плохой конец, если он хоть каким-либо образом осквернит могилы их предков. Под могилами предков царские скифы имели в виду огромные курганы, являвшиеся, по существу, святилищами. Курганы были жилищем духов-предков, а пространство вокруг кургана было местом, где жрецы осуществляли соответствующие ритуальные и культовые обряды. Именно курганы были предметом их почитания, особого внимания и охраны, основными культовыми сооружениями, святилищами. Киммерийско-скифские курганы были такими же чудесами древнего мира, как и египетские пирамиды. Курганы и до сих пор поражают своими размерами, строительным искусством и насыщенностью артефактами. В подземных помещениях, в традициях лучших дворцов того времени, сооружались порой истинно царские палаты, в которых со всеми почестями помещались бальзамированные трупы царствующих особ. Именно курганы, сооружаемые киммерийцами и скифами, предстают в качестве первых киммерийско-скифских святилищ.

Беспрепятственное интегрирование в родственную местную среду и активные внешние связи киммерийцев и скифов способствовали генерированию на территории Азербайджана киммерийско-скифских строительных канонов, впитавших местные культурные традиции и традиции окружающих стран, что сыграло решающую роль в создании в Азербайджане в те далекие времена монументальной Девичьей Башни. Возведение монументальной ДБ базировалось в первую очередь на издревле существующей в Азербайджане традиции строительства монументальных дворцовых, оборонительных и культовых сооружений. Еще в конце V тыс. до н.э. в Иланлы-тепе в Карабахской степи строились культовые сооружения, имевшие в плане форму эллипса. Ко II—I тыс. до н.э. относится крепость Вайхыр-Гявур в Нахчывани, представляющая собой замкнутое оборонительное сооружение. В этот же период в Нахчывани из «крупных отесанных каменных квадратов» была сооружена Оглан-Кала¹⁶¹, имелись также постройки дворцового типа¹⁶². Согласно клинописной надписи, обнаруженной в западной нише Ванской скалы, приблизительно в VIII в. до н.э., в Азербайджане высылось, как минимум, 20 крепостей-замков, стояли 120 городов и целый ряд селений¹⁶³. Построены города-крепости и цитадели древней Нахчывани: Чалхан-Гала, Гявур-Гала, Газанчи, Кюль-Тепе, святилища Баба-Дервиш в Казахском районе, Сары-Тепе в Ханларе (современный Гей-Гельский район) и различные курганы. В это время на Апшеронском полуострове были созданы кромлехи в Мардаканах и Шувелянах, в Тюркянах — святилище¹⁶⁴, ритуальные и мемориальные сооружения¹⁶⁵. Они были сложены из крупных и средних каменных глыб¹⁶⁶. В Азербайджане обнаружено большое количество менгиров, которые возводились из огромных грубоколотых камней и имели погребальное, мемориальное и культовое назначение¹⁶⁷. К памятникам мегалитической архитектуры относятся дольмены, обнаруженные Жаком Морганом в Азербайджане¹⁶⁸. Я.И. Гуммель, обследовавший менгиры около с. Ходжалы (высота 4,2 м), а также между селами Беюк Карамурад и Кичик Карамурад (высота 3,5 м), отмечает, что они имели культовое назначение¹⁶⁹. И.П. Джапаридзе и Л.И. Меликсет-Бек убедительно высказались о генетической связи средневековых мусульманских погребений с вертикальными стелами языческих менгиров¹⁷⁰.

Исследования показывают, что при последующих миграциях части киммерийцев и скифов происходил перенос на иные территории опыта, накопленного ими в Азербайджане. Как утверждает Л.С. Марсадолов, на рубеже VII—VI вв. до н.э. в материальной и духовной культуре Алтая произошли изменения. Это он отчасти объясняет возможным переселением некоторых групп переднеазиатских киммерийцев на Алтай. Это же самое время характеризуется на Алтае резким возрастанием числа новых объектов — не просто малых курганов, а больших курганов вождей и их приближенных (Туэкта-I, Башадар-II и др.). По своему конструктивному решению, объему трудозатрат большие алтайские курганы не имеют аналогов в предшествующее время на этой территории¹⁷¹.

* * *

Завершая главу, мы с полным основанием можем внести коррективы в необоснованные, но довольно распространенные мнения о дате строительства, функциональном предназначении и культурологической принадлежности ДБ.

ДБ была заложена в VIII веке до н.э. и завершена в VII веке до н.э. киммерийцами и скифами в качестве культового сооружения. Культовую предназначенность ДБ позволяет признать внутренняя структура, восьмиэтажность и семиалтарность сооружения.

Изложенное является всего лишь предварительным выводом. С нашей точки зрения, факторы, способствующие окончательному определению даты строительства, функциональной, мировоззренческой и культурологической принадлежности ДБ, должны рассматриваться в более широком диапазоне, при этом использоваться комплексные методы исследования, учитываться строительно-технические, планировочные особенности Девичьей Башни и, что очень важно, культурно-художественные и мировоззренческие традиции того исторического периода, к которому мы относим ДБ.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКТОР ПРИ ОПРЕДЕЛЕНИИ ДАТЫ СТРОИТЕЛЬСТВА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Уязвимым местом в системе доказательств, относящих ДБ к периоду более древнему, нежели XII в., некоторые исследователи считают отсутствие синхронного археологического следа.

2.1. К вопросу о методах определения так называемого археологического следа вокруг Деви́чьей Башни

Археологический след имеет как многочисленные формы своего проявления, так и различные причины отсутствия.

Особенности археологической информации, связанной с колодцем ДБ

В связи с тем, что ДБ была построена на скале и у нее отсутствует традиционное понятие фундамента, поиски археологического следа велись в колодце, прорубленном в этой скале. Как утверждает археолог О.Ш. Исмизаде, осуществивший это исследование, предметы, извлеченные из башенного колодца, относятся к разным векам¹⁷². В частности, некоторые фрагменты неизвестного надгробия с куфической надписью и керамики он относит к XI—XII вв. Обращаем внимание, что обломок надгробия из колодца ДБ написан куфическим шрифтом, подобным тому, который был использован на каменной плите, встроенной в ДБ. Дата нанесения текста на обе плиты определена на основе куфического шрифта. При этом каменная плита, встроенная в ДБ, отнесена к XII в., а обнаруженная в колодце — к XI—XII вв. Их сопоставительный анализ мог бы дать дополнительную информацию. Другие находки О.Ш. Исмизаде относит к XII—XIV (керамика) и XIX—XX («предметы, извлеченные из верхней части колодца») векам. Как он сообщает, из колодца на глубине 9 м были извлечены изделия, относящиеся к XII—XIV вв, а на глубине 12—13 м была извлечена орнаментированная керамика, отнесенная к XI—XII вв.¹⁷³ Важным аспектом датировки сооружения ДБ может быть, как полагает О.Ш. Исмизаде, «интенсивно про-

сачивающаяся со стен колодца грунтовая вода, которая не дала возможности довести расчистку до конца»¹⁷⁴. О.Ш. Исмизаде считает, что дальнейшая выборка заполнения нижней части колодца, несомненно, даст новый материал, совпадающий по времени с периодом сооружения Девичьей Башни¹⁷⁵.

Сообщения О.Ш. Исмизаде дают нам основания для некоторых выводов. При интерпретации стратиграфических данных одним из ключевых принципов археологии является *terminus post quem* (дословно «время, после которого»), который гласит, что некий комплекс (в том числе колодец) перестал функционировать в период, совпадающий с самым ранним из содержащихся в нем предметов. В колодце ДБ можно найти следы материальной культуры лишь того века, до которого он находился в эксплуатации, поскольку эксплуатация означает его систематическую очистку. Тот факт, что в колодце на нижнем расчищенном уровне был обнаружен обломок надгробия XI в., говорит о том, что, как минимум, к этому времени колодец потерял свою функциональность и использовался в качестве мусорной ямы. Поэтому можно полагать, что завершение эксплуатации колодца датируется тем же периодом, что и найденные в ней наиболее ранние артефакты, т.е., по крайней мере, XI в. н.э. О.Ш. Исмизаде в поисках археологического следа дошел всего лишь до уровня XI в., рассчитывая на «дальнейшую выборку заполнения нижней части колодца», при которой можно исследовать более ранний слой.

Особенности археологической информации языческих святилищ

ДБ, как и весь древний Баку (Ичери-Шехер), была одним из языческих святилищ древнего мира и имела особенности, отразившиеся на наличии археологического следа. В науке определены по меньшей мере две особенности археологической информации с мест древних языческих святилищ.

Первая из них заключается в том, что место расположения святилища признавалось сакральным и поэтому оно тщательно очищалось от любого строительного мусора, а вблизи от него не строились какие-либо гражданские сооружения. Например, в то время как некоторые исследователи настаивают, что археологический след должен быть непосредственно при ДБ, в Турции в окрестностях святилища, обнаруженного на холме Гебекли-тепе и датированного 9 тыс. до н.э., не найдено ни одного поселения не только жрецов, но и иного населения. Ближайшие от святилища поселения синхронной эпохи обнаружены в радиусе 150 км¹⁷⁶.

Вторая особенность заключается в том, что языческим богам, кроме жертвоприношений, возносились и дары в виде различного рода изделий, особенно из камня и металла. Эти дары, имеющие несколько семантических прочтений, закапывались в землю вблизи языческого святилища¹⁷⁷. Проблема «кладов» и «даров подношений», обнаруженных на территориях языческих святилищ, привлекла внимание многих исследователей, в т.ч. Дж. Фрэнгер, Б.К. Малиновского, М. Мосс, З.К. Сурагановой. Казахские исследователи З. Самашев, Г. Джумабекова, А. Онгар, Е. Оралбай, Г. Киясбек, в частности считают, что многое из того, что принято называть «клады» или «случайные находки», на самом деле представляют собой «дары-подношения», зафиксированные на территории древнего святилища, и должны рассматриваться как материальное свидетельство, археологический след и показатель способа ритуально-обрядовых действий, основанных на жертво- и дароприношениях,

которые имеют религиозную нагрузку¹⁷⁸. На территории Сибири местонахождения кладов эпохи ранних кочевников интерпретируются как святилища, но возможно с сооружениями, которые когда-то там существовали¹⁷⁹. По этой причине археологические находки вокруг ДБ, необоснованно отнесенные к «случайным», можно рассматривать в качестве «кладов» и «даров богам», закопанным в землю или даже утопленным в бухте. В их число входят бронзовая рыбка, изготовленная, по мнению специалистов, во II—I тыс. до н.э., каменная плита с изображением букrania (рогатая бычья голова), схожая с аналогичным изображением на воротах Ичери-Шехер; «эфес тяжелого меча трехтысячелетней давности», рукоятка меча, откованного в VIII—VII в. до н.э., «поднятых археологами-подводниками со дна Каспия»¹⁸⁰.

Подобная версия вызвала интерес рецензента данной работы, археолога С. Ашурова, который отметил, что «в целом, за последние годы в археологической науке отношение к “случайным находкам” в достаточной степени изменено. По этой проблеме проводятся научные конференции; к примеру, 16—19 декабря 2008 г. в Санкт-Петербурге состоялась конференция «Случайные находки: хронология, атрибутика, историко-культурологический контекст».

2.2. Бронзовая рыбка как археологический след

Важнейшим предметом археологического следа вокруг ДБ является обнаруженная археологом О. Исмизаде в 1964 г. во время раскопок в культовом сооружении, у северной стороны ДБ, на глубине 220 см от уровня улицы, оригинальная бронзовая фигурка рыбы (длина 82 мм, высота 45 мм, ширина спины 20 мм и толщина 7 мм)¹⁸¹, которую он датирует IV—VII вв. н.э. С. Ашурбейли сообщает, что фигурка носит архаический характер и по своей форме, по-видимому, относится к античной эпохе¹⁸². Прав Д. Ахундов, который относит эту «бронзовую скульптуру фантастической рыбки» предположительно ко II—I тыс. до н.э.¹⁸³

Изображение рыбы было традиционным для древнего Азербайджана, а также скифов и тюрков. В 1986 г. Ф. Ибрагимов во время раскопок в Ичери-Шехер на месте бывшей ювелирной фабрики обнаружил несколько камней в виде могильных плит, на одной из которых было изображение древа жизни между двух рыб¹⁸⁴. В Гобустане рыбы найдены в виде наскальных изображений¹⁸⁵ и надгробных каменных изваяний¹⁸⁶. Каменное изображение рыбы из Фархад-эви (Нахчыванская Республика, Азербайджан) было вертикально установлено на кургане¹⁸⁷. Рыбы изображены и на бронзовом поясе ходжалы-кедабекской археологической культуры¹⁸⁸.

В неолитических стоянках и тюркских погребениях Сибири обнаружены фигурки рыб, используемых в качестве магического средства в промысловой магии. Рыбы найдены также среди сибирских наскальных изображений (МНМ-2. С. 391—392). В Мельгуновском (Кировоград, Украина)¹⁸⁹ и Келермесском (Гиагинский район, Краснодарский край) курганах были обнаружены железные мечи скифского типа (VII—VI вв. до н.э.) в золотых ножнах, на которых изображены львы — стрелки из лука с крыльями в виде рыбы с открытым ртом. Скифские изделия в виде рыбы выявлены на территории Германии (рыба, изготовленная

из золота, была обнаружена в 1882 г.), а также в Борисфениде в виде рыбы-стрелы-монеты. Литые бронзовые рыбы закреплены на скифских щитах. Как уверяет Т. Райс, фигурки рыб встречаются довольно часто на Кавказе и в Сибири¹⁹⁰. В курганах вблизи р. Ак-Алаха (Алтай) в конской упряжи были обнаружены крупные войлочные аппликации рыб, которые прикреплялись к седлу. По внешним признакам в аппликациях опознается образ налима, который считается сакральным у народов Сибири¹⁹¹. Образ рыбы был татуирован на ноге погребенного во втором Пазырыкском кургане. Глубокий стилистический и семантический анализ образа рыбы в пазырыкском искусстве был сделан Н.В. Полосьмаком, который утверждает, что «знак фантастической рыбы у пазырыкцев был маркером нижнего мира. В этом значении он приравнивался к образу волка, другого широко распространенного животного из хтонического ряда»¹⁹².

В целях раскрытия мировоззренческой сущности фантастической бронзовой рыбы, обнаруженной у культового сооружения недалеко от ДБ, и сопоставительного анализа обратимся к мифам алтайских народов.

Изначально, в киммерийский период истории, Бакинская Девичья Башня была посвящена четырем основным шаманским богиням: Ак-Ана — богиня-мать (МНМ-2. С. 255) (в данном случае не «Белая мать», как считают некоторые исследователи, а «Ака-Ана», т.е. «Госпожа-мать, Мать богов»), От-Ана — богиня огня (МНМ-2. С. 540), Этуген — богиня земли, Мать-земля (МНМ-2. С. 674) и Эмеген — богиня-покровительница детей, их счастья и здоровья (МНМ-2. С. 661), образы, которых широко представлены в мифах алтайских народов.

В соответствии с алтайским мифом, Ак-Ана, обитающая в мировом океане, указывает верховному божеству шаманской мифологии — главе светлых чистых духов, населяющих небесную сферу мироздания, богу Ульгену, добыть огонь, создать землю, небо, человека, всех тварей и трех гигантских рыб, на которых держится земля. Бог Ульген парит над безбрежным первобытным океаном и не находит островка суши, наконец он садится на единственный торчащий из воды камень. Он создает землю, небо, всех тварей и трех рыб, на которых держится земля. Когда одна из рыб, у которой рот раскрыт («верхняя губа касается неба, а нижняя — земли»), опускает голову, начинается наводнение (МНМ-2. С. 539, 500, 329, 546—547).

Обобщая сказанное, можно сформулировать некоторые предварительные выводы.

- Скалистый треугольник, возвышающийся в Бакинской бухте, среди волн Каспия, на котором построена ДБ, напомнил киммерийцам «островок суши» из древнего мифа об Ульгене, и они именно здесь, на месте, «освященном Ульгеном», заложили святилище Верховной богини — Девичью Башню.
- Обнаруженная в культовом сооружении у ДБ бакинская бронзовая рыба изображена, подобно тому как описывается в мифах, с поднятой головой, губы ее раскрыты, «верхняя губа касается неба, а нижняя — земли» (МНМ-2. С. 539). Эти признаки символизируют усилия мифической рыбы, направленные на предотвращение наводнений. (МНМ-2. С. 500, 329, 546—547). Удивительная схожесть внешних признаков бакинской бронзовой рыбы с мифической рыбой Ульгена, а также тот факт, что она была найдена в «культовом сооружении», указывает на ее использование в магических целях для «удержания земли» и «предотвращения

наводнений», которые в те далекие века часто беспокоили ДБ и другие культовые сооружения вокруг нее.

- Культовое сооружение, обнаруженное недалеко от ДБ, откуда О. Исмизаде извлек бронзовую рыбу, относится к числу традиционных для Закавказья храмовых бассейнов, которые в языческий период строились для мифических рыб (МНМ-2. С. 392).
- Параллельное существование «мифических рыб» в алтайской (рыба Ульгена) и шумеро-аккадской мифологии (существо под названием Кулулу, верхняя часть тела которого человеческая, а нижняя рыба), «рыбоподобных жрецов» в ассирийской практике¹⁹³ и «храмовых бассейнов» Закавказья и Ашшура, относящихся к VIII—VII вв. до н.э. (МНМ-2. С. 24), во многом определяют возможный период создания бакинской бронзовой рыбы, который можно отнести к VIII—VII вв. до н.э.

2.3. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ СЛЕД И ПРИБРЕЖНАЯ ГИДРОЛОГИЯ

В силу прибрежного расположения ДБ проблема археологического следа в значительной степени связана с гидрологией побережья Каспия. Для получения достоверных сведений по этой проблеме мы с целью консультации обратились к ведущему специалисту Азербайджана, член-корреспонденту НАНА Р.М. Мамедову, который любезно согласился ответить на поставленные вопросы и по нашей просьбе изложил их письменно¹⁹⁴.

Мнение консультанта

«Непостоянство уровня, который колеблется в больших амплитудах, является самой характерной особенностью Каспийского моря. В прошлом неожиданные смены трансгрессий и регрессий оказывали влияние на судьбы целых этносов, разрушали береговые конструкции и исторические памятники, расположенные на береговой зоне. По мнению Л.Н. Гумилева (1964), одним из факторов, подорвавших могущество древнего Хазарского государства, явилась внезапная трансгрессия Каспия в X в. н.э., затопившая значительную часть пастбищ в Северном Прикаспии. Многочисленные террасы, развитые на берегах моря, часто на значительных высотах, отложения прошлого, а также недавно обнаруженные на дне затопленные береговые линии указывают на неоднократные перемещения береговой линии Каспия. История Каспия — это история трансгрессий и регрессий, история постоянных изменений его уровня, которые составляют основные моменты его развития.

Наблюдение за изменением режима в далеком историческом прошлом, как возможного аналога его колебания в будущем, представляет большой интерес. Так, в голоценовый период (последние 10000 лет), когда установились современные климатические условия, данные береговых линий с их привязкой к абсолютным отметкам и датированием современными методами в сопоставлении с палеогеографическими реконструкциями природных условий показывают, что амплитуда колебания уровня моря может достигать более 20 м при среднем многовековом его положении около абсолютной отметки — 25 м.

Первоначальные исторические сведения о колебании уровня Каспия имеются в работах античных авторов эпохи Древней Греции и Рима. Так, сообщаемые Геродотом

(490—425 г. до н.э.) и Аристотелем (384—322 г. до н.э.) сведения предполагали весьма низкий уровень моря. Сведения, собранные Патроклом (IV—III вв. до н.э.)¹⁹⁵, а также карта Птолемея (II в. н.э.), свидетельствуют о весьма высоком уровне Каспия — на 40 м выше современного, т.е. о периоде, когда прикаспийские низменности оказались под водой. Здесь следует обратить внимание на тот важный момент, что карта Птолемея изображала только Южный Каспий. Скучные сведения об уровнях Каспийского моря, содержащиеся в работах ученых, географов и литераторов того времени, были получены на основании косвенных и далеко ненадежных данных, имеющих различное толкование. В то же время современные археологические раскопки позволили установить, что в XII в. до н.э. размах колебания уровня моря достигал 15 м. В I в. до н.э., то есть более 2 тыс. лет тому назад, уровень моря находился на отметках выше 14 м (С.С. Велиев, 1992; Э.А. Ленц, 1836, Н.В. Ханыков, 1887). Изучив работы ряда средневековых и более поздних авторов и используя устные рассказы и наблюдения местных жителей, Э.А. Ленц (1836) пришел к выводу, что Каспийское и Черное моря соединялись еще в начале нашей эры, а за последующий период амплитуда колебания уровня Каспийского моря достигала 50 м. Н.В. Ханыков (1887 г.), основываясь на больших, чем у Э.А. Ленца, данных и на собственных наблюдениях, пришел к близким с Э.А. Ленцем выводам.

Причина значительного понижения уровня Каспия между X и XIV веками, который находился на 12 м ниже современного, по мнению Аполлова, Берга, Гумилева, заключается в прекращении стока Амударьи в Каспийское море, существовавшего с V в. до н.э. до X в. н.э., т.е. непрерывно в течение четырнадцати веков. С первой половины XIII в. до середины XVI в. сток Амударьи в Каспий возобновился, и уровень моря заметно повысился: размах его колебаний составил за эти три неполных столетия около 6 м.

Наиболее полная реконструкция исторических (2,5—3,0 тыс. лет) изменений уровня Каспийского моря на основе различных исторических документов и археологических данных, а также материалов по восстановлению гидроклиматических условий за различные временные интервалы позволяют представить их с точностью до десятилетий¹⁹⁶.

В VI, VII и VIII веках до н.э. уровень Каспийского моря находился около отметки 20,0 метров, т.е. примерно на семь-восемь метров выше современного. Плюс к тому же результаты палеоклиматических исследований показывают, что в период VIII—I веков до н.э. в бассейне Каспийского моря особых климатических изменений не происходило. Учитывая тот факт, что причиной изменения уровня Каспийского моря является климатический фактор, еще раз можно принять утверждение о высоком уровне моря в VIII веке до н.э. Все это подтверждает предположения исследователя Гасан Гасанова, что в тот период — VIII — VII в. до н.э., уровень моря был высок»¹⁹⁷.

Стратиграфия Каспийского побережья

На основе сопоставления показателей об уровне Каспия, приведенных в записке Р. Мамедова, глубины залегания археологических пластов, выявленных К. Фархадоглу, и некоторых письменных источников попытаемся составить стратиграфию Каспийского побережья в зоне ДБ.

Азербайджанский археолог Камиль Фархадоглу, занимающийся раскопками в Ичери-Шехер, утверждает, что на глубине 6 м от современного уровня земли находится архео-

логическая эпоха VII—IX вв. н.э., на глубине 7 м — I—VI вв. н.э., на глубине 8—9 м — IV—I вв. до н.э.¹⁹⁸ Р. Мамедов, также считает, что в VIII в. до н.э. уровень Каспия был выше нынешнего, т.е. море покрывало все окружение треугольной скалы, на которой в это время была сооружена ДБ. В VIII в. до н.э., в период строительства ДБ, в зоне нынешнего ее расположения плескались волны Каспийского моря. Незатопленной была лишь треугольная скала, на которой была сооружена ДБ. Незатопленная «треугольная скала» поблизости от берега, собственно говоря, и оказалась привлекательным фактором для признания этого места сакральным и его застройки культовым сооружением, т.е. Девичьей Башней. [Здесь же, в Бакинской бухте, мы имеем наглядный пример застройки незатопленной скалы, известный как Сабайл. Важно отметить, что этот памятник интересовал гидрографов-геологов «как репер, отмечавший колебания уровня моря и связанные с ним изменения береговой линии»¹⁹⁹].

В промежутке между VIII и IV вв. до н.э. уровень моря начинает снижаться (согласно Геродоту) и появляются условия, при которых человек оставил на близлежащей к ДБ территории следы своего пребывания в виде образцов материальной культуры (согласно К. Фархадоглу).

В начале IV в. до н.э. (согласно Аристотелю) предполагается весьма низкий уровень моря. Человек продолжал здесь пребывать (согласно К. Фархадоглу). К концу IV в. до н.э. (согласно Патроклу) море вновь начинает подниматься и постепенно стирать следы человеческого пребывания, за исключением отдельных случайных образцов.

В I в. до н.э. уровень моря находился на отметке выше 14 м от современного.

Автор V в. н.э. Приск Панийский, ссылаясь на римского посла Ромула, описавшего путь из Мидии в Скифию со слов гуннских представителей Аттилы, повествует: «...после нескольких дней пути от пламени, горящего из камня, находящегося под морем, они вернулись домой»²⁰⁰. Э.А. Томпсон местом «пламени, горящего из камня» считает нынешний Баку²⁰¹.

В период между X и XIV вв. море находится в движении, порой поднимается, а иногда опускается на 12 м ниже современного уровня. Как утверждает С. Ашурбейли, в средневековье Апшеронский полуостров назывался «островом Баку». Так, по крайней мере, как указывает С. Ашурбейли, он назван в сочинении неизвестного автора начала XII в. (1125 г. н.э.), отметившего в Каспийском море «остров Баку, из которого добывается нефть белая и черная, и земля его всегда в движении и из нее пышет огонь...»²⁰².

С первой половины XIII до середины XVI в. уровень моря повысился. Как свидетельствует Бакуви, говоря о Баку, «город имеет две прочные крепости из камня, чрезвычайно укрепленные. Одна из них большая — стоит близ моря, волны которого бьют в ее стены»²⁰³. В поэме «Фархад-наме» автора XIV в. Арифа Ардебилли в описании Баку значительное место занимает сооружение со скульптурными изображениями, расположенное непосредственно у берега Каспийского моря. В поэме говорится о том, что в г. Баку тоже есть крепость, противостоящая морю²⁰⁴.

Ш.С. Фатуллаев-Фигаров, ссылаясь на источники, утверждает, что «цилиндрический объем Башни еще во второй половине XIX века омывали воды Каспийского моря»²⁰⁵.

Следовательно, Каспийское море имело исключительно нестабильную береговую линию, что вполне могло бы привести, во-первых, к стиранию так называемых археоло-

гических следов, а во-вторых, появлению архитектурных сооружений вокруг ДБ именно в тот период, когда береговая линия Каспийского моря стабилизировалась, надолго отступив от ДБ и ее ближайшего окружения.

2.4. Факторы оценки археологической информации, связанной с ДБ

Мы попытались исследовать факторы, которые дают основание для объективной оценки археологической ситуации вокруг ДБ. В число этих факторов входят: археология «башенного колодца», традиции «археологии святилищ», проблема «даров богам», «случайных археологических находок», «прибрежная археология», «стратиграфия Каспийского побережья». Анализ этих понятий позволил нам систематизировать как позитивные, так и негативные факторы, способствующие объективной оценке археологической информации.

Факторы, способствующие объективной оценке археологической информации

1. Археологический след не всегда представляет собой материализованное свидетельство, он может быть закодирован в разноплановой археологической информации в самой ДБ и вокруг нее. Кроме того, следует учитывать специфику исследуемого памятника, применяя различные методы выявления археологического следа и расшифровки семантики, заложенной в выявленных археологических образцах.

Образцы археологической материальной культуры XI в., обнаруженные в колодце ДБ, свидетельствуют не о дате начала строительства, а о дате завершения использования сооружения в целом и в частности колодца по прямому назначению.

Схожесть семантики бронзовой «рыбы с поднятой головой» и «раскрытыми губами», обнаруженной в культовом сооружении — храмовом бассейне вблизи ДБ, с рыбой, описанной в древнейшем дотенгрианском алтайском мифе об Ульгене, является важнейшей археологической информацией, позволяющей осуществить синхронизацию времени строительства ДБ и изготовления бронзовой рыбы. К VIII—VII вв. до н.э. относятся также и изображения «жрецов в рыбоподобных одеждах» в храмовых бассейнах Ашшура, отражающие образы шумеро-аккадской мифологии.

Древняя языческая традиция закапывания даров богам дает основание обнаруженные вблизи ДБ артефакты, во всяком случае бронзовую рыбу, каменное изображение букrania (рогатая бычья голова) и меч, признать в качестве даров скифским божествам Табити (букраний), Тагимасаду (рыба), Гору-Аресу (меч), олицетворенным в мировоззренческой семантике ДБ.

2. Причина отсутствия материализованного синхронного археологического следа вокруг ДБ в желательных для некоторых исследователей формах заключается в первую очередь в «изменении климата и ландшафта, колебании уровня моря, изменении береговой линии»²⁰⁶ Каспийского моря. Археологическая наука утверждает, что в тех случаях, когда сооружения, подобные ДБ, были привязаны к морскому побережью, береговые геоморфологические процессы оказывали большое влияние на формирование культурного слоя²⁰⁷. В частности,

специфика залегания культурного слоя на прибрежных памятниках побережья Аляски явилась причиной появления такого направления в археологии США, как «археология прибрежных террас»²⁰⁸. Временами Каспий давал возможность осуществлять строительство близости ДБ, но затем наступало время, когда остатки сооружений могли уцелеть, но смывались артефакты. Море доходило до ДБ не только в момент ее строительства, но и в более поздние века. Поэтому причинами отсутствия археологического следа вокруг ДБ можно признать, во-первых, факт высокого уровня Каспийского моря, по крайней мере, в VIII в. до н.э., в момент застройки ДБ, а во-вторых, изменчивость каспийской береговой линии на протяжении почти трех тысячелетий со всеми вытекающими из этого геоморфологическими последствиями.

Факторы, препятствующие объективной оценке археологической информации

Первый. Сознательное игнорирование сведений о гидрологии побережья Каспия, отказ от применения различных методов распознавания археологической информации, негативное отношение к любому сообщению, дающему основание пересмотреть искусственное отнесение даты строительства ДБ к XII в. н.э. Крупнейший археолог И. Джафарзаде отмечает, что «многие историки и местные исследователи, говоря о времени заселения Апшеронского полуострова, исходят исключительно из сообщений арабских авторов второй половины X века: Масуди, Истахри и Мукаддаси». Далее И. Джафарзаде с сожалением отмечает, что «каким-то образом среди историков возникло пренебрежительное отношение к тем сообщениям, где упоминался Баку в период, предшествующий X веку. Иной раз подобные сообщения игнорировались, и они рассматривались как легенды, не имеющие под собой научного значения, стоящие далеко от истины. Бывали случаи, когда сообщения очевидцев, относящиеся к тем или иным археологическим находкам, обнаруженным во время земляных работ и датированных ранее X века, оставались без внимания»²⁰⁹.

Второй. Игнорирование мнения многих ученых, на протяжении десятилетий отвергающих возможность использования каменной плиты, позднее вмонтированной стену ДБ и на которой отсутствует какая-либо дата, в качестве достоверного источника. XII в. как дата строительства ДБ, на которой почти весь XX в. настаивали многие ученые, была для некоторых из них привлекательна еще и тем, что она совпадала с идеологической установкой: «...не ищите в Азербайджане тюрков до XII в. н.э.», «...история Азербайджана до XII в. не является историей тюрков». Цель подобной установки ясна, а поводом ее возникновения послужило проникновение именно в XII в. на территорию Азербайджана в составе сельджукидов новых огузских племен.

Третий. Фетишизация фактора археологического следа при определении даты строительства ДБ. Автор, безусловно, признает важность обнаружения археологического следа при определении периода строительства и бытования того или иного археологического памятника, в то же время последние исследования, как утверждает Л.Т. Яблонский, показали, что «археология со всей мощью собственного методического аппарата не в состоянии выдавать шкалы абсолютной хронологии». Археологии придается важное, «но отнюдь не всеобъемлющее значение» при определении даты исторической застройки и этнической идентификации ее носителей²¹⁰.

Четвертый. Нежелание признавать, что ДБ является не археологическим, а достаточно хорошо сохранившимся архитектурным памятником древности со всеми вытекающими из этого обстоятельства особенностями его изучения. Исследование ДБ, как принято в архитектурной науке, должно осуществляться в системном, междисциплинарном порядке, в контексте всех составляющих архитектурно-художественного и строительно-технического стиля, таких как исторические, функциональные, планировочные, стилистические, орнаментальные, эстетические, технические, лингвистические, гидрологические и мировоззренческие факторы, ни один из которых в отдельно взятом состоянии также не может иметь исключительного значения.

* * *

Т.о. проблема археологического следа и археологической информации, окружающая Девичью Башню, может быть корректно оценена, лишь при условии учета всего обилия факторов, которые позволяют признать вполне возможным строительство ДБ в VIII в. до н.э.

СТРОИТЕЛЬНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

В результате многочисленных исследований строительных материалов и конструкций древнейших памятников азербайджанской архитектуры накоплен огромный научный потенциал, дающий возможность охарактеризовать некоторые особенности строительно-технических параметров ДБ.

3.1. Кладка и толщина стен

Кладка стен ДБ из известнякового камня и скифская традиция

Стены ДБ выложены из «серого местного тесаного известняка». Эта практика имеет в Азербайджане древнюю историю. Как утверждает К. Мамед-заде, именно «в эпоху бронзы, как показали памятники, наблюдается применение камня» на территории Азербайджана в качестве строительного материала²¹¹.

Форма камня, добытого для строительства ДБ, напоминает формы камней, использованных при строительстве расположенного в Нахчыванской Республике циклопического сооружения Оглангала²¹², который признается культовым памятником²¹³. Кроме северной обрывистой стороны горы, она была террасами обнесена стеной²¹⁴, построенной из «крупных отесанных каменных квадратов»²¹⁵. К. Мамед-заде некоторые из циклопических сооружений из естественного камня относит к VII в. до н.э.²¹⁶ Как считает Г. Мамедова, азербайджанская архитектура албанского периода также «основана на применении камней грубой тески», «каменная кладка является основной в монументальном зодчестве Кавказской Албании»²¹⁷.

Тесаным известняком пользовались скифы. Скифский «Золотой курган», расположенный в 5 км от Симферополя и отнесенный к IV в. до н.э., сложен из 17 рядов тесаного известняка. Знаменитая гробница скифского царя IV в. до н.э. Куль-Оба, обнаруженная в Крыму в окрестностях Керчи, высотой 10 м, была сложена из плит известняка. Исследователи обнаружили кладку из тесаного камня на отдельных участках Киммерийского вала²¹⁸. Как сообщает Б.Н. Граков, скифская знать жила в каменных домах. Археологи

обнаружили в устье Днепра за днепровскими порогами построенную скифами каменную крепость. Как полагает Э.В. Яковенко, в Восточном Крыму и Керченском полуострове, где в V—III вв. до н.э. жили скифы, сооружения с кладкой из тесаного камня на растворе были довольно распространены²¹⁹.

Толщина стен ДБ как показатель древности сооружения

Толщина стен ДБ составляет внизу башни 5 м, а наверху 4 м. Толщина стены до того внушительна, что из камня и извести, потраченных на Девичью Башню, можно было бы построить еще одну стену вокруг Ичери-Шехер²²⁰. Выбор скалы в качестве основы для сооружения ДБ придавал строителям уверенность в способности фундамента на многие века вперед выдержать давление огромной массы камня.

Возникает вопрос: почему стена ДБ такая толстая? По мнению К. Мамед-заде, толщина стен строительных сооружений является показателем состояния уровня строительной техники и мастерства, иначе говоря, показателем древности сооружения. Чем больше опыта приобретали строители, в том числе азербайджанские, тем менее толстыми становились стены²²¹. Д. Ахундов заявляет, что ДБ построена «по принципу строительства архаических монументальных сооружений. Об этом говорит редкая толщина стен»²²². Е.А. Пахомов также считает, что из оборонных сооружений Апшерона «древнейшими являются толстостенные», а ко второму типу более молодых он относит башни, в которых «стены тоньше»²²³. Можно гипотетически предположить, что ДБ является средневековым сооружением, а причиной такой необычной толщины является высота ДБ. Однако этот аргумент не имеет оснований, так как, например, построенная в 70—80-е годы XIII в. в России оборонительная средневековая Каменец-Литовская башня высотой 30,5 м²²⁴ имеет толщину стен всего лишь около 2 м.

Именно в строительной практике древнего мира встречается подобная толщина стен. В храмах египетских фараонов IV династии (III тыс. до н.э.) толщина некоторых стен-массивов доходила до 15—20 м. В то же время толщина стен храмов времен Нового царства (XVI—XI вв. до н.э., XVIII—XX династии фараонов) несколько уменьшилась и составила приблизительно 4 м²²⁵. Следовательно, храмы Нового царства по толщине стен уступают более древним египетским сооружениям. Происходило сужение стен не только культовых и гражданских сооружений, но и крепостных стен. Толщина крепостных стен Вавилона в 21 м позволяла проехать по ней одновременно шести колесницам, выстроенным в ряд. В Синайской пустыне на территории Египта обнаружена крепость Тарон, датируемая XVI—XI вв. до н.э., временем фараона Рамзеса II, толщина стен которой составляет 13 м²²⁶. В Греции, в Микенах (XIV—XIII вв. до н.э.), толщина стен была от 5 до 8 м. В то же время толщина Великой Китайской стены, построенной в IV в. до н.э., была около 4 м. Археологами открыты остатки оборонительной стены Неаполя скифского (Крым) III в. до н.э. толщиной 8,5 м. Археологи выявили в Ванском городище (Западная Грузия, недалеко от г. Самтредия) культовый «круглый храм» второй половины III в. до н.э. с толщиной стен 4—5 м, внешним диаметром 10 м и внутренним 5,4 м²²⁷. Как видно на близком от нашей Девичьей Башни регионе в III до н.э. строились круглые святилища, толщина стен которых соответствовала толщине стен ДБ. Толщина городских стен столицы Кавказской Албании Кабалы составляет 3 м,

в некоторых случаях достигает 4 м, а толщина стен Дербентской крепости VI в. до н.э. составляет 4 м²²⁸. Толщина стен святилища Сумбатан в Нахчывани (XV—X вв. до н.э.) — 3,5 м²²⁹. Ко II—I тыс. до н.э. относится крепость Вайхыр-Гявур в Нахчывани с толщиной стен 3—3,5 м.

Толщина стен ДБ объективно соотносится с толщиной стен гражданских сооружений ходжалы-кедабекского периода. Я.И. Гуммель исследовал большое число относительно небольших по сравнению с ДБ гражданских сооружений эпохи ходжалы-кедабекской археологической культуры. Толщина стен этих сооружений была в пределах 1—2 м. На сооружении № 58 сохранились развалины каменной стены гражданского объекта толщиной 2 м, сложенной из двух рядов больших каменных глыб с завалом из более мелких камней²³⁰.

В средневековье толщина стен в Азербайджане резко сокращается, что является результатом усовершенствования строительного искусства. К. Мамед-заде утверждает, что в азербайджанской архитектуре «усовершенствование каменной кладки в сооружениях к X—XIII вв. н.э. позволило уменьшить толщину стен»²³¹. Толщина стен средневековых азербайджанских башенных сооружений: Момины-хатун — не более 2 м, Мардаканской круглой башни — 2 м, Мардаканской прямоугольной башни — 1,6—2,1 м, Нардаранской башни — не более 2 м, Раманинской башни — 2 м. Толщина стен мавзолея в Карабагларе составляет 1,25—0,75 м, замка-башни в с. Мухас Огузского района — 1—1,5 м, четырехугольной башни в с. Айдынбулаг недалеко от Шеки — 0,8—1,2 м²³², круглого Килисадагского храма албанского периода нашей истории — 0,95—1,0 м²³³. Лекитский храм того же периода имеет толщину стен 1,4 м²³⁴. Средневековое крепостное сооружение Сабайл, непосредственно в Бакинской бухте, имеет стены толщиной 1,2—1,8 м²³⁵. Схожим является толщина стен большинства средневековых башен: русских — 1,8—2,5 м, крымских — 2,2—2,4 м²³⁶, западноевропейских — 1,5—3,0 м²³⁷, рижских — около 2,5 м²³⁸.

Таким образом, толщина стен ДБ никоим образом не синхронизируется с толщиной стен средневековых сооружений и в то же время роднит ее с древнейшими сооружениями Египта, Скифии, Китая, Грузии и Азербайджана.

3.2. ВЯЖУЩИЕ ВЕЩЕСТВА

Первым вяжущим веществом, которым человек начал пользоваться в глубокой древности, была глина. Это естественное вяжущее не требует предварительной термообработки (обжига), помолта и нуждается всего лишь в разминании и увлажнении. Практика применения необожженного связывающего материала при кладке стен начала использоваться в Азербайджане как минимум с периода перехода от неолита к энеолиту и носила непрерывающийся характер. Я.М. Гуммель обнаружил в районе Гянджи стену, сложенную из гольшей, «скрепленную глиняным раствором»²³⁹. На знаменитом памятнике древности Кюльтепе в Нахчывани выявлено, по меньшей мере, три культурных слоя. В первом слое, отнесенном к IV—III тыс. до н.э., обнаружена «кладка, сложенная из неотесанных камней и булыжников, скрепленных глиной». Во втором слое, датированном второй половиной III тыс. до н.э., наличествует «кладка, сложенная из необработанных камней и булыжников

различных размеров, скрепленных глиной»²⁴⁰. Лишь позднее человек пришел к мысли о том, что обожженное сырье дает более прочные качественные показатели. Для этих целей глина не подходила, так как при обжиге она теряет воду и превращается в твердое камневидное тесто, уже не впитывающее воду и теряющее пластичность. В Азербайджане традиционно изготавливалось связывающее вещество как из необожженного, так и из обожженного сырья. В каждом из районов Азербайджана применялся тот строительный материал, который добывался в той или иной местности.

Известковый раствор на ДБ

При строительстве ДБ был использован известковый раствор, полученный в результате обжига известняка. Известковый раствор при строительстве ДБ использовался в качестве кладочного (вяжущего) и отделочного материала, а точнее, материала для инкрустации горизонтального орнамента фасада ДБ. Дж. Александрович-Насыфи, говоря о сохранности известкового раствора на фасаде ДБ, отмечает, что «известь пускалась в дело в свежем горячем состоянии, чем и объясняется поразительная прочность всего сооружения в сравнении с другими башнями»²⁴¹.

Известковый раствор долгое время не употреблялся в качестве идентификатора даты строительства ДБ. В последние годы своей деятельности С. Ашурбейли обратила на это внимание и попыталась определить срок строительства ДБ по использованному при ее строительстве известковому раствору. Археологи И.А. Бабаев и Г.М. Ахмедов в ходе раскопок выявили применение известкового вяжущего на строительных объектах в г. Габале (Азербайджан), датируемом I в. н.э. Именно эту дату они признают наиболее древним фактом использования в Азербайджане известкового вяжущего. Однако об этой дате, как наиболее древнем сроке применения вяжущих веществ в Азербайджане, можно говорить лишь с оговоркой, так как в данном случае речь идет всего лишь о выявленных в Азербайджане фактах. Автор выражает признательность Г. Мамедовой, которая в своей рецензии на данную рукопись написала: «В подтверждение мнения автора Гасана Гасанова об известковом растворе могу сказать, что обнаруженные археологами И. Бабаевым и Г. Ахмедовым в Азербайджане образцы относятся к рубежу нашей эры, но это не исключает, как правильно считает автор, возможности применения известкового раствора гораздо раньше». Как считает Г. Мамедова, использование известкового раствора было характерным для азербайджанской архитектуры албанского периода²⁴².

Так почему же в Азербайджане выявлено так мало фактов использования известкового вяжущего? На этот вопрос отвечает крупнейший исследователь этой проблемы И.Л. Значко-Яворский²⁴³: в Закавказье известковое вяжущее применялось преимущественно при строительстве ответственных зданий из камня²⁴⁴, но к великому сожалению, монументальных зданий — современников ДБ, в Азербайджане сохранилось мало. К тому же Азербайджан располагал, как минимум, тремя видами природных ресурсов, которые могли быть подвергнуты обжигу для производства вяжущих веществ.

Вяжущие вещества в Азербайджане

Для того чтобы, полагаясь на факт применения известкового раствора, считать возможным строительство ДБ в VIII в. до н.э., следует привлечь более широкий перечень

обоженных вяжущих, поскольку в условиях Азербайджана известняк не является исключительным сырьем для изготовления обожженного вяжущего вещества.

В Гяндже был мергель (глинистый известняк), в Нахчывани — гажа (глиногипс), а в Габалинском районе и на Апшероне — известняк. Мергель, который представляет собой смесь известняка и глины, до сих пор признается наилучшим сырьем для производства гидравлической извести и цемента, более того, его называют натуральным цементом. Первые исследователи мергеля называли его «естественной подводной известью»²⁴⁵. Что касается гажы (глиногипса), она также характерна для Азербайджана и использовалась здесь с древнейших времен. В части огнестойкости и водостойкости она имеет преимущества по сравнению со строительным гипсом²⁴⁶.

В третьем культурном слое Кюльтепе (Нахчыван), отнесенном ко II тыс. до н.э., т.е. периоду наиболее приближенному ко времени строительства ДБ, обнаружены «каменные плиты, скрепленные белым раствором, похожим на гажу»²⁴⁷. Учитывая, что гажа, как правило, не использовалась в качестве вяжущего в сыром виде²⁴⁸ и, будучи необожженной, не могла бы сохраниться в виде «куска скрепляющего материала», следует признать, что использованное при строительстве третьего культурного слоя вяжущее было изготовлено из обожженной гажы. О широком применении в древнем Азербайджане (на примере г. Барда) гипса — гажы в качестве обожженного вяжущего материала говорится в таком авторитетном издании, как «Всеобщая история архитектуры»²⁴⁹.

На юге от г. Гянджи среди памятников эпохи бронзы были обнаружены гробницы, выстроенные в грунтовых ямах из необожженных сырцовых кирпичей, сцементированные обожженным мергелем. В районе Гянджа-чая в сооружении № 58 поселения № 1 Я.И. Гуммель обнаружил стену, возведенную из «огромных камней, в особенности, в нижней части стены. Камни были наложены один на другой на растворе из желтого мергеля. Для придания связывающему материалу большей прочности мергель подвергался предварительному обжигу, о чем свидетельствует значительное количество небольших кусочков древесного угля, включенных в него». При строительстве перегородок и печи этого же сооружения также был применен раствор из жженого мергеля. Я.И. Гуммель относит это сооружение к бронзовому веку²⁵⁰. Использование «мергеля апшеронского типа» было обнаружено И.М. Джафарзаде на территории Апшерона²⁵¹. Важно отметить, что в Атропатене применялся известковый раствор²⁵². В Сабаиле стены сложены из крупных каменных блоков на известковом растворе²⁵³. В Дербентской стене также применялся известковый раствор²⁵⁴. Я.И. Гуммель обнаружил обожженный мергель в Гянджинском районе в погребении эпохи бронзы, в котором, как и во многих близлежащих, была найдена бело-инкрустированная керамика²⁵⁵. Греческий историк Ксенофонт в книге «Анабасис» описал крепостные стены в Мидии, построенные из обожженных кирпичей, скрепленных битумом²⁵⁶.

Наиболее распространенным сырьем для обжига были признаны известняк, гажа и мергель. Но даже при таких обстоятельствах применение гипса в качестве вяжущего материала носило более распространенный характер по сравнению с известняком. И.Л. Значко-Яворский четко определяет, что «причина для предпочтения гипса извести (даже в тех местах, где природного известняка было достаточно много) заключалась в том, что известь требует значительно более высокой температуры обжига, а следовательно-

но, и больше топлива»²⁵⁷. Именно на Апшероне, где горели природные огни, процесс природного обжига известняка мог быть замечен строителями и использован издревле. В то время как в разных странах известь обжигалась при помощи дров, древесного угля, каменного угля, хвороста, торфа, в Азербайджане были более благоприятные условия для использования нефтяного и газового топлива. Видный историк нефти и газа профессор К. Кострин считает, что, по-видимому, первыми в мире, освоившими практическое использование природного газа, были древние азербайджанцы. Источники, начиная с XV и по XX в., сообщают о том, что на Апшероне (Азербайджан) именно природный газ использовался для обжига извести. Об этом сообщают Абд-ар-Рашид ал Бакуви (XV в.), Энгельберт Кемпфер (1683), И.Г. Гербер (1729), Г. Гмелин (1770), Яков Рейнегге (1780), Н.Н. Лямин (1903) и др. И.Я. Лерхе (1734) в «Дневнике» путешествия подробнее иных описал метод использования населением Азербайджана природного газа для производства извести: «Тамошние жители вырывают в земле небольшую яму, а в нее ставят глиняную трубку и происходящий через нее из земли газ огнем зажигают, который так долго горит, пока сей огонь мокрою тряпкою или землею погасят. Над сим огнем варят они себе в котле нужную пищу. Они еще употребляют такие же или из тростника заделанные стволы вместо зажженной свечи. Вышеупомянутые ямы бакинские жители используют и в целях обжига извести»²⁵⁸.

О применении скифами известкового вяжущего материала

Известковое вяжущее вещество применялось скифами, которые непосредственно причастны к строительству ДБ. Проблема применения скифами известковых вяжущих веществ была предметом специального исследования И.Л. Значко-Яворского. Он обстоятельно и разносторонне изучил растворы Ольвии, Боспора, Неаполя скифского VI в. до н.э. — III в. н.э. Основными выводами этих исследований было то, что V в. до н.э. скифы изготавливали обожженный известковый вяжущий материал, при этом они производили как воздушную известковую вяжущую (известковое тесто, способное затвердеть только на воздухе), так и гидравлическую известковую вяжущую массу (известковое тесто, твердеющее как на воздухе, так и под воздействием воды). Скифский метод изготовления известкового вяжущего привел к тому, что эти растворы продолжали твердеть на протяжении 2000—2500 лет. При этом И.Л. Значко-Яворский отмечает: «Значительная прочность и сохранность Ольвийских (скифских) известковых растворов, в течение более чем 2400 лет находившихся в гипергенной зоне, подверженной физическим и химическим процессам поверхностного выветривания, свидетельствует об их воздухоустойчивости». На примере сохранившихся ольвийско-скифских сооружений автор приходит к выводу, что «основным фактором долговечности этих древних строительных растворов является повышенное количество гашеной извести, превышающее содержание гидравлической добавки»²⁵⁹. Известковый раствор, нанесенный на фасад ДБ, так же как ольвийские (скифские), на протяжении веков был подвержен физическим и химическим процессам, поверхностному выветриванию и тем не менее сохранился в своей значительной части. Изложенное дает нам основание утверждать о сходстве методики производства и качества известковых растворов, используемых скифами как на сооружениях Северного Причерноморья, так и при строительстве ДБ.

Практика применения известкового раствора на сооружениях южного Кавказа

О возможной древности применения известкового раствора на территории Южного Кавказа свидетельствуют грузинские средневековые источники и исследования: «Ардам построил в Грузии некоторое здание, где употреблена в первый раз известь, и грузины с того самого времени начали употреблять в строении известку»²⁶⁰. В другом источнике указывается, что «эристав Ардам оградил Мцхету каменными [стенами]. А до тех пор в Картли не было ремесла каменщиков, и лишь отныне стали ему обучаться»²⁶¹. Л. Мровели и Д. Багратиони говорят о начале распространения в Картли (Грузии) каменной кладки, а также известкового раствора как о новой ступени развития строительного искусства в Картлийском царстве, начало которому, как утверждают исследователи, было положено еще в III в. до н.э.²⁶² Хотя археологи заявляют о фактах применения известкового раствора на территории Грузии лишь с I века н.э., тем не менее, грузинская историческая наука в лице А. Апакидзе настаивает, что известковый раствор применялся в Грузии уже в IV—III вв. до н.э. О широком использовании в Грузии гачи в строительных растворах с древнейших времен говорит и К.С. Кутателадзе²⁶³.

Известковый раствор в строительной практике древнего мира

Как следует из многочисленных научных исследований, вяжущие вещества, получаемые путем обжига известнякового и гипсового камня, использовались в древности при возведении крупных сооружений. Следы применения обожженного известняка сохранились на храмовом комплексе Гебекли-Тепе (Göbekli Tepe в переводе с турецкого означает «Пуповинная гора») в современной Турции, ориентировочно датируемом IX тыс. до н.э. В Вавилоне наряду с гипсовым раствором применялся и кладочный известковый раствор. В г. Ур, столице Шумеро-Аккадского государства, раствор из извести и золы применялся в качестве кладочного. В Финикии также использовался известковый раствор в качестве кладочного материала. Известь в смеси с гипсом как кладочный материала применялась и на строительстве дворца Саргона II (722—705 гг. до н.э.)²⁶⁴. Искусственные вяжущие, полученные путем обжига, были применены при строительстве уникальных сооружений: бетонной галереи легендарного лабиринта в Древнем Египте (3600 г. до н.э.), фундаментов древнейших сооружений в Мексике и др. В 1881 г. классик египтологии В.-М. Флиндерс-Петри, исследуя Великие пирамиды, обнаружил, что «зазоры между плитами заполнены вяжущим веществом». О применении египтянами вяжущих веществ также указывает в своих работах известный материаловед Владимир Юнг. На Кипре на развалинах храма у г. Ларнаки обнаружены известковые растворы XII в. до н.э.²⁶⁵ В Иерусалиме известковый раствор использовался в X в. до н.э.²⁶⁶, а в Карфагене — в 814 г. до н.э. Сведения о применении обожженной извести в Малой Азии относятся к VII—VI вв. до н.э.²⁶⁷ Анализ известковых растворов Египта от IV в. до н.э. до VII в. н.э. показал, что состав у них такой же, как и у современного раствора²⁶⁸. Об употреблении известкового вяжущего вещества в строительном деле писал в 180 г. до н.э. римский автор Катон и чуть позднее знаменитый Витрувий. Уже в древности известь применялась как в качестве отделочного, так и в качестве кладочного материала. Известковый раствор в качестве отделочного материала использовался на памятнике IV тыс. до н.э. (Ассирия) и у народов крито-микенской цивилизации в III—II тыс. до н.э.²⁶⁹ Как утверждает Г.Н. Матюшин, еще в VII тыс. до н.э. стены скреплялись известковым составом²⁷⁰.

3.3. Строительно-техническая характеристика ДБ отражает традиции периода поздней бронзы

Строительно-технические параметры Девичьей Башни, без всякого сомнения, могут служить в качестве одного из аргументов при идентификации его культурологической и временной принадлежности.

К. Мамед-заде не причислил ДБ ни к одному из средневековых стандартов: ни к памятникам, построенным с применением «модульной системы», ни к памятникам, при возведении которых использовались «стандартизированные элементы архитектурного убранства»²⁷¹. В то же время он утверждает, что принятые в средние века в строительном деле Азербайджана, Южного Кавказа, а также Средней Азии модульная система и стандарты наблюдаются в средневековых сооружениях: мавзолеях Карабаглара, Юсуфа сына Кусейира, Момине-хатун и Имамзаде в Нахичевани, Ахсатан-Баба в Барде, Хачин Дорбатлы, Дворце Ширваншахов в Ичери-Шехер.

Важнейшим признаком древности ДБ является тот факт, что использованная при строительстве ДБ техника исполнения содержит в себе более древний этап строительной практики, чем средневековье.

Практика использования «тесаного известняка» при строительстве ДБ восходит к древнейшему периоду истории монументального строительства Азербайджана.

Толщина стены ДБ должна быть признана в качестве весомого признака древности, так как отражает состояние строительной техники, по крайней мере, VIII в. до н.э.

Известковый раствор, использованный при строительстве ДБ, применялся в мировой практике задолго до VIII в. до н.э. и является всего лишь разновидностью вяжущих веществ, получаемых путем обжига сырья. Археологическая наука подтвердила, что практика применения вяжущих веществ при кладке стен начала применяться в Азербайджане не позднее периода перехода от неолита к энеолиту и носила непрерывающийся характер. Что касается обожженных вяжущих веществ, они применялись в Азербайджане уже в период ходжалы-кедабекской культуры. Условием для применения обожженного вяжущего вещества в строительном деле являлось наличие соответствующего строительного материала и топлива для его обжига. Оба эти фактора — соответствующий строительный материал и природный огонь — издревле были в Азербайджане. В Азербайджане были, как минимум, известняк, гаж (гипсоглина) и мергель (глинистый известняк), что дает основание признать, что известковый, мергелевый и гажевый обожженные растворы применялись в Азербайджане с древнейших времен.

* * *

Таким образом, строительно-техническая характеристика ДБ, с одной стороны, не дает оснований признавать ее средневековым сооружением, а с другой — позволяет утверждать, что Девичья Башня могла быть построена не позднее VIII в. до н.э.

ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ В СВЕТЕ ЗОРОАСТРИЗМА И ВЕДИЗМА

В данной главе мы попытаемся разобраться в том, насколько можно доверять априорным предположениям о якобы принадлежности ДБ к зороастрийскому или ведическому мировоззрению. С точки зрения Д. Ахундова, автора этих идей, при мировоззренческом отождествлении ДБ за основу должно быть взято число «семь», исходя из того, что ДБ является «семиалтарной», т.е. имеет семь очагов на семи этажах из восьми возведенных. В этой связи он выдвигает идею, что ДБ посвящена «семи сыновьям Адитьи» т.е. индийскому семибожью во главе с Варуной, зороастрийскому семибожью, состоящему из Ахура Мазды и шести «бессмертных святых Амеша Спента», или Великому Митре²⁷². Таким образом, Д. Ахундов не приходит к однозначному выводу, считая, что следы мировоззренческих атрибутов ДБ надо искать в рамках индоиранских традиций в треугольнике: а) Варуна (индийское семибожье — семь сыновей Адитьи); б) Великий Митра; в) Ахура-Мазда (с его шестью Амеша Спента).

Мы попытаемся выяснить, насколько можно соотнести эти божества с культом огня и другими мировоззренческими атрибутами ДБ и допустить посвящение ДБ одному из этих мифических образов.

4.1. Ведические традиции и ДБ

Веда — священное знание («Ригведа» — знание священных гимнов) включает в себя всю сумму знаний древнего ария о себе и окружающем мире: богах, демонах, космосе, ритуале, социальном устройстве, этических ценностях и прочем. Одним из важнейших средств воздействия на божество был гимн, формально изощренный, искусно сложенный, передающийся языком условных символов. Как представляют многие исследователи, приблизительно в середине II тыс. до н.э. в Северо-Западную Индию, в район современного Пенджаба, начали вторгаться воинственные племена, называвшие себя ариями (Arya), говорившими на одном из древних языков индоевропейского происхождения. Главным сокровищем этих племен стали гимны, легшие в основу будущего их собрания — «Ригведы». Эти гимны передавались в жреческих семьях устно из поколения в поколение. Как единое произведение собрание «Ригведа» сложилось уже на территории Индии. В языке

«Ригведы» проскальзывают отдельные слова-заимствования из дравидийских или вообще неопределенных наукой источников. Культура ариев начинает вбирать в себя элементы культуры автохтонного населения Индии — процесс, в дальнейшем приведший к тому синтезу рас, религий, культур, который столь характерен для Индии. «Ригведа» и другие более поздние веды были кодифицированы до того, как установлена первая достоверная дата в истории Индии, связанная с возникновением буддизма в VI в. до н.э. Таким образом, «Ригведа» представляется как единственный источник сведений о том, что происходило в Северной Индии на рубеже II—I тыс. до н.э. Это памятник, который в силу своей уникальности интерпретируется сам из себя²⁷³.

Была ли традиция строительства ведических святилищ? Отражение образа «дома», под которым подразумеваются как небесные, так и земные обиталища богов, в «Ригведе» подробно исследовано Т.Я. Елизаренковой²⁷⁴. Реальность сооружений, которые стоят за культовыми понятиями «алтарь», «место жертвоприношений», как правило, в «Ригведе» не описывается. В то же время в «Ригведе» имеются реплики, несколько проясняющие физический образ неких сооружений, вроде «стовратный дом», «тысячестолпные дворцы» Митры-Варуны. Кроме них упоминаются не земные святилища, а некие обитатели богов: «Солнечная обитель Rta, Rita=Аши», «Скала, из которой родилась Ушас», «застенок, в котором был ослеплен Канва», «место заточения Индры, после его рождения», «место сокрытия Агни»²⁷⁵. Согласно утверждениям Т.Я. Елизаренковой²⁷⁶ и венгерского ученого Gergely Hidas, в ведической религии вовсе не было традиции строить святилища, а жертвоприношения они осуществляли на временно устраиваемых местах²⁷⁷. Значит, в самой Индии в условиях широкого распространения ведической религии храмы в честь Митры и Варуны, а также сыновей Адитьи вовсе не строились. Археология также не подтверждает наличие святилищ ведической религии.

«Семь сыновей Адитьи» во главе с Варуной из ведийской мифологии и ДБ

Индийский ведический пантеон, описанный в «Ригведе» и известный под названием «сыновья Адитьи», был привлечен Д. Ахундовым для установления истоков происхождения ДБ исходя из числовой схожести «семь (7) алтарей ДБ» и «семь сыновей Адитьи». Это сравнение не может быть объективным, так как количество сыновей Адитьи в Ригведе не канонизировано. Авторитетный исследователь «Ригведы» Т.Я. Елизаренкова, утверждает, что детей Адитьи, включая Варуну, всего шесть²⁷⁸, в ранних текстах «Ригведы» — семь, в X гимне «Ригведы», в ведийских текстах «Атхарваведа» и «Тайттирия-брахману», где Адитьи перечисляются, их восемь. В послеведийский период число Адитьи достигает двенадцати²⁷⁹. Что касается их божественной функции, то Варуна — главный из Адитьев, всеобъемлющий бог, связанный с изначальным миром и космическими водами²⁸⁰. В.Н. Топоров считает, что «Варуна больше связан с природным, чем социальным, с ночью, луной, с дальним, с тайным и магией» (МНМ-1. С. 27).

* * *

Таким образом, можно резюмировать, что идея о том, что ДБ является посвящением «семи сыновьям Адитьи» и «старшему из сыновей богу Варуну» из индийской мифологии, не состоятельна, так как Варуна — бог воды, а не огня, он связан с «ночью» и «луной»,

другие сыновья Адитьи также связаны не с огнем, а с моральными ценностями. Кроме того, важно признать, что фактор числа «семь», а именно наличие «семи сыновей Адитьи», не может быть основой для идентификации с «семью алтарями ДБ», поскольку число «семь» относительно детей Адитьи в «Ригведе» не канонизировано.

Митра и ДБ

В одной из версий Д. Ахундов утверждает, что ДБ посвящена «Великому Митре». Это утверждение основывается на его трактовке башенного изображения на камне № 9 холма Язылы (Гобустан, окрестности Баку), которое он считает символическим изображением ДБ. Суть аргументов Д. Ахундова заключается в том, что на этом изображении просматриваются атрибуты Митры, олицетворяющие его в качестве бога Солнца, что служит ему основанием для утверждения о посвящении ДБ «Великому Митре»²⁸¹. Наша версия трактовки и описания этого изображения отличается от версии Д. Ахундова. Мы в свою очередь считаем, что башенное изображение на камне № 9 холма Язылы Гобустана символизирует не ДБ, а одно из святилищ Солнца в Баку, которое посвящено не Митре, а Гойтосиру — тождеству греческого Аполлона. (Об этом более подробно говорится во второй части данной книги.)

По словам В.Н. Топорова, значение теонима Митра «восходит к индоевропейскому корню, имеющему отношение к обозначению идеи посредничества, взаимности, обмена (и меры), закономерности, согласия, состояния мира, дружбы, симпатии» (МНМ-2. С. 54). В ведическом пантеоне Митра осуществлял медиационную (посредническую) функцию между верхом и низом, небом и землей, внешним и внутренним пространством, божественным и человеческим (МНМ-2. С. 56), символизировал понятия «друг, дружба, дружеский договор»²⁸². В «Авесте» Митра был представлен в качестве небесного света, в статусе язата — «почитаемого ангела», а не бессмертного из числа шести Амеша Спента. Согласно Птолемею и другим античным источникам, а также многочисленным исследованиям, Митра признавался в качестве солнечного бога и почитался во всех областях, простиравшихся от Инда до Ассирии. Бельгийский исследователь Франц Кюмон, всесторонне исследовав Митру, пришел к выводу, что на всех этапах своей божественной судьбы (индийской, персидской, римской и др.) Митра олицетворял Солнце²⁸³. Тот факт, что Митра многими исследователями определяется в качестве бога Солнца, вовсе не означает, что он механически может быть идентичен богу Огня, так как в мировой мифологической практике, как правило, божества Солнца и Огня не совмещаются. В ведической традиции бог солнца Сурья, а огня — Агни, у греков бог огня и кузнечного дела Гефест, солнца — Аполлон. У римлян бог огня Вулкан, солнца — Соль. У кельтов бог огня Гоибниу, бог солнца Бел. У скандинавов бог огня Локи, бог солнца Балдер. У древних мексиканцев бог солнца Тлальчитонатиу, бог огня Ометекутли. У славян бог солнца Дажьбог, а бог огня Радогост или Семаргл. У строителей ДБ скифов также разными были бог Солнца и богиня Огня, которой была посвящена ДБ. Скифской богиней Огня была Табити, а богом Солнца — Гойтосир.

* * *

Таким образом, идея Д. Ахундова о том, что ДБ могла быть посвящена «Великому Митре» несостоятельна потому, что башенное изображение на камне № 9 холма Язылы Гобустана не имеет атрибутов, дающих основание признать его символическим изобра-

жением Митры и ДБ. Митра хотя и признавался богом Солнца, но не признавался богом Огня. Среди индийских ведических божеств был специальный бог огня — Агни, почему и исследователи «Ригведы», порой признавая Митру богом Солнца, не считали его богом Огня, и, как следствие, ему не могли быть посвящены святилища Огня, коим является ДБ.

4.2. Зороастрийская проблема

Как мы выше отметили, с точки зрения Д. Ахундова, при мировоззренческом отождествлении ДБ за основу должно быть взято число «семь» исходя из того, что ДБ является «семиалтарной», т.е. имеет семь очагов на семи этажах. В этой связи одной из версий, выдвинутых Д. Ахундовым, является идея посвящения ДБ зороастрийской «семирице», состоящей из Ахура-Мазды и шести «бессмертных святых Амеша Спента»²⁸⁴. На наш взгляд, этот вопрос следует рассматривать с учетом традиций зороастрийской религии.

О зороастрийской религии и «Авесте»

В исторической литературе единого мнения о периоде возникновения зороастрийской религии не существует. М. Бойс предполагает, что Зороастр жил между 1500—1200 гг. до н.э. А. Мейер — в XI—X вв. до н.э., Г. Виденгрэн, Э.А. Грантовский относят зороастризм — к X—VII вв. до н.э. И. Дьяконов возникновение зороастрийской религии относит к VII в. до н.э. и одновременно отмечает, что «Авеста» не могла сформироваться в период Ахеменидов, потому что нет факта, засвидетельствовавшего или доказывающего это. В «Авесте» отсутствуют сведения о государственном строе, о городской жизни, о денежном обращении. Самая древняя часть «Авесты» — «Гаты» возникла до VI в. до н.э., передавалась жрецами устно из поколения в поколение, в лучшем случае, с другими частями «Авесты» и была записана только после правления Дария.

Зороастрийская традиция определяет время жизни Заратуштры одним годом «258 лет до Александра». Это можно понимать по-разному, так как под «годом Заратуштры» можно разуметь год его рождения или смерти или же какого-либо выдающегося события в его деятельности. Под «годом Александра» можно понимать начало селевкидской эры (тогда «год Зороастра» будет 570—569 гг. до н.э.) или год завоевания Александром Ирана, т.е. год смерти Дария III (тогда «год Зороастра» — 588 г. до н.э.). По другим подсчетам, Заратуштра жил с 660 по 583 г. до н.э. (77 лет по традиции). В любом случае, наиболее стабильно, традиция относит время жизни Заратуштры к концу VII — началу VI в. до н.э.²⁸⁵ Д. Ахундов принимает версию Джаксона, В.В. Струве и А.О. Маковельского о том, что «Зороастр родился во второй половине VII в. до н.э.». Геродот и Ксенофонт, два выдающихся античных историка, ничего не слышали о Зороастре. Впервые сообщения о Зороастре возникают в царствование Артаксеркса II (404—359 гг. до н.э.). Общий контекст всех источников второй половины I тыс. до н.э. вынуждает А. Мейе, Э. Бенвениста, Ф. Кюмона, Ж. де Менаше, М. Моле и других считать, что зороастризм V—IV вв. до н.э. отнюдь не был всеобщей и тем более официальной религией Ирана, а лишь узким сектантским течением²⁸⁶.

Религия Ирана до реформы Заратуштры не поддается однозначному толкованию. Лишь впоследствии Ахура Мазда²⁸⁷ (буквально «господь мудрый») был провозглашен верховным

божеством зороастрийского пантеона. В отличие от большинства родственных иранской мифологии индоевропейских традиций (ведийской, греческой, латинской, балто-славянской), где верховными богами выступали воинствующие лица (Индра, Зевс, Юпитер, Перун и т.д.), Ахура Мазда творит мир усилием или посредством мысли и требует поклонения духовным ценностям²⁸⁸. Божественный пантеон поздней зороастрийской религии состоит из Верховного бога Ахура Мазды и шести Амеша Спента, которые имеют статус «Бессмертных святых». Зороастрийские Амеша-Спента состоят из Воху-Мана («Благой помысел»), Аша-Вахишта («Лучшая праведность»), Спента-Армаити («Святое благочестие»), Хшатра-Ваирйа («Желанная власть»), Хаурватат («Целостность») и Амэрэтат («Бессмертие»), которых верующие почитают²⁸⁹. Количество Амеша Спента не канонизировано, в их число иногда дополнительно включается Сраоша — божество послушания-дисциплины, Аши Вахви — олицетворение награды за добродетель и т.д.²⁹⁰

Священной книгой зороастрийской религии является «Авеста», оригинальность которой является темой научных дискуссий. Многие исследователи считают, что «Авеста»²⁹¹ — это «беспорядочное учение в связи с тем, что перед нами только собрание уцелевших отрывков», и оно представляет собой «механически объединенные мифы, возникшие в разное время в разных местах у разных народов Ближнего и Среднего Востока»²⁹².

Исследователи убеждены не только в заимствованиях, но и «поразительном сходстве» «Младшей Авесты» с хеттской, древнегреческой, италийской, германо-скандинавскими религиями и мифологиями²⁹³. На разных этапах своей эволюции зороастризм несколько раз менял содержание, идеологическую направленность и социальную базу²⁹⁴. Зороастризм не был религией с постоянным числом и заданным качеством богов, он не был постоянно политеистическим или монотеистическим. А.О. Маковельский утверждает, что сам Зороастр также не был постоянным²⁹⁵. В.В. Струве, основываясь на надписи 485 г. до н.э., приходит к выводу, что «ни первые Ахемениды, ни маги не были подлинными зороастрийцами». Ценно положение В.В. Струве о том, что нельзя отождествлять маздаизм, зороастризм и магизм. Важнейшим является утверждение В.В. Струве, что зороастризм «не имеет ничего общего» ни с маздаизмом Урарту, ни с маздаизмом мидян VIII в. до н.э.²⁹⁶ Исследователи утверждают, что в «Младшей Авесте» немало дозороастровского материала, хотя и приспособленного к зороастризму, но находящегося в серьезном противоречии с сущностью учения пророка»²⁹⁷. «Нельзя отождествлять первоначальный маздаизм, религию Ахеменидов, религию “Младшей Авесты”, религию магов, религию Сасанидов и религию современного парсизма». Как считает А.О. Маковельский, несмотря на преемственную связь между ними, они отличаются друг от друга, будучи идеологиями разных исторических эпох²⁹⁸.

Неприспособленность ДБ к функциям зороастрийской дахмы

Азербайджанский исследователь М.А. Набиев пытался доказать, что Девичья Башня — это традиционное зороастрийское кладбище («дахма»), которое европейцы окрестили «башнями молчания». Предполагаемый процесс захоронения в Девичьей Башне по зороастрийским обычаям приводится у него довольно скрупулезно. Якобы труп приносили в железном гробу, поднимали на восьмой этаж ДБ и укладывали в одну из свободных гранитных или мраморных ниш на крыше ДБ. Ниши «дахмы» отделены друг от друга узким

парапетом и образуют три круга, внутренний из которых предназначен для детей, средний — для женщин и внешний — для мужчин. В центре «дахмы» обычно устраивалось и общее костехранилище²⁹⁹. Согласно зороастрийским погребальным обрядам, ни землю, ни огонь нельзя было осквернять соприкосновением с трупом. Тот, кто закопает человека или собаку в землю, наказывался 500 ударами «лошадиной плети». Носильщиков трупов должно было быть, по крайней мере двое. Эти люди до конца своих дней считались нечистыми. Им нельзя было находиться ближе 30 шагов от огня, воды и ближе трех шагов от людей. Землю, где умер человек или собака, в течение года нельзя орошать и засеивать. Мертвых надо было относить на высокие, сухие, каменистые места. На голом каменистом месте труп закрепляли за ноги и волосы, чтобы звери или птицы, растерзав тело, не могли утащить кости к воде или растениям. Когда оставались только кости, их собирали и складывали в специальное вместилище (астодана — оссуарий). Дахма обычно означает специальное сооружение, имитирующее голое каменистое место (башня молчания), куда помещают трупы. Там же в определенных местах потом складываются и кости. Но так как труп мог быть выставлен первоначально и не в специальном сооружении, то термин «дахма» мог означать также и вместилище для костей³⁰⁰.

С нашей точки зрения, ДБ совершенно не приспособлена для подобных ритуалов. В частности, вряд ли в железном гробу труп можно было бы поднять на восьмой этаж, на крыше ДБ отсутствуют какие-либо ниши для укладки трупов и какие-либо круги, образованные парапетами, в ДБ отсутствует какая-либо планировочная структура, которая могла бы быть использована в качестве костехранилища. Кроме того, остается неясным ряд существенных моментов: первое — зачем понадобилось строить восьмиэтажное и семиалтарное сооружение высотой 28 м, если для захоронения зороастрийца используется всего лишь верхняя площадка; второе — если труп зороастрийца считается нечистым, т.е. творением Ангро-Манью, зачем кладбище-дахму построили не за городом, как это обычно они делали, а в самом центре города³⁰¹ и даже на месте, которое считается у верующих Центром Мира. Архитектурно-планировочное решение ДБ не соответствует функциональному назначению и архитектурно-планировочному устройству зороастрийской дахмы. ДБ не может быть дахмой еще и потому, что первые вероятные признаки действительно зороастрийской погребальной обрядности засвидетельствованы на рубеже V—IV вв. до н.э. в сатрапиях Малой Азии и чуть позже в Бактрии, на западе и востоке от Мидии³⁰². Строительство ДБ было начато не позднее VIII в. до н.э., т.е. в период, когда зороастрийские дахмы еще даже не сооружались.

Зороастрийские храмы огня, время их возникновения и посвящения

Нет никаких данных, что при первых Ахеменидах существовали храмы огня. Греческие источники определенно утверждают, что персы презирали храмы, считая, как писал Цицерон, ошибочным «запирать внутри стен богов, обителью которых является весь мир». Совместная служба на возвышенных местах или во время ежегодных празднеств не требовала сооружения специальных зданий или учреждения штата священнослужителей. Два каменных постамента, сохранившихся в Пасаргадах, подтверждают стойкость традиции молиться богам под открытым небом. Страбон сообщает, что храм, основанный Киром в Зеле (Малая Азия), состоял из большой, искусственно насыпанной

возвышенности, окруженной стеной (Страбон. XI, 8, 4). Были установлены постоянные священные участки для совершения обрядов богослужения, судя по арамейской надписи, относящиеся к 458 г. до н.э. и называемые бразмадана (буквально «место обрядов»). В то же время по всему Ближнему Востоку существовал обычай почитать богов и богинь при помощи статуй. Впервые в Персии лишь в начале IV в. до н.э. указом Артаксеркса была установлена статуя Афродите-Анаитиде, и народу было приказано их почитать. С введением культа изображений стали сооружаться и храмы, что вызывало у населения возмущение и противодействие культу статуй³⁰³.

Как утверждают некоторые исследователи, среди персов культ огня, почитание огня в храмах были внедрены позднее в качестве некоей альтернативы почитанию скульптур. Огонь, обладая ярким и живым обликом, привлекал к себе внимание и вызывал почитание людей гораздо легче, чем идолы из дерева или камня. Храмовые огни водружались на подставки в виде алтарей, наподобие изображенным на ахеменидских царских рельефах. Геродот упоминает о почитании персами огня (Геродот. III, 16), но не считает это отличительной чертой их веры. Огонь не упоминается Геродотом в его сообщениях о военных обычаях персов, хотя позднее Курций Руф (I в. до н.э. — I в. н.э.) утверждал, что Дарий III, последний царь из династии Ахеменидов, приказывал нести перед своим войском, отправлявшимся на битву, горящие угли от «огня, который персы называли священным и вечным».

Как утверждает М. Бойс, «нет никаких данных, что во времена Ахеменидов уже существовали специальные священные здания — храмы огня»³⁰⁴, а термины «алтарь» или «храм огня» в «Авесте» вовсе отсутствуют³⁰⁵. Точную дату создания храмов огня источники и исследователи хотя и не называют, но в то же время допускают, что к концу правления Ахеменидов, т.е. к IV в. до н.э., святилища огня занимали уже место в зороастрийском богослужении. А точные сведения о храмах огня относятся ко времени после падения Ахеменидов³⁰⁶.

Каких-либо письменных описаний или археологических данных о зороастрийских храмах огня ахеменидского периода не сохранилось. Первые описания служения священным огням и древнейшие сохранившиеся руины подлинного храма огня относятся к парфянскому периоду (III в. до н.э. — III в. н.э.). Эти развалины находятся на юго-востоке современного Ирана на горе Кухи-Хаджа в Систане (древней Дрангиане), который, в первой половине I тыс. до н.э. входил в состав Мидийской державы. Древним названием, Систана, был Сакастан, дословно означающий «страна саков». Воздвигнутый там храм огня перестраивался несколько раз, и хотя считается, что древнейшие его части возможно относятся к селевкидскому или раннепарфянскому периоду, на самом деле это остатки одного из древнейших мидийских храмов Огня. Первоначальный план этого сооружения, насколько его можно проследить по остаткам здания, включал прямоугольный зал, который вел в небольшое квадратное помещение с четырьмя колоннами посередине, соединявшееся, в свою очередь, с еще меньшим, служившим, может быть, святилищем огня. Второй храм построен на том же месте примерно в III—II вв. до н.э. Он имел тот же первоначальный план, но включал еще и коридор вокруг маленького квадратного помещения и находившегося позади него святилища³⁰⁷. Автор I в. н.э. Страбон пишет, что храмы огня были «примечательными помещениями; в центре их находился алтарь, на котором было очень

много золы, и где маги поддерживали вечный огонь» (Страбон. XV, 3, 15). О внешнем виде зороастрийских святилищ огня можно судить по изображению четырехугольного святилища в Накши-Рустаме. В скале над входом в гробницу высечен величественный рельеф Дария, на котором он изображен стоящим на широком помосте, перед ним на высокой подставке ярко горящее пламя. Зороастрийский храм огня изображен на «реверсе сасанидской монеты III века н.э.». Изображение свидетельствует, что алтарь огня находится на первом этаже и имеет центральное расположение в зале храма³⁰⁸.

Как мы выше отмечали, по одной из версий Д. Ахундова, ДБ якобы была посвящена Ахура Мазде и шести Амеша Спента. Однако никаких упоминаний об этих посвящениях в отношении зороастрийских храмов огня ни в ахеменидский, ни в сасанидский период не сохранилось. Названия и посвящения зороастрийских храмов огня, исследуемые ныне в науке, являются свидетельством периода Сасанидов, т.е. находятся за пределами времени строительства ДБ.

В «Авесте» о каких-либо видах священного огня, святилищ огня и тем более их какого-либо посвящения не говорится.

В «Бундахишне», зороастрийском источнике значительно более позднего, а точнее, Сасанидского периода, говорится, что было создано пять видов огня, таких как огонь Берзасаванг — что возгорелся перед господом Ормаздом; огонь Вохуфриян — что в телах людей и животных; огонь Урвазишт — что в растениях; огонь Вазишт — что в облаке и который в битве противостоит Аспенджаргаку, огонь Спаништ — что используют на земле, как и огонь Вахрам. Далее в «Бундахишне» повествуется, что в правление Йимы каждое дело выполнялось особенно удачно с помощью всех трех огней. Огонь Фробак был установлен в алтаре огня на горе Фарроманд в Хварезме. Огонь Гушасп был установлен в алтаре огня у горы Аснаванд³⁰⁹, огонь Бурзенмихр был установлен Виштаспом в алтаре огня на горе Реванд, которую называют «горная гряда Виштаспа». Культ огня в поздний период принимал зловещие формы. Царскому священному огню Сасанидов в храме Анахиты в Истахре приносились человеческие жертвы. Да и раньше, в парфянское время, божеству огня в зороастрийском храме Адиабены раз в году подносили в жертву младенца³¹⁰.

Таким образом, в источниках VIII в. до н.э. не было каких-либо сообщений о зороастризме, зороастризму изначально не было присуще строительство каких-либо закрытых храмов, в том числе святилищ огня. Сообщения о зороастрийских священных огнях и внешнем виде храмов относятся к значительно более позднему периоду, нежели годы закладки ДБ, которая не имеет внешней и ритуальной схожести с какими-либо зороастрийскими храмами огня. Не подтверждается вероятность посвящения каких-либо зороастрийских храмов Ахура Мазде или шести Амеша Спента. В «Бундахишне» приводятся в общей сложности восемь разновидностей названий священных зороастрийских огней: Берзасаванг, Вохуфриян, Урвазишт, Вазишт, Спаништ, а также Фробак, Гушасп и Бурзенмихр, среди которых не упоминаются посвящения Ахура Мазде или кому-либо из шести Амеша Спента.

Зороастризм — «огнепоклонничество» или «огнепочитание»

Вниманию тех, которые пытаются утверждать мнение об уникальности зороастрийских храмов огня, следует подчеркнуть, что начало традиции «поклонения огню» и

«почитания огня» восходят к периоду задолго до Зороастра. Поздние источники, например Бундахишн и мусульманские авторы, должно быть, не без оснований уверяют, что культ огня, притом в его храмовом виде, не был заложен Зороастром, он возник задолго до него³¹¹.

Несмотря на наличие у поздних зороастрийцев храмов огня, основной идеей, пронизывающей мировоззрение «Авесты», является, как известно, не культ огня, а «извечная борьба двух противоположных начал — положительного и отрицательного», т.е. дуализм.³¹² По «Авесте» (Видевдата, XVIII и Яшта, XIX), огонь смертен, его существованию постоянно угрожают силы тьмы (МНМ-1. С. 120). Согласно зороастризму, «огонь сотворен, имел начало во времени, телесен, подвержен угасанию, стало быть, он есть нечто обусловленное извне, тварь, но не творец»³¹³. Посему, уверяют зороастрийские схоласты, огню оказывается только почитание как символу божественных потенций и субстанции, противоположной тьме, но не более того. Огонь у зороастрийцев был не предметом поклонения, а лишь «средством очищения» и предметом «ритуальных церемоний»³¹⁴. Во всей «Авесте» нет ни слова о культе огня, кроме одного-двух глухих намеков в иносказательной форме. Только из контекста становится ясно, что вся 34-я глава Ахунавайти представляет собой молитву перед алтарем огня. Слово огонь в «Авесте» присутствует, но не применительно к храмовому огню, а больше к бытовому домашнему огню. Подробный разговор об огне ведется также в разделе Видевдаты, опять-таки не в связи с храмовым огнем, а там, где говорится о похоронном обряде. В Яштах собраны гимны в честь Ормузда, Земли, Воды, Солнца, Луны, звезды Сириус, Митры, Варахрана, и ни в одном из них не говорится о поклонении Огню. «Авеста» отделяет огонь от личности творца, а некоторые источники всего лишь путают две эти отдельные сущности, необоснованно отождествляя Мазду с огнем и светом³¹⁵.

Мэри Бойс со ссылкой на О. Брауна приводит высказывания персидского царя Шапура II (IV в. н.э.) и зороастрийского жреца, в которых подчеркивается, что зороастрийцы не «поклонялись огню», а всего лишь «почитали». Шапур II, говорит: «Я поклоняюсь солнцу и почитаю огонь», а в другом источнике зороастрийский маг заявляет: «Мы никоим образом не считаем огонь богом, мы только молимся богу посредством огня»³¹⁶. Зороастризм как религия продолжает функционировать. При этом, хотя наиболее распространенными прозвищами зороастрийцев являются «парсы» (от слова персы) и «огнепоклонники»³¹⁷, сами зороастрийцы отрицают подобные названия и предпочитают называть себя по сдвоенному имени бога и пророка: «Маздаясни Заратушти». Термины «зороастризм» и его поздние обозначения в виде «огнепоклонничества» изобретены в Европе, и носителями зороастрийской культуры ни ранее, ни теперь не применяются. По традиции именно Европа до сих пор упорно, но, как видим, безосновательно именует зороастрийцев огнепоклонниками. «В десятках свидетельств классической античности сами зороастрийцы не числят себя огнепоклонниками и выражают недовольство, когда это позволяют себе другие»³¹⁸. Таким образом, почитание отнюдь не тождественно поклонению, зороастрийцы не поклоняются огню, иначе говоря зороастрийцы не огнепоклонники, «на взгляд зороастрийцев, религиозное поклонение в подлинном значении термина подобает одному лишь безначальному творцу, распорядителю судеб вселенной, но никому более»³¹⁹.

4.3. Культ огня в древнем Азербайджане и зороастризм

Дозороастрийский культ огня в древнем Азербайджане

Наука убедительно доказала, что авестийская мифология не оригинальна, она испытывала влияние доиранского и неиранского местного населения (МНМ-1. С. 627). «Бундахишн» (сотворение основы)³²⁰ и многие авторы, должно быть, не без оснований уверяют, что культ огня, притом в его храмовом виде, возник задолго до Зороастра, в языческую пору³²¹. Как справедливо считает М. Бойс, традиция строительства святилищ огня у зороастрийцев зародилась после знакомства с государственными религиозными культурами Ближнего Востока. Мнение М. Бойс следует дополнить тем, что в этом регионе задолго до зороастризма была мидийская традиция поклонения огню. В числе предшественников зороастрийских храмов огня можно признать Мидийский алтарь, относящийся к VIII в. до н.э., который не был зороастрийским, а с точки зрения М. Бойс служил неизвестному культу³²². Тезис М. Бойс подтверждается также словами Д. Ахундова, который считает, что задолго до зороастризма на территории Азербайджана был некий древний ритуал огнепоклонничества. С нашей точки зрения «неизвестным культом», о котором говорит М. Бойс, была в первую очередь мидийская а также киммерийско-скифо-сакская традиция поклонения огню. Мы не только не исключаем, но и подтверждаем, что в Азербайджане было почитание и поклонение огню. Но с нашей точки зрения, это была не зороастрийская и не иранская, а местная традиция почитания и поклонения огню, зародившаяся задолго до зороастризма. С нашей точки зрения, именно древнеазербайджанские, а точнее, киммерийские, скифские, сакские и мидийские традиции поклонения огню «легли в основу более позднего учения Заратуштры»³²³ и практики почитания огня поздними зороастрийцами. По ходу представленной книги мы неоднократно обращаемся к проблеме тюркского огнепоклонничества, поэтому в данном случае мы представляем эту проблему в ограниченном объеме.

На Апшероне, в черте Баку, известны, по крайней мере, два древнейших святилища Огня, которые не имели отношения к зороастризму и к тому же носили сугубо тюркские названия. Одно из них, до сих пор расположенное на окраине Баку, *Йанар-даг* («горящая гора») — вечногоорящий естественный выход огня. Упоминания о естественных выходах огня в Азербайджане встречаются у Приска Панийского (V в.), ал-Истахри, Мас'уди (VII—X вв.). Г. Гмелин, бывший в Азербайджане в XVIII в., упоминает храм огня на окраине Баку, называемый *Ала-Тава*³²⁴. В азербайджанском секторе Каспийского моря имеется нефтегазовая геологическая структура, издавна известная под названием *Янан Тава* (горящий огонь, пламя). Тот факт, что на японском «тава» означает «башня», а на татарском «гора», дает некое основание признать, что азербайджанские топонимы «Янан-тава» и «Ала-тава» имеют одно и то же значение — пламенеющая гора. Слово «тава» имеет полисемантическое значение, в частности «сковородка», а во многих языках алтайской семьи означает «огонь» и «башня». Одним из самых ярких проявлений огнепоклонничества древних народов является практика сжигания или обугливания трупов, которое издревле практиковалось населением Азербайджана наряду с трупоположением. Эта процедура происходила на кострах из «священного» дерева, называемого «арчана». Это дерево в Азербайджане из-

давна считалось священным³²⁵. Во многих регионах Азербайджана и Дагестана до XIX в. «тава» назывался своеобразный зонт внутри дома, под которым располагался семейный очаг-огонь. На тунгусском языке «тава» означает «огонь». На языке народа Ульчи «тава» также означает «огонь», кроме того, это слово у них является эпитетом божества; в частности, «дуэнтэ тава» — «огонь таежного бога», а «тэму тава» — «огонь водяного бога»³²⁶. На нанайском языке слово «тава» означает и «огонь» и «костер»³²⁷. На языке народа уйльчи «тава» — «огонь»³²⁸. У сроков — «тава эдени» означает «дух огня»³²⁹. Интерес представляют записанные еще в XIX в. на трех языках отдельные слова, означающие «огонь» — «тава» (на орокском), «тое» (на тунгусском), «тыр» (на нивхском)³³⁰. Полисемантическое слово «тава», распространенное среди языков алтайской семьи в значении «огонь», «башня» и «гора», безусловно, восходит к скифскому теониму Табити.

Зороастрийская традиция инцеста — препятствие в распространении зороастризма в Азербайджане

Письменные источники не подтверждают распространенное мнение, о том, что в древнем Азербайджане был распространен зороастризм. Было несколько причин, препятствующих распространению зороастризма среди тюркского населения Албании. В числе этих причин можно было бы назвать верность тюркского населения Албании своему этническому вероисповеданию — тенгрианству. Кроме того, в «Авесте» откровенно говорится об изначально враждебном отношении между зороастрийской и турской (тюркской) идеологиями, и наконец, что особенно важно, навязываемая принимавшим эту религию, зороастрийская традиция инцеста, полностью противоречащая тюркским нравам и морали. Инцест, т.е. традиция близкородственных браков, был стабильной традицией зороастризма. Инцест среди зороастрийцев был до того распространен, что был канонизирован специальным зороастрийским термином *хваэтвадата*, то есть брак по ближайшему родству. Название этой формы брака дается в зороастрийском символе веры — Фраваране. В «Авесте» (Ясна. 12, 9) говорится: «Я объявляю себя приверженцем веры, почитающей Мазду, веры, которая заставляет [врагов] сложить оружие, которая поддерживает обычай хваэтвадата, которая праведна»³³¹. Какие же формы приобретал зороастрийский инцест? Ксанф Лидийский, современник Геродота, сообщает: «Мужчины зороастрийцы сожительствуют со своими матерями. Они также могут вступать в связь с дочерьми и сестрами»³³². По сообщению Геродота (Геродот III, 31), ахеменидский царь Камбиз был женат на двух своих родных сестрах. Как сообщают пехлевийские источники, зороастриец Вираз был одновременно женат на семи своих сестрах³³³. Цитата: «А у Виразы было семь сестер, и каждая из этих сестер была Виразу как жена»³³⁴. Преемники Ахеменидов, парфянские и сасанидские цари следовали тому же обычаю. В парфянском источнике говорится: «В правление царя царей Арсага... и царицы Сиасы, его единокровной сестры и жены...». Сасанидский шахиншах Ардашир (226—239 гг. н.э.) был женат на своей родной сестре Денак, а Шапур I (239—272 гг. н.э.) женился на своей собственной дочери, Адур-Анахид и провозгласил ее своей Царицей Цариц³³⁵. Иосиф Флавий сообщает, что парфянский царевич Фраатак умертвил своего отца Фраата V, вступив в преступный сговор со своей матерью, с которой поддерживал интимные отношения (18, 2, 4.). Традиция инцеста в зороастризме была введена в качестве религиозного долга. Согласно пехлевийским сочинениям, эта форма брака очень

похвальна, особенно если женятся близкие родственники внутри одной семьи — отец и дочь, брат и сестра, мать и сын. Зороастрийские жрецы считали, что близкородственные браки укрепляют зороастрийскую религию, а потому похвальны. Такого обычая придерживались знать, священнослужители и рядовые члены зороастрийской общины, по крайней мере, с V в. до н.э.

Албанский историк Моисей Каганкайтукский приводит исторически достоверный факт о том, что персидский царь династии Сасанидов Иазкерт приблизительно в 418 г. н.э. направил в Албанию повеление повиноваться учению зороастрийцев. Повеление это было воспринято в Албании с «великой тревогой», потому что в обращении персидских вооруженных миссионеров говорилось: «Если вы по доброй воле примете нашу веру, то удостоитесь от царя наград и почестей и будете освобождены от царских податей, но если вы не сделаете это добровольно, то мы имеем повеление построить капища во всех селениях, возжечь в них “врамский огонь” и поставить своих представителей служителями веры в вашей стране. Тот, кто будет упрямиться, будет казнен, а жена и дети его будут изгнаны из страны»³³⁶. Для подкрепления своих слов персидский правитель послал в Албанию войско. В ответ на это Албания подняла антизороастрийское восстание. Позднее Сасанидский Царь Иездегирд II (439—457 гг.) повторив попытку, направил в Албанию зороастрийских жрецов и издал указ об обязательном изучении маздаизма и приказ, противоречащий албанскому этническому сознанию, но исходящий из зороастрийских религиозных догматов: «Отцам жениться на дочерях, братьям на сестрах, сыновьям на родных матерях, внукам на прапраматерях»³³⁷.

С тюркским, антизороастрийским самосознанием связана и легенда о Бакинской Девичьей Башне, в которой говорится о желании правителя жениться на своей дочери. Самопожертвование последней является выражением протеста незороастрийского сознания против попыток насаждения в Азербайджане зороастрийских традиций. Возможно, это было также и противостоянием между отцом-чиновником, принявшим зороастризм, и дочерью сохраняющей верность своим исконным религиозным воззрениям. Второй версией зарождения этой легенды может быть стремление сасанидско-зороастрийских властей прекратить функционирование Девичьей Башни (ДБ) в качестве святилища Табити. Исходя из этого, можно допустить, что героиня легенды была жрицей ДБ, а жрицы могли быть исключительно девственницами. Они должны были кончить жизнь самоубийством, если кто-либо, в том числе кровные родственники, покушались на их девственность. В обоих случаях суд вершило море — они должны были броситься в пучину волн³³⁸.

Из изложенного ясно следует, что зороастризм не был этнической религией тюркского населения Атропатены и Албании. Были всего лишь попытки Сасанидов насильственно распространить зороастризм на территории Кавказской Албании, что встречало самоотверженное сопротивление населения Албании, которое, в конечном счете, оказалось безрезультатным. Если даже зороастризм в каком-то ограниченном виде и присутствовал в Азербайджане, не следует забывать, что он не получил распространения, поскольку внедрялся принудительно, силой оружия, как предмет имперской идеологии персидских династий Ахеменидов и Сасанидов³³⁹. Делалось это в качестве альтернативного шаманистическому и тенгрианскому мировоззрению местного населения. Идея внедрения зороастризма в Азербайджане преследовала цель не только изменить мировоззрение и религиозные взгляды населения, идеологи этой программы ставили более широкомасштабные задачи — навязав

населению инородное мировоззрение, ассимилировать тюркское/албанское население. Недопустимо, чтобы все, что было в Азербайджане в древности, необоснованно и тотально приписывалось зороастризму, а объяснения и этимология строились исключительно вне сферы тюркских языков. К этому вопросу следует подходить с максимальным вниманием и вместе с тем знать, понимать и ценить исконно наше, тюркское, а именно шаманистическое и тенгрианское политеистическое наследие.

Турано-зороастрийское противостояние в «Авесте»

Зороастризм, по существу, является религией дуализма, т.е. борьбы «добрых» сил со «злыми». Возможно, в связи с этим священная зороастрийская книга «Авеста», наряду с весьма важными сообщениями о сути зороастрийской религии, сообщает также о «злых силах», которые борются с зороастризмом и с которыми борются зороастрийцы. В «Авесте» под понятием «злые силы» приводятся племена, объединенные под единым названием «туры», а страна «злых сил», т.е. турских, а точнее туранских племен, называется «Туран». Туры в «Авесте» представлены в качестве кочевого племени, враждебного иранцам и зороастризму. Как признают многие исследователи, авестийские «туры» тождественны сакам. Несомненно, что антагонизм между зороастрийцами и турами (туранцами) служил зороастрийцам наглядной иллюстрацией к их представлениям о борьбе Добра и Зла. Борьбе зороастрийцев-иранцев с антизороастрийскими турами (туранами) посвящены многие фрагменты авестийской книги «Яшт».

В «Авесте» Ангро-Манью, являясь противником Ахура-Мазды, называется «многопагубный скаити». Как отмечает Р. Меликов, понятие «скаити» может означать «сорняк», по иному мнению, саранчу. Некоторые видят в этом термине этноним сака (скифы). В числе контртворений Ангро-Манью в «Авесте» приводятся «злые неискупаемые деяния трупосожжения»³⁴⁰. В связи с этим следует добавить, что традиция трупосожжения практиковалась именно скифами.

В числе противников зороастризма упоминается Ажи-Дахак, который в «Авесте» показан в образе «трехглавого змея», а впоследствии, в сасанидскую эпоху, ассоциируется с нападениями иноземцев — туров и других кочевых племен, наделяется чертами иноземного царя, противника зороастрийской веры, завоевавшего Иран. По некоторым поздним собственно иранским источникам, почитание Ажи-Дахака сохранялось кое-где в Мидии, местные правители которой возводили к нему свои родословные или рассказывали легенды о службе своих предков при дворе Ажи-Дахака.

«Авеста» упоминает племена/народы туров во главе с Франграсьяном и хьяуна (Нуаона), во главе с Арэджатаспа³⁴¹, которые были противниками зороастризма. Вся деятельность Франграсьяна и Арэджатаспа, описанная в «Авесте» сводится к их борьбе с зороастрийцами. Арэджатасп передает иранскому правителю Виштаспу угрозу в категорической форме: или тот немедленно отречется от зороастризма, или хьяуна (Нуаона) пойдут на него войной и все царство Виштаспа предадут огню, мечу и поруганию. В конечном итоге Арэджатасп разрушает царство Кави Виштаспы, в результате которого погибает и сам Зороастр. Исследования И.В. Пьянкова, А.А. Амбарцумяна, А. Алемани дают основание признать, что народ, названный в «Авесте» хьяуна (Нуаона), выступавший в качестве главного врага зороастрийцев, на самом деле достоверно известный среднеазиатский кочевой тюркский

народ, в парфянскую и сасанидскую эпохи постоянно совершавший набеги на восточные окраины империи и в дальнейшем известный под именем хиониты. Более того, И.В. Пьянков считает, что хиониты это не отдельное конкретное племя, а общее название хуннских (тюркских) племен, а также это тот же народ, который в других источниках называется массагетами³⁴².

Наиболее значимой фигурой, олицетворяющей «зло» и вражду к зороастризму и фигурирующей в «Авесте», является образ Франграсьяна, упоминаемого в среднеперсидских (пехлевийских) источниках под именем Фрасияк, в персидских («Шах-наме» Фирдоуси) под именем Афрасияб³⁴³, а в тюркских Алп Ар Тонга. В многовековой войне иранских арийцев/зороастрийцев и туров (туранцев, саков) Франграсьян неизменно возглавляет туранское войско. (Яшт. 5.41; 17.38, 42; 19.56—63, 77, 82, 93). В «Авесте» он однозначно упоминается как заклятый враг зороастрийцев с эпитетом «злодей туранец Франграсиан» (Яшт. XI, 41). Франграсьян убивает первоиранца Эраджа и уничтожает зороастрийское государство Кави Кавата. «Авеста» сообщает, что Франграсьян впоследствии был убит зороастрийцами. Один и тот же исторический образ, но под разными именами — Франграсьян в «Авесте», Фрасияк в среднеперсидской мифологии и Афрасияб в новоперсидском эпосе «Шах-наме» — представлен в образе предводителя туров (туранцев), злейшего врага зороастризма. Согласно утверждению автора XI в. Махмуда Кашкарлы, под именами Франграсьян=Фрасияк=Афрасияб представлен великий тюркский полководец древности Алп Ар Тонга, который в период Манушчхира правил Ираном в течение 12 лет. В преданиях турок, азербайджанцев, узбеков, туркмен, казахов Афрасияб/Алп Ар Тонга почитается как прародитель тюркоязычных народов, царь тюрков, богатырь, предводитель тюркских племен, совершавший завоевательные набеги. К Афрасиябу возводили свое происхождение Караханиды и Сельджукиды. Об Афрасиябе упоминает Низами Гянджеви.

Антагонизм тюркских и зороастрийских традиций

Тюрки по многим причинам не могли быть зороастрийцами.

В «Авесте», а также последующих среднеперсидских и новоперсидских источниках туры (туранцы), хиониты, которых отождествляют с тюркскими народами — скифами и саками, приводятся в качестве основных противников зороастризма. Противником зороастризма был великий тюркский полководец Алп Ар Тонга, упоминаемый в «Авесте» под именем Франграсьян, в пехлевийских текстах Фрасияк, а в персидской традиции — Афрасияб.

У зороастрийцев бытовала традиция инцеста, при которой отец мог жениться на своей дочери, сын на матери, а брат на сестре. Эта зороастрийская традиция подтверждается как мифологическими, так и историческими сообщениями. Тюрки издревле презирали эту традицию. У тюрков, наоборот, была традиция экзогамии, когда жениться можно было лишь на девушке из иного тюркского племени.

У зороастрийцев умирающего и умершего считали нечистым и изолировали от огня, в то время как тюрки сжигали или обугливали труп, тем самым вручая умершего своей верховной богине — богине огня и почитая его. У тюрков даже было воззрение, называемое «культ предков».

У зороастрийцев волк считался заклятым врагом, подлежащим уничтожению, в то время как тюрки считали волка своим тотемом, т.е. мифическим предком³⁴⁴.

Зороастрийцы лишь почитают огонь, а тюрки поклоняются огню. У зороастрийцев нет бога огня, а у тюрков он есть (у скифов Табити, у тюрков Од-ана).

4.4. ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ ВНЕ ВЕДИЗМА И ЗОРОАСТРИЗМА

В процессе мировоззренческой идентификации, Д. Ахундов не всегда опирается на им же выдвинутые обоснования в пользу того, что ДБ является святилищем Огня и построена в VIII в. до н.э.

Мировоззренческое несоответствие ДБ ведическим и зороастрийским принципам

Предположения Д. Ахундова о том, что ДБ была посвящена индоиранскому богу Света или Солнца Митре, или индийскому богу Воды Варуне и «шести сыновьям Адитьи», или зороастрийскому «Ахура Мазде=Мудрому владыке» и «шести Амеша Спента» противоречат его утверждениям, что ДБ была святилищем Огня. Аргументы о посвящении ДБ Варуне, Митре или сыновьям Адитьи не имеют никаких оснований, так как, во-первых, в ведизме не было традиции сооружения каких-либо святилищ или поминальных сооружений, а во-вторых, ни один из упоминаемых богов не олицетворяет собой огонь. Представления о посвящении ДБ Ахура Мазде и шести Амеша Спента также не убедительны, потому что он не был богом Огня и в честь Ахура Мазды не возжигались огни, а допускались только возлияния из смеси сока хаомы с молоком (Ясна. 29, 6—7)³⁴⁵. Зороастрийские святилища огня сасанидского периода тоже не посвящались Ахура Мазде с шестью Амеша Спента. Для мировоззренческой идентификации ДБ из трех выдвигаемых Д. Ахундовым версий в двух за основу он берет фактор «семи алтарей ДБ». Идея совместить семиалтарность, а точнее, восьмизэтажность, ДБ с неким многобожием импонирует нам, но для этого должен быть выдержан основной принцип, т.е. следует установить — главному богу какого пантеона посвящена ДБ, а этажи ДБ, на которых расположены эти алтари, по неким символам должны быть персонифицированы в качестве поминальных помещений остальных языческих богов идентифицируемого пантеона. В обоих случаях, когда Д. Ахундов берет за основу идентификации «7 алтарей ДБ» и «семибожье», он даже не пытается персонифицировать этажи или алтари ДБ с ведическими и зороастрийскими богами.

Несоответствие даты строительства ДБ с традицией строительства ведических и зороастрийских храмов

ДБ возведена в VIII в. до н.э., т.е. в доахеменидский период, когда персы еще не сооружали храмов огня, первые из которых возникли, в лучшем случае, не раньше IV в. до н.э. Признание ДБ сооружением VIII в. до н.э. означает, что она не могла быть посвящена Ахура Мазде с шестью Амеша Спента по той причине, что семибожия в составе Ахура Мазды и шести Амеша Спента в то время не было. Указанные мифические образы являются продуктом реформ Зороастра, осуществленных не раньше второй половины VII и середины VI в. до н.э.³⁴⁶ Д. Ахундов, с одной стороны, утверждает, что ДБ была построена в VIII в. до н.э., в доахеменидский период³⁴⁷, в качестве храма Ахура Мазды и шести Амеша Спента, а с другой — заявляет, что ДБ была реконструирована под зороастрийский храм лишь в

эпоху Сасанидов³⁴⁸, т.е. спустя, как минимум, 12 веков после строительства ДБ. Что касается ведизма, то повторяем, что в ведизме вовсе не были сооружены какие-либо святилища или поминальные сооружения.

Архитектурно-планировочное несоответствие ДБ и зороастрийских храмов огня

Зороастрийский храм огня представлял собой большой зал, в центре которого на каменном алтаре-постаменте поддерживался священный огонь, в то же время ДБ — это прежде всего башенное сооружение, а алтарь Огня расположен в нише второго этажа. Зороастрийские храмы были одноэтажными и с одним алтарем, а ДБ восьмиэтажная и семиалтарная. Зороастрийские храмы огня чаще всего четырехугольные, прямоугольные, с четырьмя колоннами, в то время как основной корпус ДБ имеет круглую (цилиндрическую) форму. Таким образом, вывод может быть только один: Девичья Башня ни по какому показателю не соответствует архитектурно-планировочным принципам зороастрийских храмов огня.

Несоответствие названия ДБ зороастрийским традициям

Само название «Девичья Башня» склоняет к мысли, что в качестве святилища огня она могла быть посвящена лишь Верховной богине Огня того народа, который жил на территории Азербайджана в VIII в. до н.э. В зороастрийском пантеоне не было верховной богини огня. Сасанидские святилища огня назывались не иначе, как «место огня» или «дом огня», в то время как киммерийцы и скифы называли свое святилище Башней огненной Девы в честь Верховной богини Огня Табити. Если выразиться лаконично, то можно утверждать, что Девичья Башня является святилищем Огня и была заложена киммерийскими племенами ходжалы-кедабекской археологической культуры в VIII в. до н.э.

Т.о. наглядно видно, что ДБ не соответствует зороастрийским традициям с точки зрения мировоззренческих аспектов, времени строительства и архитектурно-планировочного устройства.

Наш рецензент, видный специалист по вопросам зороастризма, сотрудник Института Восточной филологии Ягеллонского Университета города Кракова, доктор наук Кинга Мацюшак, ознакомившись с рукописью предсталвенной книги, сообщает, что «автору удалось добиться интересного и очень хорошего изложения главных вопросов зороастрийской религии. В подразделах, касающихся проблем возникновения этой религии, пантеона, культов и священной книги “Авеста”, я не нашла ни ошибок, ни методологических погрешностей. Автор использовал много ценных источников, тематических работ», также она считает, что «проблем, связанных с возникновением и доктриной зороастризма, очень много, и у специалистов на эту тему очень разные взгляды», поэтому необходимо приводить все аргументы, обеспечивая комментарии и критический аппарат.

4.5. Атешкях в Баку — индийский храм огня

Хотя Атешкях в Сураханах (пригород Баку) не имеет отношения к ДБ, его, как и ДБ, порой причисляют к зороастризму. Именно этим вызвана, в данном случае, необходимость высказаться об этом храме.

История индуистского храма огня Аташгях («Место огня») в Баку

Территория, где ныне находится храм Аташгях, издавна была известна таким уникальным природным феноменом, как горящие выходы естественного газа (газ, вырываясь наружу, соприкасается с кислородом и загорается). В XV—XVII вв. индусы-огнепоклонники, попавшие на Апшерон с торговыми караванами, стали совершать паломничество в Сураханы, где в те времена выходы из-под земли горящих огней были обычным явлением. Как сообщает немецкий путешественник Э. Кемпфер, побывавший здесь в 1683 г., с середины XVII в. индусы начинают основывать здесь постоянные поселения. Наиболее ранняя постройка при храме — конюшня — относится к 1713 г. Алтарь храма был восстановлен, как гласит надпись, на средства купца Канчанагара в 1866 г. эры Викрамадितья (индийское летоисчисление), т.е. в 1810 г. н.э. В 1855 г. в связи с разработкой нефтегазовых промыслов был построен первый завод, и естественные огни стали ослабевать. Вскоре выход естественного газа в этом месте вовсе прекратился. Паломники восприняли это как наказание богов и стали разъезжаться. Аташгях как место поклонения просуществовал до 1880—1883 гг., когда последний жрец-индус, оставшийся в одиночестве, уехал в Индию.

Индуистская мировоззренческая сущность Аташгях («Место огня»)

Мнения о том, что Аташгях является не зороастрийским, а храмом индусских огнепоклонников подтверждается многими признаками. Храм сооружен проживавшей в Баку индусской общиной, относящейся к одной из индийских каст. Центральный алтарь, выстроенный в виде четырех арок, содержит в себе атрибуты индуистской религии, среди которых на первом плане можно выделить индусский язык надписей с примесью в некоторых местах санскритских форм. На кельях памятника имеются резные по камню надписи, исполненные шрифтами индийского письма нагрик и гурумуки. Из табличек с надписями явствует, что никаких зороастрийских следов здесь нет, Аташгях использовался индусами как храм, посвященный индусским богам Джаваладжи и Ганешу. Близ центрального алтаря храма находится четырехугольная яма, заваленная камнями, где, в отличие от зороастрийских традиций, на священном огне сжигали тела мертвых индусов. Жрецы Аташгях цель жизни видели не в борьбе добра и зла, как это было в зороастризме, а в чуждом зороастризму аскетизме. Отшельники, насчитывавшие несколько десятков человек и жившие в Аташгях, поклонялись богу, молясь над огнем, вели аскетичный образ жизни, истязая свою плоть и очищая душу. Они вешали на себя цепи, вес которых достигал более 30 кг, лежали на земле до омертвления отдельных частей тела. Они не трудились, жили за счет пожертвований индийских купцов. Отшельники верили, что душа человека после смерти перерождается и возвращается вновь на Землю. Жюль Верн в своем произведении «Клодиус Бомбарнак» отмечает, что живущие в этом храме «священники, выходцы из Индии, не едят животной пищи. В других странах этих убежденных вегетарианцев считали бы просто любителями овощей»³⁴⁹. Важно отметить, что в храме Аташгях, как и в зороастрийских, огонь не воспринимался в качестве бога, ему не поклонялись, а всего лишь почитали. На одной из надписей отмечены выражения: «поклонение богу Ганеше» и «почитаемый огонь»³⁵⁰.

Таким образом, становится абсолютно ясным, что Аташгях в Баку (Сураханы) часто ошибочно выдается за зороастрийский храм огня. Этот храм не имеет отношения ни к зороастризму, ни к бывшим иранским эмигрантам, ныне известным под названием «пар-

сы», «огнепоклонники» или «Маздаясны-Заратуштры» и живущим в Индии и Пакистане. Аташгях в Сураханах — это храм, посвященный индуистским богам Джаваладжи и Ганешу. В 1925 г. Азербайджан, по приглашению «Общества обследования и изучения Азербайджана» посетил известный бомбейский ученый-зороастриец профессор Дж. Дж. Модии. Следует отметить, что Модии не смог прочесть надпись Аташгяха и не усмотрел в его архитектуре черт храмов огня сасанидского периода. Он отклонил версию зороастрийского происхождения этого храма и полагал, что Аташгях — исключительно индуистский храм богини Джваладжи³⁵¹. Впоследствии С. Ашурбейли подробно исследовала эти вопросы и также установила, что теория о персидском, т.е. зороастрийском, происхождении храма Аташгях совершенно искусственна³⁵².

ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ В КИММЕРИЙСКО-СКИФСКОЙ МИФОЛОГЕМЕ

В предыдущей главе мы обосновали, что ДБ не имеет отношения к зороастрийскому и ведическому вероисповеданию. Ниже мы попытаемся исследовать, насколько ДБ соответствует киммерийско-скифским этническим и мировоззренческим традициям.

5.1. К киммерийско-скифской проблеме

Идентификация и мировоззрение киммерийцев и царских скифов

Киммерийско-скифская этническая принадлежность советскими и некоторыми азербайджанскими учеными длительное время определялась в пользу ираноязычности. Однако исследования последних лет, и в частности труды азербайджанских ученых Г. Гейбуллаева, Ю. Юсифова и З. Гасанова, убедительно свидетельствуют о тюркоязычности киммерийцев и царских скифов. З. Гасанову удалось установить, что этнос, известный в русской и азербайджанской науке под названием «скифы», на самом деле у Геродота определен термином «гузы». А это не кто иные, как тюрки-огузы. З. Гасанов успешно этимологизировал на тюркской языковой основе исключительно все мифологические термины царских скифов, титулы киммерийских царей, названия их государств. Более того, ему удалось реконструировать языковую систему этих двух этносов, оказавшихся родственными, структуру их социального устройства и мировоззрения. Ему также удалось определить, что в «Истории» Геродота приведены тексты, составляющие основу двух известных науке выдающихся эпосов тюркских народов «История Огуза»³⁵³ и «Кероглу»³⁵⁴.

Первые зачатки религиозных воззрений киммерийцев и царских скифов и первоначальные формы их верований находятся за пределами нашего исследования и восходят к исключительно отдаленной поре. Но известные нам их верования в виде «культы предков», «шаманизма» и «восьмибожьего пантеона» представляли собой политеистическое обожествление сил природы и предков. Швейцарский ученый К. Мейли, российский ученый В. Радлов, румын М. Элиаде, исследовав сообщения Геродота, пришли к выводу, что политеистическая религия царских скифов во многом соответствовала шаманистическим

традициям. З. Гасанов реконструировал мировоззрение киммерийцев, определив его в качестве «зрелого шаманизма», и «восьмибожий пантеон» царских скифов, идентифицировав первый из них с тюркским шаманизмом, а второй с тюркским тенгрианством.

Религиозные воззрения киммерийцев и скифов, ведущих столь динамичную в части передвижения жизнь, богато одаренных духовными силами и жизненной практикой, не могли оставаться на одном уровне развития. Чем больше они общались с другими культурами и цивилизациями, тем более активно действовали по своей воле и склонностям, тем скорее видоизменялось их первоначальное представление о власти и об олицетворенных силах природы. В то же время, с нашей точки зрения, киммерийско-скифская цивилизация в большинстве случаев была более источником, нежели пользователем других культур. Не подлежит сомнению, что культ некоторых греческих божеств, особенно Аполлона, Афродиты, Посейдона, Ареса, Геракла, как признают сами европейские исследователи, имеет в себе «азиатские элементы», что не исключает их киммерийско-скифские истоки. Вероисповедание занимало значительное место в жизни киммерийцев и скифов. Толкование киммерийского шаманизма и скифского восьмибожия дает основание признать, что окружающий мир и явления природы были им достаточно известны. По их верованию, божества и духи предков управляли силами природы и всей жизнью человека. Очевидно, что религиозные воззрения киммерийцев и царских скифов должны были пройти длинный период развития, чтобы создать стройную мировоззренческую систему, состоящую из обожествленных сил природы и предков, на которой мы застаем их в геродотовские времена.

В эту эпоху у киммерийцев и скифов уже существовала вся, так сказать, атрибутика и мировоззренческое наполнение самобытных этнических обычаев, обрядов и веры, которые генеалогически перешли к тюркским народам: четкое разграничение божественных функций и их иерархия (обожествленные силы природы и обожествленные первопредки), жрецы (тенгриканы), предсказатели (ыргчы), благопожелания (alqıŝ) и проклинания (qarqıŝ), жертвенные приношения (yağıŝ), благотворительность (saya, yağmalatma), ритуально-культовая поэзия (bayatı), коллективные песни (hololo), коллективные воинские танцы (cañqı), коллективные ритуальные танцы вокруг государственного (общенародного) костра Тонгала (yallı), поминальные изображения предков (balbal), культовые сооружения (курганы), эпосы, отражающие мифологическое сознание и реальные исторические события народа (эпосы «Кероглу», «Деде-Коргуд», «Огуз-хан» и др.), великие сказители (озаны, акыны, бакши, варсаги), моления к богу (yalvarma).

Высшей духовной ценностью киммерийцев, скифов, саков и их правопреемников тюрков было поклонение огню, в этом действе была разработана стройная система ритуалов, включающая почитание общенародному, государственному огню (тонгал). Тонгал разжигался по особым событиям, в частности при проходах и возвращении войска, коронации правителей, праздниках и особенно при встрече нового года (Байрам — праздник Возрождения природы и обновления человеческих чувств). Перепрыгивая через огонь, тюрки очищаются от грехов, выражая верность вождю, родине и народу, совершая символическое самопожертвование. Тонгал призывал каждого к свершению героического подвига. Кроме этого, был ритуал жертвенного огня (мангал), домашнего огня (оджак) и погребального огня (кули-кул).

Сущность верований киммерийцев и скифов той эпохи заключалась в том, что благорасположение божественных существ и духов предков, которые имеют власть над их судь-

бой, можно заслужить строгим соблюдением обычаев и обрядов, издревле установленных предками по воле самих богов, а отвратить их считалось грехом. Киммерийцы и царские скифы периода строительства Девичьей Башни управлялись вождями, которые опирались на традиции предков. Эти традиции, выраженные в обычаях и обрядах, носили характер обязательного предписания общественной власти, занимали место и мировоззрения, и закона. Соблюдение обычаев и обрядов было высшим проявлением нравственности и морали. Такова, в сущности, та степень развития правовых и религиозных верований, которую мы видим в киммерийско-скифско-сакских и далее в тюркских традициях.

Число играло первостепенную роль в ритуальных и культовых отправлениях, в фольклорных и древних литературных текстах. Употребление числительных связано с древнейшими мировоззренческими понятиями и содержало в себе определенную зашифрованную информацию, восходящую к древним воззрениям. Причину такого отношения к числу — общую для всех архаичных традиций — исследователи видят в том, что число и счет были сакрализованными средствами, с помощью которых при необходимости репродуцировались структура космоса и правила ориентации в нем человека. В поэтику киммерийского, скифского, сакского и тюркского этносов органично входят числа от 1 до 8, которые в своих разнообразных проявлениях несут значительную мировоззренческую нагрузку. У царских скифов восемь богов, а у тюркских шаманов семь небес. Мы считаем, что в этом нет противоречия. М. Элиаде по этому поводу заметил, что «число небес не связано с количеством богов, соотношение между пантеоном и количеством небес иногда кажется искусственным». Наличие восьми этажей ДБ не противоречит шаманским принципам, так как речь идет в одном случае о «Семи небесах», иными словами «семи сводах», а в другом восьми богах, иными словами восьми этажей.

Киммерийцы и скифы в Азербайджане

В XIV в. до н.э. на территории Северного Азербайджана зарождается новая археологическая культура, известная в науке под названием ходжалы-кедабекская. Как показали последние исследования З. Гасанова, основателями этой культуры были киммерийские племена, мигрировавшие на территорию Азербайджана именно в XIV в. до н.э. Культура эта вначале распространялась лишь в регионе Кура-Аракского междуречья, а к VIII в. до н.э. наблюдается значительное расширение, как политического, так и материально-культурного влияния киммерийцев на территорию всего Северного и Южного Азербайджана, и большей части Переднего Востока. Киммерийцы создали свою страну, известную в источниках под названием Гамир, метрополия которого локализована З. Гасановым на территории Азербайджана, в ареале распространения ходжалы-кедабекской археологической культуры. В VIII в. до н.э. урартские и ассирийские источники сообщают о стране Гамир, как о стране, играющей ведущую роль в геополитических событиях региона, имеющей непосредственное влияние на внутреннюю и внешнюю политику зародившегося в IX в. до н.э. азербайджанского государства Манна. Именно в VIII в. до н.э. наблюдается распространение ходжалы-кедабекской культуры на территории Апшеронского полуострова, и в частности современного Баку³⁵⁵. Думаю, что утверждение С. Ашурбейли о том, что «археологические данные свидетельствуют о древнетюркских племенах, населявших Апшерон и Азербайджан задолго до нашей эры»³⁵⁶, имеет прямое отношение к киммерийцам, скифам и сакам, проживавшим в тот период истории в Азербайджане.

Хотя часть киммерийцев в XIV в. до н.э. эмигрировала на территорию Азербайджана, однако большинство продолжало жить в регионах Поволжья и Северного Причерноморья. Появившаяся в конце VII в. новая мощная военно-политическая сила в лице тюркоязычных царских скифов лишила киммерийцев доминирующего положения в Северном Причерноморье. Одна часть киммерийцев была покорена, а другая в VII в. до н.э., гонимая царскими скифами, решила эмигрировать на территорию Азербайджана и примкнуть к ранее осевшим здесь киммерийцам. Это была уже вторая мощная волна эмиграции киммерийцев на территорию Азербайджана. Царские скифы, догнав их, покорили и расположенное в Азербайджане киммерийское государство Гамир, но, не остановившись на этом, продолжили свое победное шествие вплоть до Египта. Египетский фараон Псамметих, не вступая в боевые действия с царскими скифами, вручил им большие дары. Царские скифы вернулись после Египта в Азербайджан и создали здесь свое государство, известное в мировой науке под названием Ашгуз. Об этом сообщают как древние переднеазиатские, так и средневековые азербайджанские источники³⁵⁷. Известный скифолог Е. Крупнов сообщает о том, что в коллекции Государственного Исторического музея в Москве хранится скифский экспонат, обнаруженный в окрестностях г. Гянджи. Экспонат представляет собой «голову, изготовленную из красноватой, хорошо отмученной глины и отлично обожженной». По мнению Е. Крупнова, «мягкий колпак (шапка), общий облик лица и некоторые особенности детализации лицевого изображения — расстановка миндалевидных глаз, трактовка заостренной бороды и выбивающихся на лбу волос — позволяют сближать гянджинскую находку с известными изображениями скифов на электровом сосуде из кургана Куль-Оба, на серебряном воронежском сосуде и на золотых пластинах из Аму-Дарьинского клада»³⁵⁸. Имеются многочисленные подтверждения письменных источников и археологических данных о пребывании киммерийцев и скифов в Азербайджане. Как свидетельствует один из самых авторитетных историков средневековья Фазлулла Рашидаддин в своей знаменитой «Истории Огузов», Огуз-хан, вернувшись из Египта, в честь своих побед насыпал Курган Победы, который назвал «Азербайджан», что Ф. Рашидаддин этимологизировал в значении «высокое место, где живут богатые люди»³⁵⁹. Приведенную Ф. Рашидаддином этимологию можно считать, всего лишь одной из версий, но важным является то, что поколение азербайджанцев, проживавших здесь в XIII в., считали, что слово Азербайджан имеет тюркские корни и древнюю историю, а государство, в котором они жили, признавали созданным не позднее VII в. до н.э. великим Огуз-ханом.

5.2. Киммерийский шаманизм и ДБ

Шаманизм является наиболее древней из сохранившихся форм религиозной практики. Шамановедение сегодня представляет интерес как в историческом плане, так и в части современной религиозной практики и этнографии многих тюркских народов. Шаманизм исследуется во всех европейских странах, а также в США, Китае, Японии, Венгрии, Корее, России, Польше, Азербайджане и других странах. Имеются специальные университетские кафедры, учреждена международная организация по координации шаманистических исследований, проводятся всемирные шаманистические научные конференции. Шаманистические

принципы, изложенные в данной работе, преимущественно взяты нами из произведений видного шаманолога Мирче Элиаде³⁶⁰.

Киммерийские шаманистические богини

Напомним, что М.И. Ростовцев справедливо сделал вывод о том, что древние Киммерия и Скифия стояли в длинном ряду тех областей, где культ Великого женского божества был «первобытным и господствующим»³⁶¹. С нашей точки зрения, под киммерийским Великим женским божеством имелась в виду ныне сохранившаяся в тюркских шаманских и тенгрианских мифах богиня Ак-Ана. Возможно, на это намекает глосса Гесихия, где говорится: «Киммерийская богиня: мать богов»³⁶². Под скифским Великим женским божеством подразумевалась богиня Табити. Не прав М.И. Артамонов, предполагая, что женские божества скифского пантеона (Табити, Апи и Аргимпаса) первоначально представляли собой ипостаси одной и той же древнейшей богини, «воплощавшей в себе и культ предков, и вместе с ним домашнего очага, огня, и идею жизни и размножения»³⁶³. Под первоначальным периодом формирования скифского пантеона следует признать божества киммерийского шаманизма. Богатейшие ритуальные одеяния с множеством нашитых золотых бляшек, обнаруженные в погребениях царич-жриц Скифии и Боспора, очень напоминают шаманские одеяния³⁶⁴. Возможно, они бытовали у киммерийцев, когда те исповедовали шаманизм, и до того, как они приняли восьмибожие царских скифов. В киммерийской (тюркской) шаманской традиции было, по крайней мере четыре самостоятельных богини: Ак-ана — богиня-мать (в данном случае Ак-Ана означает не «Белая мать», а «Великая мать», «Мать-госпожа», поскольку Ак=Ака=госпожа), От-ана — богиня Огня, Этуген — богиня Земли, Мать-земля, Эмеген (прабабушка) — домашнее божество, покровительница детей, их счастья и здоровья.

В скифский (тенгрианский) период произошел не процесс дифференциации, как полагает М.И. Артамонов, а процесс консолидации вышеназванных киммерийских (шаманских) богинь: Ак-ана и Од-ана слились в образе Табити, Этуген, Эмеген объединились в образе Апи, которая, в свою очередь, отождествлена с Умай. Еще в 1927 г. Р. Бриффо предлагал выделить четыре основных архетипа женского божества: 1) мать богов и всеобщая прародительница, 2) мать животных, 3) мать зерна, 4) мать земли³⁶⁵. В Кавказской Албании, где утвердилось тенгрианство, по мнению Р. Геюшева, получили распространение первый (мать богов и всеобщая прародительница) и четвертый (мать земли) тип женского божества³⁶⁶, иначе говоря, в скифской версии, мать богов — Табити и мать земли — Апи.

Атрибуты киммерийского шаманизма

Прежде чем пытаться отождествить ДБ с шаманским святилищем, следует представить краткий обзор основных понятий шаманского ритуала — «Центр Мира», «Мировое Древо=Мировая Гора», «Семь небес», а также «Три космические сферы», «Ось Земли», «Мировой столп=Шаманская лестница».

«Центр Мира»

По шаманскому поверью, мир состоит из трех космических сфер: Неба, Земли, Подземного мира. Место, где соединяются эти три космические сферы, именуется «Центр мира» (иначе «Центр земли», т.е. ее «пуп»). М. Элиаде говорит: «Символизм “Центра” не обязательно является космологической идеей. “Центром” является всякое пространство, где

возможен прорыв уровней, иерофании, проявления чего-либо священного, т.е. какие-либо реальности, сверхчеловеческого присутствия, нечто сверху или снизу».

«Мировое Древо=Мировая Гора»

По шаманскому космологическому поверью, в «Центре мира» возвышается мифологическое сооружение, соединяющее между собой три космические сферы: Землю, Небо, Подземный мир. Это мифологическое сооружение у разных народов называется по-разному: «Мировое Древо» или «Мировая Гора». Мифологические «Гора» и «Древо» засвидетельствованы также у тюркских народов, в традициях которых существуют многочисленные примеры их симбиоза: дерево на горе или у горы; гора, покрытая лесом или садом³⁶⁷. Во многих тюркских языках понятия «гора» и «дерево» («лес») передаются словами общего корня «dağ»=«лес, гора»³⁶⁸. По М. Элиаде, символом «Мирового Древа=Мировой Горы» выступает постоянно обновляющаяся Вселенная, неисчерпаемый источник космической жизни, подлинное вместилище священного, в том числе Небо, Древо Жизни и Бессмертие. Восхождение шамана в состоянии экстаза на «Мировое Древо= Мировую Гору» всегда обозначает путь к вершине Вселенной. Сооружения религиозно-ритуального назначения чаще всего имитируют возвышенность в форме горы, соответственно перенимая и мифические особенности, ее структуру, символику ее частей. Древнейшие вавилонские храмы и священные башни также отождествлялись с «Мировой Горой» и назывались: «Гора Дома», «Дом Горы всех земель», «Гора бурь», «Соединение Неба с Землей» и т.п.

«Семь небес»

Всемирно известный Зиккурат, культовая башня в Древнем Вавилоне, являясь, по существу, символом «Мировой Горы», имел семь этажей, соответствовавших семи небесам. М. Элиаде в своей книге «Шаманизм. Архаические техники экстаза» написал специальный раздел, где раскрыл сущность магического значения числа семь и отметил, что мистика числа семь играет значительную роль в технике экстаза шамана. Именно шаманская идеология сыграла определенную роль в распространении числа семь. М. Элиаде отмечает характерность числа семь и концепции семи небес для тюркского шаманизма. В частности, он предполагает «отождествление Мирового Древа о семи ветвях с семью небесами»³⁶⁹. Концепция семи небес признана по всему пространству распространения тюркского шаманизма: шаман взбирается на дерево или столб с семью тапты-ступенями-зарубками, космические столпы имеют семь надразов, «неба можно достичь по лестнице из семи ступеней» и поочередно переходить из одной небесной сферы в другую. «Мировая Гора» имеет семь ярусов, а шаман в своем мистическом путешествии взбирается на семьюрусную гору, вершина которой упирается в Полярную звезду — «пуп Неба». Шаманы говорят, о семи сыновьях богов и семи небесах. У шамана на наряде семь колокольчиков, представляющих голоса семи небесных дочерей³⁷⁰. Если он шаманил над больной женщиной, то он подносил главному духу подземного мира Эрлику семь чашек с брагой. Затем шаман призывал личных покровителей и «отправлялся» в Нижний мир. На пути к Эрлику шаман проходил через семь препятствий, где его «ждали» «кипящее черное озеро, кипящий черный ад и т.п.»³⁷¹.

«Три космические сферы», «Ось Земли», «Мировой Столп=Шаманская лестница»

Все это — части единой системы шаманских представлений о вертикальном движении в процессе экстаза. Как отмечает М. Элиаде, шаманская техника экстаза заключается в вертикальном переходе сквозь три космические сферы шаманизма: с Земли на Небо или

с Земли в Подземный мир. Для общения между этими сферами и вертикального передвижения шамана по этим трем сферам, через «Мировую Гору=Мировое Древо», проходит некое «отверстие», «дыра», являющаяся «Осью Земли», в которой имеется вертикально установленный «Мировой Столп». «Мировой Столп» предстает шаманской «лестницей», посредством которой шаман в экстазе, во время вертикальных путешествий, восходит на Небо и спускается в Подземный мир. М. Элиаде поясняет: «Существует множество примеров шаманского восхождения на Небо при помощи лестницы. Это же средство используется, чтобы облегчить богам нисхождение на Землю, а также для восхождения на Небо души умершего». Для эскимосов «Мировой Столп» полностью тождествен деревянному столбу, установленному посреди их жилища и поддерживающему сооружение. Алтайские татары, буряты, сойоты центральный шест шатра также отождествляют с «Мировым Столпом». Этот шест — священный, он почитается у них почти как бог. У его основания находится каменный жертвенник, на который возлагаются дары. Древние сооружения на территории Азербайджана традиционно выглядели как «круглые в плане постройки с вертикальными цилиндрическими стенами. Примерно в центре каждой постройки имелся деревянный столб»³⁷². Как отмечает М. Элиаде, египтяне сохранили в своих погребальных текстах выражение «аскен» (ступеньки, лестница), чтобы показать, что лестница, которую им дал бог Ра для восхождения на Небо, существует в действительности. «Для меня ставят лестницу, чтобы я видел богов», «боги делают ему лестницу, чтобы он по ней поднялся на Небо», говорится в Египетской Книге Мертвых. Во многих гробницах Старого и Среднего Царства Египта найдены амулеты, изображающие лестницу (макет) или ступени.

Шаманские атрибуты ДБ

Выше мы отметили, что основными понятиями шаманского ритуала являются «Центр Мира», «Мировое Древо=Мировая Гора», «Семь небес», а также «Три космические сферы», «Ось Земли», «Мировой столп=Шаманская лестница», поэтому нам следует выяснить, насколько в архитектурно-планировочном устройстве Девичьей Башни нашли свое отражение атрибуты, дающие возможность выполнять вышеприведенные важнейшие шаманские ритуалы.

По утверждению М. Элиаде, «Центром мира» древние признавали место, где происходил прорыв уровней, иначе — всякое место, где возможны иерофании, проявления чего-либо священного. Место, где сейчас стоит Девичья Башня, привлекло внимание киммерийцев и скифов по нескольким причинам. Прежде всего, следует отметить, что здесь располагалась «треугольная скала» (ныне основание ДБ) в виде острова, окруженного водами Каспийского моря. Треугольник, по поверью киммерийцев, является символом Великой богини, «графическим изображением Среднего мира», а «восточно-западная ориентация» этой скалы отражала направление киммерийско-скифского понимания оси «рождения и смерти». М. Саяпин обратил внимание, что выступ ДБ, как и сама треугольная скала, направлены на Полярную звезду, которая расположена в центре небосвода, что, согласно тюркскому мировоззрению, подтверждает размещение ДБ в «Центре Земли». (Аналогичный прием наблюдается и у египтян. Входная галерея одной из Великих пирамид в Гизе, посвященная сыну Хефрена Микерину, также была ориентирована на Полярную звезду.) Плюс наличие морской и колодезной воды, четко просматриваемого горизонта на фоне морской глади,

наличие естественных огней, выбывающих из-под земли, т.е. соединение на месте, где было задумано строительство ДБ, «космических сфер», а именно Земли — Огня — Воды — Неба, безусловно, в сознании киммерийцев, а затем и скифов предопределило выбор этого места в качестве «Центра мира=Пупа Земли».

ДБ располагает семью межэтажными сводами (перекрытиями), которые символизируют «Семь небесных сводов». В указанных междуэтажных сводах ДБ имеются проемы, создающие возможность сквозного вертикального прохода через все семь сводов. Эти проемы-отверстия символизируют «Ось Земли». В той далекой древности сквозь «междуэтажные отверстия» ДБ был установлен деревянный столб или сверху была привязана плотная веревка, символизирующие «Мировой Столп=Шаманскую лестницу», по которому шаманы в состоянии экстаза осуществляли ритуальное движение по вертикали для вознесения и путешествия по мирам. Символические уровни шаманского неба при обряде посвящения должен был преодолеть кандидат в шаманы. Поднимаясь на каждый новый уровень деревянного столба или веревки, символизирующих «Мировой Столп», шаман или кандидат в шаманы произносил соответствующий текст, предназначенный для богов или духов этого уровня. Достижение кандидатом последнего уровня означало, что он прошел свое испытание.

Таким образом, изложенное дает нам основание считать, что

— место, где сходятся «три космические сферы», выбрано для возведения ДБ и символизирует собой «Центр Мира», «Пуп Земли»;

— ДБ, будучи вертикально направленной многоэтажной ритуальной башней, является архитектурным выражением шаманской «Мировой Горы» («Мирового Древа»), находящейся в Центре Мира, там, где проходит Ось Земли (*axis mundi*). При этом основание ДБ («Мировой Горы=Мирового Древа») приходится на «Пуп Земли», а выступ ДБ, как показывают наблюдения специалистов, указывает на Полярную звезду — «Пуп Неба». Таким образом, ДБ в представлении киммерийцев располагается на Оси, которая соединяет «Пуп Земли» и «Пуп Неба». Семь сводов ДБ символизируют «семь небес». Междуэтажные отверстия ДБ символизируют «Ось Мира», в которой устанавливался «Мировой Столп», в данном случае деревянный шест, исполняющий функцию «шаманской лестницы»;

— ДБ располагает всеми атрибутами шаманских культовых сооружений и была заложена киммерийцами в качестве шаманского святилища.

Этот вывод можно дополнить сообщением М. Элиаде о том, что мифическим двойником и дополняющим символом «Мирового Древа» выступает «Женщина». Далее мы будем подробно говорить об истоках именовании Башни «Девичьей», но сейчас заметим, что Башня, будучи заложеной в качестве шаманского святилища, в соответствии с шаманским поверьем изначально была названа еще киммерийцами «Девичьей Башней».

5. 3. Скифский пантеон и ДБ

Выше мы показали, что архитектурно-планировочная структура ДБ отражает киммерийский шаманистический ритуал. В данном случае мы попытаемся исследовать структуру ДБ в аспекте культов и ритуалов скифского восьмибожия пантеона.

Традиция многоярусного культового строительства

В древнем Азербайджане и Передней Азии, особенно в период поздней бронзы, строились многоэтажные каменные святилища. ДБ концептуально схожа с ними, а ее многоэтажность, безусловно, носит мировоззренческий характер, символизируя некий пантеон. Наличие многоярусных святилищ подтверждается как наскальными изображениями Азербайджана, так и археологическими раскопками. На скалах горы Джингирдаг (Джингир-баба) в Гобустане И. Джафарзаде обнаружил изображения трех многоэтажных древних башенных храмов³⁷³. Двухъярусный дольмен в Ленкоранском районе Азербайджана был обследован И. Азимбековым³⁷⁴. Археолог Э.А. Реслер в 1901 г. у с. Балчылы, в окрестностях Гянджи, обнаружил, что в кургане Паша-тепе подземное сооружение состоит из трех ярусов, отделенных друг от друга деревянными помостами. Покойник был помещен на самом нижнем ярусе, на втором были погребены животные и рабы, на верхнем были выявлены остатки костра³⁷⁵. В районе Гянджи Я.И. Гуммель обнаружил две двухэтажные могилы. На обоих этажах одной из них были обнаружены два взрослых костяка, по одному на каждом этаже. Другая двухэтажная могила была обнаружена при кургане № 36. Двухэтажным оказался и один из могильных каменных ящиков, обнаруженных в нагорной полосе Гянджа-чая³⁷⁶. Важнейшим для нас сообщением является то, что, по мнению Я.И. Гуммеля, многоэтажные курганы характерны именно для «культуры белой инкрустации эпохи бронзы», т.е. ходжалыкедабекской культуры. В этот период истории в Древнем Междуречье (Месопотамии) также строились многоэтажные башни — так называемые зиккураты³⁷⁷. Примером многоэтажных культовых сооружений могут служить восьмиэтажный храм на холме Бирз-Нимруд близ Вавилона³⁷⁸ и восьмиэтажный зиккурат в самом Вавилоне, посвященный Зевсу-Белу³⁷⁹, с которыми ДБ имеет много общего в архитектурно-художественном решении и мировоззренческой семантике³⁸⁰. Обе башни «являются жилищем бога» и в своей этимологии содержат идею-императив: «Построим до небес». Обе башни являлись центральным сооружением храмового комплекса, на главных воротах которого были изображены быки.

Восьмиэтажность ДБ как атрибут скифского пантеона

Многоярусность ДБ, вполне справедливо, была выдвинута Д. Ахундовым, в качестве одного из важнейших факторов его культового назначения. Еще в 1948 г. С. Дадашев и М. Усейнов подчеркивали, что «ДБ внутри расчленена на 8 ярусов»³⁸¹. Число «восемь» является знаковой цифрой скифского мировоззрения. В скифском пантеоне восемь богов, скифская государственная атрибутика представлена в виде «восьмиугольной звезды». О месте числа «восемь» в сакральном сознании скифов сообщают Лукиан Самосатский, Анахарсис и скифские артефакты³⁸². Как отмечает А.Д. Грач, «погребальным сооружениям саглынской культуры (Тува, V—III в. до н.э.) сопутствуют характерные культовые выкладки округлой в плане формы с числом камней, как правило, восемь». Восьмикаменные выкладки зафиксированы в курганах Северо-Западной Тувы, на Алтае, вблизи курганов пазырыкской культуры³⁸³.

Как утверждает Геродот, скифский пантеон состоит из восьми божеств, шесть из которых он отождествляет с греческими божествами: Табити — Гестия, Папей — Зевс, Апи — Гея, Гойгосир — Апполон, Тагимасад — Посейдон, Аргимпаса — Афродита. Двух скифских божеств — Ареса и Геракла Геродот не отождествляет. З. Гасанов, в свою

очередь, во-первых, выявил функциональную сущность Ареса и Геракла, а во-вторых, развивая принцип Геродота, идентифицировал скифских богов с божествами тюркского пантеона, т.е. с тюркским тенгрианством. В частности, Табити идентифицирована с тюркской Ак-ана и Од-ана, Папей — с Тенгри, Апи — с Умай, Тагимасад — с Йер-су, Гойтосир — с Хызыром, Аргимпаса — с Афродитой Уранией, которой поклонялись гунны, Ареса — с Куаром=Куром=Гором, Геракла — с Керакли. Они совпадают буквально по всем характеристикам. Скифский пантеон представлял собой развитую иерархию функционально разграниченных божеств³⁸⁴.

В скифской мифологии обожествленные первопредки (Гор/Арес, Аргимпаса/Афродита, Керакли/Геракл) при жизни представлены в виде культурных героев, а их божественные функции формируются достаточно отчетливо на основе разнообразных деяний, совершавшихся ими в мифическое время. Колаксай — при жизни мифический покоритель огня, основатель государства и первый скифский царь, символ меча и командующий войсками, в обожествленном состоянии известен в качестве тождества греческого Ареса, под скифским теонимом Гор, в качестве бога войны, олицетворяющего культ предков. Хорошо известный читателю Горгуд был, по существу, «носителем души бога Гора», иначе говоря, пророком в языческом смысле этого понятия. Скифский Геракл, согласно Геродоту, при жизни был мифическим первопредком, у которого рождается сын Скиф. С точки зрения З. Гасанова, миф о происхождении скифов от Геракла является одним из самых древних образцов шаманской мифологии, в которой повествуется о передаче Гераклом шаманского могущества и атрибутов шамана (лук, пояс и чаша) своему сыну Скифу³⁸⁵. В обожествленном состоянии Геракл=Керакли олицетворял «необходимость», наиболее ярким проявлением которой признавалась гармония между людьми, богами и духами предков, что воплощалось жрецами преимущественно при помощи ритуала жертвоприношений. Теоним Аргимпаса означает «женщина первопредок», так как происходит от слова *ırga* — «женщина» (Радлов. I, 2, 1666) и *arka* — «поколение предков» (Там же. С. 286). Тем самым Аргимпаса является олицетворением ясновидящей первошаманки, которая в обожествленном состоянии покровительствовала ясновидцам и прорицателям.

Скифский пантеон

Скифский бог Папей. Главного бога скифов Геродот именует Папей, отождествляя его с греческим Зевсом. З. Гасанов путем этимологизации теонима «Папей» пришел к выводу, что у тюркских народов «Бабей» — это уважительное отношение к отцу и деду со стороны матери, кроме того, «ба» означает «быть привязанным», а «бай» — «богатый». З. Гасанов идентифицировал скифского бога Папея с главным богом тюркского тенгрианства Тенгри, олицетворяющим небо³⁸⁶.

Скифский бог Тагимасад. Тагимасад отождествлен Геродотом с греческим богом Посейдоном. Отождествление основано, в частности, на таких атрибутах, как водная стихия, сокрушение горы. Этимологизация этого теонима основана на тюркском слове «таг», означающем «гора»; «масад, басад» означает «пробивающий» и «Тагимасад» на тюркском означает «пробивающий гору». Слог «ад» в тюркских языках означает «река», слог «мас» — «глава». Таким образом, теоним «Тагимасад» при его этимологизации в тюркских языках означает «Покровитель (руководитель) пробивающих гору, прокладывая

путь воде». Тагимасад отождествлен З. Гасановым с тюркским божеством, упоминаемым в орхоно-енисейских текстах под именем Идук Йер-суб³⁸⁷.

Скифский бог Гойтосир. З. Гасанов структурировал этот теоним в качестве «Гайит Азар». Он отождествил и сравнил этот скифский образ с греческим Аполлоном, египетским Осирисом, ассирийским Мардуком и с тюркским мифологическим образом Хызыр. По мнению З. Гасанова, Гойтосир в скифском пантеоне является богом Солнца, богом Путей и богом умирающей и возрождающейся природы. Применяя метод полисемантической этимологии, З. Гасанов установил, что Гойтосир олицетворял «солнце, как силу, приводящую к умиранию и возрождению растительности и животного мира», что он «символ дня весеннего равноденствия, покровитель тех, кто находится в пути»³⁸⁸.

Скифский бог Арес не отождествлен Геродотом ни с одним из греческих богов. Исследования З. Гасанова позволили отождествить Ареса с гуннским богом Куаром-Гором, упоминаемым М. Каганкайтукским³⁸⁹, и со скифским обожествленным первоцарем Колаксаем³⁹⁰, фигурирующем у Геродота. Куар-Гор был богом, регулирующим человеческую деятельность, внутреннюю борьбу между добром и злом. Он олицетворял «культ предков». А известный эпический образ Горгуд был «носителем души бога Гора», т.е. языческим пророком.

Скифскому богу Гераклу в греческом пантеоне богов Геродот также не находит аналога. Поэтому его место в скифском пантеоне определено посредством его этимологизации: это «тот, кто ищет, отделяет нужное от ненужного, добродетель от порока, покровительствует подверженным добродетели, верным клятве». Скифский «Геракл» — на самом деле «Керакли» — бог необходимости, равновесия в природе и человеческой деятельности, гармонии между человеком и богами, живыми и умершими предками. Он покровительствует ритуалу жертвоприношений³⁹¹. В языке якутов-саха словом «kerek, kereh» определяется «жертвоприношение», а понятие «умер» выражается словом «kergek»³⁹². Изложенное подкрепляет наше видение скифского Керакли в качестве бога покровителя жертвоприношениям.

Скифская богиня Апи. З. Гасанов исследовал образ этой богини и пришел к выводу, что она в качестве богини олицетворяет собой различные образы, прежде всего образ Земли. Кроме того, она олицетворяет собой образ матери, материнской любви, «детского места», чрева матери, надежды. Идентифицирована с тюркской богиней Умай³⁹³.

Скифская богиня Аргимпаса. З. Гасанов исследовал теоним «Аргимпаса» и пришел к выводу, что он означает: «жрица, руководительница священных воззваний, священных песнопений, врачеватель, исцелительница, кудесник, предсказатель, прорицательница, заклинатель, чародей, волшебник, колдун, пользующийся плетью и ковшом». Аргимпаса является покровительницей ясновидящих. Хотя она функционально несколько отличается от греческой Афродиты, но в то же время полностью соответствует Афродите Урании, которой поклонялись в IV в. н.э. тюркоязычные гунны Кавказа³⁹⁴.

ДБ посвящена скифской богине Табити

Геродот определяет Табити в качестве Верховной богини скифов и отождествляет ее с греческой богиней Гестией. Судя по высказыванию царя скифов Иданфирса, она почиталась царицей скифов (Геродот. IV, 27, 59). Табити была Девой, а, по словам Ж. Дюмезиля, «быть девственной, оставаться девственной не значит просто быть целомудренной. Целомудрие имеет отношение к чистоте, девственность — это нечто более высокое, имеющее

отношение к изобилию. Женщина, которая остается девственницей, сохраняет в себе неиспользованную, но и нерастраченную, нетронутую и как бы усиленную ее волей созидательную энергию, присущую ей по природе». Более того, М.И. Ростовцев добавляет, что именно девственницы были жрицами Табити³⁹⁵. Одним из важнейших, на наш взгляд, археологических свидетельств существования у причерноморских скифов культа Великого женского божества является наличие херсонской Девы³⁹⁶. По словам Страбона, в Херсонесе «есть святилище Девы, какой-то богини. Здесь имеется храм божества и статуя» (Страбон. VII, 4, 2). То, что это божество негреческое, доказал еще Т. Рейнак³⁹⁷. К сожалению, до нас не дошло ни одного местного мифа о херсонесской богине Деве; все имеющиеся в нашем распоряжении варианты связанных с нею мифов являются либо чисто греческими, либо греческими переосмыслениями. В скифских курганах обнаружены изображения женского божества. Их огромное количество в виде разнообразных предметов, в основном бляшек. Например, в различных женских изображениях³⁹⁸ и в богинях из курганов, Верхнего Рога-чика, Чертомлыцкого, Мелитопольского, Носаковского, Мордвиновского многие ученые видят изображение Табити³⁹⁹. С нашей точки зрения, женские изображения из скифского кургана Куль-оба, также следует признать образами Табити.

Исследование З. Гасанова создает предпосылки для воспроизведения образа Табити. В соответствии с его исследованием: «Табити — великая богиня, космос, единоначалие, — которая нашла путь, по направлению к основе. Она открыла засов, создала и явилась основой всего материального, привела все в движение и создала закономерности. Она — правитель, воля, желание, глава, вершина, корень, основа сущности. Табити — это та, которая была огнем, кровью, металлом, имела достаточную волю и желание, опиралась на широкую ступню, являлась корнем, основой сущности; от нее произошли роды, предки и все живые существа; она привела все в движение, вывела из мрака и холода, внесла тепло и огонь; она владела властью и передавала ее; она создавала неисчислимы материальные сокровища, богатства и звуки; она является вершиной, ей поклоняются»⁴⁰⁰.

На территории Азербайджана, в Мингечауре, также были обнаружены статуэтки, изображающие женщин-богинь⁴⁰¹. Статуэтка богини со змеевидными руками, относящаяся к I в. до н.э. и изготовленная из терракоты, обнаружена в Физулинском районе Азербайджана. В Азербайджане выявлены также плоские женские статуэтки, которые, по мнению Д. Ахундова, возможно, были амулетами⁴⁰². В Азербайджане среди находок в древнем жилище представляет интерес костяная фигурка женщины с круглой головой и широкими бедрами. Женская фигурка была найдена прилипшей к стене на высоте 40 см над очагом. Как предполагает И.Г. Нариманов, «не исключено, что нижняя часть фигурки была укреплена в стене и как бы охраняла домашний очаг, в котором, видимо, поддерживали неугасимый огонь»⁴⁰³. Не исключается, что подобная фигурка была и над пристенной нишей в ДБ, однако носители последующих религий, ведущие «борьбу с идолами», убрали эту фигурку. Нет никакого сомнения, что древние женские фигурки, обнаруженные на территории Азербайджана — это или, как их называл М.И. Ростовцев, изображения «киммерийского Великого женского божества», или же «Верховной богини скифов — Табити».

Нам видятся несколько оснований для утверждения, что Девичья Башня была посвящена (из трех возможных скифских богинь) именно Табити: 1) именно Верховной богине скифов могло быть посвящено такое монументальное сооружение; 2) именно Табити, явля-

ясь Верховной богиней, могла олицетворять все восемь скифских богов, что и послужило основанием для сооружения восьмизэтажного святилища — Девичьей Башни; 3) из трех скифских богинь именно Табиты признается Девой, что отразилось в названии святилища; 4) из трех скифских богинь именно Табиты является богиней Огня, что и дало основание признать ДБ святилищем Огня.

Но возможно ли, чтобы в святилище, посвященном вполне определенной Верховной богине, были бы предусмотрены алтари в честь иных богов. Думаю, что возможно. Одним из примеров этому может служить святилище в Кавказской Албании, расположенное при впадении р. Храмы в Куру. Там стоит крепость, больше известная как «крепость Хунан». По сообщению грузинских средневековых историков, «родоначальник грузин Картлос построил крепости Хунан и Орбет, из коих первую ныне называют Кизкалою, а другую — Самшвилде. В течение многих веков первая крепость не разрушилась и стоит на речке, называвшейся прежде Гармастисом, а ныне известной под названием Армаз»⁴⁰⁴. З. Бунятов подтверждает, что крепость Хунан наряду с этим имела еще два других названия: Кыз-каласы=Девичья-Башня и Мткуарис-Цихе⁴⁰⁵. Что касается Кизкала то, возможно, она изначально была построена в честь богини Табиты. В святилище Мткуарис-Цихе, по всей вероятности, приносились жертвы в честь божества Куара. Что касается фонетики названия Мткуарис-Цихе, то поскольку оно сохранилось в грузинских источниках, то можно считать его грузинской версией написания. Название состоит из четырех составных частей: «мт», «куар», «ис», «Цихе». «Мт» является консонантой от грузинского слова, означающего «бог=хмерти=мт», «Куар» — теоним скифско-гуннского божества, «ис» — грузинский суффикс, а «цихе» означает на грузинском языке «башня, крепость». Таким образом, Мткуарис-Цихе в переводе с грузинского означает «Башня божества Куара». Уникально то, что в одной крепости-башне сосредоточились три святыни — «Кизкала=Башня божества огненной Девы», «Хунан=Кунсар=поклонение Солнцу» и «Мткуарис-Цихе=Башня божества Куара=Куар-кала»⁴⁰⁶.

* * *

Как мы выше отметили, ДБ построили киммерийцы и скифы, которые были генеалогически родственные и признаются тюрскими народами. При этом киммерийцы исповедовали шаманизм, а скифы восьмибожий пантеон. Результаты нашего исследования показали, что архитектурно-планировочная структура ДБ располагает, во-первых, всеми атрибутами для реализации киммерийских шаманистических ритуалов, а во-вторых, соответствует всем ритуальным требованиям скифского восьмибожьего пантеона. ДБ построена на месте, признанном «центром Мира», располагает восемью этажами, семью алтарями/нишами, колодцем, выведенным на третий этаж, семью межэтажными сводами, в которых имеются проемы. Анализ показал, что ДБ была заложена в честь Верховной Богини киммерийцев, а затем с незначительными изменениями была завершена в качестве Святилища в честь Верховной скифской богини Огня — Девы Табиты.

ТИПОЛОГИЯ И АТРИБУЦИЯ ОРНАМЕНТА ФАСАДА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Убедительным фактором в определении даты строительства, а также мировоззренческой и этнической принадлежности может явиться орнаментальное оформление фасада Девичьей Башни, так как в современной науке орнамент все больше и больше фиксируется как «источник этнической идентификации»⁴⁰⁷ и как «материальная форма идеологии»⁴⁰⁸.

В орнаментальном оформлении фасада ДБ проявляются особенности, которые могут быть основанием для определения их мировоззренческой направленности. Для отражения модели мира древние пользовались геометрическими символами, являвшимися универсальным знаковым комплексом благодаря своей относительной простоте. Геометрические символы являлись частью метода описания мироустройства, выражения некой модели мирового порядка (Космоса) и жизнеустройства человека (социального строя). С нашей точки зрения, у древних людей идея мироустройства выражалась в вертикальном, а жизнеустройства — в горизонтальном аспектах.

Давая мировоззренческую оценку орнаменту фасада ДБ, мы постараемся выяснить: почему древние расчленили фасад ДБ вертикально на три части, почему при строительстве применили орнамент в виде горизонтальных линий и почему горизонтальные ребристые линии инкрустированы именно известковым раствором.

6.1. Археологическая типология орнамента фасада Девичьей Башни

Что представляет собой орнаментальное оформление фасада ДБ? Своим внушительным объемом и уникальной формой каменной кладки ДБ создает впечатление исключительной монументальности. По различию способа кладки ДБ традиционно разделяют на две части. При этом отмечается, что орнаментом охвачена лишь верхняя часть.

Кладка ее выполнена из камня-известняка обыкновенного размера (именно так определяет размер камней ДБ видный исследователь строительного искусства Азербайджана

Камиль Мамед-заде⁴⁰⁹), при высоте ряда от 17 до 30 см с чередующимися выпуклыми и вогнутыми гранями. В верхней части Башни внешние ряды камней через один по вертикали утоплены на 10 см, а утопленные ряды, в свою очередь, были выровнены известковым раствором заподлицо с выступающими, благодаря чему создавалось чередование темной каменной и светлой штукатурной полосы. Кладку верхней части ДБ Н.Г. Горчаков и И.П. Щерблыкин характеризуют как «попеременно западающими и выступающими рядами камня, создающими характерную игру светотени»⁴¹⁰. С. Ашурбейли способ кладки описывает так: «...ребристая кладка из попеременно выступающих и отступающих рядов камней, заполненных известковой массой, со временем выветрившейся»⁴¹¹. Е.А. Пахомов видит орнамент ДБ в качестве «рубчатой кладки из попеременно выступающих и отступающих рядов кладки»⁴¹². Дж. Александрович-Насыфи отмечает «кладку из чередующихся рядов выступами и впадинами, причем впадины были замазаны известкой, отчего башня в этой верхней части имеет полосатый вид» и подчеркивает «поразительную прочность всего сооружения в сравнении с другими башнями»⁴¹³. Впоследствии в большей части Башни раствор между рядами стал постепенно выпадать, изменяя внешний вид кладки, но еще больше усиливая монументальность памятника⁴¹⁴.

Л.С. Бретаницкий «различие кладки верхнего и нижнего объемов, изменения в устройстве внутренних лестниц, разницу конструкций перекрытий, входных проемов и ниш и т.д.» относит к тому, что «ДБ строилась не сразу». В то же время он отмечает, что все это не нарушило целостности художественного образа, созданного композиционным и архитектурным единством двух частей сооружения⁴¹⁵. Мы не отрицаем вариант длительного строительства ДБ, но лишь с одной оговоркой, что «различие кладки верхнего и нижнего объемов» является не результатом разновременности сооружения, а сознательного подхода в создании художественного образа ДБ. Схожий орнамент наблюдается и на одном из древнейших сооружений Азербайджана крепости Чирах-гала.

Дж. Александрович-Насыфи, обращая внимание на орнамент фасада ДБ, отмечает заслуги ее строителей, которым был «свойственен широкий размах и некоторые претензии к декорированию постройки, на что указывает полосатая кладка», а отсутствие ее аналогов он объясняет тем, что «в ней отразилась со стихийной силой, несомненно, сильная воля ее строителей»⁴¹⁶. По мнению Л.С. Бретаницкого, «необычная ребристая поверхность верхнего объема башни, образованная чередованием выступающих и утопленных рядов кладки, не встречает аналогий в архитектуре Азербайджана»⁴¹⁷. А на взгляд Ш. Фатуллаева-Фигарова, «трактовка башни, расчлененность ее поверхности с третьего яруса тонкими горизонтальными поясами в один камень в виде ребер, объемная пластика, необычность решения ее формы не имеет аналогов в мировой архитектуре»⁴¹⁸.

Д. Ахундов первым среди исследователей выявил археологическую аналогию орнаментального решения фасада ДБ. Он отметил, что «архитектор разбил оформление стен на гладкую нижнюю часть и на пластично решенную верхнюю (ребристую)»⁴¹⁹. В поисках аналогии Д. Ахундов обратился, в частности, к произведениям прикладного искусства древности, выполненным в керамике, камне и бронзе. Изучение показало, что большинство из них декорировано крашенными, а чаще врезными или вдавленными горизонтальными полосами. Им было отобрано 960 изделий, из которых 260 были совершенно гладкими, 562 изделия, т.е. 87 % всех художественно оформленных, были декорированы горизон-

тальными линиями. У определенного количества предметов плоскости между этими полосами заполнены волнообразными линиями, орнаментом или тематическим рисунком. Из 562 отобранных Д. Ахундовым изделий 470, т.е. 72 % всех декорированных, оформлены горизонтальными линиями лишь в верхней своей части, нижняя часть оставалась гладкой. Подобные изделия были обнаружены Д. Ахундовым, в частности, в находках из Минге-чаура эпохи бронзы, из Човдара (II тыс. до н.э.), Шахтахты (XVIII—XVII- вв. до н.э.) и из Ходжалы (IX—VIII вв. до н.э.)⁴²⁰. Особенно привлек внимание Д. Ахундова чернолощенный сосуд из Гей-гельского района (XI—IX вв. до н.э.), который разделен на меньшую нижнюю часть конической формы, гладкую, и на большую, суживающуюся к горлу, верхнюю, разделенную на одинаковые выпуклые ряды⁴²¹.

В результате сравнения Д. Ахундов пришел к убедительному выводу, что подобное горизонтальное орнаментальное решение керамической погребальной посуды ходжалы-кедабекской археологической культуры «определенно напоминает оформление верхней части Бакинского храма Гыз-Галасы»⁴²². К такому же выводу пришел З. Гасанов, который утверждает, что на инкрустированной керамике ходжалы-кедабекской археологической культуры, как правило, «декорация поясками охватывает плечики и верхнюю часть тулова сосуда». Особенность керамики срубной культуры — генеалогического предка ходжалы-кедабекской культуры — заключается в том, что орнамент в большинстве случаев заполняет лишь верхнюю часть сосудов и «почти никогда не спускается ниже ребра»⁴²³.

6.2. Сравнение орнамента ДБ с албанской и средневековой орнаменталистикой Азербайджана

Достаточная исследованность азербайджанской архитектуры дает нам возможность сравнить три орнаментальные школы, первую из которых представляет «школа ДБ», а две последующие — архитектурную орнаменталистику Кавказской Албании и средневековых башенных сооружений Азербайджана.

Главной отличительной чертой архитектурно-орнаментальной школы ДБ является гармонизация орнаментальной лаконичности с монументальностью объема, а также умение, на первый взгляд, простым убранством добиться исключительной выразительности. Орнамент ДБ носит характер монументально-рельефной композиции, отличающейся предельной архитектурностью, прекрасно обозреваемой с большого расстояния. Глубина врезанных линий, чередующихся с выступающими, оптимальна и делает гармоничным контур ДБ. Цилиндрическая башня совместно с выступом представляет собою четкий неповторимый контур и моделируется объемно.

Архитектурно-орнаментальная школа ДБ предшествовала албанской архитектуре и поэтому нам представляется, что некоторые аспекты ее должны были найти свое отражение в албанской архитектуре. Генеалогической связью между орнаментальным оформлением фасада ДБ и более поздней албанской архитектурой является «орнаментальный лаконизм». Именно это имеет в виду известный исследователь албанской архитектуры Г. Мамедова, утверждая, что в архитектуре Кавказской Албании начального

периода «нет богатого каменного резного убора», он отличался «аскетизмом и простотой убранства». Очень важно, что Г. Мамедова это явление справедливо связывает с тем, что «албанскому духовенству приходилось вести непрерывную борьбу» с язычниками⁴²⁴. Таким образом, мы можем сделать вывод, что орнаментально-художественной традицией язычников Албании, как дохристианского, так и периода распространения христианства, являлся «аскетизм и простота убранства». Этими язычниками были не кто иные, как албанские тюрки, исповедующие тенгрианство, киммерийско-скифские предки которых построили задолго до этого ДБ, а они продолжали поклоняться, в Албании, своим тенгрианским культам, невзирая на то, что здесь местами распространялось христианство. Г. Мамедова справедливо утверждает, что в искусстве Азербайджана богатый каменный декор получил широкое распространение лишь с VII в. н.э.⁴²⁵ Думаю, что это, наряду с другими причинами, связано и с тем, что «аскетичные язычники» Албании, т.е. тюрки-тенгрианцы, к тому времени тотально приняли ислам, и наступала эпоха совершенно нового архитектурно-художественного стиля, особенно ярко проявившаяся в средневековой орнаменталистике.

Что касается сравнения орнаментальных приемов ДБ и азербайджанских архитектурных сооружений XII в., то следует отметить, что исследователи не упускают случая, чтобы не отметить, что «ДБ стоит несколько особняком среди оборонительных сооружений Апшерона в частности и Азербайджана в целом»⁴²⁶.

После утверждения ислама вместо лаконичных орнаментальных символов, отражающих местные традиции языческого мировоззрения, в архитектурном декоре Азербайджана получает распространение каллиграфия как новое средство не только художественного выражения эстетических концепций, но и монотеистического мировоззренческого характера. Целые религиозные тексты арабской графики покрывают куполы, порталы, фасады и интерьеры мусульманских культовых и ритуальных сооружений Азербайджана. В архитектурном декоре средневекового Азербайджана появляется система растительных и геометрических узоров, многие из которых были заимствованы из азербайджанской орнаментальной культуры языческого периода, и в частности коврового искусства.

Можно привести огромное количество примеров орнаментального украшения образцов средневекового башенного строительства Азербайджана, прекрасно исследованных в трудах С. Дадашева, М. Усейнова, А.В. Саламзаде, Л.С. Бретаницкого, К. Мамедзаде и многих др. В мусульманском зодчестве Азербайджана в XII—XV вв. декоративная сторона играла едва ли не ведущую роль⁴²⁷. Можно привести сотни примеров орнаментального оформления средневековых архитектурных сооружений: мавзолее Юсуфа сына Кусейира, мавзолее Момине-хатун, мавзолее Гунбада-е-сурх, мавзолее Се-Гунбад, мавзолее Гунбада-е-Кабуд, мавзолее «Гюлистан» в с. Джуга, мавзолее в с. Дузан, мавзолее в с. Дер, мавзолее в с. Карабаглар, мавзолее в с. Ахмедаллар и многие др. Обе Мардаканские башни (круглая и квадратная) имеют на фасаде сталактиты, которые также отражают новую, по сравнению с доисламским, орнаменталистскую традицию Азербайджана.

Между ДБ и архитектурными сооружениями XII в. имеется разница в стиле оформления входных проемов. Современный входной узел ДБ решен декоративно очень просто, без какого-либо убранства и планировочно своеобразно. С точки зрения Д. Ахундова, полуциркульное очертание входа ДБ похоже на входы архитектурных сооружений VIII в. до н.э. в

частности мидийских башенных храмов-крепостей Кишессу и Хар-Хар, а также мидийских крепостей, изображенных на ассирийских рельефах из Дур-Шаррукина⁴²⁸. Отсутствие орнамента на входе ДБ, безусловно, отражает архитектурный стиль своего времени, но, с нашей точки зрения, он определен еще и тем, что «дверь» носила в те далекие времена не столько утилитарный, сколько мировоззренческий характер. В то же время, как утверждает Л.С. Бретаницкий, в средневековой архитектуре «показательна трактовка входов», которые «являются декоративно выделяемыми». Он полагает, что в архитектурном стиле XII в. встречаются «развитые порталные композиции, формами и убранством подчеркивающие значение главного входа»⁴²⁹, что совершенно не наблюдается в ДБ.

6.3. ТЕХНИЧЕСКИЕ ВИДЫ ОФОРМЛЕНИЯ ФАСАДА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Горизонтальный декор, обрамляющий всю поверхность верхней части фасада ДБ, Д. Ахундов идентифицирует лишь с традицией наlepных валиков. На наш взгляд, Д. Ахундов прав, но отчасти, так как для фасада ДБ характерны не один, а два вида орнамента: инкрустация и наlepные валики. А всего, с нашей точки зрения, фасад ДБ имеет три членения. Техника валика заключается в том, что валик наlepяется, а техника инкрустации состоит в том, что при этом углубление заполняется. По нашему мнению, орнамент ребристой части фасада ДБ является результатом применения техники нанесения белой инкрустации в виде известкового раствора по черному тулову, а три горизонтальных валика, обрамляющих весь круг верхушки фасада ДБ, является результатом применения техники наlepных валиков. Важно отметить, что оба вида орнамента ДБ генеалогически родственны и характерны и для срубной, и для ходжалы-кедабекской археологических культур. Таким образом, фасад ДБ имеет три вида оформления, отличающиеся друг от друга.

1. Нижняя часть ДБ выложена из местного тесаного известняка без каких-либо попыток украшения. Каменная кладка была основным строительным материалом в монументальном зодчестве древнего Азербайджана. Отличительной чертой мавзолея скифского царя Скила была его величавая простота, мавзолей был сложен из белого известняка, пол мавзолея покрыт слоем белой известняковой крошки, тщательно выровненной, а перед воротами находилась большая площадь, которая была посыпана белой известняковой крошкой⁴³⁰. На наш взгляд, суть мировоззренческого характера известняка заключается в том, что он потенциально содержит в себе стихии земли, воды и огня. Внешний вид известняка, безусловно, ассоциируется с понятием «камень, земля». Происхождение известняка непосредственно связано с водой, так как в результате отмирания морских организмов на морском дне накапливались ракушки, которые в последующие геологические эпохи уплотнялись под действием вышележащих новых отложений и превращались в известняк. В некоторых сортах известняка просматриваются следы ракушек, отсюда и название известняк-ракушечник. Известняк — единственный природный камень, который горит, при этом по мере повышения температуры горения из известнякового камня выделяется вода.

2. Орнамент ДБ в виде ребристой кладки, инкрустированной известковым раствором. Ребристая кладка верхней части ДБ — это не что иное, как основа для нанесения белой инкрустации, которая появилась в Азербайджане еще в период ранней бронзы, т.е. в кура-аракской археологической культуре, а получила свое развитие в период поздней бронзы, т.е. в ходжалы-кедабекской археологической культуре⁴³¹. Следует напомнить, что, как видно из археологических образцов, налlep валиком осуществлялся на ровную поверхность, а инкрустация производилась по вырезу утопленной части поверхности. Техника инкрустации киммерийской керамики ходжалы-кедабекской археологической культуры состоит из заполнения углублений тулова посуды белой пастой. Перед обжигом излишек пасты удалялся, т.е. приобретал состояние заподлицо. Чтобы прояснить существо метода инкрустации, повторно обратимся к описанию каменной кладки ДБ, данной К. Мамедзаде: «...кладка ДБ выполнена из камня-известняка с чередующимися ложками и тычками. Внешние ряды камней в верхней части ДБ через один по вертикали утоплены на 10 см. Утопленные ряды, в свою очередь, были выровнены раствором заподлицо с выступами, благодаря чему создавалось чередование темной каменной и светлой штукатурной полосы. Впоследствии в большей части башни раствор между рядами стал постепенно выпадать, изменяя внешний вид кладки, но еще более усиливая монументальность памятника»⁴³². Проблема керамических изделий с «белой инкрустацией» подробно исследована в работах З. Гасанова. Керамические изделия с орнаментом, заполненным белой пастой, датируемые VIII—VII в. до н.э. и обнаруженные в Северном Причерноморье, М.И. Артамонов относит к киммерийцам и скифам⁴³³. Е.И. Крупнов также уделяет внимание инкрустированным киммерийским сосудам с заполнением орнамента белой массой⁴³⁴. Сосуды с белой инкрустацией обнаружены в Мингечауре⁴³⁵ и отнесены к ходжалы-кедабекской археологической культуре. В Гяндже также найдена «весьма своеобразная керамика черного цвета со сглаженной или слегка лощеной поверхностью, украшенная вырезанными и заполненными белой массой прямолинейными узорами». Некоторые исследователи эту керамику называют «черная керамика с белой инкрустацией» или «черная керамика с резным рисунком». Подобная керамика обнаружена и в Шамкире⁴³⁶. Я.И. Гуммель пишет о периоде «культуры белой инкрустации» на черной керамике, которая была наиболее распространена в ходжалы-кедабекской археологической культуре и носителем которой было «коренное местное население района Гянджа-чая эпохи бронзы». Подобных керамических изделий было обнаружено настолько много, что исследователи назвали подобные изделия «гянджинской керамикой»⁴³⁷.

Известно, что у древних мировоззренческие взгляды более ярко отражали погребальные ритуалы, нежели бытовой уклад. Как выше мы отмечали, материалом инкрустации ДБ был белый известковый раствор. Посыпка погребения и дна могилы мелом и известью была стойкой традицией скифского ареала. Б.Н. Граков отмечал: «Белая глина, мел и известь на всех ступенях сарматской культуры Прикаспия хорошо представлены в погребальном ритуале. Скорее всего, они играли очистительную роль»⁴³⁸. В традициях абашевской археологической культуры, дно могильных ям также покрывали слоем извести⁴³⁹. В.А. Городцов установил, что могилы ямной культуры посыпались известью, а в более поздних захоронениях известь укладывается совместно с продуктами горения⁴⁴⁰. Позднее, говоря об обычаях хазар, Йакут отмечает, что на дно могилы

царя «измельчаются камни настолько, что они делаются похожими на глазной порошок, и расстилаются в ней, и поверх этого накладывается негашеная известь»⁴⁴¹. Судить о языческом, культовом применении известняка и извести дает нам основание тот факт, что традиция подсыпать под гробы пепел или белую известь прервалась у тюркских народов к VII вв. н.э.⁴⁴², когда они начали отходить от языческого вероисповедания. Как полагает В.А. Городцов, в ритуальном значении извести, так же как и огня, невозможно сомневаться. Смысл употребления извести и ее расположение на местах продуктов горения чистилищного огня означает, что известь, очевидно, была таким же символом, как зола и уголь, положенные в холодном виде. Поводом сближения извести с огнем мог послужить ее белый цвет, удобно символизирующий чистоту и даже очищение. В конечном итоге В.А. Городцов считает, что известь имитирует огонь⁴⁴³. Известковый раствор, так же как и известняковый камень, олицетворяет совокупность трех стихий: земли (известкового камня), огня и воды, когда природный камень-известняк обжигается, образуется рыхлая известковая масса, которая, смешиваясь с водой, приобретает состояние известкового раствора.

3. Валиковый налелный орнамент ДБ. Налелный орнамент представляет собой три горизонтальных валика, обрамляющих весь круг верхушки фасада ДБ. Они не являются результатом реставрации, так как Л. Бретаницкий сообщает, что на обмерных чертежах, выполнявшихся в 1807 и 1808 гг., верх Девичьей Башни изображен в почти нынешнем виде⁴⁴⁴. Этот вид орнамента, называемый в археологии орнаментом налелных валиков, также характерен для керамических сосудов срубной культуры. Разработанная В.А. Городцовым в начале XX в. схема последовательной смены археологических культур (древнеямная — катакомбная — срубная), в 70-е годы была скорректирована выделением культуры многоваликовой керамики, занявшей хронологический промежуток между катакомбной и срубной⁴⁴⁵. Многоваликовые проявления характерны также для обоих видов срубной культурно-исторической общности (покровская и бережновско-маевская)⁴⁴⁶. О.А. Кривцова-Гракова и Е.И. Крупнов считают наличие на керамике налелных валиков показателем срубной культуры и признают их в качестве орнамента киммерийской посуды⁴⁴⁷.

Факты валикового декора обнаружены и в азербайджанском керамическом искусстве времен ходжалы-кедабекской археологической культуры. В частности, обнаруженные в мингечаурских захоронениях IX—VII до н.э. керамические макеты юрты-повозки, которые Д. Ахундовым квалифицируются как «модели башенных и купольных храмов»⁴⁴⁸, концентрическими кругами разделены в одном случае на пять, а в двух других на три части⁴⁴⁹. Кроме того, имеются опоясывающие в два ряда круглые налелы-валики на глинянной модели древней культовой постройки купольного типа, найденной в Мингечауре⁴⁵⁰. Традиция налелных валиков проявляется на многочисленных статуэтках, найденных на территории Азербайджана. Исследуя эти статуэтки, Д. Ахундов заметил, что некоторые из тех, что были обнаружены в Исмаиллинском районе Азербайджана, налелные валики имеют на шее. Отдельные статуэтки, найденные в Мингечауре, имеют подобные валикообразные налелы на ногах и шее. Две женские статуэтки, найденные в 1933 г. в с. Моллаискалы Исмаиллинского района, также имеют налелные валики на шее. По мнению Д. Ахундова, во всех случаях «налелы» изображают змей⁴⁵¹.

* * *

Одним из важнейших аспектов мифического сознания древнего человека является формирование у него представления о вертикальном устройстве мира, что привело его к изобразительной вертикальной композиции, выраженной в трехуровневом «мировом древе»=«древо жизни». Выше мы говорили о том, что ДБ символизирует собой «мировое древо»=«древо жизни», думаю, именно по этой причине следует признать, что трехуровневое орнаментальное решение фасада ДБ несет в себе ту же мировоззренческую нагрузку, символизируя модель мира, т.е. три уровня вертикального членения мироустройства — нижний мир (неорнаментированная обычная каменная кладка), средний мир (инкрустированная известковым раствором каменная кладка) и верхний мир (часть окружности башни с валиковыми налепами).

6.4. КУЛЬТОВОЕ ЗНАЧЕНИЕ ГОРИЗОНТАЛЬНОГО ЛИНЕЙНОГО ОРНАМЕНТА

Горизонтальный орнамент, характерный для ДБ, символизировал культурное и социальное единство огромного пространства, и отражал чрезвычайно высокий уровень горизонтальной социально-политической интеграции этнических структур древнего мира. Этнический аспект горизонтальных линий усиливается тем, что, возможно, они отражали тамгу⁴⁵².

В ходжалы-кедабекской археологической культуре наблюдаются два типа керамических изделий. Один из них — бытовая керамика, а второй — погребальная. Именно орнамент погребальной керамики носил сакральный характер и отражал мировоззрение носителей этой культуры, т.е. киммерийцев. Украинский археолог В.В. Отрощенко утверждает, что мировоззренческая семантика наиболее активно просматривается именно в погребальных орнаментальных образцах срубной культуры⁴⁵³. Общность культовой символики в архитектуре ДБ и в погребальном керамическом искусстве киммерийцев позволяет признать общность их мировоззренческих истоков. Более того, именно попытка археологической типологизации дает возможность мировоззренческой и этнической идентификации орнаментальной школы ДБ и, как следствие, строителей ДБ. Использование на фасаде ДБ орнамента ходжалы-кедабекского погребального изделия дает основание считать, что и ДБ относится к ритуально-поминальным сооружениям. Тем более, что Д. Ахундов пришел к мнению, что оформление верхней части ДБ содержит глубокую теологическую или магическую сущность⁴⁵⁴. В Шамкире обнаружена керамика, орнамент которой, подобно орнаменту ДБ, исполнен в технике «инкрустации», что, с точки зрения Б.Б. Пиотровского, «дает чрезвычайно важный изобразительный материал для изучения древних религиозных представлений»⁴⁵⁵. В результате археологических исследований на территории Ичери-Шехер обнаружены средневековые керамические изделия, которые, как и в керамических изделиях ходжалы-кедабекской культуры, имеют двучленную орнаменталистику, с гладкой нижней и с горизонтальными членениями в верхней части тулова⁴⁵⁶.

Наряду с этим археологи обнаружили и другие факты декорирования культовых сооружений Азербайджана — горизонтальным орнаментом. В частности, в Мингечауре обнаружены керамические погребальные «модели декорированных культовых башен»⁴⁵⁷, а на холме Язылы в Гобустане изображены три башенных сооружения⁴⁵⁸, «символически декорированные»⁴⁵⁹ горизонтальными линиями. Важно отметить, что именно в первом святилище памятника Баба-Дервиш (Казахский район Азербайджана) найдены орнаменты, присущие погребальным традициям племен ходжалы-кедабекской археологической культуры, а именно горизонтальный меандр⁴⁶⁰.

К числу наиболее распространенных сооружений средневекового Баку=Ичери-Шехер относятся тендиры — азербайджанские национальные печи для выпечки хлеба, которые как утверждают азербайджанские археологи, появились на территории Азербайджана еще в период энеолита, т.е. до IV тыс. до н.э. Ныне эти печи называются тендир, но их исконным названием было *tamdur*, что означает зажигать, разжигать (ДТС. С. 530). В некоторых местах Ичери-Шехер обнаружено одновременное скопление пяти-шести тендиров с орнаментом в виде горизонтального членения. Подобный орнамент наносился как на внешнюю его стенку, так и на внутреннюю. Обнаружены также тендиры, стенки, которых выложены из глиняных жгутов или из широких лентообразных полос, установленных как обруч друг на друге и скрепленных раствором глины. У подобных тендиров внутренняя сторона поверхности тщательно подравнивалась, а с внешней стороны они сохраняли горизонтальные членения⁴⁶¹. Возможно, этот орнамент символизировал тамгу. Как утверждает С. Атанязов, во многих регионах Туркменистана до сих пор живуча традиция нанесения тамгообразного знака на внешнюю сторону тендиров⁴⁶². Важной составной частью всех церемоний были жертвоприношения. Тендиры, окружающие ДБ, были очагами жертвоприношений. С нашей точки зрения, находясь вблизи от ДБ, они носили не столько бытовой или коммерческий, сколько жертвенно-поминальный характер. В.Ф. Гайдукович обнаружил в крепости Илурат (вблизи г. Керчь) круглый глиняный штамп с изображением «Великой богини» для изготовления киммерийцами культовых лепешек⁴⁶³. В храме Сарытепе (VI—IV вв. до н.э.) около г. Казаха (Азербайджан) были обнаружены пинтадеры — глиняные штампы с орнаментом в виде желобчатых нарезков. По версии азербайджанского археолога И.Г. Нариманова, пинтадеры имели культовое назначение и использовались для выдавливания изображений на священных хлебцах. Наряду с этим следует отметить, что у тюркских народов до сих пор сохранилась традиция использования штампов для нанесения орнамента на лепешки, выпекаемые в тендирах. На Кавказе, а также в Передней Азии часто встречается каменная кладка так называемой «горизонтальной елочкой». Камень укладывали в ряд наклонно, а следующий ряд наклоном в другую сторону. Как утверждает А. Голан, этот орнамент имеет «сюжетно-символическое происхождение: такой способ кладки мог первоначально представлять собой прием изображения священного символа на стене постройки». С точки зрения А. Голана, этот орнамент символизирует «хлебный знак»⁴⁶⁴.

Горизонтальные линии покрывают часть дольменов Кавказа киммерийско-скифского периода⁴⁶⁵. Параллели в орнаменте и архитектурных приемах, использованных в ДБ, отсутствуют в иранской и зороастрийской, в то же время присутствуют в киммерийской, скифской, китайской, японской культурах⁴⁶⁶.

Киммерийско-скифская основа горизонтального линейного орнамента ДБ

Два сообщения Геродота (о поясе Геракла и о скифском методе гадания) помогают нам раскрыть мировоззренческий аспект горизонтального линейного орнамента ДБ. Согласно одной из скифских легенд (по Геродоту), лишь младший сын Геракла Скиф сумел правильно опоясаться оставленным Гераклом поясом, на котором висела золотая чаша, натянуть лук и тем самым получить право на царствование и защиту страны⁴⁶⁷. Как утверждает Геродот, у скифов было два метода гадания. Одни гадают с помощью множества ивовых прутьев. Приносят огромные связки прутьев и кладут на землю. Затем развязывают пучки, каждый прут один за другим раскладывают в ряд и затем изрекают предсказания. Этот способ гадания они унаследовали от предков. Энареи (скифские жрецы) говорят, что искусство гадания даровано им Афродитой. Гадают они при помощи липовой мочалы. Мочалу разрезают на три части и полоски наматывают вокруг пальцев, а затем вновь распускают и при этом произносят предсказания (Геродот. IV, 67). На аттической вазе (VI — начало V в. до н.э.), ныне хранящейся в Германии в музее Вюрцбургского университета, в темно-светлой горизонтально полосатой одежде изображен скиф-жрец (возможно, киммериец), занимающийся гаданием перед военным походом. В черно-белую полосатую одежду были одеты и амазонки на краснофигурном кратере Евфрония, на котором изображена битва Геракла с амазонками (около 500 г. до н.э., Ареццо, Археологический музей). Подобный орнамент одежды мы не встречаем ни у одного другого древнего народа. Известно, что у жрецов была особая одежда, что, по-видимому, имело как символическое, так и иерархическое значение⁴⁶⁸. Можно с уверенностью утверждать, что подобный орнамент одежды был присущ именно киммерийско-скифским жрецам. Таким образом, мы располагаем по крайней мере тремя сообщениями о том, что горизонтальный линейный орнамент фасада ДБ взаимосвязан с атрибутами киммерийско-скифских предсказателей, которые пользовались некими прямолинейными изделиями и орнаментом: прямолинейные прутья, полоски липовой мочалы и прямолинейный орнамент одежды жрецов-гадальщиков. Кроме того, как следует из сообщения Геродота, прямолинейные изделия (полоски липовой мочалы) гадальщик горизонтально наматывал на палец, который, возможно, олицетворял некое круглое сакральное сооружение.

Первое сообщение Геродота — о поясе, позволяет определить предмет, который олицетворяется горизонтальным линейным орнаментом на верхней части фасада ДБ. Второе сообщение Геродота — о методах гадания (наматывание на палец), дает основание определить форму применения символа этого предмета (пояса). Итак, горизонтальная линия на фасаде олицетворяет «пояс», а прием опоясывания ДБ горизонтальной линией олицетворяет процесс гадания, о котором сообщает Геродот. Следовательно, мы имеем случаи применения горизонтальных магических линий при гадании, во время которого в одном случае опоясывается одежда, а в другом палец человека. Этот ритуал необходимо сопоставить с горизонтальным линейным орнаментом ДБ.

Линейный орнамент олицетворяет культ пояса (ремня). Таким образом, мы имеем основание признать, что горизонтальный линейный орнамент, опоясывающий ДБ, символизирует пояс (ремень). Д. Ахундов первым обратил внимание на то, что размещение орнамента на фасаде ДБ имело определенную логику. Мы также обратили внимание, что начальные и конечные горизонтальные линии на ДБ зафиксированы на трех уровнях. Самая нижняя

горизонтальная линия находится на круглой башне святилища, на уровне третьего этажа. Следующая горизонтальная линия расположена несколько выше, на выступе, на уровне свода четвертого этажа. Самая верхняя горизонтальная линия едина для обеих частей ДБ (круглой башни и выступа) и расположена на стыке седьмого и восьмого этажей. Нам следует разъяснить мировоззренческую сущность горизонтальных линий, опоясывающих ДБ, и схемы их расположения.

Пояс был одним из важнейших атрибутов киммерийского шаманизма, скифской, сакской, а затем и тюркской традиции. Народы скифского мира одними из первых, в I тыс. до н.э., начали производство поясов, украшенных пряжками и пластинами. На каменных статуях как европейских, так и азиатских скифов, даже самых схематичных, показан ремень. Перепоясанными изображали скифов и греческие мастера. Скифские женщины, выполнявшие мужские работы, также носили ремни, которые затем помещались в их захоронения⁴⁶⁹. Историю скифских поясов изучали Д.С. Раевский и М.Н. Погребова, Н.Е. Урушадзе и Дж. Халилов (закавказские скифские пояса), В.Л. Ильинская (пояса времен переднеазиатских походов), Е.В. Черненко (боевые скифские пояса) и др. С. Яценко исследовал тюркские пояса в китайском искусстве.

В эпоху поздней бронзы и раннего железа в Закавказье было широко развито производство бронзовых поясов. Установлено, что бронзовые пояса с гравировкой, встреченные в могилах Закавказья, представляют собой не столько предметы, связанные с одеждой, сколько предметы культа. Б.Б. Пиотровский объясняет это тем, что в период бронзы на Кавказе был весьма распространен «культ пояса». Магические действия, связанные с поясом, уходят, несомненно, в глубокую древность. Большой археологический материал, точнее бронзовые пояса, украшенные гравировкой, дали исследователям основание для изучения религиозных представлений, существовавших в Азербайджане во второй четверти I тыс. до н.э. Таким образом, пояс в реальных условиях эпохи бронзы в Азербайджане носил культовый характер. Исследования выявили культовую значимость изображений, помещенных на бронзовых поясах Азербайджана⁴⁷⁰. З. Гасанов проанализировал мировоззренческую сущность пояса на примере легенды Геродота о скифском Геракле. М. Хоппал исследовали роль пояса в шаманской практике. При признании культовой значимости пояса становится понятным, что пояса из древних погребений Азербайджана имеют изображения религиозно-магического характера. Одним из важнейших семантических аспектов пояса являются его защитные функции, т.е. они выступают как оберег.

В VI—IV вв. до н.э. так называемые боевые пояса стали одним из обязательных элементов броневого защиты скифских воинов⁴⁷¹. В скифском сказании о Геракле лук, пояс и чаша выступают в качестве атрибута, благословляющего на власть. На некоторых стелах Северного Причерноморья (III — начало II тыс. до н.э.) выгравированы знаки власти, среди которых наряду с булавой, посохом, топориком имеется и пояс⁴⁷². В мифологии немало внимания уделяется поясам девственниц. Золотой пояс царицы амазонок Ипполиты, подаренный ей богом войны Аресом, служил символом ее целомудрия, власти над воинственным женским племенем и непобедимости. Перед походом на китайцев герой киргизского эпоса Манас приводит своих богатырей к своей жене Каныкей, которая каждому вручает пояс. Герой карело-финского народного эпоса «Калевала» Лемминкяйнен, собираясь в Полеху — страну чародеев, в качестве оберега надевает стальной пояс. Наиболее архаичной формой

пояса-оберега считают нательный пояс, который носился под одеждой. Этнографические исследования показывают, что пояс носили постоянно, с детства до смерти. В некоторых обрядах пояс генетически связан с культом плодородия⁴⁷³.

Мировоззренческая семантика пояса была вызвана его формой правильного круга, замкнутой окружности. Подобные категории, восходившие к глубокой древности, были известны многим народам, из чего следует, что мировоззренческие функции пояса восходили к единому первоисточнику и могли быть связаны со специфическими пространственными представлениями. Опясывание является магическим заключением себя в круг, и отражает желание лишиться силы воздействия другого объекта или другого человека. По народным поверьям, «пространство вокруг человека в форме замкнутого круга делает его недосягаемым, недоступным для злых духов», играет роль оберега⁴⁷⁴. Именно вера в магическую роль окружности, недоступность недоброжелательным духам делала необходимым постоянно носить пояс. По мнению финского фольклориста М. Кууси, ношение пояса могло быть унаследовано от древних обычаев, связанных с ритуальным использованием змей⁴⁷⁵. Д.К. Зеленин предполагал, что «магический круг-оберег развился из кругового обхода человеком той местности, где он надумал заночевать или поселиться надолго; такой обход был необходим, чтоб убедиться в отсутствии гнезда хищников, особенно змей и т.п.»⁴⁷⁶. В числе основных элементов одеяния хеттских царей наряду с головным убором, рубашкой с длинным рукавом, сандалиями, сережками упоминается и пояс⁴⁷⁷. Среди хеттских царских ритуалов существовало «хождение по кругу», «кружение» как одна из важнейших функций царя, что было связано с его назначением «защищать» страну, что можно интерпретировать как создание вокруг своей территории «барьера» от злых сил⁴⁷⁸. Территория страны благодаря границе, которую проводил по ней царь, приобретала сакральный характер и воспринималась как ритуальное изображение вселенной⁴⁷⁹. Пояс приобретал сакральный характер, через форму круга отождествляясь с вселенной, с ее границами, с круговращательными движениями⁴⁸⁰. Как говорил Эмпедокл: «...повторяющийся мотив кругов, обтекающих тело сосудов, без единой вертикальной цезуры, без единой остановки, создает ритм бесконечного, круговращательного движения»⁴⁸¹.

Таким образом, пояс мировоззренчески полисемантичен. К поясу изначально формируется отношение как к магическому объекту. Из скифской легенды о Геракле и изображений на скифских стелах следует, что пояс, чаша и лук символизируют скифское мировосприятие. Пояс: а) олицетворяет наследственную власть и является одним из атрибутов власти; б) олицетворяет вертикальное членение и связь трех миров; в) оберегает человека, дает ему жизненную силу, наделяет оплодотворяющими и оздоравливающими свойствами. Опясывание горизонтальными линиями по всему фасаду ДБ означает атрибут божественной власти, связь трех миров, жизненную силу, ритм бесконечного, круговращательного движения, магический круг-оберег, космос.

Мировоззренческая основа горизонтального линейного орнамента ДБ

Выше мы уже отметили, что в эпоху бронзы в Азербайджане был «культ пояса», что горизонтальный линейный орнамент ДБ символизирует мифический пояс, охарактеризовали семантику пояса и опясывания им. Теперь нам следует выяснить сопричастность трехуровневого вертикального орнаментального членения ДБ и трех уровней размещения

крайних горизонтальных линий на ее фасаде с такими мифологическими явлениями, как трехчленный уровень мироустройства, трехчленное орнаментальное решение культового пояса, три уровня мифического человеческого местожительства и три уровня опоясывания мифического человека. В бронзовых поясах Азербайджана наблюдается трехуровневое орнаментальное решение. В композиции на одной из блях Шамхорского района (раскопки А.А. Ивановского) усматривается изображение трех миров — небесного, земного и водного, в центре которого помещена свастика (солнце), во внутренней зоне — треугольники (горы), фигуры оленей и козлов, а на внешней зоне — изображения птиц, по-видимому водоплавающих.

Как установил З. Гасанов, в мифе о происхождении скифов от Геракла пояс символизирует границу между верхним и нижним миром, а чаша, висящая на застёжке пояса Геракла, — средний мир. Пояс символизирует дороги, пути через мифические и реальные преграды, символическую границу между мирами, верхом и низом, средство путешествия шамана в подземный мир⁴⁸².

Три культовых уровня мировоззренческого пояса, который в виде горизонтального линейного орнамента наблюдается на ДБ, зафиксирован также в культовых воззрениях тюрков и китайцев. У тувинцев до недавнего времени сохранялось предание о «небесной земле», где живут и люди и духи. Люди там носят обычную одежду, но подпоясываются на уровне подмышек⁴⁸³. В тенгрианстве имеются три мира: средний, верхний и подземный, каждый из которых, в свою очередь, делится на видимый и невидимый. Согласно представлениям тюркских народов, обитатели подземного царства носили пояс на бедрах, люди среднего мира — на талии, а небожители носили его под мышками⁴⁸⁴. Из этой системы становится ясным, что опоясывание на трех уровнях — это присущая тенгрианству традиция, унаследованная от древних киммерийцев и скифов. Руководствуясь мировоззренческими взглядами правопреемников киммерийцев, скифов и саков — тюрков, можно сделать вывод, что нижний ряд горизонтальных линий, расположенный на круглой башне (ДБ), олицетворяет так называемый пояс людей подземного мира, которые носили пояс на бедрах. Следующая снизу горизонтальная линия, которая расположена на выступе, олицетворяет пояс людей среднего мира, которые носили пояс на талии. Завершающая, верхняя горизонтальная линия ДБ символизирует действия людей верхнего мира, которые носили пояс под мышками. При этом нижний ряд горизонтального линейного орнамента на круглой части Башни находится на высоте «человеческого бедра», следующим идет горизонтальный линейный орнамент на выступе, на высоте «человеческой талии», вблизи от места, называемого «солнечное сплетение» (*plexus solaris*), которое, с точки зрения астрологов, является мистическим центром, играющим важную роль в медитативной практике⁴⁸⁵. Верхняя горизонтальная линия проходит вплотную к нижней части верхней площадки ДБ, что можно приравнять к «подмышкам человека». Таким образом, трехуровневое расположение орнамента на фасаде ДБ совпадает с тюркскими мифологическими представлениями о трех мирах, населяющих эти миры людей и практике ношения ими поясов. [Трехзначное мировоззренческое деление человека М. Элиаде фиксирует в китайской философской школе. В частности, даосы различают в теле человека три вертикальные мировоззренческие зоны. С их точки зрения, первое такое поле находится в мозгу, второе — в районе солнечного сплетения⁴⁸⁶ и третье — в нижней части живота⁴⁸⁷].

Сакральная лексика линейного орнамента

Руководствуясь принципом сакральности древнескифских терминов, попытаемся осуществить полисемантическую этимологию термина — «пояс». При этом понятие «пояс» является ключевым в скифской легенде Геродота о Геракле и подтверждает мировоззренческое значение горизонтального линейного орнамента ДБ, которая символизирует пояс и обозначается словом «kiş»⁴⁸⁸.

Ключевыми словами легенды о Геракле, наряду со словом «пояс», являются также слова «кони», «укрыла», «принудила», «лук», «пожелание», «соединение», «чаша».

Обратимся к следующим словам:

женщина — *kis, kişi* (ДТС. С. 310);

укрытие — *kösik* (ДТС. С. 319);

молодая кобылица — *qisraq* (ДТС. С. 448);

принудить — *qis* (ДТС. С. 447);

человек — *kişi* (ДТС. С. 310);

соединиться — *qoş* (ДТС. С. 460);

пожелание — *kasit* (тур.), *qəst* (азерб.);

колчан (символ лука) — *keş* (ДТС. С. 303);

пояс — *kiş*⁴⁸⁹;

чаша, чашка — *kasa, kese, kəsə* (азерб., тур., башкир., казах., киргиз., узбек., татар., уйгур.);

ваза — *kestar* (ДТС. С. 303);

ложка — *kaşık, kasık, qaşiq, koşuk* (азерб., тур., башкир., казах., киргиз., узбек., татар., уйгур.)⁴⁹⁰.

Очевидно, что все перечисленные ключевые слова скифской легенды Геродота о Геракле имеют единое корневое происхождение в виде консонанты *ks, kş, qs, qş*. На основе этих ключевых слов можно выстроить сюжетную линию скифской легенды Геродота о Геракле: «Женщина (*kiş*), укрыла (*kösik*) коней (*qisraq*) и принудила (*qis*) мужчину (*kişi*) соединиться (*qoş*), мужчина (*kişi*) пожелал (*kasit*) передать своим будущим сыновьям (*kişi*) лук (колчан — *keş*) и пояс (*kiş*), на котором висела чаша (*kasa*)».

Что касается ключевых слов, связанных с орнаментальным оформлением ДБ, то наряду со словом «пояс» таковыми являются также слова «женщина-Дева», «опоясывание, обруч», «сжатие», «ребро», «не прерываясь», «покрыть», «чаша». На проверку оказалось, что все эти слова также имеют ту же единую корневую консонанту — *ks, kş, qs, qş*:

обруч (круг) — *kasnak* (тур.), *qasnaq* (азерб.);

хомут — *qisğaç* (ДТС. С. 447);

ребро — *küsri* (ДТС. С. 329);

женщина — *kis, kişi* (ДТС. С. 310);

пояс — *kişi*⁴⁹¹;

не прерываясь — *kəsüksüz*⁴⁹²;

сжимает — *kisə* (ДТС. С. 310);

чаша, чашка — *kasa, kese, kəsə* (азерб., тур., башкир., казах., киргиз., узбек., татар., уйгур.);

ваза — *kestar* (ДТС. С. 303);

ложка — kaşık, kasık, qaşiq, koşuk (азерб., тур., башкир., казах., киргиз., узбек., татар., уйгур.)⁴⁹³.

Лексическая семантика горизонтального линейного орнамента ДБ при полисемантической этимологии выглядит следующим образом: «Пояс (kişi), нанесенный в виде ребра (küsgü), не прерываясь (kəsüksüz), по всей окружности в виде обруча (qasnaq) сжимает (kisə) сооружение, символизирующее чашу, вазу, ложку (kasa, qaşiq) и посвященное женщине-Деве (kişi)».

* * *

Фасад ДБ расчленен на три части, каждый из которых имеет свою мировоззренческую миссию. Расчлененность фасада ДБ на три части выражает идею трехуровневого «мирового дерева», «древа жизни» — нижнего, среднего, верхнего мира. Нижняя часть, фасада ДБ, выложена из известнякового камня, который вырабатывается из Земли, горит в Огне, а при горении выделяет Воду. Известняковый камень олицетворяет стихии Огня, Воды, Земли. Серединная часть фасада ДБ представляет собой ребристую кладку, инкрустированную известковым раствором. Эту часть ДБ можно также квалифицировать в качестве горизонтального, линейного орнамента, олицетворяющего пояс, который был одним из атрибутов киммерийско-скифского первопредка Геракла. Все скифские антропологические скульптуры традиционно изображались с ремнем. Ремень был атрибутом шамана. Пояс в скифской традиции, наряду с чашей и луком, олицетворяет наследственную власть и является одним из атрибутов власти, олицетворяет вертикальное членение и связь трех миров, оберегает человека и дает ему жизненную силу, наделяет оплодотворяющими и оздоравливающими силами. В эпоху бронзы и раннего железа в Азербайджане был культ пояса (ремня). Опоясывание ДБ линейным горизонтальным поясом по всей окружности схоже со скифской традицией гадания, о которой говорит Геродот. Горизонтальный линейный орнамент характерен для погребальной керамики ходжалы-кедабекской археологической культуры; для одеяния киммерийских и скифских жрецов; для внешнего оформления тендиров, для выпечки жертвенного хлеба. Орнамент фасада демонстрирует, с одной стороны, принадлежность ДБ к ходжалы-кедабекской археологической культуре, т.е. традициям VIII века до н.э., а с другой стороны, полное отсутствие на ней каких-либо признаков исламской культуры, т.е. XII века н.э. Одно из значений горизонтального линейного орнамента, который опоясывает весь объем Девичьей Башни, является символика пояса киммерийско-скифского первопредка Геракла⁴⁹⁴, а объемный силуэт ДБ символизирует подвешенные к поясу Геракла чашу или ковш, которые являлись атрибутом жертвоприношений. Полисемантическая этимология тюркского слова «kişi», означающего ремень (пояс), дает значение, идентичное вышеприведенным признакам.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБЪЕМНОГО РЕШЕНИЯ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Объемная структура Девичьей Башни представляет собой гармоничное сочетание круглой башни и выступа, которые вместе создают яркую художественную выразительность, суровую монументальность и неповторимый архитектурный образ. Исследователь азербайджанской архитектуры Л.С. Бретаницкий утверждает, что при датировке архитектурного сооружения следует особое внимание уделить «близким стилевым аналогиям», так как «стилевая близость роднит» сооружения и по школам, и по дате⁴⁹⁵. Руководствуясь этой рекомендацией, попытаемся выяснить стилевое родство объемной структуры ДБ с киммерийско-скифской курганной архитектурой.

7.1. Традиции курганной архитектуры

Под понятием «курганы» объединяются господствующие в степях Евразии памятники различных типов от эпохи энеолита (IV—III тыс. до н.э.) до железного века (III в. до н.э.), у которых наблюдается преемственность архаичных приемов формообразования⁴⁹⁶. В результате многочисленных исследований проведена систематизация типологии и эволюции курганных форм.

Долгое время в мировой науке было принято не говорить о зодчестве кочевых культур и, как следствие, не признавать древние курганы объектом архитектурной науки. Однако исследования английских ученых Дж. Вуда и Дж. Хокинса, а также советских ученых М.П. Грязнова⁴⁹⁷ и М.П. Чернопицкого⁴⁹⁸ вызвали определенный интерес к курганам как многофункциональным архитектурным сооружениям. Японский исследователь Гамо Кумэй попытался создать типологию эволюции курганов, исходя из их формы⁴⁹⁹.

Все большее число исследователей начинают убеждаться, что курган и курганные комплексы должны восприниматься как архитектурный ансамбль. Известный немецкий ученый, исследователь кургана Аржан-2 Герман Парцингер сожалеет, что курганы «еще слабо изучены», и утверждает: «Во всех изученных курганах прослеживается четкая архитектура». Говоря о сотнях тувинских курганов, которые располагаются цепями, он особо

отмечает: «Я не знаю других таких монументальных захоронений». О размерах тувинских курганов Г. Парцингер пишет: «...самый большой из них 30 метров в высоту и 200 метров в диаметре. Когда стоишь перед ним, кажется, что это просто такая гора»⁵⁰⁰. У Большого Салбыкского кургана тагарской культуры Сибири диаметр основания доходит до 500 м, а высота до 22—27 м.

Курганы сооружались как в виде земляной насыпи, так и в виде насыпи, плотно обложенной камнями или каменными плитами. Скифские каменные курганы обнаружены в Туве (Аржан-2), четыре каменных кургана Долины Царей стояли в ряд, каждый на расстоянии около полутора километров от другого⁵⁰¹. Каменными являются и Пазырыкские курганы на Алтае, курган Алтайской Принцессы и знаменитый курган Сан-Таш («Почитаемые камни») близ озера Иссык-Куль⁵⁰². В результате исследований ученые установили, что переход скифов к оседлой жизни (сельской и городской) внес изменения и в их погребальные обряды. Имеются случаи, когда скифы вместо традиционного кургана возводили в честь своих царей каменные мавзолеи. Один из подобных каменных надземных мавзолеев был обнаружен в 1940 г. у городских стен Неаполя скифского (близ Симферополя). Стена мавзолея сложена из белых известняковых глыб. Отличительной чертой этого сооружения была его величавая простота. Пол внутри мавзолея и вокруг него был покрыт тщательно выровненным слоем белой известняковой крошки. Мавзолеем являлся составной частью городских стен, одновременно предназначался для обороны города и был святилищем⁵⁰³. Скифский мавзолей в Неаполе, как и Девичья Башня, сложен из известняковых камней, здесь широко использована известняковая крошка. Мавзолеем непосредственно связан с городской стеной, после завершения строительства по сакральным соображениям вход в мавзолей был замураван.

Есть все основания утверждать, что если «города живых» у киммерийцев и скифов были передвижными и довольно быстро изнашивались, то «города мертвых» — курганы возводились ими на века⁵⁰⁴. [По сообщению Геродота, скифы постоянно вели кочевой образ жизни, они не имели «ни городов, ни укреплений», и свои жилища (он имеет в виду повозки), где находились женщины и дети, возили с собой (Геродот. IV, 46). Аналогичные сведения содержатся у Страбона (VII, 3,17). Гиппократ рассказывал, что повозки скифов были устроены подобно домам с двумя или тремя отделениями.]

Курганное строительство в Азербайджане было широко развито еще в IV тыс. до н.э., в период позднего энеолита и кура-аракской археологической культуры. Ко II тыс. до н.э., т.е. к ходжалы-кедабекской археологической эпохе, относятся многочисленные курганы, расположенные в Нагорно-Карабахском регионе Азербайджана, особенно у г. Ходжалы⁵⁰⁵. Ходжалинский курган № 2, раскопанный Э. Реслером⁵⁰⁶, имел высоту 11 м и содержал двухметровый слой земли со следами сожжения. Высота насыпи кургана между Баллукай и Сирхавендом, исследованного также Э. Реслером, равнялась 9 м⁵⁰⁷. Н.В. Минкевич-Мустафаева со ссылкой на И.И. Мещанинова утверждает, что стратиграфия курганных насыпей на ходжалинском могильнике показала, что наиболее ранними являются малые земляные курганы, последующими — большие земляные курганы, а наиболее поздними — каменные курганы⁵⁰⁸. Поздним периодом ходжалы-кедабекской культуры, когда строились каменные курганы, является именно VIII в. до н.э., т.е. период, который, по нашему убеждению, и является периодом строительства ДБ. Значительны курганы около

городов Гянджа и Ханлар⁵⁰⁹ (современный Гей-Гельский район), в Тертерском и Агдамском районах Азербайджана⁵¹⁰. Курганы и курганчики (одиночные и небольшими группами) с куполообразными и конусообразными земляными насыпями, относящиеся по внешним признакам к эпохе бронзы, были выявлены также вблизи Евлаха, Барды, Агдаша и в районе слияния рек Кюракчай и Керчай. Сохранились следы курганов, сооруженных на Апшероне в Зыря и в Тюркянах⁵¹¹. В Мингечауре обнаружены около 20 курганов и курганчиков, у 10—12 курганов хорошо сохранились земляные насыпи куполообразной и конусообразной формы больших и малых размеров⁵¹². Мингечаурские курганы были отнесены к XI—VII вв. до н.э.⁵¹³ Одним из значительных памятников древности Азербайджана является обширное курганное поле, расположенное в среднем течении р. Инджечай, у с. Борсунлу Тертерского района. Диаметр этого кургана 60—80 м, высота 6—7 м, могильная камера занимает 256 м². Курган был перекрыт более чем 200 мощными деревянными стволами диаметром до 60 см и длиной 12—14 м. При том что признана принадлежность Борсулинского кургана к ходжалы-кедабекской культуре, он имеет особенности, подобные памятникам тагарской культуры Сибири. Борсулинскому кургану по размерам могильной камеры уступают все известные кавказские памятники⁵¹⁴. В Тюркянах обнаружен курган, который представляет собой не просто земляной вал, а вал, обложенный каменной кладкой⁵¹⁵, что роднит его с этрусскими тумулусами. [Этрусские курганы, известные под названием тумулус, представляют собою полусферическую насыпь, укрепленную круглым каменным цоколем с выступающим карнизом наверху. Этрусские тумулусы-гробницы, являющиеся аналогами курганов, представляют собою полноценное каменное сооружение, что роднит их с ДБ. Наиболее известными являются этрусские гробницы Флабеллиев в Популонии и в знаменитом этрусском некрополе Бандитачча в г. Цере, Италия].

7.2. Круглая часть Девичьей Башни и традиция круглых культовых сооружений

Основной корпус комплекса ДБ представляет собою цилиндр, т.е. сама Башня круглая, как это принято в практике киммерийско-скифского культового строительства, в форме круглых курганов. Основной корпус Девичьей Башни круглый потому, что традиция строительства круглых ритуальных, культовых, жилых и общественных помещений довольно широко практиковалась на территории древнего Азербайджана⁵¹⁶. В период энеолита и ранней бронзы в Азербайджане уже строились круглые гражданские и культовые сооружения⁵¹⁷. В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона сказано, что многие тюркские народности строили себе зимние круглые юрты, что в более поздние времена способствовало освоению искусства строительства круглых каменных сооружений⁵¹⁸.

Дальнейшее свое развитие традиция круглых культовых сооружений, получила в албанский период нашей истории. По утверждению исследователя албанской архитектуры Г. Мамедовой: «Длительная эволюция древних, круглых в плане, культовых и мемориальных сооружений привела к формированию круглых храмов Кавказской Албании. Значение круглых храмов в истории архитектуры Азербайджана велико». Далее Г. Мамедова

отмечает, что «круглые храмы представляют собой определенный исторический этап в развитии раннесредневековой архитектуры Кавказской Албании». В Кавказской Албании имеются многочисленные случаи создания круглых храмов, в числе которых можно отметить Килисадагский, Мамрухский, Мохренисский и др. Круглый албанский храм в Леките, отнесенный специалистами к VI в. н.э., признается «конечным результатом творческих исканий создателей албанских круглых храмов». Таким образом, в Албании сложилась своя, сугубо албанская композиция — круглые храмы⁵¹⁹, базирующиеся на архитектурно-мировоззренческих традициях предшествующего периода Азербайджана, в частности архитектурной школе ДБ.

ДБ была посвящена скифской богине Огня Табити, поэтому и опиралась на традиции гражданского, ритуального и культового строительства местного киммерийско-скифского населения Азербайджана.

7.3. Выступ Девичьей Башни и курганная традиция

Наиболее загадочным в архитектурно-художественном замысле Девичьей Башни является выступ, находящийся в ее восточной части. Идея «выступа» в мировой архитектуре воплощалась по-разному и была характерна для многих древних сооружений. В частности, обнаружены схожести в крито-микенской, этрусской и эгейской, в греческой и римской храмовой архитектуре⁵²⁰. [Традиционный для греко-римской архитектуры выступ называется портик — это сооружаемая на земном горизонте, выступающая вперед часть здания, образуемая колоннами или арками, несущими перекрытие; чаще всего оформляет главный вход.]

Выступ ДБ Е. А. Пахомов описывает следующим образом: «... в плане он имеет вид вытянутой в высоту трапеции с закругленными верхними углами и небольшим переломом по средней линии»⁵²¹. Возможно, впервые выступ ДБ в качестве «контрфорса или подпоры» оценил в 1808 г. инженер-полковник Трузсон⁵²². В 1927 г. Дж. Александрович-Насыфи провел даже математические расчеты для доказательства того, что выступ в качестве контрфорса не нужен для устойчивости ДБ. Он опроверг также предположение о том, что выступ нужен был в качестве тайника, обосновав свои аргументы тем, что поперечные размеры выступа незначительны (6 м у башни и 4 м в его завершении)⁵²³. Выступ, расположенный с восточной стороны ДБ, по мнению Н.Г. Горчакова и И.П. Щелбыкина, «только условно может быть назван контрфорсом». Они также опровергают все прежние версии, считая, что выступ не служит приданию башне «устойчивости против сползания», а также «маловероятно», что он является «волнорезом». Версию же, что «выступ мог служить тайником для сокровищ владельца башни», они также считают «лишенной всякого основания». С их точки зрения, для решения вопроса о назначении выступа «необходимы серьезные исследования»⁵²⁴. Выступ, т.е. «мощное удлинение», М.С. Саяпин называет загадочным, направленным «на восток»⁵²⁵. А. Исмизаде и Г. Джидди утверждают, что в выступе имеется некое тайное сооружение, которое можно обнаружить и оценить с помощью электромагнитных приборов. Предположения о наличии в «выступе» некоего «сооружения» высказывает и М.С. Саяпин, который уверен, что в циркульной башне

имеется некий след, который «закрывает какой-то другой ход, быть может, в то удлинение башни, которое до сих пор не вскрыто и не разгадано»⁵²⁶. Опровергая утверждения о том, что выступ является поздним сооружением, Д. Ахундов в результате анализа пришел к справедливому выводу, что «выступ» конструктивно был создан одновременно с «круглой частью комплекса ДБ»⁵²⁷. В 1974 г. С. Ашурбейли заявила, что назначение выступа «наподобие контрфорса до сих пор не выяснено», но она допускает, что «контрфорс, вероятно, имел также культовое назначение»⁵²⁸. Д. Ахундов считает, что «выступ уже играл определенную роль своей формой и возможно направлением в сторону восходящего светила, создавая поверху башни добавочную площадь, по всей вероятности, использовавшуюся во время религиозных обрядов...»⁵²⁹.

Многочисленные факты дают основание утверждать, что сооружение выступов, непосредственно примыкающих к основному круглому объему курганов, присуще киммерийско-скифской курганной архитектуре. Создатели курганов применяли разные объемообразующие приемы, которые «осложняли» архитектурную конфигурацию курганов. Наиболее отчетливо идея «выступа» реализовывалась при сооружении «длинных курганов», в числе которых можно отметить: «курганы с дромосом», «усатые курганы» и «курганы с погребальными дорожками». И.Е. Забелин отмечает, что «длинные курганы срубной культуры» киммерийцев имеют тот же статус, что «скифские царские курганы»⁵³⁰. Согласно утверждениям исследователей срубной культуры, длинные курганы являются одним из отличительных ее признаков, свидетельством общности идеологических воззрений. Разновидностями «выступов» в курганной архитектуре являются «дромосы», «усы» и «погребальные дорожки».

Курганы с дромосом. Дромос — это, по существу, выступ кургана в виде подземного сооружения, которое после погребения, как правило, замуровывали⁵³¹. Они были широко распространены в Северном Причерноморье с IV в. до н.э. до III—IV вв. н.э. [Дромосы, используемые для ритуальных целей, наблюдаются в крито-микенских, эгейских и этрусских гробницах VII—I в. до н.э.⁵³²]. В скифских курганах Чертомлыка, Александрополя, Огуза присутствуют длинные дромосы, которые ученые сначала рассматривали как вторичные сооружения, связывавшие дополнительную яму с погребальной камерой центральной могилы. Но потом исследователи пришли к выводу, что это единая система, которая устраивалась в первоначальный период возведения кургана. В Царском кургане (погребальном памятнике IV в. до н.э., расположенном в 4 км от Керчи), раскопанном в 1837 г. А. Ашиком, дромос был длиной 36 м, шириной 2,8 м, высотой до 7,14 м и с уступчатым перекрытием⁵³³. Комплекс курганов кочевников эпохи бронзы, расположенных севернее г. Усть-Каменогорска Восточного Казахстана, который был изучен в XVIII в. академиком Г.Ф. Миллером, также характеризуется наличием дромоса⁵³⁴. Курганные дромосы носили и ритуальный характер, и погребальную функцию.

«Усатые» курганы. Погребальные сооружения сако-массагетской тасмолинской археологической культуры (Казахстан VII—III вв. до н.э.) состоят обычно из большого кургана и примыкающего к нему малого (подобные курганы встречаются в Азербайджане на Апшероне), от которого отходят на восток «усы» — две каменные дугообразные гряды длиной от 20 до 200 и более метров. По этой причине тасмолинские курганы называются «курганы с усамии»⁵³⁵. Казахстанские ученые-архитекторы считают, что курганы с «усами»

тасмолинской культуры — это прежде всего зодчество, объединяющее в себе функции мемориальных сооружений и святилищ, включая ритуал сожжения⁵³⁶.

*Курганы с погребальными дорожками*⁵³⁷. Дорожки здесь непосредственно примыкают к основному объему кургана, являются разновидностью выступа, наблюдаемого на ДБ. При этом следует отметить, что прикурганная «погребальная дорожка» делалась независимо от того, является ли курган погребальным или ритуальным. В процессе строительства курганов по погребальным дорожкам ходили тягловые животные, поднимавшие на поверхность обваловки строительный материал. По завершении сооружения курганов на «погребальных дорожках» сооружали могилы коней или специально умерщвленных охранников или конюхов и создавали насыпь⁵³⁸. В.В. Отрощенко, И.П. Савовский, В.А.Томашевский под насыпью одного из курганов срубной культуры обнаружили «отрезок двухколейной грунтовки», а «по сторонам этой условной оси кургана» были вскрыты погребения⁵³⁹. Наличие в срубной культуре «продолговатых курганов», т.е. курганов с «погребальными дорожками», В.В. Отрощенко объясняет тем, что погребенный должен был «по погребальной дорожке проделать определенный горизонтальный путь» до места, откуда он мог бы начать свое путешествие в иные миры по вертикали. Этот путь погребенный мог бы проделать лишь на повозке. М.И. Ростовцев считает, что погребальная повозка представляла собой «жилище для кочевника в загробном мире». По мнению О.М. Фрейденберга, погребальная повозка видится в качестве непосредственного олицетворения божества, покойник едет на этих повозках обновляться в земле⁵⁴⁰. (Традиция освящения транспортного средства, в частности лодки, была и у древних египтян⁵⁴¹.)

В киммерийско-скифской традиции Азербайджана мы встречаемся с фактами, когда в могилу закапывали как символическую керамическую, так и реальную повозку, запряженную оленями⁵⁴². В мингечаурских захоронениях скифского периода были обнаружены керамические изделия, напоминающие макеты «повозки», которые Д. Ахундов квалифицирует в качестве «передвигающихся храмов», «макета храма», определяет их генеалогическое родство и орнаментальную схожесть с ДБ. Погребальная повозка, запряженная парой оленей, была обнаружена Я.И. Гуммелем в кургане № 150 близ Ханлара. При археологических раскопках в разных местах Северного Причерноморья обнаружены глиняные изделия в виде моделей четырехколесных крытых повозок-фургонов (эти изделия археологами неуместно были названы «игрушками»)⁵⁴³. В.В. Отрощенко обратил внимание на изображение погребальной повозки, запряженной двумя конями и управляемой человеком в гальштатской культуре⁵⁴⁴. В другом аналогичном кургане, кроме прочего, обнаружена реальная «повозка как средство переправы умершего в иной мир»⁵⁴⁵. Начиная с IV в. до н.э. скифы Причерноморья стали придавать погребальным камерам вид именно своей кочевнической кибитки⁵⁴⁶. Многие исследователи рассматривают деревянную конструкцию, установленную скифами на дне могильной ямы, как имитацию реально существовавшего жилища, например в виде транспортного средства (повозки)⁵⁴⁷.

Обнаруженные в захоронениях Мингечаура, Северного Причерноморья, Керчи, в гальштатской культуре «керамических макетов погребальных повозок», «повозок в натуральную величину», «изображений повозок», «погребальных камер, символизирующих повозку», «макетов храмов», являются «культовыми» и символическими образами, как и сама Девичья Башня.

7.4. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ВОСТОЧНО-ЗАПАДНОЙ ОРИЕНТАЦИИ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Изначальным мировоззренческим проявлением при выборе места для строительства святилища (ДБ) в честь киммерийско-скифской Верховной богини — Девы был выбор скалы на берегу Каспия. Скала привлекла внимание жрецов, как минимум, по трем обстоятельствам, отражающим их мировоззрение: она была островом в «океане», по конфигурации треугольной, имела восточно-западную ориентацию. Скала-остров в море, на котором построена ДБ, и бронзовая рыба, обнаруженная в культовом сооружении у ДБ, как мы выше отмечали, напоминают сюжеты из алтайского мифа об Ульгене. На бурятском языке «ульген» одновременно означает — божество и мать-земля⁵⁴⁸. Треугольник, олицетворенный островом, на котором сооружена ДБ, у киммерийцев и скифов отражал трехчленную модель мироустройства (верхний мир, средний мир, нижний мир), был священным графическим изображением среднего мира, т.е. земли, и символизировал богиню. На сосуде с белой инкрустацией, найденном в Азербайджане и датированном первой половиной I тыс. до н.э., изображено трехпалое божество⁵⁴⁹.

Несколько подробнее выскажемся о восточно-западной ориентации треугольного острова, и как следствие, сооруженной на ней ДБ. В соответствии с традиционными представлениями восточно-западная ориентация является первичной для человека. Это линия, отражающая ход солнца. У тюркских народов эти понятия не ограничиваются лишь движением солнца. Восточно-западная ориентация обнаруживается и в языковых выражениях тюрков: восток — *doqu* — рождение, запад — *bati* — смерть. Восток — вхождение в жизнь, запад — уход из жизни. Восточно-западная ориентация была традиционна у киммерийцев и скифов и их правопреемников тюрков-тенгрианцев как в погребальном ритуале, так и при возведении жилья (входная — восточная и выходная — западная двери). Восточно-западная линия, т.е. линия, соединяющая вход с противоположной стороной святилища, жилища, рассматривается в тюркологии как «линия непрерывного прихода и ухода, связывающая потомков с предками». Кроме того, эту линию специалисты предлагают считать своеобразной осью возраста, символическое значение которой изменяется от «младшего» (околодверное пространство) к «старшему» (место тюр)⁵⁵⁰.

Восточно-западная ориентация ДБ

Круглая башня, в контексте с выступом, создает ДБ восточно-западную ориентацию, которая несет в себе мировоззренческую семантику.

«Круглое сооружение» (Девичья Башня) не являлось погребальной зоной, как это часто наблюдается в ритуальных курганах-святилищах, а было местом основных ритуальных церемоний: церемониальным действиям жрецов и шаманов по общению с божествами и духами и поклонения восьми скифским божествам. Поэтому это было сакральное место, недоступное для масс. Выступ ДБ не является «контрфорсом», «подпорою», он не нужен «для устойчивости», он является надгоризонтальным символом дромоса и погребальной дорожки, сооружен в соответствии с направлением треугольного основания-фундамента, придавая ДБ «направление восток — запад» и отражает мировоззренческие функции «погребальной дорожки» курганов, идущих с востока=рождения на запад=смерть.

«Круглая башня» в комплексе с «выступом» характеризуют Девичью Башню как «ритуальное святилище», совмещающее в себе тип «длинных курганов». ДБ долгое время квалифицировали в качестве «круглого храма» по той причине, что не принимали во внимание «выступ», считая его или поздним явлением, или носящим сугубо конструктивную функцию (укрепительный контрфорс), или утилитарным сооружением (волнорез). С нашей точки зрения, обе части ДБ — и «выступ», и «круглая башня» — являются основными составляющими объемной структуры ДБ и в равной степени несут мировоззренческо-ритуальный характер. Исходя из этого ДБ следует признать разновидностью «курганного архитектурного комплекса», состоящего из нескольких частей: круглого (цилиндрического) сооружения, прямоугольного выступа и нескольких террас, примыкающих к двум основным корпусам, и отнести к типу «длинных курганов», которые, по мнению Б.В. Отрощенко, характерны для срубной археологической культуры, создателями которой являются киммерийцы.

Мы отдаем должное инициативе М.С. Саяпина, который первым в науке придал семантический смысл объемной структуре ДБ (круглая башня + выступ) при виде сверху (в плане), назвав ее «ключевидной»⁵⁵¹. Мы согласны с трактовкой М. Саяпиным мировоззренческой семантики объемной структуры ДБ при виде сверху, но, как нам кажется, семантика этого объема совершенно иная. Но подробно об этом будет сказано во второй части книги.

У ДБ наблюдается восточно-западная ориентация «входа» и «выхода». Принято считать, что дверь ДБ в настоящее время имеет западную ориентацию. По мнению Н.Г. Горчакова и И.П. Щерблыкина, в ДБ и в самом деле «входной проем, пробитый, по-видимому, в недавнее время, ориентирован на запад»⁵⁵². Оставим в стороне оговорку исследователей о «недавнем времени» и остановимся на идее авторов о том, что входной проем пробит после завершения строительства ДБ. М.С. Саяпин заявляет о наличии между круглой и прямоугольными частями ДБ прохода, который «закрывает какой-то другой ход, быть может, в то удлинение башни, которое до сих пор не вскрыто и не разгадано»⁵⁵³. Н.Г. Горчаков и И.П. Щерблыкин считают, что дверь, ориентированная на запад, пробита позднее, а М.С. Саяпин утверждает, что «закрыт какой-то другой ход» с восточной стороны, т.е. между круглой и прямоугольными частями ДБ. Л. Бретаницкий считает, что вход в ДБ действительно был с восточной стороны, через проем на четвертом этаже, к которому вел деревянный помост. На каменных консолях, о которых говорит Л. Бретаницкий, вполне возможно были сооружены деревянные лестницы⁵⁵⁴. Если соединить эти высказывания, то получается, что ДБ имела два проема, имеющих функции вход-выход. Эти версии специалистов нам кажутся достаточно правдоподобными. Можно согласиться, что в исторические времена основной вход в ДБ был со стороны моря, т.е. с восточной стороны. Дверьми мог бы служить как ныне замурованный вход с восточной стороны (по Саяпину), так и проем на четвертом этаже (по Бретаницкому). В частности, на четвертом этаже ДБ, по нашей реконструкции, «жил» Гойтосир, скифский бог умирающей и возрождающейся природы. Возможно, эта дверь (ныне окно) символизировала прохождение солнца во время возрождения (возвращения) Гойтосира.

Восточно-западная ориентация погребальных традиций киммерийцев и скифов

Как утверждает С.В. Махортых, в киммерийских и скифских захоронениях преобладает восточная и западная ориентация умерших⁵⁵⁵. Д.Т. Савинов отмечает, что в узунтальских курганах Алтая погребенные тела были размещены головой на запад. Он связывает это с

культурной традицией, формирование которой происходило на территории соседней Тувы (саглынская культура) или Северной Монголии⁵⁵⁶. Головой на запад хоронили в могильнике Куль-Оба, находящемся невдалеке от Керчи⁵⁵⁷, в могильниках Нижний Айры-таш Горно-Алтайска⁵⁵⁸, могильниках Алтая VI—II вв. до н.э.⁵⁵⁹ и Сибири⁵⁶⁰. Уйгуры до сих пор покойника кладут головой к западу. Головой на восток хоронили в могильнике Уст-Кожюлу на Алтае. Погребальный инвентарь в этих курганах имеет часто встречающиеся аналогии в материалах памятников скифского времени Горного Алтая, Тувы и Северо-Западной Монголии⁵⁶¹. Головой на восток также хоронили гунны⁵⁶². В Пазырыке обычно мужчина разделял с женщиной один и тот же гроб, при этом обоих клали на спину головой на восток⁵⁶³. На территории Прибайкалья и Забайкалья в многослойном поселении Катунь хоронили головой на восток. Здесь наблюдается ориентация самих могил по линии запад — восток⁵⁶⁴. Не должна смущать то восточная, то западная ориентация тел при захоронениях, т.к. главным мировоззренческим идентификатором была «западно-восточная» ориентация могилы. Так, например, в Крыму, в кургане у с. Целинного в Северном Присивашье, отнесенном к «киммерийским» памятникам (IX в. — первая половина VII в. до н.э.), имеются два погребения, которые представляют, соответственно, черноморский и новочеркасский типы киммерийских древностей, различающиеся по характеру ритуала и инвентарю. В первом случае умершие ориентированы головой на восток, во втором — головой на запад⁵⁶⁵, но главное, что их объединяет, — это восточно-западная ориентация. В Крыму, в Неаполе скифском, в III в. до н.э. был сооружен мавзолей скифского царя Скилура. Как установили археологи, изначально вход в камеру мавзолея был с восточной стороны, но впоследствии он был заложен массивным каменным закладом. Позднее внутри мавзолея, у его западной стены, была сооружена лестница, имевшая 11 массивных ступеней, которая в древности покоилась на пяти деревянных плахах⁵⁶⁶.

Восточно-западная ориентация тюркского жилья

Именно у тюрков традиционная линия «вход» и «выход» определяется направлением «восток — запад». У тюрков Южной Сибири жилища ориентировались двумя проемами: один из них был на восток и квалифицировался как повседневный «вход» (приход), а другой — на запад, рассматривался как «выход» (уход) и использовался в случае смерти членов семьи. Алтайцы при сооружении своего жилища в самом начале его возведения фиксировали две позиции: восточную и западную. Эти два проема они сооружали таким образом, чтобы при необходимости открытие западного проема не представляло трудностей. Для умершего существовал иной «выход» — «через разобранную стену или пролом в стене» на западной стороне⁵⁶⁷. М.Б. Кенин-Лопсан также утверждает, что по традиции тувинцы покойника выносят не через восточные двери, а через проем, который они создают в западной стороне дома⁵⁶⁸. В китайской летописи «Вэйшу», в которой содержатся основные сведения о древней религии тюркютов, отмечается, что «вход в ставку [хана] был с востока»⁵⁶⁹. Это подтверждается и современными исследованиями, которые утверждают, что жилища древних тюрков ориентированы входом на восток⁵⁷⁰. В тюркских языках имеется понятие «тюр» — почетное место, известное со времен древних тюрков⁵⁷¹. Слово «тюр» со значением «почетное место в юрте, доме, комнате напротив входа» сохранилось в большинстве тюркских языков (ДТС. С. 580). В семиотическом пространстве дома сторона, противоположная входу, и по-

четное место «тюр» соотнесены с предками и стариками, хранителями культурных и иных традиций, носителями этнической памяти⁵⁷². Стена, противоположная входу, т.е. западная сторона, считалась сакральной, здесь хранились бубен, плащ и другие предметы шаманского культа; в якутской юрте здесь спал приглашенный для камлания шаман⁵⁷³. В материалах, освещающих проблемы шаманизма народов Средней Азии и Казахстана, стена напротив двери, т.е. западная сторона жилища, имела нишу для духов-помощников и служила местом контакта с потусторонним миром⁵⁷⁴.

* * *

В этой главе нам удалось установить семантику круглой башни и выступа, а также восточно-западной ориентации комплекса ДБ в целом. Восточно-западная ориентация комплекса ДБ, технически основывалась на аналогичной ориентации фундамента ДБ, т.е. треугольной скалы на которой была воздвигнута ДБ. Подобная необходимость была вызвана восточно-западной ориентацией киммерийско-скифских погребальных традиций. У тюрок также наблюдается восточно-западная ориентация осмысления жизни, жилья и пространства внутри дома. В Азербайджане издревле развивалась традиция строительства круглых культовых сооружений, а сооружение «выступа» основывалось на традициях курганного строительства, как например «курганы с дромосом», «курганы с усами», «курганы с погребальными дорожками».

Пытаясь внести ясность в 200-летнюю дискуссию о назначенности выступа ДБ, подчеркиваем, что выступ ДБ обладает многофункциональной семантикой:

- Выступ в гармонии с «круглой башней» несет в себе эстетическую нагрузку, придавая ДБ уникальный, неповторимый в мировой архитектурной практике архитектурно-стилистический образ, и отражает в себе те же эстетические функции, что и выступления киммерийско-скифских, этрусских курганов, а также греко-римских портиков. Выступ строился одновременно с круглой частью и является конструктивно единой и художественно органичной частью комплекса ДБ.
- Выступ сооружен согласно традициям киммерийско-скифско-сакского курганного строительства и олицетворяет собой культово-ритуальное добавление наподобие курганных «усов», дромосов и погребальных дорожек. Это «погребальная дорожка», очерчивающая путь от края прямоугольной части ДБ (выступа) до ее круглой части, где осуществлялось шаманское вертикальное движение.
- Выступ, в контексте с круглой башней, придает комплексу ДБ восточно-западную ориентацию, что несет в себе киммерийско-скифскую мировоззренческую семантику.

ВНУТРЕННЯЯ СТРУКТУРА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ — ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ СКИФСКИХ БОЖЕСТВ

Восемь скифских божеств олицетворяли различные стихии и человеческие чувства. Пять божеств олицетворяли стихии. Из них Табити олицетворяла — Огонь, Папей — Небо, Апи — Землю, Тагимасад — Воду, пятое скифское божество Гойтосир отождествлялось с Солнцем. Остальные три божества — Арес (скифский Гор), Аргимпаса и скифский Геракл (в оригинале Керакли) — олицетворяли образы обоженных предков и символизировали человеческие чувства. С нашей точки зрения, архитектурно-планировочные элементы внутренней структуры ДБ также олицетворяют эти культы.

8.1. Очаги — олицетворение культа Огня и богини Табити

На семи этажах западной стороны круглой части ДБ расположены поэтажно одна над другой неглубокие ниши, через которые проходит гончарная труба.

Дж. Александрович-Насыфи в своей работе, опубликованной в 1927 г., писал, что эта ниша и гончарные трубы имели «санитарное значение», т.е. служили «санитарными узлами» для его жильцов, укрывавшихся здесь во время осады⁵⁷⁵. Его идея была поддержана именно теми исследователями, которые считали Башню оборонительным сооружением. С точки зрения М.С. Саяпина, ниши для «отходного канала» не годятся, так как в этом случае «экскременты, сползавшие с верхних этажей, выливались бы на пол и заражали бы воздух»⁵⁷⁶. Археолог О. Исмизаде давал на химический анализ отломанный кусок гончарного стояка. Анализ не подтвердил наличия фекальных остатков и солей, опровергнув тем самым мнение исследователей, считавших стояк канализационной трубой⁵⁷⁷. М.А. Набиев, который в ДБ признает «зороастрийскую дахму», утверждает, что «колодец, который сейчас принимают за канализацию» использовался для того, чтобы по нему мобеды (служители зороастрийского культа) спускали кости простых людей вниз, для дальнейшего захоронения⁵⁷⁸. Эта идея не была принята из-за того, что ДБ вовсе не имела никакого отношения к зороастрийской дахме.

Еще в 1926—1927 гг. В.М. Зуммер совершенно справедливо утверждал, что поэтажные ниши являются ритуальными очагами⁵⁷⁹. М.С. Саяпин, упоминая ниши ДБ, оговаривает, что это «очаги, какие мы видим во всяком мусульманском (имеется в виду местное азербайджанское население. — Г. Г.) жилье»⁵⁸⁰. Дж. Александрович-Насыфи опроверг это суждение доводом, что это было временное убежище и поэтому сооружение в отоплении не нуждалось⁵⁸¹. Впоследствии, изучив конструкции ниш и гончарных труб, Д. Ахундов назвал ДБ «семиалтарной»⁵⁸², а ниши с гончарными трубами, признавая очагами, описал следующим образом: «В стене башни с западной стороны проходила гончарная труба слабого обжига, частично сохранившаяся до настоящего времени в совершенно чистом виде, к которой в каждом этаже, по нашему мнению, подходят ниши с молитвенными очагами»⁵⁸³.

Пристенные очаги Азербайджана, Скифии и урало-алтайских народов

Д. Ахундов обнаружил, что в практике древнего Азербайджана «в поздних круглых домах кура-аракской археологической культуры» имелись многочисленные факты «расположения очага прямо у стены, а не посередине». В известном памятнике ходжалы-кедабекской археологической культуры Азербайджана святилище Баба-Дервиш, относящемся к XII—VIII вв. до н.э.⁵⁸⁴, также обнаружены «круглые сооружения с пристенными очагами»⁵⁸⁵. В сооружении № 56 периода ходжалы-кедабекской археологической культуры, в регионе Гянджи, очаг располагался «в углу помещения в небольшом углублении». В другом отсеке этого же сооружения выявлена «печь с примитивным сводом и дымоходом, примыкающем к задней стенке сооружения». Стенки печи были скреплены мергелевым раствором⁵⁸⁶. О.А. Абибуллаев на древнейшем поселении Азербайджана Кюльтепе выявил круглые постройки диаметром 13 м, в которых обнаружены примыкающие к стенам глиняные печи⁵⁸⁷. Среди тюркских народов Кавказа пристенная печь называется «бухары» (Вл. Даль). В Азербайджане до сих пор сохранились пристенные печи, которые называются также «кура» и «оджаг».

Существовал некий скифский тип пристенной печи, который впервые был выявлен археологами еще в 40-х годах XX в. в Крыму. Исследователь этих печей О.И. Домбровский утверждает, что скифские керамические и домашние печи были пристенными и подобны друг другу⁵⁸⁸. Аналогичную входную часть пристенных печей мы наблюдаем и в обнаруженных на территории нескольких районов Венгрии (Ньередхазы, Мандабоккор, Енрод, Солнок-Задвапарт) скифских печах, реконструкцию которых осуществил видный венгерский археолог Тибор Кеменсеи⁵⁸⁹. Изображенные на фото и зарисовках входы в скифские печи свидетельствуют, что входная часть («алтарь=очаг») ДБ полностью тождественна пристенным печам (очагам) скифского типа Крыма и Венгрии.

Пристенные очаги (огнище с открытым устьем) называются чувалом⁵⁹⁰. Слово «чувал», возможно, произошло от тюркского слова «чавар», означающего «растопка» (ДТС. С. 142). Чувал сооружался у стенки, т.е. это была «печь, открытая спереди наподобие камина». Особенностью чувала является наличие при нем очага с трубой из прутьев или досок, обмазанных глиной. Этнографы утверждают, что тюркские народы Сибири строительство дома начинают с очага — чувала. Чувал — это характерное явление у тюркских народов Сибири⁵⁹¹ — шорцев⁵⁹², телеутов, челканцев и кызыльцев⁵⁹³, сибирских татар⁵⁹⁴, чулымских

тюрков⁵⁹⁵. Чувалы были также у угорских народов, кетов, селькупов⁵⁹⁶ и ханты⁵⁹⁷. Многие современные исследователи утверждают, что сооружение чувала у тюрков является «традицией, унаследованной от предков». Более того, подобные комбинированные печи сохранились до настоящего времени⁵⁹⁸. О том, что чувал — явление тюркское (у татар на Кавказе, у алтайских тюрков, у телеутов), говорится и в словаре Брокгауза и Ефрона (см. статью «Тюрки»). Термин «чувал» признается сугубо тюркским со следующим объяснением: «Пристенный открытый очаг с нависающим над ним прямым дымоходом, распространенный до 20—30-х гг. XX в. у некоторых народов Сибири (якуты, ханты, манси), Поволжья (башкиры) и др. Чувал сооружался из неотесанных камней или бревен, покрытых слоем глины, дымоход — из тонких жердей, обмазанных глиной, сверху заканчивался трубой» (БСЭ).

Пристенный очаг ДБ имеет мировоззренческое содержание, так как в шаманизме огонь очага «является одним из аналогов центра мира» и космической оси⁵⁹⁹. Часто опыт жилищного строительства древних применялся и при сооружении курганов⁶⁰⁰. Так, пристенные очаги были обнаружены и в гробницах некоторых скифских курганов. Судя по традициям некоторых тюркских народов, чувал (бухара, кура, оджаг) сам по себе нес ритуальную миссию. Когда в новой якутской юрте ставили чувал, приносили жертвоприношения — убивали мелкую скотину, часть крови которой вливали в огонь, а потом этой же кровью кропили потолок юрты и пространство вокруг чувала⁶⁰¹. Прежде чем начать свой ритуал, шаман подвешивал шапку с перьями, пояс, бубен и колотушку около дымохода чувала, тут же висел и родовой медный меч⁶⁰². Алтарь-оджаг находился на западной стороне, потому что эта традиция отражала культ предков — предок ушел на запад по направлению к духу предков, лицом к нему и молились. Основываясь на форме выражения, исследователи справедливо признают некую семантическую общность между «пристенными печами», «пристенными алтарями», «священными нишами» и «воротами бога», с древнейших времен известных народам Передней Азии⁶⁰³.

Сообщение К. Птолемея о Девичьей башне

Великий географ античности Клавдий Птолемей во II в. н.э. сообщил о наличии двух святилищ: Александрова алтаря и Кесарева алтаря, расположенных на территории преемника Великой Скифии — Европейской Сарматии⁶⁰⁴. В IV в. Аммиан Марцелин повторил сообщение Птолемея о наличии Кесарева алтаря. В «Географии» Анонима VII в., подтверждающей сообщение К. Птолемея, также говорится, что в Сарматии находятся два капища, из которых одно называется Александровым, а другое Кесаревым⁶⁰⁵.

С. Еремян провел значительные исследования по локализации этих святилищ, взяв за основу расположение р. Герр, приведенной на карте К. Птолемея. При этом он обратил внимание, что на карте Птолемея имеются две, отдаленные друг от друга реки с одним и тем же названием Герр. В связи с этим С. Еремян заявил, что наличие двух рек с одним и тем же названием привели Птолемея к ошибочной локализации вышеприведенных алтарей. В результате тщательного анализа С. Еремян пришел к выводу, что одна из рек Герр протекает в Скифии, а другая с таким же названием — в Кавказской Албании, между реками Кесием (Геокчай) и Соаной (Ахсу), которая ныне называется Гирдыманчай. Далее С. Еремян утверждал, что р. Герр, расположенная в Кавказской Албании, представляла собою границу

между Европейской и Азиатской Сарматией. Исходя из этого, по мнению С. Еремяна, Кесарев алтарь находился не в Европейской, как указывал Птолемей, а в Азиатской Сарматии, т.е. на территории Кавказской Албании⁶⁰⁶.

С. Ашурбейли также считает, что «Кесарев алтарь», упоминаемый К. Птолемеем, А. Марцелином, в «Географии» Анонима VII в., расположено не в Европейской Сарматии, а на территории Азиатской Сарматии, т.е. в Кавказской Албании. Кроме того, С. Ашурбейли обратила внимание на то, что в «Географии» Анонима имеется упоминание «о семиянном, семиалтарном капище в Пайтакаране», области Кавказской Албании. Исходя из этого, она впервые в азербайджанской науке отождествила сообщение К. Птолемея и последующих источников о Кесаревом алтаре с ДБ, которая имеет «семь ниш»=«семь очагов»=«семь алтарей»⁶⁰⁷. Впоследствии эту идею подтвердил и Д. Ахундов.

Кроме того, в одной из своих публикаций С. Ашурбейли выдвинула предположение, что ДБ была построена в честь римского императора Домициана, войска которого в I в. н.э. находились поблизости от Баку⁶⁰⁸. Думаю, что эта ошибочная идея возникла у С. Ашурбейли в связи с тем, что Башня была названа Птолемеем «Кесаревой», т.е. «Царской». Возможно, воины из центуриона Домициана действительно обзрели эту Башню (ДБ), и на вопрос, кому она посвящена, местное население, не вдаваясь в подробности о божественной миссии Табиты, ответили, что святилище-алтарь посвящен их царице. Ведь, по сообщению Геродота, «Табиты считалась царицей скифов» (Геродот. IV, 59, 27). Поэтому и римляне сочли, что ДБ — это Царский алтарь, что в римской версии означает Кесарев алтарь. Что касается сообщения римских источников о наличии в Баку монументальной Башни, названной ими «Кесаревым алтарем», то, по нашему мнению, ее принесли в Рим именно те воины римского императора Домициана, которые в I в. н.э. находились поблизости от Баку⁶⁰⁹. В результате получается, что уже в I в. н.э. ДБ существовала в качестве святилища и местное население знало о том, что она посвящена их Царице, имея в виду образ Верховной богини Табиты.

В армянском источнике это сооружение называется «Багин Кесару»⁶¹⁰, которое С. Еремяном и С. Ашурбейли переводится в значении «Царское святилище». Слово «бак, баг» в данном случае эквивалентно лексической основе *mog/mak*, которое, в свою очередь, признается в значениях, семантически родственных огню, широко распространенному именно в языках алтайской семьи. С.А. Старостин, А.В. Дыбо и О.А. Мудрак приводят различные примеры этих слов. На их основе они реконструируют: прототунгуское **mōgdī* — «огниво», протояпонское **mákí* — «дрова». Отталкиваясь от этих слов, они реконструируют протоалтайское слово **mūga* в значении «костер»⁶¹¹. Термин «баг», рассматриваемый в данном случае как производный от **mōgdī*, **mákí*, **mūga*⁶¹², с нашей точки зрения, представляет собой полисемию, как минимум, трех значений: «святилище», этноним племени «багов», живших в Пайтакаране⁶¹³, и «огонь», «костер», что дает основание признать, что «Багин Кесару» означает «Святилище огня Царицы Багов», т.е. «Святилище Табиты», «Башня огненной Девы=Девичья Башня».

В таком случае Кесарев алтарь К. Птолемея и А. Марцелина, «семиянное, семиалтарное капище в Пайтакаране», области Кавказской Албании, упоминаемый в «Географии» Анонима VII в. н.э., и «Багин Кесару» армянских источников — это один и тот же памятник, ныне известный под названием Девичья Башня.

Если исходить из того, что под понятием «Кесарев алтарь» К. Птолемея подразумевается Девичья Башня Баку, то в этом же регионе должна располагаться и другая упоминаемая К. Птолемеем святыня — Александров алтарь.

На наш взгляд, под Александровым алтарем К. Птолемей имел в виду некое сооружение вблизи от знаменитой Дербентской стены. Именно Стеной Александра называется известный в древности проход на западном берегу Каспийского моря у Дербента, где отроги Кавказского хребта спускаются почти к берегу моря, оставляя узкую полосу низменности. Проход был единственным путем, по которому племена, находившиеся к северу от Кавказских гор, спускались на Южный Кавказ и далее. Проход в разные периоды имел различные названия: Каспийский, Дербентский, Албанский, Гуннский, Хазарский и т.д. Скифы также шли в древний Азербайджан вдоль западного побережья Каспийского моря через этот проход.

Восточные авторы нередко приписывают Александру Македонскому (Искендеру Зюлкарнейну) постройку некой «длинной стены» для защиты от набегов. Бытовавшие на Кавказе устные предания и легенды связывали с его именем постройку стены у древнего азербайджанского города Дербент⁶¹⁴. О пребывании Александра Македонского на Кавказе, о постройке им стены и крепостного вала у Дербента было известно сасанидскому правителю Каваду I (V—VI вв.) из древней летописи и устных рассказов «некоторых людей»⁶¹⁵. Археологические раскопки последних лет показали, что сохранились следы сооружений, возведенных за тысячу лет до проникновения сюда Сасанидов⁶¹⁶.

В сочинении древнеримского историка Квинта Курция Руфа (середина I в.) упомянут поход Александра Великого против скифов через Бактрию на Кавказ⁶¹⁷. В Румянцевском списке «Дербенд-наме» так называемая Кавказская или Горная стена (Дагбары) именуется «стеной Искандера Зюлкарнейна»⁶¹⁸. Более того, есть сообщения о более древнем, чем период Александра Македонского, происхождении этих сооружений. В сочинении Мирзы Хандара Везирова «Дербент-наме» отмечается, что Дербентская крепость была сооружена в середине VIII в. до н.э. О постройке Искендером вала говорится в «Шах-наме» Фирдоуси (X в.), у Амира Хосрова Дехлеви (поэма «Аинейи Искандари», конец XIII в.), Рабгузи («Кисас ал-анбийа», XIV в.), Абдурахмана Джамии (поэма «Хирад-наме Искандери», XV в.), Алишера Навои (поэма «Садд-и Искандари», XV в.) и некоторых других авторов⁶¹⁹. В поэме Низами Гянджеви «Искандер-наме» (начало XIII в.) повествуется о походе Искандера на Дербент и вкратце описывается постройка «Искандерова вала» (Александровой стены)⁶²⁰. Низами Гянджеви в поэме «Искандер-намэ» приводит сведения о том, что Александр Македонский 40 раз пытался взять штурмом Дербентскую крепость. Согласно сообщению Моисея Каганкайтукского, Александр Македонский «привел и поселил близ Кавказской горы гаргаров и камичиков-эфталитов»⁶²¹. О Стене Александра говорится у великого азербайджанского историка Фазуллага Рашидадина⁶²². «Дербент-наме» также упоминает, что изначально стена была построена Александром⁶²³. О непосредственном участии Александра в строительстве Дербентской стены пишет А.К. Бакиханов⁶²⁴. Есть все основания, независимо от мнения отдельных авторов, не признающих пребывание Александра Великого в Азербайджане, полагать, что он имеет непосредственное отношение к Дербентской стене и именно вследствие этого в некоторых источниках она признается Александровым алтарем. Возможно, на Кавказе был не сам Александр, а кто-то из его полководцев.

* * *

Таким образом, сообщение автора II в. н.э. К. Птолемея о наличии двух святилищ — Кесарева алтаря и Александрова алтаря находит системное подтверждение: Кесарев алтарь является Девичьей Башней, а Александров алтарь — Дербентской стеной, известной под разными названиями, в том числе и в качестве «Стены Александра». Оба сообщения попали к К. Птолемею через римских воинов XII центуриона императора Домициана, побывавших в окрестностях Баку в I в. н.э. Создание ритуального очага в пристенной нише ДБ, соответствует, как местным традициям Азербайджана периода Кура-Аракской археологической культуры, так и скифским и более поздним тюркским традициям. Ниша-очаг ДБ олицетворяет огонь и Верховную богиню Табити.

8.2. СЕМЬ СВОДОВ — ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ КУЛЬТА НЕБА и БОГА ПАПЕЯ

Судя по чертежам обмера Девичьей Башни, выполненного Трузсоном по поручению Министерства морского флота Российской империи в мае 1808 г., здесь «выступали из плоскости стены, служившие пятами ранее обрушившихся сводов, — первые ряды их кольцевой кладки»⁶²⁵. Хотелось бы обратить на это сообщение начала XIX в. внимание тех, кто упорно, невзирая на свидетельства источников, утверждает, что своды якобы были «придуманы» реставраторами ДБ в 60-х годах XX столетия.

Дж. Александрович-Насыфи сообщал о наличии в ДБ семи сводов⁶²⁶. Академик И.И. Мещанинов в 1944 г. отмечал, что «Девичья Башня разделена семью сводами на восемь этажей»⁶²⁷. В 1947 г. Н.Г. Горчаков и И.П. Щерблыкин утверждали, что «по высоте внутреннее пространство башни было разделено (семью сводами) на восемь ярусов, перекрытых каменными куполами (сводами), от которых в настоящее время сохранились лишь пять»⁶²⁸. Е.А. Пахомов говорит о сохранности всего «двух-трех кольцевых сводов»⁶²⁹ из семи. М. Усейнов, Л. Бретаницкий и А. Саламзаде также считали, что внутренне пространство ДБ расчленялось на восемь ярусов, от которых сохранились кольцевые кладки пят⁶³⁰.

С нашей точки зрения, наличие в ДБ семи сводов мировоззренчески отражает киммеро-скифскую традицию семи небес, семи небесных сводов. Шаман, по описанию М.Б. Шатилова, для полета к божеству преодолевает семь небес, на этом пути встречает семь открытых дверей с семью росахами, семь настоженных ловушек, в которые бросает семь кусков мяса; шаман семь раз кланяется изображениям человеческих лиц на одном из небес; там, в верхнем мире, светит семь солнц и семь месяцев⁶³¹. Как утверждает М. Элиаде, в тюркомонгольской религии, береза (или столб) имеет семь или девять зарубок (надрезов), что символизирует Мировое Древо, и поэтому считается, что она находится в Центре Мира. Влезая на нее, шаман достигает самого высокого (последнего) неба и предстает перед Бай Ульгеном⁶³². По представлениям древних тюрков, небо делилось на семь сфер, «семь небес», т.е. семь небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет — Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Ю. Баласагунлы в «Кутадгу билиг» располагает их в следующем порядке:

Сэкэнтир (Сатурн), Онай (Юпитер), Куруд (Марс), Куяш (Солнце), Сэвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчик (Луна)⁶³³.

* * *

Следовательно, семь сводов ДБ базируются на древних космогонических представлениях и отражают киммерийскую, скифскую, а затем и тюркскую традицию «семи небес» на пути к божествам. Семь сводов ДБ олицетворяют семь небес, культ Неба и скифского бога Папея.

8.3. Пещера — олицетворение культа Земли и богини Апи

Первый этаж ДБ имеет свои особенности, которые заключаются в том, что здесь нет традиционных для других этажей окон, с первого на второй этаж нет постоянной лестницы, и, как показывают исследования, изначально при строительстве с этого этажа не предусматривался вход-выход. Дверь, которая ныне имеется на первом этаже, была пробита позднее. Иначе говоря, первый этаж ДБ, бывший изначально без окон, без дверей и без постоянной лестницы на второй этаж, представлял собой замкнутое пространство, используя мифологический термин — пещеру. Мифическая пещера представляется как нечто внутреннее и укрытое, противостоящее миру, как невидимое и темное⁶³⁴. В пещере темно, ничего не видно, как в хаосе. В пещере сознание и разум уступают место слуху, осязанию, инстинкту, интуиции, темному вожделению⁶³⁵. Символика пещеры как материнского чрева выступает особенно ярко в легенде о первочеловеке, согласно которой он был зачат и родился в чреве пещеры, и появился на свет под влиянием солнечного тепла⁶³⁶. Ассоциация пещеры с образом матери и женским детородным органом зафиксирована в киммерийско-скифских мифах, у тюркских, монгольских и др. народов Центральной Азии и Сибири, у которых культ пещеры распространен до настоящего времени⁶³⁷.

Как сообщает Геродот, скифский Геракл именно в пещере нашел «некое существо смешанной природы — полудеву, полузмею. Верхняя часть туловища от ягодич у нее была женской, а нижняя — змеиной». В результате любовной связи Геракла с этой женщиной-змеей она в пещере родила трех сыновей, младшего из которых звали Скифом. От этого, рожденного в пещере киммерийско-скифского легендарного предка Скифа, сына Геракла, произошли все скифские цари. (Геродот. IV, 9, 10)

Древний культ пещеры как объекта почитания природы и олицетворения божества Земли послужил основой культа прародительской пещеры тюрков⁶³⁸. В тюркских генеалогических легендах пещера признается как одновременное место зачатия, рождения, так и погребения⁶³⁹. В русле таких представлений тюрков пещера ассоциировалась с маткой, с чревом Земли. По древнетюркской легенде, пещера, где родились сыновья волчицы, была столь обширна, что вмещала в себя долину, покрытую пышной травой. Это дает основание видеть в легендарном образе контаминацию пещеры с горной обширной долиной, в которой первоначально жили и размножались тюрки. Обзор религиозных верований, связанных с

необычным рождением тюркских предков, позволяет сделать вывод, что в основе этих верований лежит древнетюркский культ прародительской пещеры, откуда вышли и расселились предки тюрков. Буряты приписывали пещерам свойство даровать бесплодным женщинам возможность зачать. Само наименование пещеры у хоринских бурят — умай — означает женский детородный орган. Такое сочетание существовало уже в древнетюркское время⁶⁴⁰. Н. Катанов еще в 1892 г. в верховьях Аскыса записал следующее предание: «Против хребта Келим, на другой стороне Мрассы, есть еще одна гора, называемая Кара-таг (Великая гора). Говорят, что на этой горе есть каменная колыбель. Ту каменную колыбель видели прежде, а теперь не могут увидеть ее. Эта каменная колыбель была колыбелью наших отцов»⁶⁴¹. В сообщениях о восточных тюрках говорится, что каган с окружающей его знатью ежегодно отправляется к пещере предков, чтобы принести жертву. Про западных тюрков сказано, что они каждый год отправляют своего высокого чиновника с сопровождающими его лицами к пещере предков для жертвоприношения. Ритуальная церемония отражала более древний культ пещеры как объекта почитания природы, послуживший основой культа прародительской пещеры⁶⁴².

* * *

Таким образом, культ пещеры сложился на основе одного из культов универсального почитания и олицетворения божества Земли. Пещера была местом пребывания праматери скифов, а также рождения первоскифа. Первый этаж ДБ олицетворяет пещеру, культ Земли и скифскую богиню Апи.

8.4. Колодец — олицетворение культа Воды и бога Тагимасада

Вода являлась одной из фундаментальных стихий мироздания, космическим символом, вместилищем всех зачатков. В самых различных мифах вода — первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент хаоса (МНМ-1. С. 240). В любом религиозном контексте вода выступает в одной и той же функции: она «омывает от греха», одновременно очищая и давая новую жизнь, выступая по преимуществу в качестве волшебной и целебной субстанции — она лечит, омолаживает, наделяет бессмертием⁶⁴³. В скале, являющейся фундаментом ДБ, прорыт колодец глубиной 21 м, который имеет выход на третий этаж. Возможно, тот факт, что колодец ДБ прорыт именно в скале, имеет сакральное значение, так как Тагимасад одновременно является покровителем моря и гор-скал.

Письменные источники и археология доказывают, что у скифов была высокая культура рытья водных колодцев. Геродот говорит о том, что во время вторжения Дария в Скифию скифы начали засыпать свои колодцы и источники (Геродот. IV, 120—144). Скифский колодец, еще в скифское время обложенный изнутри камнем, датируемый первой третью IV в. до н.э., обнаружен в Елизаветинском городище Ростовской области, где в древности жили скифы. На дне его обнаружен прекрасно сохранившийся кувшин. М.И. Ростовцев полагал, что «змееногая» богиня, которая, согласно скифской мифологии, считается ми-

фической прародительницей, в религиозных представлениях скифов выступала одновременно и как водная стихия, и в качестве покровительницы лошадей⁶⁴⁴. Как особо отмечает Геродот, не все скифы, а именно царские, поклонялись божеству Тагимасаду, которое было тождественно греческому богу покровителю морей Посейдону.

В тюркских источниках мы встречаем тюркское божество Йер-су, которое З. Гасанов идентифицировал с Тагимасадом царских скифов. Древнетюркская надпись гласит: «Небо-Тенгри, Умай, Йер-су даровали нам победу — вверху Небо и Йер-су так сказали: “Да не погибнет народ тюркский, народом пусть будет”». Йер-су наряду с Тенгри был определителем судьбы тюркского народа. В одной из эпитафий говорится: «После этого, чтобы тюрки могли жить как тюркская нация, Тенгри и Йер-су посадили на ханский трон хана Ильтериша (Ильтереса)»⁶⁴⁵. В хакасском языке выражение «Ада чир-суу» означает буквально «земля-вода отцов», а в представлениях современных хакасов это выражение понимается как «Родина, место рождения»⁶⁴⁶. Традиция, связанная с Йер-су, очень древняя. Этот бог извечно пребывает в Центре Земли, как раз там, где, согласно легенде, расположен «пуп Земли» и растет гигантская ель, символизирующая собой Мировое Древо. У сибирских тюрков, в том числе сибирских татар, древнее понятие Йер-су сохранилось до наших дней⁶⁴⁷. Тюрки устраивали моления в честь Йер-су в верховьях реки, на берегу озера, в жертву обычно приносили белого барана⁶⁴⁸. Хакасы в прошлом ежегодно приносили жертву своему божеству «Земле — Воде»⁶⁴⁹. Наряду с этим среди алтайцев бытовало представление о том, что божество Йер-су (земля-вода) живет на скалах⁶⁵⁰. Именно эти мифические свойства воды отражены в дошедшем до нас варианте киммерийско-тюркского эпоса «Кероглу»⁶⁵¹.

* * *

В ДБ вода колодезная, думаю, и это имеет сакральное значение, так как вода в культуре тюрков — это стихия нижнего мира⁶⁵². Наличие колодца и, как следствие, воды в ДБ указывает на наличие культа воды у строителей этого сооружения. Как об этом утверждает Геродот, культ воды и почитание Тагимасада было присуще именно царским скифам. Таким образом, сам факт наличия воды в ДБ отражает киммерийско-скифско-тюркские традиции. Тагимасад из скифского пантеона, тюркские сообщения о Йер-су, волшебные и целебные свойства воды, запечатленные в киммерийско-тюркском эпосе «Кероглу», убедительно доказывают мировоззренческое происхождение водного колодца в ДБ. Колодец ДБ, пробитый в скале и выведенный на третий этаж ДБ, олицетворяет Воду и скифского бога Тагимасада.

8.5. Восточные проемы — олицетворение культа Солнца и бога Гойтосира

Если посмотреть на ДБ снаружи, то с восточной ее стороны можно насчитать девять проемов (некоторые специалисты называют их окнами), из которых восемь узких и один широкий. Проемы размещены в виде двух параллельных (вертикальных) линий. При этом пять проемов расположены, если смотреть со стороны моря, справа, а четыре проема слева.

Если считать проемы изнутри, то получается восемь проемов, так как проем на первом этаже, направленный на юг, изначально был заложен камнями. Форма и размеры большинства проемов ДБ напоминают традицию шумеров, у которых они носили ритуальный характер, помещались в верхней части стены и имели вид узких щелей. В постройках Древней Греции окно также имело вид узкой щели, и было редкостью⁶⁵³.

Некоторые исследователи считают, что проемы ДБ были «бойницами» или «смотровыми окнами». Мамедзаде К. считает, что это «сильно расширяющиеся внутрь оконные проемы», и потому однозначно имеют световую функцию⁶⁵⁴. С. Ашурбейли полагает, что «щелевидные окна» служили «для освещения башни»⁶⁵⁵. Дж. Александрович-Насыфи называет их «световые отверстия в виде бойниц»⁶⁵⁶. Л. Бретаницкий определяет их как «обращенные к морю смотровые щелевидные отверстия»⁶⁵⁷. Е. Пахомов, имея в виду их оборонительные функции, отмечает: «В каждом этаже имеется по окну, начинающемуся широкой нишей внутри и переходящему в узкую бойницу снаружки»⁶⁵⁸. В то же время в научной литературе представлено достаточно описаний, которые опровергают эти версии. Н. Горчаков и И. Щерблякин, хотя и определяют их как «окна бойничного типа», тем не менее, признают, что они «совершенно не обеспечивали круговую оборону»⁶⁵⁹. В отношении смотровых функций проемов М. Саяпин высказался так: «Выглянуть из такого оконца вы не сумеете, так как нельзя дотянуться по веерообразному лестничному подоконнику к узкой щели, а если и дотянетесь, то ничего не увидите, кроме моря и неба — слишком высоко помещены эти щели». Что касается вероятности того, что это были бойницы для ведения боевых действий, М. Саяпин признает, что из этих окон «можно стрелять только из винтовки, но не из лука, и при том без всякой цели, так как вы не видите, что творится у основания башни»⁶⁶⁰.

Мы также считаем, что эти проемы совершенно не пригодны ни для ведения боевых действий, ни для наблюдения осажденными за действиями нападающих. Расположение окон лишь на одной стороне башни, тем более морской, опровергает все предположения о том, что из них вели оборону. Изнутри к каждому окну ведут ступеньки, но подступиться непосредственно к окнам очень сложно. Пространство перед окнами сужается и настолько, что, даже подобравшись к окну, можно увидеть лишь небо или горизонт моря, но никак не зону под башней. Расположение, планировка и размеры проемов не позволили бы осажденным обозревать действия нападающих. Проемы не приспособлены для полноценного выполнения световых функций, так как размещены они не непосредственно в помещении, а на так называемой лестничной клетке. Если проемы служили бы лишь для освещения внутри башни, то гораздо логичнее было бы сделать их на одном уровне с этажами и гораздо больше размером.

Обращение всех проемов ДБ к востоку, в сторону моря, а также расположение проемов по вертикали в движении с востока на запад, безусловно, подчеркивают некую символизацию, связанную с движением Солнца. Конструкция проемов располагала к проникновению в ДБ направленного солнечного луча. М. Саяпин считал, что постепенно отклоняющиеся за солнцем к западу проемы ДБ использовались «для наблюдения за солнцем, для учета времени, это часы»⁶⁶¹. Некоторые убеждены, что ДБ являлась обсерваторией, обосновывая это особым расположением окон, направленных в сторону определенных звезд⁶⁶². По мысли Аббаса Исламова, 22 декабря, в день зимнего солнцестояния, лучи восходящего солнца проникают в главное окно, затем, поднимаясь над горизонтом по дуге, последовательно проникают в

узкие окна этаж за этажом и фокусируются в определенной точке⁶⁶³. [В святилище Мачу-Пикчу (Перу) имеется башня с окном, которое использовалось жрецами для наблюдения за перемещением солнца во время зимнего солнцестояния. В Корее на башне VII в. н.э. «имеется окошко, которое расположено таким образом, что в день весеннего и осеннего равноденствия солнечный свет в полдень полностью освещает весь пол внутри здания»⁶⁶⁴].

В ответ на мою просьбу сотрудники Шамахинской астрофизической обсерватории Ельчин Бабаев и Аббасали Рустамов разъяснили, что ДБ не располагает явными следами, которые позволили бы считать ее примитивной средневековой обсерваторией. Пользоваться проемами ДБ для установления дня весеннего равноденствия, скорее всего, не было необходимости, так как его в те времена высчитывали астроябиями⁶⁶⁵, путем измерения полуденной высоты Солнца. Кроме того, окна ДБ позволяют наблюдать всего лишь небольшой отрезок неба, расположенный между азимутами 130° и 160°, что не может быть достаточным для полноценного наблюдения за небом и видимым движением Солнца⁶⁶⁶. Азимут точки восхода Солнца меняется в течение года приблизительно от 60 (летом) и 120 (зимой) градусов (для Баку), и это годичное движение не меняется со временем. Поэтому какие-либо утверждения о причастности ДБ в целом или двух рядов проемов, расположенных на восточной стороне ДБ, к наблюдению за звездами или Солнцем преждевременны⁶⁶⁷.

Наиболее примечательным является расположенный на четвертом этаже проем, который отличается от других несколькими особенностями.

1. Большой размер проема (окна), в отличие от всех остальных проемов, исполненных в виде «узких щелей» позволяет человеку пройти через него. В отличие от других, этот проем изнутри начинается от пола, а нижнее основание напоминает порог двери. Л. Бретаницкий первым обратил внимание, что в этом проеме «поверхность каменных плит ее стен и пола как бы отполированы постоянными прикосновениями одежды и обуви», что дало ему основание признать этот проем в качестве входа в ДБ. С восточной стороны на поверхности ДБ, несколько ниже проема четвертого этажа, сохранились фрагменты запущенных в кладку каменных консолей-кронштейнов⁶⁶⁸. Это остатки пят, на которых держалась примыкавшая к Башне платформа, к которой снизу вела лестница. Что касается второй, нынешней двери ДБ, то она была пробита позднее и являлась не входом в святилище, а «входом в иной мир», т.е. ею пользовались в ритуальных целях. Схожая традиция имела у древних египтян. Они оформляли ритуальную нишу, называвшуюся «ложной дверью», которая служила символическим входом в загробный мир⁶⁶⁹. Кроме того, по мнению Д. Ахундова, нынешний вход в Башню также был расположен в свое время на высоте 4 м от уровня земли⁶⁷⁰. Возникает естественный вопрос, почему проемы, служившие вход-выходом ДБ, располагались так высоко? Причина в том, что древние святилища не были доступны для широких масс, они предназначались только для избранных, которые входили в святилище нетрадиционным путем, посредством временных приставных лестниц. Например, святилища американских индейцев не имели входа с боковой стороны. Проникнуть туда можно было лишь через небольшое отверстие в крыше, на которую взбирались по приставной лесенке. Долгое время считалось, что пирамида в Чичен-Ице (Мексика) вообще не имеет входа. Лишь недавно на самой вершине пирамиды был обнаружен секретный вход в святилище⁶⁷¹. В большинстве древнегрузинских сооружений вход в башни начинается, как правило, с высоты 5—6 метров⁶⁷².

2. С нашей точки зрения, «большой проем» на четвертом этаже ДБ служил не только входом, но и носил ритуальный характер. Согласно египетской мифологии, в святилищах и даже дворцах создавалось ритуальное окно, которое именовалось «окно явлений». Считалось, что Божественная душа сидит в «окне явлений», специально предназначенном для появления фараона во время праздников и награждения поданных⁶⁷³. Практика архитектурных решений, обеспечивающих характер проникновения солнечных лучей в святилище, и связанные с этим ритуалы довольно традиционны для святилищ древнего мира. В кельтских храмах луч солнца в дни летнего солнцестояния проникал в специальную комнату в глубине ансамбля, тем самым указывая на священное культовое место⁶⁷⁴. Два раза в году, в дни весеннего (20—21 марта) и осеннего (21—22 сентября) равноденствия сочетание света и тени на пирамиде Кукулькана (Мексика) образуют изображение в виде змеи, ползущей по склону пирамиды с вершины до самой земли. О ритуальном назначении окна говорится и в ханаанской мифологии. При строительстве дома, заказанного богом Баалом, окно было сделано так, чтобы бог Баал мог из этого окна метать гром, молнии и дождь⁶⁷⁵. Два раза в году, 22 февраля и 21 октября, ранним утром лучи солнца проникали внутрь пещерного храма Рамсеса II в Абу-Симбеле (1292—1225 гг. до н.э.) и освещали статую Рамсеса. Это «солнечное чудо» длилось всего 20 минут. Затем луч солнца исчезал. (Некоторые исследователи считают, что 22 февраля было днем рождения фараона, а 22 октября днем его коронации⁶⁷⁶.) Возможно, «большой проем» на четвертом этаже ДБ также имел семантику «окна явлений», в котором появлялось божество Гойтосир, олицетворяющее Солнце, и осуществлялись некие ритуалы, связанные с ним.

* * *

Таким образом, есть все основания полагать, что «Большой проем» на четвертом этаже с восточной стороны:

— служил входом в ДБ для жрецов. Об этом свидетельствуют размеры проема, наличие порога, изношенность входного тамбура, сохранившиеся следы специальных внешних сооружений и традиции древнего мира.

— носил мировоззренческий характер, был так называемым «окном явлений», предназначенным для символического появления божества Гойтосира и собственно Солнца, олицетворяющего это божество, и ритуалов, связанных с ними.

— олицетворял скифского бога умирающей и возрождающейся природы Гойтосира.

8.6. Внутренние проемы — олицетворение культы предков, предсказаний, жертвоприношений и божеств Гора, Аргимпасы и Керакли

В системе скифского пантеона наблюдается четкое деление на богов, олицетворяющих природные стихии — божества Огня (Табити), Неба (Папей), Земли (Апи), Воды (Тагимасад), Солнца (Гойтосир) и обожествленных первопредков, иначе богов, олицетворяющих человеческие чувства. Определение «боги, олицетворяющие человеческие чувства», вво-

димое нами, вызвано тем, что бог Гор олицетворяет культ предков, богиня Аргимпаса — предсказание человеческих судеб, бог Керакли — необходимость выполнения человеческого долга перед богами и предками посредством жертвоприношений.

«Система мира», по М. Элиаде

Человек, являясь хозяином среднего мира=земной поверхности своими чувствами непосредственно связан с верхним и нижним мирами, с обожествленными первопредками и душами умерших предков. Эта связь осуществляется в рамках «системы мира», определенной М. Элиаде. «Система мира», по М. Элиаде, символизируется «отверстием», посредством которого оказывается возможным переход из одного космического пространства в другое (с Неба на Землю, а также с Земли в «нижний мир»), отверстие делает также возможным переход от одного способа бытия к другому, от одной бытийной ситуации к другой⁶⁷⁷. «Система мира» символизируется в святилищах, и в частности в ДБ, посредством архитектурных приемов, в виде горизонтальных и вертикальных «отверстий», «расширяющихся» и «сужающихся», за счет изменения толщины стен и изменения диаметра отверстий сводов, которые по мере продвижения по горизонтали и вертикали создают «пространство». М. Элиаде, говоря о «пространстве внутри святилища», имеет в виду «не геометрическое, а священное пространство бытия, имеющее совершенно отличную структуру, у которой могут быть бесчисленные разрывы уровней, а следовательно, и множество связей с высшим миром». С символикой «системы мира», выраженной в виде «отверстия», связана как идея рождения-возникновения человека, так и его смерти. Т. Якобсен утверждает, что по шумерским верованиям человек был создан под землей, там «дозрел», а затем через отверстие, проделанное в земной оболочке Энлилем, вышел на поверхность. Через «отверстие в крыше подземного царства» «тень Энкиду» поднимается из преисподней на поверхность, чтобы предстать перед Гильгамешем⁶⁷⁸. Сквозь это отверстие боги нисходят на Землю, душа шамана, находящегося в экстазе, а также душа умершего возносятся на Небо или спускаются в Ад⁶⁷⁹. Самые древние алтари имели отверстие в крыше («Глаз купола»), «символизировавшее разрыв уровней, сообщение с высшим миром», направление восхождения к Небу⁶⁸⁰. Отверстия в крыше имели здания Древнего Шумера⁶⁸¹, они были традиционными и в тюркском жилище⁶⁸². Через верхнее отверстие тюркского жилища шаманский столб пробивает путь на Небо⁶⁸³, в юрту приходят божественные дары, исцеление больным и другие сверхъестественные явления⁶⁸⁴, осуществляется вход в верхний мир, через него происходит общение с мертвыми⁶⁸⁵. Чуваши иногда, даже в гробах, делали окошечко или дверь для выхода души на свободу⁶⁸⁶. Вся структура египетских пирамид, согласно мнению исследователей, призвана была фильтровать, разделять и очищать духовные и душевные потоки, прежде чем направить их под заданными углами в соответствующие созвездия, в пределах которых, в высшей сфере, свершался суд богов, и душа усопшего обретала новую природу⁶⁸⁷. Внутри пирамиды Хеопса имеется проход, особенностью которого является сужение к потолку, которое производится посредством семи рядов камней, каждый следующий из которых нависает над другим, тем самым символизирует путь к «семи небесам».

Сужение и расширение горизонтального и вертикального пространств ДБ

Особенностью ДБ является тот факт, что к верху ее стены происходит уменьшение толщины стен и, естественно, расширение внутреннего пространства⁶⁸⁸. В результате

этого архитектурно-строительного приема в ДБ наблюдается значительное расширение внутреннего пространства башни кверху и сужение внизу⁶⁸⁹. Иными словами, ДБ изнутри представляет собой пирамиду или конус усеченной стороной вниз. Подобное обнаружено в курганах культур, родственных киммерийцам и скифам. Уникальным является памятник эпохи бронзы могила III кургана № 36 долины Гянджа-чая, вызвавшая наш интерес в связи с тем, что курган имеет «форму кругообразного колодца, постепенно суживающегося к основанию. Верхний диаметр 3,2 м, нижний диаметр 2,4 м, глубина 2,25 м». Верх кургана представляет собой «форму мелкого резервуара». Все эти особенности имеют место на ДБ: основной корпус ДБ имеет форму круга, диаметр внутреннего круга ДБ сужается к основанию на один метр, внутри ДБ имеет форму небольшого резервуара⁶⁹⁰. Г.И. Ионе приводит описание мингечаурских гончарных печей, стены которых напоминают вертикальный разрез стен ДБ: «Характерной особенностью стен корпуса является то, что они не отвесны, а возведены с некоторым наклоном книзу и внутрь сооружения, что при вертикальном разрезе, как по продольной, так и поперечной оси, придает контуру корпуса очертание равнобедренной трапеции, обращенной большим основанием кверху»⁶⁹¹. Курганные могильники Саглы-Бажи из скифской саглынской культуры (Тува, IV—III в. до н.э.), Ноин-улинские курганы хуннов представляют собой глубокие подземные гробницы в виде «ступенчатой пирамиды с вершиной вниз»⁶⁹².

В ДБ все междуэтажные своды посередине имеют отверстие. Некоторые исследователи, ссылаясь на рисунок Э. Кемпфера и рассказы старожилов, видевших башню до реставрации 60-х годов XX века, утверждают, что первоначально башня имела не перекрытия (своды) между этажами, а кольцевые выступы (до 80 см в ширину), разделявшие башню на восемь ярусов. В принципе можно согласиться с этим мнением, если признать, что действия реставраторов, сужавших диаметр отверстия, были направлены на то, чтобы оправдать версии о предназначении ДБ в качестве оборонительного сооружения, где якобы временно надлежало бы проживать женщинам и детям. В связи с тем что своды были восстановлены всего лишь на основе сохранившихся пят, точный диаметр отверстий не мог быть восстановлен. С нашей точки зрения, в зависимости от уровня свода, возможно, диаметр отверстий, так же как и диаметр пространства этажей, был различный, он сужался в одном и расширялся в другом направлении.

Вход=выход=порог=дверь=окно, согласно концепции М. Элиаде, воплощает границу между тем, что «вне» и тем, что «внутри», а также возможность перехода от мирского к священному. В образе двери наиболее полно выражена мифологическая идея «опасного перехода», поэтому этот образ часто встречается в ритуалах и мифах, связанных с погребением и переходом от одного способа бытия к другому. Как мы выше отметили, ныне существующие входные двери ДБ, которые мы предпочли бы условно называть «выходными» дверями, были обмерены Д. Ахундовым, который обнаружил в конструкции дверей «расширения» и «сужения». Полуциркульный свод высотой 2,16 м выходит к наружной части стены и в настоящее время является единственным входом в ДБ. Весь входной узел длиной 4,25 м состоит из трех сводчатых отсеков: первый — 0,99 м; второй — 1,29 м; третий отсек — 1,97 м. Каждый отсек отличается от другого последовательным повышением. В заключение можно отметить, что в факте уменьшения толщины стены ДБ по мере движения вверх (толщина стен нижних этажей ДБ составляет 5,0 м, а

верхних — 4,0 м), наряду с идеей связи среднего мира с нижним, можно усмотреть и некий строительно-технический резон. Известно, что чем ниже расположен центр тяжести, тем лучше противостоит сооружение сейсмическим толчкам. Поэтому еще древние мастера в качестве антисейсмического средства порой стремились уменьшить вес верхних частей сооружения⁶⁹³. В то же время нельзя не отметить, что подобное антисейсмическое конструктивное решение не наблюдается в башнях Апшерона, датируемых XII в. (к которому безосновательно пытаются отнести ДБ). Это дает нам основание признать слияние в архитектурном облике Девичьей Башни конструктивного решения с мировоззренческим. Верхнее отверстие в тюркской юрте наряду с мировоззренческими имело также и сугубо прагматическое значение, являясь одновременно световым окном, дымоходом⁶⁹⁴, отверстием для инсоляции, аэрации и солнечными часами для определения времени⁶⁹⁵.

* * *

Таким образом, с помощью сужения и расширения толщины стен и диаметра отверстий формируется мифологическое пространство и путь перехода между мирами. В ДБ расширяющиеся и сужающиеся отверстия имеют мировоззренческий смысл, т.е. «отверстия» символизируют «пространство», при этом «расширение» определяет его направленность в верхний, а «сужение» в подземный мир. Речь в данном случае идет всего лишь об интуитивном ощущении строителями ДБ, пути в «мифическое пространство», т.е. в потусторонние (верхний и нижний) миры. «Отверстия», а также «расширение и сужение» стен и пространства ДБ символизируют связь среднего мира с нижним и верхним, которые олицетворяются образами трех скифских обожествленных предков — Гора (культ предков), Аргимпасы (традиция предсказаний) и Керакли (культ жертвоприношений).

8.7. Конус во внутреннем пространстве ДБ — олицетворение Великой Богини

Пространство, образованное «сужением» и «расширением», определяется термином *konos*, в переводе с греческого означаящим «конус»⁶⁹⁶.

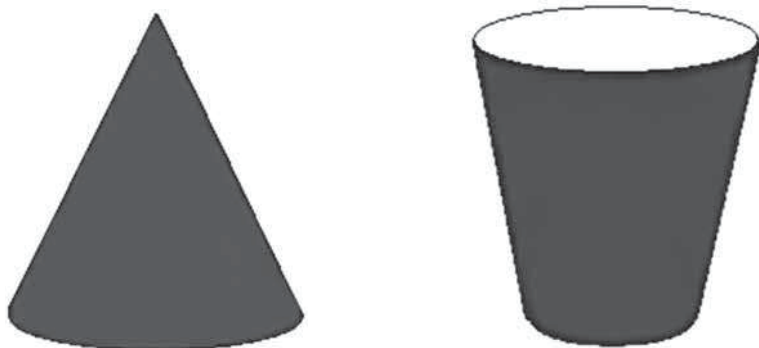


Рис. 1. Геометрические фигуры: конус и усеченный конус

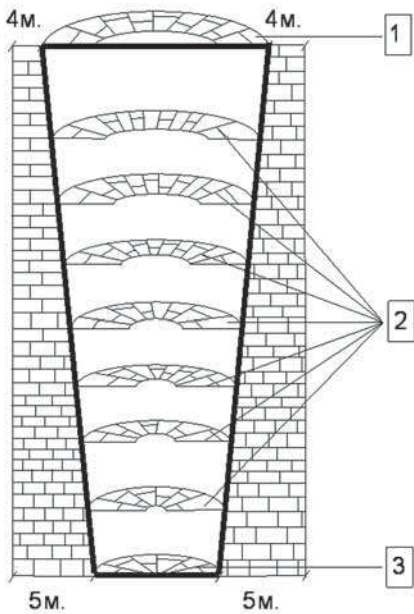


Рис. 2. Девичья Башня, разрез.
Черным цветом показан усеченный конус, образованный во внутреннем пространстве ДБ за счет изменения толщины стен.

1. Верхнее покрытие башни.
 2. Семь междуэтажных сводов.
 3. Пол первого этажа башни.
- 5,0 м — толщина стены в нижней части,
4,0 м — толщина стены в верхней части

За счет сужения стен по мере продвижения вверх внутреннее пространство восьмиэтажной ДБ приобретает форму усеченного конуса. Иначе говоря, круглая часть ДБ снаружи имеет цилиндрическую форму, а изнутри форму усеченного конуса с основанием, обращенным вверх, а усеченной частью вниз.

Мировоззренческие аспекты конуса в древнем мире

Форма конуса получила широкую распространенность в древнем мире и была почитаемой формой. Конические прически носили шумерские и египетские священники. Шумерское сообщение о восстановлении храма богине Иштар было зафиксировано на конусе. Древние нубийцы изготавливали свои бронзовые сосуды для возжигания благовоний в форме конусообразных сосновых шишек. Позади стражей шеду во дворце в Дур-Шарукине (Ассирия) стояли колоссальные статуи гениев-хранителей, которые держали конусообразную сосновую шишку в правой руке и небольшую металлическую ситуту — в левой. Ситута, древний ритуальный сосуд в форме цилиндра или усеченного конуса, распространенный у ряда древних культур Средиземноморья. Согласно японской мифологии боги вонзили свой жезл в самую глубину кипящей массы. Капли, которые сорвались с острия жезла, окаменели, и из них образовался остров. Боги возвели на нем огромный гористый конус с тем, чтобы на вершине его мог утвердиться небесный мост и чтобы вокруг него мог вращаться весь остальной свет в вечном круговороте. В древности конус был и неким прообразом космоса и планет. В своем сочинении «Государство» Платон дает форму космоса в виде веретена, имеющего вид усеченного конуса, через который проходит мировая ось. В астрономии есть понятия «конус тени Земли», «конус тени Луны».

Конус в скифской и сакской традиции

Конус в качестве формы скифских артефактов. У скифов наблюдается широкое изготовление различных изделий, имеющих форму конуса. Форму конуса, в частности, имели различного рода скифские навершия, некие погребальные сосуды, серьги, наконечники стрел, верхняя часть тюркской юрты, мужской головной убор татар кэлэпуш. К раннему времени М.И. Артамонов относит два бронзовых навершия из кургана № 476 у с. Великие

Будки Роменского района (Сумская область, Украина), представляющие собой полый конус с прорезями в боках, увенчанный головкой барано-птицы с рогами. В кургане № 1 (1909 г.) также было найдено бронзовое навершие с сильно схематизированной уплощенной головкой грифона, помещенной на этот раз не непосредственно на втулке, а на конусовидном полом бубенце. Скифские котлы покоятся на прочном основании, поддоне, по виду напоминающем усеченный конус⁶⁹⁷. В числе находок имеется также золотой предмет в виде усеченного конуса, схожий с находкой в томаковской могиле, датируемом V в. до н.э. В киммерийско-скифских погребениях обнаружено большое количество глиняных конусов⁶⁹⁸. В.Г. Петренко обратила внимание на возможную связь с колчаном золотого предмета в виде усеченного конуса из кургана № 400 у с. Журовка, найденного «подле колчана со стрелами»⁶⁹⁹. Такая же находка происходит из кургана у г. Арциз Одесской области⁷⁰⁰. Возможно, «конусы» украшали нижнюю часть горитов или колчанов. Связь подобных «конусов» с оружием убедительно подтвердила и находка в кургане № 6 у с. Александровка Новомосковского района Днепропетровской области⁷⁰¹. В тайнике рядом с парадным мечом лежал массивный золотой «конус». Все эти находки относятся к V в. до н.э.⁷⁰². В Центральном Казахстане и вплоть до Астрахани, в могильниках Тувы (18 экземпляров серег с конусом из семи комплексов⁷⁰³) встречены серьги с конусовидной подвеской, которые датированы VII—V вв. до н.э.⁷⁰⁴ У т.н. Укокской Принцессы в Туве (V в. до н.э.), на темени, волосы специальным образом были собраны в пучок, на который сверху был надет «конус», выполненный из шерстяных ниток красного цвета. Венчал конус деревянный олень, стоящий на шаре, весь покрытый золотой фольгой. Другой покрытый резьбой олень с раздвоенным туловищем и рогами козерога «лежал» на парике перед «конусом».

Конус, как основа курганного формообразования. Наиболее важным из конусообразных творений древнего человека являются курганы. Результаты археологических исследований дают нам основание признать, что наиболее древние курганы на Земле были сооружены в 4 тыс. до н.э. на территории Азербайджана. Союгбулагские курганы, зафиксированные в Азербайджане на левом берегу Куры, это могильники эпохи энеолита на Южном Кавказе, притом самые древние. По мнению археолога Н. Наджафова, курганы Союгбулага по ряду признаков тяготеют своими корнями к культуре Месопотамии. В науке ранее выдвигалась мысль о том, что носителями идеи сооружения курганов на Кавказе являются этнические группы майкопской культуры. Прежде это обосновывалось тем, что майкопские курганы старше всех известных курганов (3-е тысячелетие до н.э.), выявленных и исследованных на всем Южном Кавказе. Однако эта точка зрения имела место до выявления Союгбулагских курганов. После исследования Союгбулагских курганов становится ясным, что курганные насыпи на Кавказе сформировались по данным археологии, именно на Южном Кавказе — в долине Куры, и отсюда распространялась на территорию Северного Кавказа, где этот принцип погребального обряда и стал широко использоваться в период расцвета Майкопской культуры. Причем, захоронение на левом или правом боку является доминирующим в могилах энеолитического периода, как в Азербайджане, так и на всем Южном Кавказе.

По мнению археолога Н. Мусеибли, кроме поселений Ходжахан, все азербайджанские памятники эпохи энеолита относятся к Лейлатепинской археологической культуре. Эта культура возникла в I пол. IV тыс. до н.э. в результате миграции части переднеазиатских племен из Месопотамии на Южный Кавказ, особенно в Азербайджан. Археологическая культура

Лейлатепе получила свое название от одноименного памятника на территории Агдамского района Азербайджана, раскопанного в 80-х годах прошлого столетия. Среди памятников этой культуры особенно следует отметить Союгбулагские курганы. Результаты раскопок этих курганов окончательно доказали факт существования обряда захоронения в курганах на Южном Кавказе, в частности на территории Азербайджана в период энеолита. Дальше, двигаясь на север, поселившись на Северном Кавказе, носители Лейлатепинской культуры активно участвовали в сложении Майкопской археологической культуры⁷⁰⁵. Лишь несколько позднее сооружение курганов распространилось на территории современной Турции, Европы и Сибири. Курганы сооружались как в виде полного, так и усеченного конуса. Курганы с площадкой на вершине обычно имеют форму усеченного конуса и особенно распространены в Семиречье (Казахстан)⁷⁰⁶. На вершине курганов с площадками иногда устанавливались каменные изваяния, шест, столб, жертвенники. Геометрическую форму, в виде усеченного конуса, насыпи с площадкой имеют курганы близ с. Александровка — самые крупные (диаметр 120 м, высота 11—15 м) курганы Кыргызстана. Деревянное сооружение из кургана Аржан имело вид круглой платформы высотой около 3 м с наклоненными под углом около 30° наружными стенами, т.е. вид усеченного конуса. Конусообразными являются подавляющее большинство киммерийских, скифских и сакских курганов.

Каковы же были предпосылки выбора именно формы конуса или усеченного конуса для сакрализации различного рода изделий и курганов? Нам видятся несколько групп источников, природных образований в виде конуса и усеченного конуса, о которых говорится ниже.

Природные образования в форме конуса

Конусообразные метеориты. Обычно считается, что метеориты — это камни, которые падают с неба, хотя часто употребляют метафору «падающая звезда». Полет метеорита — очень впечатляющее зрелище. Эти небесные камни иногда оставляют за собой светящийся след, а их падение сопровождается громом. Метеориты входят в земную атмосферу на большой скорости, но затем замедляют свой ход в связи с сопротивлением воздуха и раскаляются до высокой температуры. Метеорит приобретает вид огненного шара, а облако раскаленных газов делает огненный шар еще больше. При прохождении через атмосферу возникает также ударная волна, которая производит звук, похожий на пушечный выстрел или удар грома. С учетом всех этих обстоятельств, в древности метеориты ассоциировались с богами. Входя в земную атмосферу, у некоторых железных метеоритов после падения передняя часть расплавляется и смещается назад, и потому метеорит приобретает характерную форму конуса. Имеются свидетельства о существовании в древности религиозных культов, в которых большое место занимают священные метеориты. Хорошо известно, что греки считали, что камень-омфал, размещенный в центре мира — Дельфах, по преданию был брошен на землю титаном Хроносом, которого согласно греческой мифологии называли Зевсом Баетилским (слово «баетилос» историки употребляли для обозначения метеоритов). На основании этого ученые делают заключение, что Зевс Баетилский был метеоритом. Похожий камень показывали историку Павсанию (второе столетие н.э.) в городе Гитиум; местные жители называли камень Зевс Капотский (Зевс, упавший вниз). По всей видимости, это тоже был метеорит. Плиний (23—79 годы до н.э.) рассказывал о «камне, который упал

с солнца» и которому поклонялись в Потидеях, а также о других камнях, которые упали недалеко от Геллеспонта. Культ метеоритов был распространен также в Финикии и Сирии. В Эмессе, к примеру, существовало святилище бога Эла-Габала; священный реликт святилища описывался как «черный конический камень». Летописец Геродиан повествует, что жители Эмессы «официально считают, что он упал с неба...» Недалеко от Эмессы, в храме Зевса-Хадада, в Гелиополе-Баалбеке, находились «черные конические камни». В древней Фригии (ныне центральная Турция) великая мать всех богов Кибела, была представлена в храме черным конусообразным камнем, который, как считалось, упал с неба⁷⁰⁷. Конечно, в этом ряду убедительным звучит предположение, что и камень Бенбен мог быть просто метеоритом конической формы. По этой теме были проведены очень глубокие исследования британским египтологом и прежним ассистентом В.-М. Флиндерс-Петри, Г.А. Уэйнрайтом, который публиковал результаты своих исследований в «Journal of Egyptian Antiquities». Уэйнрайт проследил эволюцию египетского «метеоритного» культа и его связь с почитанием некоторых богов; в частности, он доказал, что подобная конусу («аниконическая») форма тебанского бога Амуна говорит о том, что сам «бог» был метеоритом, известным под названием Камутф, причем, замечает Уэйнрайт, коническая форма очень характерна для метеоритов малой величины⁷⁰⁸. Существует много других свидетельств о почитании конусообразных метеоритов в самых разных местах планеты. Конический метеорит играл большую роль в формировании религиозных воззрений и в культе возрождения. Подобный культ легко понять, поскольку человек древности видел в метеоритах материальное воплощение небесных богов и, в частности, богов звездных.

Конусообразные скалы. Наиболее выразительным конусоподобным образованием природы являются вулканы. Наряду с ними имеются и конусообразные скалы. Турецкая провинция Кападокия отличается обилием хорошо известными конусообразными скалами. Расположенная на склоне горы Саханд, деревня Кендован (Южный Азербайджан) — это фактически свод конических скал, высеченных изнутри человеком. Внутреннее помещение этих скал у основания широкое, но сужается кверху. Один из мысов на озере Байкал, сложенный из мрамора и доломитизированного известняка, представляет собой конусообразную скалу со сквозной пещерой, называется Бурхан (Божество) и представляется обиталищем богов. Генуезская крепость в Крыму расположена на конусообразной горе, которая называется Кыз-Кулле-Бурун, что в переводе с крымско-татарского значит «мыс девичьей башни».

Конусообразные растения. Несколько видов деревьев семейства хвойных и лиственных представлены с конусообразной кроной. Важно отметить, что большинство конусообразных деревьев в раннем возрасте имеют форму конуса, а по мере роста приобретают округлую форму кроны. Некоторые виды и сорта не переходят с возрастом к круглой кроне, а сохраняют свою коническую форму.

Конус в анатомии человека. Скифы практиковали исследование внутренностей человека и жертвенных животных и поэтому четко представляли себе их функции и формы. Возможно, идея сакрализации формы конуса произошла также в результате анатомических исследований. В анатомии форму усеченного конуса имеет сердце, грудная клетка, легкие, ушной канал. Нижнее окончание спинного мозга называется конус медуллярис, серповидное образование на глазном дне называется миопический конус, передняя поверхность правого желудочка человеческого сердца, известна под названием артериальный конус, в гортани

размещается конус, называемый эластическим. Конусная форма особо выделяется в женском организме. Женские груди и женское влагалище имеют форму конуса. У девственниц форма влагалищной части шейки матки приближается к форме усеченного конуса, а у рожавших — к цилиндрической форме.

Конусообразные естественные холмы Сибири и Пазырыкские курганы

Поиски истоков сакрализации конуса вывели нас на информацию о конических холмах Сибирской тундры. На равнинах сибирской тундры внимание часто привлекают конусообразные холмы и холмики. В.Д. Дибнер и Н.Г. Загорской удалось не только лицезреть эти конусы, но и наблюдать их формирование и описать.

1. С точки зрения исследователей, возникновение конических холмов связано с деятельностью талых ледниковых вод, а также является результатом деятельности наледных потоков, отлагавших конические холмы у основания последовательно отступающих ступенек в ледяных руслах. Механизм формирования такого холма представляется исследователям следующим образом: в весеннее время образуется поток, сбегавший по снежному склону и быстро промывавший снег до поверхности коренного склона. Пульсирующий характер деятельности таким образом возникшего ручья, определявшийся колебанием температуры и скоростью таяния снежного покрова, в соединении с резким перегибом ложа и плоской поверхностью террасы у основания перегиба, приводит к возникновению и росту насыпного холма конической формы. Таким образом, стало ясно, что происхождение этих конусообразных холмов связано с материалами, приносимыми ручьями, берущими начало на скалах окружающих фирн (плотно слежавшийся, зернистый и частично перекристаллизованный, многолетний снег). После летнего протаивания периферических частей фирна стенки разрушаются, а содержащийся в фирне обломочный материал вытаивает и осыпается в виде конуса.

2. Содержание, из которого складывается холм, это то, что несет по леднику тальми водами⁷⁰⁹, в виде галечного или валунного, а местами щебенчато-глыбового материала..

3. Размеры этих конусообразных форм весьма различны: от одного до десяти, иногда до нескольких десятков метров в высоту и от двух-пяти до многих десятков метров в диаметре.

4. Формирование конусообразных холмов происходит в течение короткого времени. Н.Г. Загорская сообщает: «Наблюдение свидетельствует о том, что конические холмы у основания крутых склонов могут формироваться почти на наших глазах, в современных условиях тундровой зоны, в период таяния снегов»⁷¹⁰.

Т.о. исследователи конусообразных холмов сибирской тундры дают нам четыре важных сообщения. Первое — конусообразные холмы непосредственно связаны с ледниками, второе — конусообразные холмы состоят из гравия и мелкого щебня, третье — размеры холмов, которые представляют собой 1—10 м, а иногда до нескольких десятков метров в высоту и от 2—5 м до многих десятков метров в диаметре, четвертое — чудесное возникновение конусообразных холмов — «формируются почти на наших глазах». Располагая подобной информацией мы попытались выяснить, насколько качества вышеприведенных естественных конусообразных холмов отражаются на традициях курганного строительства Алтая.

Мы в первую очередь обратили свое внимание на наиболее выразительные сооружения Алтая — Пазырыкские курганы, исследователь которых С.И. Руденко оставил их подробное описание.

1. Из сообщения С.И.Руденко следует, что отличительной чертой Пазырыкских курганов была обнаруженная в больших Пазырыкских курганах мерзлота. С.И. Руденко приводит, что, как показали специальные расчеты, мерзлота в курганах не была естественной, хотя суровый климат Горного Алтая благоприятствует образованию мерзлоты, эта область не относится к зоне распространения сплошной мерзлоты. В результате исследования было установлено, что создание мерзлоты под насыпью кургана является результатом продуманных действий строителей кургана. Благодаря мерзлоте хорошо сохранились не только многочисленные изделия из дерева и кожи, шерстяные и шелковые ткани, дорогие меховые одежды, но, более того, бальзамированные тела захороненных в них людей, трупы лошадей.

А как могла образоваться мерзлота под насыпью этих курганов?

Мерзлота образовалась в течение ряда лет после их сооружения, в результате совместного действия климата, наличия поверх земляной насыпи каменной наброски и особой конструкции курганов⁷¹¹. Каменные наброски способствовали развитию, а главное сохранению уже образовавшейся курганной мерзлоты, в связи с тем, что действовали как теплоизолирующий покров, предохраняющий земляную поверхность летом от прогревания, а зимой являющийся источником максимального теплоизлучения. Таким образом, в каменной наброске создавался особый микроклимат, благоприятствующий усилению мерзлотного процесса и сохранению мерзлоты. Вторым фактором образования мерзлоты была конструкция кургана и в частности наличие пустот как в погребальной камере, так и между бревнами, заполняющими верхнюю половину могильной ямы. В этих пустотах непрерывно происходила контактная конвекция воздуха. Охлажденный в пустотах воздух опускался вниз, более теплый поднимался вверх к контактной зоне охлаждения, пока во всем кургане не стабилизировалась температура ниже 0°, а заполнившая пустоты вода не замерзла⁷¹².

2. Содержание насыпи Пазырыкских курганов представляет собой каменную наброску, состоящую из щебня, гальки и валунов.

3. Размеры Пазырыкских курганов варьируются: высота 1,5—3,75 м, диаметр насыпей 24—47 м, и находятся в пределах размеров естественных конусообразных холмов.

То, что три фактора из четырех, характеризующих естественное конусообразование, нашли свое подтверждение в традициях пазырыкского курганостроения: «мерзлота», «каменные насыпи», «размеры высоты и диаметра насыпи». Остается выяснить, был ли сакрализован четвертый фактор, т.е. чудесное возникновение конусообразных холмов Сибири, которые «формируются почти на наших глазах». Поиски увенчались успехом. В алтайском мифе о происхождении Пазырыкских курганов говорится об их чудестном возникновении: «Ни с того ни с сего в ровной долине пять холмов выросли один за другим. Сначала холмы травой заросли, потом березами, осинами. Им и сам богатырь и мудрец Улаган удивлялся, ходил, смотрел — да тоже ничего не понял. Причем, ходил часто, все пытался понять: что за чудо, откуда взялось?».

* * *

Хотя в мире много мест, где имеются природные конусообразные холмы, в большинстве случаев они не обеспечили приоритет возникновения конусообразных мемориальных и

ритуальных сооружений, каковыми являются курганы. Возникает вопрос — если местом чудесного возникновения естественного курганного формообразования является Алтай, то почему самые ранние конусообразные курганы возникли далеко отсюда в Азербайджане, а затем на Северном Кавказе, Северном Причерноморье и лишь позднее возникли в Сибири? На этот вопрос можно предположительно ответить, что каждая из курганных культур имела свой прообраз, свой архетип. Прообразами конусообразных сакральных изделий и сооружений были вулканы, метеориты, конусообразные скалы, анатомия человека, растительный мир и наконец естественные холмы Сибирской тундры.

Различного рода конусообразные изделия несли в себе сакральное значение и были символами плодородия⁷¹³, оплодотворяющей силы богов⁷¹⁴, эмблемой Верховных богинь Кибелы и Иштар (Вавилон). Что касается, конусообразной формы кургана, с нашей точки зрения, они имеют обширную семантику. Наряду с тем, что уже сказано в науке, о том, что конусная форма кургана — это «олицетворение горы», «беременность земли (М. Гумбитас)», символ возрождения к вечной, небесной жизни⁷¹⁵, добавим, что конусная форма курганов, это также олицетворение мира живой природы, системы анатомии человека и, особенно в целях олицетворения Великой Богини, женской анатомии и физиологии. Конусообразная «сосновая шишка», согласно С.А. Старостину, А.В. Дыбо, О.А. Мудраку, на тюркских языках обозначается словом «buk»⁷¹⁶, что, роднит ее с тюркским понятием «буға (букраний)», одним из символов Великой богини. Конусообразное образование во внутренней структуре ДБ, олицетворяет Великую Богиню Деву — Табити.

8.8. Девичья Башня — главное киммерийско-скифское культовое сооружение

У киммерийцев, саков и скифов издревле была традиция создания святилищ, следы которых до сих пор сохраняются на всем евразийском пространстве.

ДБ начала строиться, когда правителями Северного Азербайджана были киммерийцы, которые место для возведения святилища избрали, взяв за основу свои мифологические воззрения. Здесь была треугольная незатопляемая скала с западно-восточной ориентацией, выходы естественного огня и наличие воды. Громадный объем строительных работ занял много времени, отчего и работы были завершены в период, когда власть в Азербайджане перешла к царским скифам.

Об атрибутике киммерийского шаманизма в структуре ДБ мы подробно говорили в соответствующей главе. Как утверждает М.И. Ростовцев, у родственных скифам народов, в данном случае у киммерийцев, до того как царские скифы приняли восьмибожий пантеон, был «Верховный божественный женский образ»⁷¹⁷. Таким образом, можно с уверенностью признать, что еще в киммерийский период Башня была посвящена Верховной богине Матери и называлась Девичьей Башней. Внутри ДБ не предусматривалось создание обширного пространства, так как массовые культовые действия, большие праздничные жертвоприношения, на которые стекались огромные толпы верующих, совершались не внутри святилища, а в специально отведенных местах на территории Ичери-Шехер.

Киммерийский шаманизм и скифский восьмибожий пантеон — генетически связанные верования двух родственных этносов, и главным образом по этой причине они ужились в едином святилище, коим являлась ДБ. Разница между киммерийским шаманизмом и скифским восьмибожим пантеоном была не настолько велика, чтобы это привело к существенному изменению конструктивного, функционального и художественного образа Девичьей Башни. Тем не менее отличия были.

Девичья Башня при закладке предусматривалась как «жилище» киммерийских божеств и духов, а завершена была уже в новых условиях, в качестве «жилища» богов скифского пантеона.

В киммерийский период в святилище предусматривалось «проживание» (в мифологическом смысле этого слова), по крайней мере, известных нам пятерых киммерийских (шаманских) божеств: Ак-ана (Госпожа-мать), Од-ана (Огонь-мать), Этуген (Мать-земля) и Эмеген (богиня покровительница семьи), Ульген, а в скифский период их места заняли восемь богов скифского пантеона.

Если в киммерийский период Башня была посвящена Верховной богине Матери, служила шаманистическому «семенебесью» и здесь под ее покровительством осуществлялся полный цикл шаманского экстатического ритуала, то в скифский период Башня была посвящена Верховной богине Огня Деве Табити, которая олицетворяла собой в первую очередь Огонь, давший жизнь всему живому, а ритуально служила «восьмибожью». При этом ничего из того, что служило шаманистическому экстатическому ритуалу здесь не было изменено.

По мнению О.Ш. Исмизаде, колодец, имеющий глубину 21 м, был вырублен в скале к водоносным слоям задолго до строительства Девичьей Башни. Вначале, в киммерийский период, ритуально-рабочим был проем колодца на первом этаже. Затем, в скифский период, проем на первом этаже оставался за толстой глухой стеной, а ритуально-рабочий проем колодца был выведен на третий этаж, в поминальное помещение скифского бога Тагимасада.

В Девичьей Башне обнаруживаются нумерологические концепции, отражающие шаманистическое (7) и скифское (8) мировоззрение. В соответствии с шаманистическими воззрениями о «семи небесах» Башня имеет семь сводов, в каждом из которых устроено круглое отверстие в середине, в целях совершения традиционного шаманистического ритуала «движения по вертикали». Обустройство скифского восьмибожего пантеона повлекло за собой перекрытие восьмого этажа, и Башня стала восьмиэтажной. В результате образовалась верхняя, завершающая часть святилища, которая отражала уже не ходжалы-кедабекскую орнаментальную традицию, признаком которой является «инкрустация», а иную традицию, связанную с использованием в орнаменте фасада ДБ — «валиков».

Скифские ритуальные атрибуты ДБ

Каждый из этажей ДБ был, по существу, поминальным помещением, посвященным одному из восьми скифских богов. По мнению М. Элиаде, распределение богов по небесам выглядит следующим образом: «...на самом высоком небе живет Тэнгер Кайра Кан — “Милосердный Император Неба”, на трех нижних этажах находятся три главных бога». «Императором Неба», который должен жить «на самом высоком небе», у скифов был бог

Неба Папей, а остальными тремя главными богами скифского пантеона были носители символов «Огонь», «Земля», «Вода» — богиня Огня Табити, богиня Земли Апи и бог Воды Тагимасад, которые, как отмечал М. Элиаде, должны жить на трех нижних этажах. Итак, наша версия назначения первых трех и последнего восьмого этажа подтверждается как М. Элиаде, так и планировочно-структурным решением ДБ.

Первый этаж олицетворял землю, пещеру и был преддверием как небес, так и подземного мира. Здесь не было окон, царил таинственный полумрак, способствовавший усилению религиозного чувства у жреца. Этот зал был посвящен богине Земли Апи.

На втором этаже располагалась Верховная богиня Табити, о чем свидетельствует тот факт, что очаги (ниши огня) начинаются со второго этажа. Размещение очагов, начиная со второго этажа, объясняется тем, что, во-первых, с «первого свода» Девичьей Башни (с которого начинается второй этаж) начинается движение шамана на небеса, а во-вторых, Табити (как богиня Огня) может разместиться между землей (Апи, первый этаж) и водой (Тагимасад, третий этаж). Алтарь огня находится не в центре поминального помещения, а в нише стены, как это издревле было в скифской практике на всем евразийском пространстве. Такая же практика наблюдается у тюркских народов и, как установлено, в местной азербайджанской строительной практике киммерийско-скифского периода.

На третий этаж Башни, где размещалось поминальное помещение Тагимасада, покровительствовавшего скале и воде и тождественного греческому Посейдону, богу морей, был выведен пробитый в скале колодец глубиной в 21 м.

Четвертый этаж был поминальным помещением Гойтосира. Именно на этом этаже имеется широкий проем, который служил входом в Башню. С нашей точки зрения, именно через этот проем бог Солнца Гойтосир «проходил, умирая и возрождаясь». В реальности это мифическое явление сопровождалось возможным прохождением Солнца через этот оконный проем в знаменательные дни — весеннего или осеннего равноденствия, летнего или зимнего солнцестояния.

На пятом, шестом, седьмом этажах один за другим размещались поминальные помещения обожествленных предков.

На пятом этаже находилось поминальное помещение Гора (Куара, Ареса), олицетворяющего культ предков.

На шестом этаже находилось поминальное помещение Аргимпасы, «хозяйки судьбы», покровительницы предсказаний.

На седьмом этаже находилось поминальное помещение Керакли, покровителя жертвоприношений, воплощавшего «необходимость» и «гармонию» между живыми и умершими, людьми и богами.

На последнем, восьмом этаже Девичьей Башни, как утверждает и М. Элиаде, жил «Милосердный Император Неба», т.е. Папей — скифский бог, олицетворяющий Небо.

ДБ в качестве святилища, посвященного Верховной богине киммерийцев и скифов Табити, при всех обстоятельствах находилась в состоянии ритуальной службы. Когда рождались дети, моление происходило на первом этаже (в честь богини Земли, матери и ребенка Апи); когда была необходимость в милости природы (спасение от эпидемий, жары, ураганных ветров, просьбы о дожде, урожае) моления происходили на третьем этаже, где жил Тагимасад — покровитель всего живого мира; когда наступал скифский праздник Воз-

рождающейся природы (этот праздник ныне известен под названием «Новруз-Байрам»), моление, в ожидании восходящего Солнца, происходило перед проемом на четвертом этаже, где жил Гойтосир — бог умирающей и возрождающейся природы; когда начиналась война, на пятом этаже, на котором жил Гор — Кур — Куар (Геродот его упоминает под именем Арес) перед отправкой воинов на войну, происходило моление с просьбой о победе. Когда народ находился в состоянии поиска путей выхода из затруднительного положения, поиска решений, моление происходило на шестом этаже, где жила «хозяйка судьбы» Аргимпаса. На седьмом этаже, где жил Керакли (бог целесообразности, покровитель жертвоприношений), молились перед ритуалами жертвоприношений. Во время всех перечисленных ритуальных действий происходило поминание Верховной богини Табити и Императора Неба — Папея.

Происхождение, архитектурно-планировочное решение, функциональная определенность и мировоззренческая направленность ДБ, отражая в себе киммерийское шаманистическое и скифское политеистическое мировоззрения, подтверждают, что Девичья Башня в древнем Азербайджане являлась основным культовым сооружением — святилищем Верховной богини огня Девы Табити.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НАЗВАНИЯ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Как и в любом другом киммерийско-скифско-сакско-тюркском мифическом сакральном термине, в названии ДБ скрывается мощная историческая и мировоззренческая информация.

9.1. Попытки этимологизации названия Девичьей Башни

Сторонники зороастрийской версии происхождения башни считают название «Девичья Башня» случайным. Дж. Александрович-Насыфи название башни «Девичья» объясняет тем, что это башня для дев, женщин⁷¹⁸. Н.Г. Горчаков и И.П. Щерблюкин также происхождение названия ДБ связывают с тем, что «в ней во время осады находились женщины и дети»⁷¹⁹. По мнению Е.А. Пахомова, название Башни определяется ее неприступностью, но в то же время он утверждает, что именно в Азербайджане это название дано тем памятникам, названия которых забыты⁷²⁰. Часто мнение авторов было даже не попыткой выявить происхождение названия, а желанием отделаться простым решением и банальным способом: название «Девичья» — явление позднее и, возможно, связано с легендой о трагической судьбе девушки или с неприступностью башни, а часть названия в виде «Гала» ими переводилась с арабского со значением «Башня». Г. Джидди и Н. Джидди попытались выяснить исторические корни этого названия. В своем исследовании они привлекают три версии происхождения компонента «гыз» в названии ДБ: «гыз (девственная)=неприступная», «qöz (глаз)=смотровая башня» и «гуз (этноним)=название этноса». Они допускают версию «неприступности», но исключают версию происхождения названия от «смотровой башни» и этническую версию происхождения этого названия. При этом они отмечают, что «гузы были кочевниками и никак не могли бы построить подобную башню»⁷²¹. [Подобное заблуждение до сих пор присуще некоторым исследователям. К их сведению, напоминаем, что сооруженное в V в. до н.э. кочевниками Казахстана святилище Байте III, имеет диаметр 19 м, толщину стен 4,5 м высоту купола 10 м. Стены святилища представляет собой тщательно обработанные и подогнанные друг к другу каменные блоки. Внешняя форма

постройки имела двухступенчатую структуру — цилиндр и купол.]. А. Мехтиева считает, что распространенные по всему тюркскому миру башни называются Девичьими, возможно, в силу того, что строились еще со времен матриархата⁷²². Д. Ахундов не последователен в своей позиции: с одной стороны, он допускает, что святилище названо «Девичья» в честь богини, освободившей город, о которой говорится в легенде, приведенной А.П. Фитуни, а с другой — развивает тезис о посвящении ДБ различным ведическим и зороастрийским божествам, не являвшимся женскими существами.

9.2. ЭТИМОЛОГИЯ ПОНЯТИЙ «БАКЫ», «ГЫЗ», «ГАЛА»

Остается призвать всех исследователей считаться с реалиями. Сооружение дошло до нас именно под названием «Гыз галасы», и построено оно на земле, где тысячелетиями живет тюркский народ, поэтому, прежде чем выдвигать какие-либо иные версии и на иных языках, следует попытаться этимологизировать именно это название, именно на основе языка оригинала, а точнее, на основе древнетюркских слов. При этом мы, в свою очередь, будем пользоваться исключительно достоверными источниками, в частности, словарем Махмуда Кашкарлы, произведением Юсифа Баласагунлы, древними алтайскими, енисейскими памятниками, а также письменными первоисточниками, обнаруженными на территории Тувы, Монголии, легендой об Огуз-кагане, многочисленными древними тюркскими текстами, находящимися в ведущих книгохранилищах мира.

Средством в достижении целей нашего исследования этой проблемы будет метод полисемантической этимологии, разработанный З. Гасановым для расшифровки киммерийских, скифских, сакских и древнетюркских терминов, мифических понятий и топонимов осваиваемых ими земель⁷²³. Суть метода полисемантической этимологии заключается в том, что как результат этимологии берется не отдельно взятое слово, а совокупность значений каждого из слов.

Полное название памятника «Баки Гыз Галасы» состоит из трех слов, поэтому выяснение совокупного понятия правильное было бы осуществить после этимологизации каждого из этих слов в отдельности.

Вакі — «Баку»

Название «Вакі — Баку» и значения слов с этим корневым компонентом являются одной из важнейших проблем азербайджанской этимологической науки, поэтому в данной работе мы неоднократно обращаемся к этой теме. К тому же понятие «Вакі — Баку», традиционно, вовсе не привлекалось при исследовании ДБ, что не позволяло добиться объективного раскрытия как значения названия, так и мировоззренческой направленности сооружения.

«Баг» — племя, народ, племенной союз, считается, что выведено из древнего глагола «баа» — перевязывать, завязывать, связывать, устанавливая связь. По мнению Р. Ахметьянова, старотатарское «баг» вполне тождественно тому же слову на казахском, киргизском, ногайском, означающему «племя», «поколение», и тождественно туркменскому «баг», «ваг», означающему «племя». В хакасском языке «паг», «баг» — административное деление в

древнем киргизо-хакасском государстве. М. Каганкайтукский и С. Ашурбейли сообщают о проживании в древнем Азербайджане народа по имени «баги».

«*Бакан*» — *Мировая ось, Мировой столб*. Слово «бакан» («багана-бахана», «магана-махана», багета, бакача, бакса) в казахском, киргизском, каракалпакском, тувинском, якутском, татарском, тобольско-татарском, караимском, чагатайском, тюркских языках Кавказа, маньчжурском, монгольском, эвенкийском языках означает устанавливаемый в центре тюркской юрты вертикальный столб (шест, колонна) с короткой развилкой на вершине, символизирующий Мировую ось, Мировой столб, Древо жизни, соединяющее верх и низ, жизнь и смерть, прошлое, настоящее и будущее, преемственность поколений. Короче говоря, «багана» означает «возвышенность, высокое место»⁷²⁴, слово «бакан» означает «вертикальный шест», «столб, башня, крепость»⁷²⁵.

«*Бакан*» — *культ плодородия*. Бакан использовался в свадебной обрядности, связан с культом плодородия, является важнейшим атрибутом в родильной обрядности тюркомонгольских народов. На связь бакана с идеей плодородия, размножения, роста, жизненной силы указывает обряд использования казахами конструкции в виде пирамиды из семи баканов для подвешивания шапки, в которую укладывают недоношенного ребенка. Раньше тюркские женщины рожали, держась за «бакан» — перекладину, укрепленную на шесте, верхний конец которой выходил из дымохода. И поэтому по «ак-бакана» (перекладине на шесте) во время родов богиня Умай-эне спускалась к изголовью женщины, чтобы помочь ей при родах.

«*Баган*» — *погребальное сооружение*. Столб «баган» является погребальным сооружением и интерпретируется как памятник похороненному. На могилах в вертикальном положении устанавливалось копые умершего или бакан, по которому «душа восходила на небо».

«*Баган*» — *жертвенный столб*. Баган несет глубокую сакрально-ритуальную функцию, на него вешают шкуру принесенной в жертву скотины. Бакан — священный жертвенный столб, который в мифологических сказаниях вколачивает шаман, приступая к камланию. Тюркские шаманы во время камлания часто поднимались по шесту бакан на купол юрты, где и проводили общение с духами⁷²⁶. Общетюркские «бакан», «баган», «багана», «бакана» — мифическая опора (подпора) неба (столб с опорой), к которой прикреплялось жертвенное животное или фетиш.

«*Багинун*» («*фагинун*») — *предсказатель*. В XI в. арабоязычный географ и историк Гардизи о древних «киргизах» (сибирских тюрках) писал: «... среди них есть люди, называемые «фагинун» (слово «фагинун» происходит от древнего «багын» («багучы» — ворожей); они ежегодно в определенный день собираются на веселый сход, привлекая и музыкантов. Когда музыканты начинают играть, фагинун впадает в транс; после чего у него начинают расспрашивать о том, что их ожидает в году — неурожай (недород) или достаток, осадки или засуха, худо или благополучие, приход неприятеля и т.д. Ворожей все предсказывает, и частенько случается именно так, как он скажет»⁷²⁷. О шамане-фагинуне тюрков пишет также автор XII в. Тахир Марвази⁷²⁸. Древнее «бага» (главное духовное лицо, главный предсказатель-толкователь) есть в татарско-башкирских языках. Сибирские татары рассказывают о богатыре по имени Илче бага, и у башкир есть одноименная песня «Илче бага», в которой речь идет не об имени человека, а некоем нарицательном прозвище духовного лица. У древних тюрков баг — это шаман⁷²⁹ («Бага тангрикан» — главное духовное лицо),

в турецком языке и в узбекских диалектах «баг» — средство лечения больного магическим путем. Представляет интерес и слово с корнем «бак» из словаря В.В. Радлова (Радлов. IV, 2, 1441, 1443), которое имеет значение «предсказатель, гадалец» и непосредственно связано с жреческой традицией. Слово «Баку» несет также значение «шаман» (Там же. С. 1445).

«Бакан» — дом богослужения, жилище, поселение. Слово «бакан» входил в древнетюркский лексический фонд, относящийся к комплексу «жилище — дом — поселение». «Фаг», «фаван паг», «паган» — дом богослужения у тюрков-язычников. [Общеизвестно, что слова рағ, раған проникли в языки древних Греции и Рима, а латинское слово «раған» (языческий) встречается во всех европейских языках. К этому же слову восходит и древнеславянское и русское слово «поганый», изначально означавшее «языческий», впоследствии приобретшее значение плохой, подлый.]

«Бакаул» — управляющий. В составленном в XV в. словаре Тали Имани Гератского отмечается, что слово «бакаул» означает «управляющий»⁷³⁰. Возможно, компонент «аул» дополнял значение «управляющий». Это же значение мы встречаем в словаре Э. Севор-тяна, где слово «бак» объясняется как «быть перед ним, смотреть, управлять»⁷³¹. С нашей точки зрения, это значение дает нам основание признать, что ДБ была «главным» святилищем, так называемым «управляющим» над всеми остальными расположенными здесь святилищами.

«Бакыр» — ковш (Радлов, IV, 2, 1440). Это значение несет в себе мощную мировоззренческую миссию. Впрочем, об этом более подробно будет говориться во второй части.

Qiz — «Гыз»

Нами обнаружены, как минимум, четыре группы значений слов с корнем Qiz=«Гыз» (ДТС. С. 449—450).

1. «Гыз» — Дева, девочка, девушка, женщина, дочь, невольница, наложница, служанка (источники: Юсиф Баласагулу, памятник «Тоньюкука» в Монголии);

2. «Гыз» — дорогой, драгоценный, ценный, редкий (Махмуд Кашкарлы, Юсиф Баласагулу, легенда об Огуз-кагане);

3. «Гыз», «Гыза» — краснеть, пламенеть, багроветь, горн кузнечный, т.е. сооружение для поддува по разжиганию огня. К этому слову примыкает и такое понятие, как «гореть» (Юсиф Баласагулу, памятник Тоньюкука в Монголии, древний текст уйгурским письмом);

4. «Гызнаг» — казна, сокровищница (древнеуйгурский текст).

Qala — «Гала»

Слово Qala — «Гала» в названии ДБ традиционно признается арабским словом в значении «башня». Но дело в том, что qala в арабском языке вовсе не означает «башня», а имеет значение «укрепление, часть города, цитадель». Можно было бы допустить, что это арабское слово применялось в азербайджанском языке именно в значении «башня». Но на самом деле в азербайджанском языке в значении «башня» традиционно используется другое слово арабского происхождения — qüllə. Арабское слово qala в азербайджанском языке традиционно используется в значении «цитадель, крепость, город». Более того, в практике азербайджанского и тюркских языков используются как понятие «Гыз галасы (Девичья Крепость)», так и «Гыз гулласы (Девичья Башня)». В азербайджанской практике

слово qala используются применительно к горе, крепости и населенному пункту, но не к башне⁷³². Мы обнаружили, что сооружения этого типа в Средней Азии называются «Кошк Гызгала». И в данном случае значение «башня, сооружение» дает не слово «гала», а слово «Кошк», а «гала» несет иное значение. Таким образом, становится ясным, что в тюркских языках, в том числе азербайджанском, использование исследуемых слов арабского происхождения четко дифференцируются: в случае, когда речь идет о башне, используется слово qüllə, а когда имеется в виду цитадель, крепость или населенный пункт, используется слово qala. Тем более, что, как выше мы отмечали, имеются расхождения в части прочтения текста «каменной плиты». Н.В. Ханыков считает, что на плите написано «губбе» в значении «башня», а С. Ашурбейли также считает что написано «губбе», но в значении не «башня», а «купол». М. Неймат, в свою очередь, утверждает: здесь написано не «губбе», а «гулле», в значении «башня». Т.о. попытки связать компонент «гала» в названии «Гыз галасы» с одним из слов в тексте известной каменной плиты не убедительно.

В связи с тем что Бакинская ДБ никоим образом не является «крепостью, крепостным сооружением, городом, цитаделью», а однозначно является «башней, башенным сооружением», использованное в данном случае слово «гала» не может быть арабского происхождения.

С нашей точки зрения, слово «гала», использованное в названии «Гыз галасы» (ДБ), имеет не арабское, а совершенно иное происхождение и значение. В лингвистической науке слово qala известно не менее чем в двух языках: арабском и тюркском. Выше мы уже отметили значение этого слова в арабском языке. Тюркский корень «гал» образует, как минимум, 16 групп значений, которые отражены в древнейших тюркоязычных источниках (ДТС. С. 410—413).

Слово Qal имеет значения, связанные с огнем. Од-Галахан — «Хан, разжигающий огонь»; Одхан-Галахан эхэ — «Мать, разжигающая огонь»; ЭлГалахан-Эхэ — «Мать страны, разжигающая»; Гал эхэ — «Разжигающая мать»; Гал-Тенгри — «Разжигающий Тенгри»⁷³³. Фраза «од гала» присутствует и в азербайджанском языке и означает «раздуй огонь», «расходи огонь». Кроме того, коллективный костер, зажигающийся в честь тюркского Нового года=Новруз-Байрама, у азербайджанцев называется «тон-гал».

Qala — класть, складывать (источник: М. Кашкарлы);

Qal — безумный, сумасшедший (Ю. Баласагунлу, уйгурский текст медицинского содержания, уйгурский текст «Алтун Йаруг»);

Qal — старик, старый (М. Кашкарлы);

Qal — оставаться на месте, сохраняться, уцелеть, не переставать быть в каком-либо положении (Ю. Баласагунлу, М. Кашкарлы и др.);

Агглютинативный принцип тюркского словообразования позволяет нам привлечь к этимологическому исследованию и другие слова с корнем «гал», например:

Qalı — подниматься, взлетать (Ю. Баласагунлу, М.Кашкарлы и др.);

Qalı — прыгать, подпрыгивать (Ю. Баласагунлу, М. Кашкарлы и др.);

Qalıñ — сборище, собрание, толпа, множество (Ю. Баласагунлу, Енисейский памятник);

Qalıñ — толстый, большой, значительный по высоте (М. Кашкарлы);

Qalıñqula — держаться на воде (М. Кашкарлы);

Qalıq — небо, небеса, воздушное пространство, воздух (Ю. Баласагунлу, М. Кашкарлы, легенда об Огуз-хане и др.);

Qalıq — верхний этаж дворца (легенда об Огуз-хане и др.);

Qalıncı — оставшийся (уйгурский текст);

Qalisız — совершенный (без изъянов) (уйгурский текст);

Qalıncıq — рубцы, струпья на голове (верху) (М. Кашкарлы) (в данном случае возможно речь идет о тех срубках, рубцах, которые расположены в верхней части чего-либо, в том числе сооружения. — Г.Г.);

Qalqan — щит (Ю. Баласагунлу).

9.3. СЕМАНТИКА НАЗВАНИЯ «BAKİ QIZ QALASI»

Совершенно очевидно, что невозможно полноценно оценить мировоззренческий аспект ДБ, не добившись полноценной этимологизации его исторического названия «Баки Гыз галасы». Точное название сооружения не просто «Гыз галасы», как принято сейчас считать, а «Баки Гыз галасы», потому что значение «Башня» на древнетюркском языке дает слово «Баки», а не «Гала», которое в тюркских языках имеет совершенно иное значение.

Считаем ли мы, что исследуемое сооружение в момент закладки фундамента еще в VIII в. до н.э. уже называлась именно так? Да, автор убежден, что сооружение изначально называлась «Баки Гыз гала», а изменилась не фонетика названия, а предано забвению исконные, а точнее сакральные значения составляющих слов.

Смысл названия исследуемого сооружения можно раскрыть, лишь пользуясь древнетюркской лексической основой для этимологизации слов, составляющих название Бакинская Девичья Башня=Bakı Qız Qala. Решение этой проблемы возможно на основе метода полисемантической этимологии, т.е. охвата всей суммы значений трех слов, составляющих название памятника, как это принято во многих древних языках⁷³⁴.

1. Понятие «Баки» объединяет в себе следующие значения: этноним баги, узел (пуп, центр мира), мировая ось, мировой столб, древо жизни, культ плодородия, погребальное сооружение, жертвенный столб, ковш, предсказатель, святилище, дом богослужения, шаман, башня, где шаманы, чародеи занимаются зовом, предсказаниями и колдовством. (Радлов. IV, 2, 1443).

2. Понятие «Гыз» означает: Дева, девушка, дорогая, редкая, ценная, краснеющая, пламенеющая, багровеющая, сооружение для поддува по разжиганию огня, сожарица.

3. Понятие «Гала» используется в значениях, связанных с огнем: «Хан, разжигающий огонь»; «Мать, разжигающая огонь»; «Мать страны, разжигающая»; «Разжигающая мать»; «Разжигающий Тенгри»⁷³⁵. Кроме того, это понятие имеет значения — старый, сохранять, уцелеть, не переставать быть в каком-либо положении, безумный, класть, складывать, подниматься, взлетать, прыгать, подпрыгивать, сборище, собрание, толпа, множество, толстый, большой, значительный по высоте, держаться на воде, небо, небеса, воздушное пространство, воздух, верхний этаж дворца, оставшийся, совершенный (без изъянов), рубцы на верхней части, щит.

В числе перечисленных значений есть ключевые: «башня», «девушка», «пламенеть», «чародеи», «предсказания», «рубцы в верхней части». Если бы даже не было остальных значений, этих уже было бы достаточно, чтобы убедиться в том, что Бакинская Девичья

Башня предназначена для чародеев и предсказаний и что у нее на фасаде имеются «рубцы в верхней части».

Руководствуясь методом полисемантической этимологии древних терминов, в том числе тюркских, когда за основу анализа берется не отдельно взятое значение, а сумма всех значений исследуемой фразы, можно прийти к результату который мы приводим ниже (для связки слов в цельное предложение нами добавлены лишь те слова, что приведены в скобках).

Вакі Qız Qalası («Бақы Гыз Галасы»): «(В центре мира, там где) завязан узел (земли), в местности, заросшей кустарниками и колючками, расположенной на возвышенности (и) смотрящей на место, где накоплена вода (бухта), (стоит) управляющая (главная) Башня, (олицетворяющая) кови. Ее соорудило племя Баги (методом) складывания (камней), (стены у него) толстые, большие и значительные по высоте. (Это) древнее, старинное (сооружение), (с) рубцами в верхней части, сохранившееся и уцелевшее на своем месте, не переставая (действовать) в своем положении (основного назначения). Башня держится на воде и посвящена драгоценной (почитаемой) Девушке, которая пламенеет, согревает, разжигает. (Здесь проводятся) сборища, собрания, (народ) собирается толпами. (В этой) Башне шаманы, чародеи занимаются зовом, предсказаниями и колдовством. Безумные [наверное, имеются в виду шаманы в состоянии экстаза. — Г.Г.] здесь поднимаются, подпрыгивая, на верхний этаж и взлетают на Небо.

9.4. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА НАЛИЧИЯ ПОНЯТИЯ «ДЕВА» В НАЗВАНИИ БАКИНСКОЙ САКРАЛЬНОЙ БАШНИ

Следует отметить, что, как показал вышеприведенный результат полисемантического содержания, все три компонента, составляющих название «Бақы Гыз Гала», в равной степени важны для раскрытия образа этого сооружения. Тем не менее, с нашей точки зрения, ключевым понятием образа сакральной Башни продолжает оставаться компонент, означающий «Дева».

Киммерийско-скифская и урало-алтайская основа сакрального названия — «Дева». Предпосылками возникновения в названии Бакинской сакральной башни понятия Дева, является то, что главным государственным культом, вначале киммерийском, а затем скифском в Северном Причерноморье на протяжении многих веков был культ богини Девы. В разное время богине Деве посвящались различные по форме и размеру алтари. Три из них были найдены в ходе раскопок Херсонеса. Это подтверждают данные нумизматики и эпиграфики. Среди эпиграфических памятников Крыма особое место занимают посвященные надписи богине Деве. Это в основном надписи от имени жрецов и рядовых граждан, помещенные на алтарях и предметах, принесенных в дар по обету. До нашего времени сохранилось семь надписей IV—II вв. до н.э., во всех этих надписях Верховная богиня упоминается под именем Дева⁷³⁶. Великая богиня в Херсонесе (территория Скифии), как считает В.В. Латышев, всегда называлась именно Девой⁷³⁷. М.И. Ростовцев также утверждает, что северо-

причерноморская киммерийско-скифская Великая богиня чаще всего носила обезличенное имя — Дева⁷³⁸. В киммерийско-скифских, а также последующих урало-алтайских традициях нами обнаружено не менее девяти предпосылок, по которым Бакинская культовая Башня (ДБ) изначально могла содержать в своем названии понятие — «Дева=Qız»: 1. Верховной богиней киммерийцев была Дева; 2. Верховной богиней царских скифов была богиня Огня Дева Табити; 3. У тюрков «чум», т.е. жилой дом, ставили женщины⁷³⁹; 4. Хозяйкой, хранительницей домашнего очага, огня была женщина; 5. Шаман не мог сам обращаться к Богине Огня (Од-ана) и делал это посредством женщины-хозяйки⁷⁴⁰; 6. По шаманской традиции сакральная Башня, являясь «Мировой Горой» и «Мировым Древом», одновременно представлялась в образе Девы; 7. У некоторых урало-алтайских народов понятия «Дева» и «Огонь» определяются одним понятием⁷⁴¹; 8. Богиней Огня у тюрков была Дева, Од-ана=Огонь-мать; 9. Верховной богиней тюрков была Ак(а)-ана=Госпожа Мать, Мать богов. Представленные традиции дополняются различного рода легендами и историческими сообщениями о Деве-освободительнице.

Бакинская легенда о Деве-освободительнице. В легенде о Баку и ДБ (по А.П. Фитуни) сообщается, что задолго до строительства ДБ, в регионе современного Ичери-Шехер, уже был город, известный как «столица священных огней», окруженная «в три ряда зубчатыми стенами». В городе был «Высящийся, еле дымящийся храм. В течение девяноста дней, когда этот город был осажден неприятельскими силами надменного персидского шаха Нурэтдин шаха, в храме совершались все обряды, унаследованные предками, для спасения святого очага столицы огня». Когда жители города сочли свое положение безысходным, главный жрец Егирван⁷⁴² сообщает, что на помощь городу чудесно появилась «Огненная Дева с распущенными огненными волосами и огненным мечом в руках». Она отбыла в стан Нурэтдин-шаха, вошла в доверие к нему, отрезала его голову и тем самым спасла город от порабощения. В ее честь была воздвигнута Гыз Гала⁷⁴³. Эта легенда с сюжетом, как мы увидим далее ставшим классическим в мировой мифологической литературе, дает основание признать, что задолго до закладки ДБ Баку уже имел статус священного города. Упоминание захватчика в качестве персидского правителя, но с мусульманским именем «Нурэтдин» в период языческих верований откровенно свидетельствует о том, что арабское имя позднее вставлено в сюжетную линию более древней легенды.

Скифские сообщения о Деве-освободительнице. М.И. Ростовцев говорит о том, что Богиня — Дева появлялась чудесным образом в момент особых испытаний и оберегала г. Херсонес (Крым) от грозившей опасности⁷⁴⁴. Иллюстрацией к этому сообщению М.И. Ростовцева является образ Богини Девы с отрубленной вражеской головой, обнаруженный среди артефактов скифского кургана Кульоба.

Массагетская легенда о Томирис-освободительнице. Геродот сообщает, что персидский царь Кир, воспользовавшись смертью царя массагетов, нападает на его страну. Царица массагетов Томирис вступает в битву с персами, в результате которого Кир погибает. Томирис велела наполнить винный мех человеческой кровью, отрубить и всунуть голову Кира в мех. При этом она стала приговаривать: «...я, как и грозила тебе, напою тебя кровью» (Геродот. I, 205—214). Полисемантическая этимология имени Томирис, которая имеет следующее содержание: «Правитель/хранитель печати, (олицетворяющая) огонь/пламя, бьет (врага ножом или мечом) по шее и кровеносным сосудам, и капает (кровь)», роднит ее с теонимом

Табити (ДТС. С. 529—530, 574). Мы допускаем идентичность титулов «Табити» и «Томирис», что подтверждается сообщениями о Деве-освободительнице и скифскими артефактами. В Херсонесе (Крым) обнаружена монета IV в. до н.э., на лицевой стороне которой изображена богиня, едущая на колеснице с факелом в руке. На оборотной стороне этой же монеты имеется надпись на греческом языке — «Damaqe»⁷⁴⁵. Эта параллель подтверждает наше понимание, что понятия «Табити» (Верховная богиня Огня, царица скифов) — «Томирис» (царица массагетов, огонь, пламя, кровеносный сосуд, правитель (хранитель печати), бьющая по шее (ножом или мечом), капание (крови) — «Damaqe» (херсонесская богиня Огня — Дева) фонетически идентичны и семантически эквивалентны. К этому следует добавить, что в тюркской традиции имеется имя собственное Tomur (ДТС. С. 574). Изложенное дополняет картину и приводит к выводу, что понятие «Томирис» носит некий мифологический отпечаток и является эпитетом массагетской царицы.

Библейское сказание о Деве-освободительнице. В 605—562 до н.э. ассирийская армия под командованием полководца Олоферна вторглась в Иудею. Вражеская армия осадила г. Ветилуя (Бетулия). Выполняя свой гражданский долг, целомудренная и богобоязненная молодая вдова Юдифь отправилась в стан врага и сделала так, что Олоферн проникся к ней доверием. Когда в один из вечеров он заснул пьяным, она отрезала ему голову, а вражеская армия, оказавшись без руководителя, в панике разбежалась. Юдифь вернулась к своей прежней жизни и до своего конца соблюдала безбрачие.

Сюжетные параллели приведенных легенд. Упоминание иностранного вторжения и то, что именно Дева, убив агрессора, освобождает Родину от угрозы порабощения, роднит сюжетную линию легенды о ДБ (версия А.П. Фитуни) с массагетской легендой о Томирис (по Геродоту), скифской традицией Девы-освободительницы (М.И. Ростовцев), подкрепленной скифским артефактом (Курган Кульоба), и сказанием о Юдифь (Библия). Важнейшим объединяющим атрибутом этих легенд является «отрубленная вражеская голова». Из источников известно, что отрубленная вражеская голова играла важнейшую роль в жертвоприношениях скифов богине Деве. Принесенные в жертву отрубленные головы военнопленных, наткнув на шест, выставлялись над домом, обычно над дымоходом. (Геродот. IV, 103). В киммерийско-скифском пространстве культ отрубленной головы засвидетельствован как в памятниках искусства, так и прослежен археологически⁷⁴⁶. В трех случаях, за исключением Юдифь, освободителями были Богини-Девы. Лишь в Бакинской легенде говорится о том, что в честь Богини Огня была возведена сакральная башня Гыз-галасы. Хотя в легенде А.П. Фитуни о ДБ определить точную дату событий, включая строительство Башни Огненной Девы, не представляется возможным, схожие сюжеты в других источниках позволяют нам в какой-то степени конкретизировать возможную дату их возникновения. События, связанные с Юдифь датируются VII—VI вв. до н.э., битва между Томирис и Киrom, произошла приблизительно VI в. до н.э., возведение кургана Куль-Оба, где обнаружено изображение скифской Девы с отрубленной мужской головой в руках, ученые относят к IV в. до н.э.

* * *

Таким образом, мы располагаем достаточным количеством аргументов, дающих основание признать компонент «Дева» исконным в названии Бакинской Башни и отметить, что

компонент «Дева» в названии Бакинской сакральной Башни имеет полный набор этнографического, ритуального и мифологического подтверждения в качестве образа Богини — Девы, Богини-Огня, Богини-Освободительницы.

9.5. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЗАКЛАДКИ БАКИНСКОЙ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ

Определение точной даты строительства древнейших архитектурных сооружений хотя и является делом довольно сложным, но при определенных обстоятельствах считается допустимым. Например, группа исследователей, которую возглавлял бывший руководитель Высшего совета по древностям Египта Абдель-Халим Нурэддин, взялась вычислить дату начала строительства египетских пирамид. И вскоре губернатор египетской провинции Гиза Сейид Абдель-Азиз назвал прессе дату строительства пирамиды Хеопса — 23 августа 2470 г. до н.э.⁷⁴⁷

Возможная дата закладки ДБ в аспекте исторических событий

Для определения времени закладки Девичьей Башни довольно обильную информацию дали в первую очередь результаты проведенных исследований, о которых мы говорили выше. В дополнение к ним, для уточнения даты строительства ДБ наряду с легендой о ДБ (А.П. Фитун) мы привлекли и другие легенды со схожими сюжетами. Последние дали нам основание установить, что период, охватывающий легендарные события, в которых отмечается роль Богини Освободительницы, локализуется между VII—IV вв. до н.э., что концептуально сходится с установленными нами сроками строительства ДБ в VIII—VII в. до н.э. Третьим фактором в наших усилиях по конкретизации даты строительства ДБ может служить приведенное В.В. Радловым тюркское понятие «*baquar-bakiyar*», в котором, как нам удалось установить, заложена иноформация, предоставляющая эту возможность.

По утверждению В.В. Радлова, понятие «*baquar-bakiyar*» означает пир во время закладки дома, святилища или при возвращении из путешествия, военного похода (Радлов. IV, 2, 1443). Пир после закладки святилища или победы был одним из самых почитаемых событий древности. Древние шумеры даже изображали эти пиры с помощью настенных рисунков. Самыми характерными являются две шумерские рельефные композиции: известняковая стела правителя (царя) Эанатума (2450—2425 гг. до н.э.) и так называемая посвятельная (вотивная) известняковая плита Ур-Нанше, основателя первой династии г. Лагаша. Обе эти композиции посвящены закладке храмов⁷⁴⁸.

Какие же исторические события VIII в. до н.э., связанные с киммерийцами, могли быть взяты за основу для отождествления с событиями, изложенными в легенде о ДБ (А.П. Фитун) и семантикой понятия «*baquar-bakiyar*»?

В 714 г. до н.э. царь Урарту Руса I сделал попытку вторгнуться в киммерийскую страну Гамир, однако киммерийцы дали отпор и погнали Русу I вплоть до его земель⁷⁴⁹. После этого в войну против Русы I вступил Саргон II. Попав в безвыходное положение, Руса I кончил жизнь самоубийством. Думаю, что, победоносно вернувшись в свою страну,

именуемую тогда Гамир, киммерийцы именно здесь, в священном месте — Центре мира, после своей победы устроили пир. В это же время у киммерийцев, возможно, возникла идея заложить святилище в честь киммерийской Верховной богини Девы. Однако, как подтверждает и полисемантическая этимология понятия «бакйар», им удалось построить лишь часть святилища. Завершено строительство этого сооружения было уже в начале VII в. до н.э. при царских скифах, которые дополнили его своими мировоззренческими атрибутами.

Таким образом, известен исторический факт, что в VIII в. до н.э. попытка царя Урарту Руса I напасть на страну киммерийцев Гамир провалилась, а побежденный Руса I погиб. С нашей точки зрения, в легенде о ДБ (А.П. Фитуни) в несколько переосмысленном виде говорится именно об этих событиях. А тот факт, что в легенде, приведенной А.П. Фитуни, говорится о том, что царя убила Божественная Огненная Дева, объясняется верой авторов древней легенды в то, что гибель врага — это всегда результат покровительства Верховной Богини — Огненной Девы.

Обстоятельства закладки ДБ по результатам лингвистической археологии

В заключение следует более детально изучить понятие *bakuar*, которое состоит из двух, можно сказать, самостоятельных компонентов: *bak* и *uar*. Слово *bak* мы исследовали выше и широко использовали при выявлении этимологии понятия *Baki Qiz Qalasi*. В данном случае из многих версий нам достаточно использовать значения «башня» и «остров=*büka*»⁷⁵⁰. Что касается второго компонента этого слова *uar*, то на нем следует остановиться более подробно. Рассмотрим известные значения этого слова: *uar* — рассекать, расщеплять; *uarag* — подходящий случай, удачный момент; *uaraglig* — пригодный; *uaral* — быть снабженным; *uaran* — нравиться; *uaraqliq* — имеющий панцирь, кольчугу; *uaraqıliq* — согласованность; *uaraqlag* — почитаемый, уважаемый; *uaraştur* — упорядочить и привести в соответствие; *uarat* — создавать, творить; *uaratin* — совершенствоваться; *uaratur* — поручил построить особое здание, заслужить милость; *uarimla* — сделать половину; *uarın* — утром, завтра; *uarıqlıq* — облаченный в панцирь, кольчугу; *uarıq* — состязание; *uarıq* — приказ; *uarlıq* — повеление, предписание; *uarlıgamaq* — соблаговоление; *uarman* — взбираться, подниматься; *uarmanan* — дар, подарок; *uarın* — прочный; *uarı* — светиться, сиять, радоваться; *uarıq* — разрез, трещина (ДТС. С. 238—244). Полисемантическое изложение понятия «*bakuar*-бакйар» дает следующее прочтение:

Бакйар: *«(Мужьи), имеющие кольчугу и панцирь, воспользовавшись подходящим случаем, удачным моментом, поручили, отдали повеление, приказ построить на острове особое здание — Башню, подобную ковшу. Приказ (начал) исполняться назавтра утром. (Им) понравилось пригодное (место, которое) было снабжено трещиной, рассечинной, из которой (била вода и огонь), и они согласовали (место и идею) с почитаемыми, уважаемыми людьми. (Мужьи) в панцире и кольчуге (получили) соблаговоление жрецов и, желая заслужить милосердие, упорядочили, совершенствовались и привели (участок) в соответствие. (Они) устроили состязание, кто быстрее достигнет высоты. Башня должна была быть прочной, светиться, сиять, радоваться. (Они успели) создать половину этого дара (ДТС. С. 238—244).*

* * *

Исследование показало, что ДБ была заложена как святилище, в честь Богини Огня, которая изначально, киммерийцами и скифами называлась под именем «Qız-Дева». Истинное название сооружения «Девичья Башня» в древности на языке оригинала звучала в форме «Bakı Qız Qala». Полисемантика этой фразы, отражающей исконное название ДБ, дает визуальное описание места, где она заложена, процесс его закладки, внешний вид и процесс происходящего в нем ритуала. Полисемантическое содержание тюркского слова «baquag», представляющего собой словосложение, состоящее из двух самостоятельных слов «bak» и «uag», в контексте с историческими событиями, в частности связанными с неудачным вторжением в Гамир в VIII веке до н.э. царя Урарту Руса I, его гибель, а также сюжетной линией легенды о ДБ (А.П. Фитуни), дали основание синхронизировать время, исторические обстоятельства и описание процесса закладки ДБ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ПЕРВОЙ ЧАСТИ

Завершая первую часть нашего исследования, назовем основания, позволяющие уточнить дату строительства ДБ и ее культурологическую принадлежность.

Каменная плита с именем «Масуд ибн Давуд», взятая за основу при отнесении даты строительства ДБ к XII в. н.э., изначально не имеет прямого отношения к ДБ и вставлена в стену позднее. Как справедливо утверждает С. Ашурбейли, человек по имени «Масуд ибн-Давуд», чье имя выбито на каменной плите, не имеет никакого отношения к ДБ, а плита с его именем является обломком одного из надгробий с могилы, находящейся на кладбище, расположенном вблизи от ДБ. Плита с текстом была вделана в стену ДБ в средневековье, с целью предать забвению ее языческое происхождение. По всей вероятности, это было сделано именно в XI—XII вв., в период, когда началась масштабная реструктуризация языческих святилищ, расположенных вокруг ДБ. Д. Ахундов в результате исследования пришел к справедливому заключению, что ДБ была построена не в XII в., как некоторые пытаются представить, а не позднее VIII в. до н.э. В пользу своих выводов Д. Ахундов выдвинул два убедительных аргумента: во-первых, орнаментальное оформление Девичьей Башни идентично с ходжалы-кедабекскими орнаментальными традициями IX—VIII вв. до н.э., а во-вторых, после середины VII в. до н.э. восьмиэтажных, семиалтарных святилищ, подобных ДБ, уже не строили. Это был период, когда в Азербайджан прибывали киммерийцы и скифы, которые и соорудили ДБ. В результате последних научных исследований убедительно доказано, что киммерийцы и скифы — это тюркоязычные этносы, что исповедуемые ими религии шаманизм и восьмибожие тождественны тюркскому шаманизму и тенгрианству (см. главу 1 настоящего издания).

Отсутствие синхронного археологического следа вокруг ДБ, способного подтвердить ее строительство в VIII в. до н.э., научно объяснимо. Исследование показало, что это связано со спецификой береговой (приморской) археологии и систематическим изменением береговой линии Каспийского моря, вызванным колебаниями уровня моря. На территории, прилегающей к ДБ, были обнаружены некоторые артефакты, которые хотя и названы в качестве «случайных находок», на самом деле являются «дарами богам». Причиной отсутствия археологического следа вокруг ДБ, в больших масштабах, является то, что она была святилищем, а ближайшее место вокруг него являлось сакральным, ограничивающим ведение каких-либо масштабных строительных работ. Лишь после того как скифский восьмибожий пантеон, шаманизм и их правопреемник тюркское тенгрианство перестали быть на этой земле ведущей религией и в Азербайджане распространился ислам, территория вокруг ДБ (возможно, с X—XI вв.) начала застраиваться мусульманскими культовыми сооружениями, а ДБ сохранялась лишь как образец почитания этнической традиции, а не культового поклонения (см. главу 2).

Строительно-техническая характеристика ДБ не соответствует традициям XII в., так как на ДБ, как справедливо утверждает К. Мамедзаде, не наблюдаются известные науке «модульная система» и «стандартизация элементов архитектурного убранства», присущие средневековой азербайджанской архитектуре. В то же время строительно-техническая характеристика ДБ, в частности толщина стен, применение известкового раствора и др. отражают традиции древнейшего периода истории (см. главу 3).

В архитектурно-планировочном решении и функциональных проявлениях ДБ не обнаружены какие-либо зороастрийские следы. ДБ была построена в VIII в. до н.э., т.е. задолго до зарождения зороастризма. Название ДБ не соответствует зороастрийским традициям и поэтому нет никакого объяснения названию ДБ на зороастрийской основе. Зороастрийские храмы, как правило, квадратные, а ритуальный огонь располагался в центре храма, в то время как основной корпус ДБ круглый, а алтарный огонь размещен в нише стены. Зороастрийцы не поклоняются огню, а всего лишь почитают его. Верховным символом зороастрийской религии является не огонь, а борьба добра и зла, т.е. там господствовали дуалистические представления. В зороастрийском пантеоне нет бога или богини Огня, в то время как богиня Огня главенствует в скифском пантеоне. Верховным богом у зороастрийцев является Ахура Мазда — понятие, в дословном переводе означающее «Мудрый Господин», в то время как у скифов Верховной богиней является Табити — Богиня Огня. Девичья Башня действительно является святилищем Огня, но не зороастрийского, как безосновательно утверждают некоторые исследователи, а киммерийско-скифского огнепоклонничества (см. главу 4).

Принципы строительства и использования ДБ наряду с исключительной оригинальностью базируются также на генерировании многих идей, разных по происхождению и времени. При сооружении Девичьей Башни были соблюдены как предшествующая местная архитектурно-строительная, культурологическая и этническая традиции, так и культовые идеи киммерийского шаманизма и скифского восьмибожия. Территория, где была построена ДБ, ввиду ряда внешних проявлений: наличие подземных огней, подземных вод и треугольной скалы с восточно-западной ориентацией, среди морских волн, по шаманскому поверью, была признана киммерийцами в качестве «Центра мира». Архитектурно-планировочные особенности ДБ отражают в себе символы киммерийско-скифского верования: «Мировую гору», «Семь небесных сводов», «Связь трех миров (небо, земля, подземный мир)» и «Мировой столп». Вертикально расположенная ДБ олицетворяет собою «Мировую гору». Семь сводов, отделяющих этажи ДБ, символизируют «Семь небесных сводов». В середине ДБ имеются отверстия (проемы), в центре которых на всю высоту ДБ располагался деревянный шест. Отверстия символизировали связь между тремя мирами, а деревянный шест — «Мировой столп», по которому шаман в состоянии экстаза осуществлял вертикальное передвижение. Внутренняя планировочная структура ДБ соответствует также концепции скифского восьмибожия. ДБ имеет восемь этажей по числу скифских божеств. Она изначально была задумана как святилище, посвященное Великой матери богов (см. главу 5).

Исследования показывают, что XII в., к которому некоторые специалисты необоснованно относят ДБ, имеет совершенно иной, появившийся после исламизации Азербайджана, орнаментальный стиль и иную архитектурную орнаменталистику, нежели у ДБ. Орнамент фасада ДБ признан неповторимым в мировой архитектуре. Д. Ахундов убедительно доказал типологическую идентичность орнамента фасада ДБ с орнаменталистикой погребальных

керамических изделий ходжалы-кедабекской археологической культуры, распространенной в Азербайджане в XIV—VIII вв. до н.э. Использование на фасаде ДБ орнамента киммерийских погребальных изделий дает основание признать, что ДБ относится к ритуально-поминальным сооружениям, а орнамент имеет мировоззренческий характер. В связи с тем, что ходжалы-кедабекская археологическая культура создана киммерийцами, орнамент на фасаде ДБ квалифицирован нами как киммерийский этнический и мировоззренческий маркер (см. главу 6).

Восточно-западная ориентация (круглая башня + выступ) внешнего объема ДБ отражает киммерийско-скифские мировоззренческие традиции: восход и заход (солнца); восток — запад (движение киммерийско-скифской культуры), рождение (*doğuş*) и смерть (*batı*) человека. Эта ориентация была характерна как для киммерийско-скифского погребального обряда, так и их бытовой культуры: устройство входа (для живого) и выхода (для мертвого), место в юрте старшего (на западной стороне) и младшего (на восточной стороне). Кроме того, в объемной структуре ДБ, при виде сверху, схожей с современным изображением числа девять (9), закодирован некий мифологический смысл, который будет раскрыт в третьей части монографии (см. главу 7).

Внутренняя структура ДБ отражает символы, олицетворяющие восемь скифских божеств. Очаги, начинающиеся со второго этажа Башни, олицетворяли культ Огня и Верховную богиню Деву Табити. Семь сводов ДБ олицетворяли культ Неба и скифское божество Папея. Пещера на первом этаже ДБ олицетворяла культ Земли и скифское божество Апи. Колодец в ДБ олицетворял культ Воды и скифское божество Тагимасада. Восточные проемы ДБ олицетворяли культ Солнца и скифское божество Гойтосира. Сужающиеся и расширяющиеся проемы (отверстия) во внутренней структуре ДБ олицетворяли культ человеческих чувств и скифских божеств: Гора, символизирующего культ предков, Аргимпасу, покровительницу ясновидцев, и Керакли, покровителя жертвоприношений богам и предкам (см. главу 8).

При ранее осуществленных попытках этимологизации названия «Баки Гыз галасы» были допущены три ошибки. Первая состоит в том, что для их этимологизации в первую очередь привлекались арабский (применительно к понятию Qala). Вторая — понятие «Баки» не включалось в этимологический процесс. Третья — не привлекались тюркские источники и не применялся метод полисемантической этимологии, присущий древнетюркским терминам, топонимам и понятиям. Полисемантическая этимология названия «Баки Гыз галасы» по короткой схеме означает: «Башня с рубцами в верхней части, посвященная драгоценной Деве, которая пламенеет». В этой Башне шаманы занимаются предсказаниями». Наряду с понятиями «бакы», «гыз» и «гала», которые нам дали вышеприведенное значение, к исследованию было привлечено и понятие «бакйар», которое, согласно В.В. Радлову, означает «пир после военного похода, в связи с закладкой святилища». Полисемантическая этимология понятия «бакйар» дает дополнительный шанс для установления более конкретной даты строительства ДБ и обстоятельств, обусловивших это. Бакинская ДБ была заложена после возвращения киммерийцев из успешного военного похода против царя Урарту Русы I, состоявшегося в 714 г. до н.э. Последнее событие привлечено нами для установления более точной даты закладки ДБ. Киммерийцами строительство башни было исполнено частично, а завершено оно было после прихода сюда царских скифов. На момент начала строительства

святилище было посвящено киммерийской Верховной богине Деве, а затем эта идея была совмещена посвящением Верховной богине скифов — Деве Табити, которая была богиней Огня. ДБ, являясь святилищем богини Табити, тем самым являлась киммерийско-скифским святилищем Огня (см. главу 9).

На основе многогранного, всестороннего исследования нам удалось установить, что ДБ является главным киммерийско-скифским святилищем, посвященным Верховной богине скифов — богине Огня Табити, а наиболее вероятным сроком строительства ДБ является 714 г. до н.э. (VIII в. до н.э.)

В 2011 г. исполняется 2725-летие со времени закладки Бакинской Девичьей Башни.

В то же время пришедшие на смену киммерийскому шаманизму, скифскому восьмибожию и тюркскому тенгрианству адепты последующих религий, а также империи Ахеменидов, Сасанидов и Халифат, последовательно сменявшие тюркские государства Гамир (киммерийцев), Ашгуз (царских скифов), Сакасену (саков) и Албанию (албанов), стремясь утвердить свое мировоззрение, пытались проводить ассимиляционную политику не только по отношению к этносам, к их мировоззрению, но и к памятникам их материальной культуры. Поэтому в процессе смен религий и государственных образований в сознании новых поколений происходила трансформация мировоззренческого восприятия Бакинской Девичьей Башни. Каждая из новых религий пыталась именно на этом месте или в непосредственной близости от Башни создавать свои культовые очаги. Кроме этого, в дальнейшем в силу исторических реалий ДБ, возможно, использовалась как оборонительное сооружение, как убежище для женщин и детей в военное время, как маяк и даже как культовое помещение иных религий. Вышеизложенные перипетии приводили к деэтнизации ДБ, т.е. преданию забвению истории ее сооружения, ее этнических истоков, ее мировоззренческой принадлежности. Такова драматическая судьба ДБ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

**КИММЕРИЙСКО-СКИФСКИЙ
КУЛЬТОВЫЙ КОМПЛЕКС — БАКУ**

vbjum15b n86mr7ihgv

О ПРЕДПОСЫЛКАХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ВОЗРАСТЕ БАКУ

Архитектурно-планировочная, орнаментально-художественная идентификация ДБ — лингвистическая археология дают основание признать, что уже в VIII в. до н.э. Баку являлся местом культовых сооружений, государственных ритуальных и гражданских процессов.

10.1. Мифологические предпосылки возникновения Баку

Верование киммерийцев и скифов, как и многих древних народов, предполагало пребывание их божеств в определенных стихиях или местностях и сообразно с этим разделяло их на богов небесных, земных, водных и подземных⁷⁵¹. К сожалению, источники не оставили нам каких-либо сведений о критериях выбора киммерийцами и скифами местностей для создания сакральных мест, строительства культовых сооружений, но мы полагаем, что во многом киммерийско-скифская традиция была схожа с традициями иных древних народов, оставивших подобные сведения⁷⁵².

Сообщение византийского историка Ф. Симокатта о том, что «тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом» (История. Кн. 7. VIII, 14.), дает нам основание определить некие критерии тюркского и скифского понятия «сакральное место».

Сакральные стихии тюрков

1. «Тюрки превыше всего чтут огонь».

В древнем Баку имели место естественные выходы огня из-под земли. Место одновременного присутствия небесного и земного огня, место, где посредством огня соприкасались воедино небо, земля и подземный мир, откуда исходил земной огонь, древними жителями Баку признавалось «Центром мира». Дифференцируя огонь, рожденный небом (молния), и огонь, выбивавшийся из-под земли, древний житель Баку одинаково верил в их святость, считая священным как место возникновения огня, рожденного небом, так и земного, выходящего из подземного пространства.

2. «Тюрки почитают воздух».

Понятие «воздух», о котором говорит Ф. Симокатта, отражает то, что находится между небом и землей. Из числа природных стихий к понятию «воздух» можно отнести «ветер», который в мифологии признается в качестве вестника божественного откровения, как появление духов, которые создают ситуацию изменчивости. По представлению древних тюрков, божество «Ветер» непосредственно подчиняется Великому Духу Тэнгри. По китайским летописям, тюрками был построен храм под названием «Разгоняющий тучи», который тюрки посещали перед военным походом, совершали жертвоприношения и молились о победе. «Ветер», который является традиционным для этих мест, сыграл значительную роль в деле определения Баку в качестве сакральной территории⁷⁵³. Здесь систематически дуют ветры разной силы и направлений. В азербайджанском фольклоре имеется образ «ue1-baba=дедушка ветер», один из дней, предшествующих приходу весны, называется «День Ветра», в тюркском календаре два месяца (22 декабря — 02 февраля и 02 февраля — 22 февраля) называются «çillə au1=месяц ветра».

3. «Тюрки почитают воду».

При выборе Баку в качестве сакрального места сыграло роль то, что оно располагалось на берегу морского залива, где к тому же были подземные пресные воды. Одним из условий расположения мифического «Центра мира» было одновременное присутствие небесной (дождя), морской (или речной) и подземной (колодезной) воды.

4. «Тюрки поют гимны земле».

Территория Баку отличается, тем, что здесь сочетается ровная часть земной поверхности с естественными холмами, которые по своей высоте напоминали древним киммерийцам и скифам их курганы, являвшиеся символом культа предков. Земля «рожала» здесь огонь и воду.

5. «Тюрки поклоняются единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом».

Ф. Симокатта, говоря, что «тюрки поклоняются единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом», имеет в виду Бога Неба, которого тюрки называли Тенгри/Танры. В этом сообщении Ф. Симокатты просматривается и понятие «место соединения неба и земли», означающее горизонт. Понятие горизонт на современном азербайджанском языке, чаще всего выражается понятием «üfüq», но это слово арабского происхождения. Более точно понятие «горизонт» выражает тюркское слово «tan, dan», которое означает «место, где занимается утренняя заря», «место восхода солнца». Одновременно горизонт, чаще всего, формируется в значении «место, где встречаются Небо и Земля», которое М. Элиаде квалифицирует, в качестве «заповедного (божественного) места». Т.М. Потемкина приводит, что «хорошая видимость горизонта» являлась одним из условий признания сакральности пространства⁷⁵⁴. Т.о. сближение понятий Тенгри/Танры в значении «бог» и «tan, dan» в значении «божественное место» дают основание признать, что одной из предпосылок квалификации Баку в качестве сакрального места послужило то, что с площадки, где расположена ДБ, ясно просматривается горизонт, т.е. «место, где занимается утренняя заря», «место восхода солнца».

Природные явления Бакинской бухты

Здесь же наблюдаются три природных явления, которые верифицируют представление о «Пуле Земли»:

1. *Треугольная скала* в Бакинской бухте является еще одним фактором, определяющим сакральный статус Баку. Наличие среди морских вод каменной скалы треугольной формы, символизировавшей в киммерийско-скифском мировоззрении «изначальную точку зарождения жизни», а впоследствии в целом как средний мир.

2. *Восточно-западное направление* треугольного скального острова в Бакинской бухте означало для древних восход и заход Солнца, а также линию направления: «Рождения-Doğru» и «Смерти-Batı».

3. *Направленность острия треугольного острова в Бакинской бухте на Полярную Звезду* создавала некую «Ось вселенной», соединяющую «Пуп Земли» с «Пупом Неба (Полярная Звезда)». По верованиям урало-алтайских народов, над Центром мира светит Полярная звезда: «Мир был сотворен наподобие зародыша. Как зародыш начинает расти от пупка, так Бог начал сотворение мира от пупа, и он стал расти во все стороны». В тюркской традиции слово «пуп-göbək» совмещает оба соотносимых объекта: «пуп первочеловека и есть пуп вселенной». Пуп земли служит идеальным мыслимым центром в медиативном трансе, отличающем киммерийские и скифские религиозные ритуалы. ДБ расположена на месте, признанном как «пуп земли», а выступ ДБ направлен на Полярную звезду, которая воспринимается как «пуп неба». Таким образом, можно признать, что сакральный Баку и в частности ДБ, расположены на оси «Пуп земли» → «Пуп неба», т.е. в «Центре мира» на «Оси вселенной».

* * *

Вышеприведенное описание дает основание признать, что Древний Баку (Ичери-Шехер), был определен в качестве сакрального места исходя из того, что здесь наблюдается сочетание четырех стихий: «Огонь — Камень — Вода — Ветер». При этом: Огонь — выбивающийся из земных глубин (газ, жидкая нефть и затвердевшая смола); Камень — в виде треугольной скалы, выходящей из морских пучин Каспия, и естественные, курганообразные холмы; Вода — морская и пресная, бьющая из земных глубин; систематически присутствующий в этих местах Ветер, признанный «божественным посланием». Эти проявления послужили основой признания этого места в качестве «Центр мира»/«Пуп земли». Прекрасный обзор горизонта, т.е. места, «где встречаются Небо и Земля», дал основание квалифицировать Баку в качестве «заповедного (божественного) места».

10.2. Градостроительные предпосылки освоения территории Баку

В деле градостроительного освоения древнейшего Баку (Ичери-Шехер) решающую роль играло наличие прекрасной морской бухты, колодезной воды, природных строительных материалов (камня, извести, песка, глины). Издревле здесь был и достаточный людской потенциал. Местный климат позволял заниматься и животноводством, и земледелием. Средневековый автор Бакуви пишет о приоритетных качествах Баку, способствовавших его выбору в качестве градостроительного объекта: «Воздух там хороший,

вода пресная из колодцев, выбитых в скалах, а выходящие в них ключи исключительно приятны». Здесь издревле произрастал виноград. Изготавливаемое из него вино в мифологический период истории было символом плодородия и знаком, отождествляемым с кровью человека (МНМ-1. С. 236). Градостроительное преимущество Баку еще во времена древних каспиев, киммерийцев, скифов, багов, саков, албанов, по сравнению с иными древнейшими поселениями, выражалось именно в обладании источниками естественного, постоянного огня, что предопределяло как сакральность, так и раннее градостроительное развитие территории Баку. Бакуви повествует о Баку: «Здесь известны залежи смолы и источники нефти, которой добывают ежедневно более чем двести верблюжьих вьюков. Рядом с ними — другой источник, изливающий непрерывно, днем и ночью, белую, как жасминовое масло, нефть. Близ источников там есть твердая земля желтого цвета, которая горит наподобие свечей. От нее отламывают куски и везут в город для отопления ею домов и бань. В одном фарсах от города есть место, из которого выбрасывается никогда не гаснущий огонь». Французский востоковед М.Ж. Сэн-Мартен в начале XIX в. писал: «Город Баку издревле местным населением почитался как священное место, ввиду наличия многочисленных источников нефти и свободных выходов на поверхность земли газов, пылавших естественными огнями»⁷⁵⁵. Наличие естественных огней дает основание считать, что население древнейшего Азербайджана одним из первых в мировой практике научилось пользоваться огнем. Огонь в данном случае был не просто фактором бытового обеспечения (согревание, приготовление пищи, сушка и т.д.), а в значительной степени фактором цивилизационного развития, в основе которого стояло строительство и, в частности, производство кирпича, извести, а также обжига глины. Одним из следствий использования огня было возникновение металлургии, в развитии которой заслуги тюркских народов, в том числе и древнего населения Азербайджана: каспиев, киммерийцев, скифов, багов, саков, албанов — безусловны. Все эти достижения, которые, к сожалению, слабо отражены в современной научной литературе, без всякого сомнения, являются выдающимся вкладом в мировую цивилизацию наших древнейших предков, одними из первых в мировой практике научившихся пользоваться огнем, добывать его и много знавших о его широких возможностях.

10.3. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДЫ, УКАЗЫВАЮЩИЕ НА ВОЗРАСТ БАКУ

Древность собственно Баку (Ичери-Шехер) не вызывает сомнения, но в науке до сих пор нет исчерпывающих исследований, проясняющих конкретные сроки его возникновения.

Когда возник Баку? Баку изначально представлял собой некую агломерацию, поэтому в науке твердо утвердились понятия «Большой Баку» и «Собственно Баку». Для корректности в этот перечень мы вводим понятие «Собственно Ичери-Шехер». Понятие «Большой Баку» охватывает территорию всего Апшеронского полуострова, на юге простирающуюся вплоть до Гобустана. Понятие «Собственно Баку» охватывает современный Ичери-Шехер и прилегающую к ним территорию, а понятие «Собственно

Ичери-Шехер» охватывает территорию самого Ичери-Шехер, включая комплекс Дворца Ширваншахов.

Об археологии «Большого Баку». О времени заселенности «Большого Баку» наиболее выразительно можно судить на примере Гобустана. Л.С. Бретаницкий, опирающийся в своих исследованиях на археологию, пишет, что «Апшерон был обитаем уже 35—40 тысяч лет назад»⁷⁵⁶. С. Ашурбейли считает, что на территории Большого Баку поселения были «за много веков до н.э.»⁷⁵⁷.

Об археологии «Собственно Баку». Что касается близко прилегающей к Ичери-Шехер территории, специалисты-исследователи признают, что обнаруженное недалеко от Баку кладбище⁷⁵⁸ датируется временами «родоплеменной организации общества»⁷⁵⁹. В начале XX в. поблизости от Баку было замечено кладбище с «каменными гробами» и могильными плитами, на которых был изображен языческий «диск солнца», характерный для тюркских памятников⁷⁶⁰, Сибирские, Северо-Кавказские, Китайские аналогии которых относятся к культурам XVIII—XV вв. до н.э. [Плиты, украшенные изображениями солнечного диска, оленей и оружия, зафиксированы также в Центральной Монголии и Южном Забайкалье, где сложился ранний этап самостоятельной хуннской культуры⁷⁶¹, исследованный Т.Н. Боровкой⁷⁶², Г.П. Сосновским⁷⁶³ и А.П. Окладниковым⁷⁶⁴. Что касается каменных гробов-ящиков⁷⁶⁵, то они наблюдаются у многих народов алтайской языковой семьи⁷⁶⁶: тюрко-язычных балкар, тюркоязычной Тувы (Чааты I-II), территорий современного Китая, исторически населенных монголоязычным населением⁷⁶⁷, древнего населения р. Енисей⁷⁶⁸, Окунева улуса в Хакасии, который издревле населяет тюркоязычный народ хакасы⁷⁶⁹.]

Археологические следы на территории «Собственно Ичери-Шехер». И.П. Щерблякин утверждал, что «Бакинский холм был обитаем с очень древних времен»⁷⁷⁰. Л.С. Бретаницкий утверждает, что непосредственно в самой крепости были «обнаружены остатки жилых строений примерно VIII—IX вв.»⁷⁷¹, а мечеть Сыныгала напоминает как бы остатки более древнего сооружения, нежели XI в. н.э.⁷⁷². Выдающийся исследователь истории Баку С. Ашурбейли считает, что археологические исследования и раскопки позволяют датировать саму Бакинскую Крепость как город античного периода и считать его древность более 2000 лет»⁷⁷³. На территории комплекса Дворца Ширваншахов, которая не подвергалась подобно ДБ, прибрежной эрозии, значительно лучше сохранились археологические образцы. Во время археологических раскопок на территории Дворца Ширваншахов в Баку «был обнаружен кувшин, форма горловины которого подобна изделиям из Ялойлу-тепе, датируемых III—I вв. до н.э.»⁷⁷⁴. С глубины восьми метров извлечен почти целый белый сосуд, лежавший в небольшом земляном колодце среди осколков подобных предметов и отнесенный к IV—I вв. до н.э. Он идентичен ялойлу-тепинской археологической культуре, широко распространенной в Азербайджане и на Южном Кавказе. Археологом Б.Н. Левиатовым в верхнем дворе Дворца Ширваншахов в 1946 г. были найдены аналогичные предметы. В 1986 г. недалеко от ДБ, во время раскопок на месте бывшей ювелирной фабрики Ф. Ибрагимов нашел сосуд, схожий с теми, которые были обнаружены на территории комплекса Дворца Ширваншахов. Эти сосуды были однозначно отнесены к периоду ялойлу-тепинской археологической культуры,⁷⁷⁵ Позднее К. Фархадоглу на проспекте Нефтяников г. Баку, недалеко от ДБ, обнаружил керамические изделия времен ялойлутепинской археологической культуры (IV—I вв. до н.э.).

* * *

Территория Баку в древности располагала всеми предпосылками, дающими основание формированию здесь сакрального пространства. Сакральный и градостроительный интерес к Баку (Ичери-Шехеру) возник задолго до киммерийцев и скифов. Было это, по крайней мере, во времена кура-аракской археологической культуры, создателями и основными носителями которой был тюркский этнос каспии. Что касается археологических данных, они дают основание возникновение непосредственно Баку (Ичери-Шехер) отнести ко «временам родоплеменной организации общества» (С. Ашурбейли), «очень древним временам» (И. Щеблыкин), а также временам ходжалы-кедабекской (Д. Ахундов) и ялойлу-тепинской археологической культур (В. Левиатов, Ф. Ибрагимов, К. Ибрагимов).

Далее мы попытаемся дополнить эти археологические данные сообщениями письменных источников о возрасте Баку.

БАКИНСКИЙ ЯЗЫЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС

Предваряя содержание главы, заметим, что Киммерийско-скифский культовый комплекс, о котором пойдет речь, мы называем по-разному: Бакинский комплекс скифских языческих святилищ, Бакинский языческий комплекс, Киммерийско-скифский языческий комплекс Баку и т.д. Располагался он на территории современного Ичери-Шехер (Баку) и состоял из ряда святилищ, каждое из которых было посвящено одному из языческих, точнее, скифских богов. Слово «комплекс» на древнетюркских языках эквивалентно слову *bağ*, *bağlama*, означающему «собранные в узел». Этим же словом определялось на древнетюркских языках понятие «святилище». Таким образом, полисемантизм тюркского понятия *Bağ*, *Vağ*, *Vak*, *Vakı* дает одно из многочисленных значений топонима Баку — «комплекс святилищ».

11.1. НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ О ЯЗЫЧЕСКИХ СВАТИЛИЩАХ БАКУ

Как утверждает Л.С. Бретаницкий, новые культовые сооружения не только возводились на месте старых, по тем или иным причинам не удовлетворявших изменившимся потребностям, но и нередко повторяли их планы и сохраняли некие архитектурные или конструктивные следы⁷⁷⁶. В результате многолетних исследований архитекторов, историков и археологов на территории Баку (Ичери-Шехер), на месте нынешних культовых сооружений, выявлены следы целого ряда ранее существовавших древних, домонотеистических сооружений. Исследователи рассматривали их отдельно, не предполагая какой-либо градостроительной или мировоззренческой связи между ними. Системный, комплексный подход к изучению следов этих сооружений, осуществленный нами, показал, что мы имеем дело с некоей группой языческих святилищ, места расположения которых впоследствии были использованы для возведения мусульманских культовых сооружений⁷⁷⁷.

Места расположения языческих святилищ Баку

Рельеф Баку (Ичери-Шехер) представляет несомненную ценность с градостроительной точки зрения, так как напоминает амфитеатр, состоящий из нижней террасы (где рас-

положена ДБ и окружающие ее иные языческие святилища), постепенно переходящей в холмистый рельеф, завершающийся верхней террасой, где расположен комплекс Дворца Ширваншахов. Дорога, соединяющая нижнюю террасу с верхней, напоминает некий рукав. К сожалению, перекрытие в отдельных местах сквозных улиц нарушило градостроительный замысел древних зодчих и строителей Баку (Ичери-Шехер), который, как нам кажется, нес в себе мировоззренческий смысл. Тем не менее выявление здесь следов языческих святилищ и их локализация предоставляет нам возможность реконструкции одной из древнейших градостроительных и мировоззренческих систем Азербайджана.

Первой в числе этих святилищ является Девичья Башня, которая как бы замыкает улицу Асафа Зейналлы (современное название). Д. Ахундов утверждает, что справа от ДБ, на месте, непосредственно примыкавшем к современной Рыночной площади (ул. Асафа Зейналлы, 69), вначале находилось древнее языческое святилище, затем была построена мечеть, после разрушения которой на ее месте в XIX в. была построена русская часовня⁷⁷⁸. Недалеко от нее ныне расположено сооружение, известное под названием Мектеб-мечеть (ул. Асафа Зейналлы, 63), «нижняя часть которого», с точки зрения Ш. Фатуллаева, «пока остается под насыпным грунтом в ожидании археологических работ»⁷⁷⁹. Ш. Фатуллаев в результате проведенных исследований установил, что на месте, где в настоящее время расположена Ашур-мечеть (ул. Асафа Зейналлы, 59), находилось древнее святилище, остатки которого сохранились до настоящего времени⁷⁸⁰.

С. Ашурбейли ссылается на иллюстрированный географический словарь, изданный в Венеции в 1903—1905 гг., где без ссылки на источник говорится о Баку V в. н.э. и упоминается о том, что армянская церковь конца XIX в. в Бакинской крепости была построена на месте двух языческих храмов, воздвигнутых в честь бога огня и бога моря⁷⁸¹. Языческое сооружение в честь бога моря вначале было переделано под мусульманскую мечеть и лишь в XIX в. на этом месте за счет незначительных переделок была открыта армянская церковь. Упомянутое венецианским словарем святилище, находящееся в непосредственной близости от святилища бога моря, и которое было посвящено богу огня, безусловно, является Девичьей Башней. Оба эти языческие сооружения располагались на территории, которая ныне составляет часть улицы Асафа Зейналлы⁷⁸².

О существовании языческого святилища на месте Джума-мечети (ул. Асафа Зейналлы, 51) сообщили несколько исследователей. В XIV в. на этом месте, возможно за счет некоторой реконструкции языческого святилища, была устроена мусульманская мечеть, изображение которой сохранилось. Впервые о следах языческого сооружения здесь еще в 1873 г. написал Мухаммед Хасан-хан: «...посреди мечети возвышались четыре арки, верх которых не имел перекрытия. Эти арки были древнее мечети и сохранились от древнего храма огнепоклонников, который был переделан мусульманами под мечеть»⁷⁸³. Затем А. Павлинов, обмеривший в конце XIX в. Джума-мечеть, отметил, что «на этом месте некогда находилось языческое капище»⁷⁸⁴. С. Ашурбейли, ссылаясь на местные предания и письменные сообщения, также установила, что Джума-мечеть в Баку была построена на месте древнего святилища, воздвигнутого в честь бога огня⁷⁸⁵. В XIX в. мечеть со следами языческого сооружения была разрушена, и на ее месте была построена мечеть, сохранившаяся до нашего времени. Несколько выше расположена мечеть, известная также под названием Сыныггала, в которой Ш. Фатуллаев обнаружил «ритуальные элементы доисламского культа»⁷⁸⁶.

О существовании древних сооружений на территории современного комплекса Дворца Ширваншахов свидетельствуют источники и исследователи. В частности, Хамдаллах Казвини (XIV в.), ал-Бакуви (XV в.), Э. Челеби (XVII в.), Джон Белл (XVIII в.), Самуил Гмелин (XVIII в.) указывали на наличие в Баку двух крепостей, порой даже отмечая, что у них разные названия. О существовании «второй бакинской крепости» свидетельствуют также зарисовки Б.А. Дорна (XIX в.) и гравюра Шелковникова⁷⁸⁷. С нашей точки зрения, вполне допустимо, что под второй Бакинской крепостью имелось в виду огороженное стеной место, ныне известное под названием комплекс Дворца Ширваншахов. Многие исследователи, ведущие раскопки на территории комплекса Дворца Ширваншахов, однозначно указывали, что он построен на месте более древних сооружений. С. Ашурбейли отмечает, что вершина холма, где ныне размещен комплекс Дворца Ширваншахов, имела цитадель, так как под зданием дворцового комплекса прослеживаются фундаменты какого-то крупного сооружения, предшествовавшего построению дворца⁷⁸⁸. Ш. Фатуллаев считает, что двухэтажное здание дворца построено на более древних фундаментах и отмечено сложной конфигурацией плана⁷⁸⁹. Л. Бретаницкий, анализируя структуру Дворца Ширваншахов, заявляет, что ансамбль создавался не одновременно, и общего плана строительства не было. Кроме того, он считает, что время сооружения Диван-хане неизвестно. Анализируя структуру Диван-хане, Л. Бретаницкий отмечает, что «пока не установлено, какими обрядами порождена подобная структура. Можно лишь полагать, что ее истоки связаны с домусульманскими культурами»⁷⁹⁰. С. Ашурбейли утверждает, что «почти весь верхний слой раковистого известняка, покрывающий площадь двора Диван-хане, иссечен постелями для древних фундаментов. Отмечаются даже следы бывших дверей»⁷⁹¹. Из этих сообщений можно сделать однозначный вывод, что в целом структура комплекса Дворца Ширваншахов и, в частности, «восьмигранность» размещенных здесь помещений несут в себе истоки домусульманских культов.

На территории Дворца Ширваншахов были обнаружены не только следы архитектурных сооружений, но и конкретные образцы материальной культуры эпохи бронзы. В.Н. Левиятов во время археологических раскопок обнаружил три бронзовых литых предмета. В их числе неглубокая широко раскрытая чаша на ножке, наружная поверхность которой разделена гранями. Были обнаружены также два светильника, которые по форме были определены как «древние»⁷⁹². С. Ашурбейли, проанализировав эти предметы, определила, что по форме они напоминают изображения на перстнях-печатах из Мингечаура и относятся к доисламскому времени. Далее она уверяет, что они были предметами доисламского культа⁷⁹³. Мнения специалистов не оставляют сомнения, что на территории Дворца Ширваншахов был ансамбль древних языческих святилищ, с планировочной структурой которых строители позднего периода были вынуждены считаться.

Площадь Пяти башен (Бешгулла)

Следует остановиться на сообщении Д. Ахундова и Л. Бретаницкого о том, что в древнем Баку, «согласно преданиям», было место, которое «некогда именовалось Бешгулла (Пять башен)»⁷⁹⁴. По нашему мнению, указанная площадь могла располагаться лишь непосредственно перед Девичьей Башней, доминирующего сооружения всего рассматриваемого нами культового комплекса. Тем более что из вышеприведенного перечня нам уже известно, что из восьми выявленных языческих святилищ четыре находились в непосредственной

близки от ДБ. Три из пяти языческих сооружений располагались на нечетной стороне современной улицы Асафа Зейналлы (дома № 69, 63, 59), а два на четной ее стороне — это ДБ и «святилище богу морей». Такая конфигурация языческих святилищ предопределяет местоположение площади Бешгулла («площади Пяти башен-святилищ»), которое теперь можно признать установленным.

Таким образом, в Ичери-Шехер (Баку) было, как минимум, восемь языческих святилищ, включая Девичью Башню, пять из которых были сосредоточены на площади Бешгулла, расположенной перед ДБ, а остальные три находились на одной линии там, где ныне стоят Джума-мечеть, мечеть Сыныггала и комплекс Дворца Ширваншахов.

11.2. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ РАЗМЕЩЕНИЯ ЯЗЫЧЕСКИХ СВАТИЛИЩ БАКУ

Показанная выше локализация языческих святилищ основывается на авторитетных показаниях специалистов и вызывает доверие, так как схематически выглядит системно и с позиции градостроительства продуманно. Первые пять святилищ составляют единую площадь перед Девичьей Башней, а расположение остальных трех святилищ представляет собой прямую дорогу, начинающуюся от завершающей части площади Бешгулла=Пяти башен и завершающуюся у комплекса современного Дворца Ширваншахов. На примере реконструируемого нами Бакинского языческого комплекса мы видим образец скифского строительства, осуществленного по предварительно продуманному замыслу, основанному на принципах мировоззренчески рациональной планировки. [Архитектурно-планировочный прием в виде аллеи каменных изваяний и площади, примыкающей к этой аллее, наблюдается в скифской культуре. В Северном Причерноморье (Запорожье, Украина) на могильнике Кичкас II во время раскопок 1928 г. в седловине между курганами была открыта аллея из двух рядов небольших каменных плит, соединяющаяся с каменным кромлехом. Длина аллеи 12,7 м. В середине межкурганного пространства аллея расширяется с 1,9 до 3,35 м и образует площадь, подобную Бакинской площади «Бешгулла». В месте наибольшего расширения аллеи по центру стояло сооружение в виде ящика из камня. В.И. Гриченко предположил, что сооружения и «аллея» имели ритуальное значение⁷⁹⁵.]

В скифской мифологии, а позднее и в тюркской, строго соблюдались иерархия божеств, очередность их почитания и последовательность размещения их святилищ. В частности, для определения иерархической последовательности святилищ, размещенных в языческое время в Баку (Ичери-Шехер), мы воспользуемся двумя источниками: концепцией последовательности праздничных дней Новруз-Байрама⁷⁹⁶, тюркского праздника Дня весеннего равноденствия, а также семантикой тюркских чисел.

Иерархия скифских божеств согласно последовательности праздничных дней тюркского Новруз-Байрама

С нашей точки зрения, логика в последовательности размещения языческих святилищ Баку должна совпадать с логикой последовательности праздничных вторников (çəgşənbə-

axşamı), заложенной скифами и продолженной тюрками Новруз-Байрама, которая, так же, как ДБ и Бакинский языческий комплекс, концептуально основана на иерархических принципах скифского восьмибожия. В результате нашего исследования установлено, что в древние времена изначально существовала четкая последовательность проведения праздничных дней, посвященных тому или иному скифскому божеству. В своих выводах мы основывались прежде всего на сообщении М.Г. Тахмасиба о том, что праздничные дни азербайджанского Новруз-Байрама четко делятся на две группы, называемые *dogru* (праздничные дни обновления природы) и *ogru* (праздничные дни обновления человеческих чувств). Мы выяснили, что вначале празднуются дни группы *dogru*, которые символизируют скифских божеств, покровительствующих природным стихиям: Огню (Табити), Небу (Папей), Земле (Апи) и Воде (Тагимасад), а затем празднуются дни группы *ogru*, которые символизируют скифских божеств, первопредков покровительствующих человеческим чувствам: почитанию предков (Гор), прорицательству (Аргимпаса), гармонии человека с природой и богами, и жертвоприношениям (Керакли). На стыке двух групп праздников (обновления природы и обновления человеческих чувств) празднуется День Весеннего равноденствия, т.е. возрождения, посвященный богу Солнце — Гойтосиру (Азер, Осир). С нашей точки зрения, в подобной же иерархической последовательности были размещены святилища в Бакинском скифском языческом комплексе. Вначале были размещены святилища божеств, символизирующих стихии природы (*dogru*): 1. Табити (Огонь), 2. Папея (Небо), 3. Апи (Земля), 4. Тагимасада (Вода); на стыке двух групп святилищ, пятым по последовательности было размещено святилище божества, символизирующего умирающую и возрождающуюся природу — Гойтосира (Солнце); затем располагались святилища, посвященные обожествленным предкам и символизирующие обновление чувств человека (*ogru*): 6. Гора (культ предков), 7. Аргимпасы (прорицательство), 8. Керакли (гармония человека с природой, богами и необходимость жертвоприношения).

Иерархия скифских божеств в соответствии с лексикой тюркских чисел

Предполагаемая последовательность размещения языческих святилищ Баку (Ичери-Шехер) может вызвать большее доверие, если попытаться подкрепить их результатами анализа семантики тюркских чисел и провести определенную верификацию с семантикой чисел, принятой у современников скифской культуры — древних греков. В связи с тем, что первообразы и первоначала было трудно уразуметь и высказать ясному изложению на словах, у древних возникла необходимость, наряду с лексикой, тотального обращения к семантике чисел. Аристотель отмечал, что пифагорейцы видели в числах гармонические сочетания, так как все существующее образовано, как казалось им, по подобию чисел, и так как числа по природе своей предшествуют всему, что есть, то они пришли к заключению, что числа отражают суть всего существующего и что все мирозданье есть гармония чисел. Скифы и их потомки тюрки каждому числу давали значение, исходя из своих мифологических систем, смыслового кода, заложенного в лексическое значение числа. У тюрков их числа (нумерология), во всяком случае от 1 до 9, наряду с цифровым значением имеют лексическое, а точнее, сакральное значение, с явно выраженным мифологическим происхождением, которое можно раскрыть, полагаясь на киммерийско-скифские и тюркские мифологические традиции. Последнее наше высказывание основывается на научных выводах З. Гасанова,

который утверждает, что скифская лексика формировалась в непосредственном контексте со скифской мифологией. Подобное наблюдается и у их генеалогических потомков тюрков. Мы намерены соблюдать последовательность размещения скифских языческих святилищ в полном соответствии с полисемантическим содержанием тюркских чисел. Верификация будет проводиться также путем философского осмысления чисел в той системе координат, которую предложил древнегреческий философ Ямвлих. (См. А.Ф. Лосев⁷⁹⁷). Сопоставление семантики чисел скифо-тюркской мифологической традиции с греческой философской традицией выявляет любопытную схожесть.

1. О семантике тюркского числа *bir* — один. Число *bir* дает полисемантическое значение: «та, которая, была первой, сплотила народ, став их царицей» Понятие *birlik*, в тюркских языках означает «сплочение». (ДТС. С. 101, 102). [Ямвлих: Единицу зовут «родительницей» и «материей» потому, что без нее нет никакого числа, единица олицетворяет изначальное всеобщее, объединяющее и основополагающее «начало».] Один, первая в скифской традиции символизирует богиню Табити, являющуюся космосом, огнем, организатором единства: *Первым размещалось святилище Огня богини Табити — Девичья Башня.*

2. О семантике тюркского числа *iki* — два. Число *iki*, в форме *İqə* дает значения «господин, божество, хозяин» (ДТС. С. 204), что соответствует божественной миссии Папея. [Ямвлих: «Два» уподобляется мужеству, дерзанию, порыву. Двоица есть движение к бытию и как бы некое становление и распространение.] Два в скифской традиции символизирует бога Папея (Небо). *Вторым размещалось святилище Папея, олицетворяющего Небо.*

3. О семантике тюркского числа *üç* — три. Словосочетание *üç-uc* дает значение «острие треугольника», *üçük, öçük* — означают «божество очага» (ДТС. С. 376, 622). В киммерийско-скифской традиции треугольник символизирует средний мир, т.е. земное пространство. *Üçqil* — треугольник, согласно тюркской традиции, является, по существу, магическим символом (ДТС. С. 514). [Ямвлих: Сущность числа три — это как бы два предела и одна середина. Среди плоскостей самым первым элементом является треугольник, три знаменует «начало, середину и конец», «середину» и «соразмерность» (*analogia*).] Три и треугольник в скифской традиции символизируют богиню Апи (Земля), «средний мир». *Третьим размещалось святилище богини Апи, которая символизировала Землю, средний мир и являлась богиней домашнего очага.*

4. О семантике тюркского числа *dörd, tört* — четыре. *Törtinc* — четвертый; *tört* — место против входа, почетное место, почетное место в тюркской юрте; *tögrə* — правило, закон, обряд, обычай, справедливость; *törülük* — сведущий в законах; *törüci* — проповедник; *törtkil* — четырехугольное сооружение (ДТС. С. 580—582). Число *dörd* дает полисемантическое значение: «тот, который сведущ в законах и проповедует их, призывает соблюдать обряды, обычаи и справедливость». Это святилище занимает почетное место и расположено напротив входа в святилище Табити и представляет собой четырехугольное сооружение. [Ямвлих: Четыре признается «источником и корнем природы». Поскольку устройство космоса не обошлось без четверицы, ее повсюду именовали «ключницей природы». Четверица называется «справедливостью».] Четыре в скифской традиции символизирует бога Тагимасада, стихию воды, живую природу, божественный суд. *Четвертым размещалось святилище Тагимасада, олицетворявшего Воду, посредством которой соблюдалась мифологическая миссия блюсти справедливость, нравственность.*

5. О семантике тюркского числа *beş* — пять. *Beşinci* — пятый; *beşik* — колыбель; при этом в тюркской традиции имеется также сакральное понятие «каменная колыбель» (ДТС. С. 97). В то же время *baş*, означает «начало, конец, верхушка, предводитель» (ДТС. С. 86). Цифра пять обращает наше внимание в сторону святилища в Азербайджане, которое связывается с Хызыром и называется Бешбармак, что в современном азербайджанском языке буквально означает «пять пальцев» и воспринимается в значении «гора имеет пять пальцев». С нашей точки зрения, это всего лишь поздняя народная трактовка. На самом деле в понятии «Бешбармак» слово «беш», наряду со значением пять, означает «предводитель» и символизирует Хызыра, а слово «бармак, бармаг» в древнетюркском языке вовсе не означает «пальцы». В значении «пальцы» слово «бармак, бармаг» не упоминается в древнетюркских источниках. А что же, в таком случае, означает «бармак»? *Bar* — быть в наличии, идти, отправляться, пропадать, исчезать, умирать, *barig* — уйти, отправиться, *bariq* — неясный силуэт, нечетко видимый предмет. Если ограничиться единственным значением, то *barmaq*, согласно М. Кашкарлы, означает «уход, отправление», а согласно Ю. Баласагунлу — «смерть» (ДТС. С. 84). Если учесть полисемантизм понятия, то «Бешбармак» будет означать: «(здесь) находится колыбель (новорожденного) и (место, откуда) пятый предводитель (Гойтосир, Хызыр, Аполлон) ушел, отправился, исчез, (здесь он) умирает и возрождается, (здесь его) начало и конец, (здесь виден всего лишь его) неясный силуэт». Таким образом, мы можем утверждать, что святилище Бешбармак является важнейшим и древнейшим тюркским языческим святилищем, посвященным богу умирающей и возрождающейся природы, т.е. скифскому Гойтосиру и его тюркскому аналогу Хызыру. Можно добавить, что число «пять» символизирует и тождество Гойтосира — Хызыра, и греческого Аполлона.

В Дельфах на святилище Аполлона написана греческая буква «Е», значение которой изучил Плутарх. Плутарх отмечает, что первые мудрецы заметили в букве Е, которая согласно греческой традиции одновременно означает число 5, «какой-то особый и замечательный смысл, или сами пользовались ею как символом чего-то достойного внимания». Важнейшим, аргументом Плутарха в пользу того, что Аполлон символизируется числом пять, является отличительная черта этого числа. Суть отличия заключается в том, что в то время как остальные числа при умножении на самих себя оканчиваются на другие числа, пять и шесть «при умножении на самое себя оканчиваются снова на самое себя, воспроизводят и сохраняют себя — ведь шестью шесть тридцать шесть, а пятью пять двадцать пять». Плутарх связывает постоянство числа 5 с образом Аполлона, который в качестве бога «существует вне времени, от века неподвижно и безвременно и неизменно»⁷⁹⁸. Карачаевцы и балкары планету Марс называют «пяतिकонечная звезда»⁷⁹⁹. Особенностью пятерицы является то, что через нее «весь космос» получает «животворящую природу». Пять в скифской традиции символизирует бога Гойтосира, умирающую и возрождающуюся природу, в греческой традиции — «животворящую природу», а также бога умирающей и возрождающейся природы — Аполлона. *Пятым было размещено святилище в честь скифского божества Гойтосира, символизирующего умирающую и возрождающуюся природу.*

6. О семантике тюркского числа *alti* — шесть. *Altinci* — шестой; *altun* — золото; *altinqi* — находящийся внизу; *al* — покорять (ДТС. С. 39, 40, 32, 33). Лексическая полисемантика числа *alti* дает значение: «(здесь), внизу (под землей) находится герой, покоривший

золото». Дополнительным подспорьем для персонификации шестого святилища служит сообщение Плутарха, который признается в священности числа шесть ввиду того, что это число имеет так называемую постоянную константу: при умножении на само себя всегда дает окончание в виде числа шесть. В скифском пантеоне число шесть символизирует бога Гора (Куара), обожествленного первого скифского царя Колаксия, который одинаково был чтим скифами и при жизни в качестве первого скифского царя, и после смерти в качестве божества, олицетворяющего культ предков, т.е. вечную память обожествленного первого скифского царя. [Ямвлих: Шесть — число, наиболее подходящее в качестве вечно живой души.] *Шестым располагалось святилище в честь бога Гора, обожествленного Колаксия, который был признан первым скифским царем в связи с покорением им горящих золотых небесных атрибутов ниспосланных скифам.*

7. О семантике тюркского числа yeti, yetti — семь. Yetinc — седьмой; yetil — точно, достигать цели; yetiz — широкий, обширный; yetrü — определенно; yetür — доводить до конца (ДТС. С. 259, 260). Афродиту, наряду с Аполлоном, разные источники и исследователи символизируют разными числами: Ямвлих называет Афродитой «пятеричу», Прокл символизирует Афродиту числом шесть⁸⁰⁰, а исследователь Г. Росси утверждает, что символом Афродиты было число семь⁸⁰¹. Г. Росси различия в числовых символах Афродиты объясняет тем, что в более поздние времена существовали как бы два культа богини — Афродиты Урании и Афродиты Пандемос, с совершенно разными божественными функциями. Более того, разных Афродит противопоставляли друг другу, и Г. Росси справедливо дает предпочтение числу «семь» в качестве символа Афродиты. На самом деле мифологическое разнообразие Афродиты было чрезмерным. В общей сложности у Афродиты было более 30 эпитетов, определяющих различные места ее рождения, генеалогические линии и божественные функции. Мы отметим лишь эпитеты, выражающие ее божественные функции, которые дали Геродоту основание отождествить ее со скифской богиней Аргимпасой. Четыре эпитета связывают ее с морской стихией, в том числе Афргенейя — пенорожденная, Анадионема — вынырывающая, появившаяся на поверхности моря; Евплея — покровительница мореплавания, Понтия — рожденная морем, морская. Наряду с этими Афродита также имела эпитеты Меланида и Скотия, означающие темная, мрачная, Андрофонос — губительница людей и, в противоположность этому, Сосандра — спасающая людей, а также эпитеты Эпитимбия — погребальная и Мухея — богиня тайных мест. Эти эпитеты, по мнению специалистов, отражают отголоски древних функций богини, связанных с духами умерших, что и роднит ее со скифской Аргимпасой, покровительницей прорицательниц и ясновидцев.

Суждения Плутарха о том, что число пять символизирует Аполлона, а число шесть символизирует некое постоянство, достаточно убедительны для того, чтобы отклонить возможное отождествление этих чисел с Афродитой и наиболее приемлемым признать число семь. Ямвлих считает, что «седмерица» представляет собой союз тройки и четверки. А.Ф. Лосев, со ссылкой на древнегреческие первоисточники, утверждает, что «седмерица» — это «судьба» и «целесвершающая». Наша точка зрения основывается на том, что наиболее древними божественными функциями Афродиты были «рожденная морем» и, как следствие, «покровительница моря», «покровительница мертвых». Именно в седьмой день месяца пророчествовала пифия (жрица) в Дельфах⁸⁰². Плутарх считает, что число

три означает происхождение поверхности, т.е. земли, а «четыре ведет природу вперед до завершения и образует осязаемое тело», т.е. является водой. Эти сообщения дают нам дополнительное основание признать, что «четверка» — это символ воды, а тройка — символ земли, а что касается Афродиты — Аргимпасы, она представляет собой союз «воды» и «земли», а «семь» — это символ «семи небес», что вполне сообщается с тем, что Аргимпаса в скифском пантеоне являлась обожественной первошаманкой. Таким образом, Афродита-Аргимпаса — богиня, рожденная в союзе «земли и воды», что подчеркивает наличие у нее функции «прорицательницы». Именно это божественное происхождение и качества дают основание признать, что символом Афродиты=Аргимпасы является число семь. Полисемантическая этимология числа *yetti* дает значение: «достигать определенной цели, доводить до конца, ее святилище широкое, обширное, так как оно все время посещается». Семь в скифской традиции символизирует богиню Аргимпасу, прорицательницу, ясновидящую. *Седьмым размещалось святилище в честь скифской богини Аргимпасы, покровительницы прорицательниц.*

8. О семантике тюркского числа *sekkiz* — восемь. Сакральность числа восемь в данном случае определяются тем, что скифское мировоззрение представляет собой пантеон восьмибожия. За основу подбора значения «*sekkiz*» мы берем консонант *sq, sk, sg*. *Saq* — внимательный, чуткий, настороженный; *saqa* — подножие горы; *saqı* — хранитель, охраняющий; *saqı* — заботиться, присматривать за кем-либо; *saqıg* — призрак; *saqınc* — размышление, помыслы; *saqıncıq* — праведный, благочестивый; *saqıç* — счет, число, счисление; *saqla* — сохранять, внимать; *saqlıq* — бдительность, настороженность; *sek* — подпрыгивать⁸⁰³, *seki* — возвышение, устраиваемое для сидения или возлежания; *siğ* — вмещаться, помещаться; *siğın* — укрываться, прятаться, просить прибежища, молиться, преклоняться; *siğış* — уживаться, умещаться; *sök, sük* — сносить, разрушить, пролагать себе дорогу, преклонять колени; *söki* — прежний, предыдущий; *söki arşı* — предшествующие святые (ДТС. С. 486, 487, 488, 494, 505, 510). Здесь следует напомнить, что В.В. Радловым было высказано предположение, что у тюрков ритуал жертвоприношений символизировался числом восемь, а символом мест жертвоприношений являются «восьмикаменные выкладки»⁸⁰⁴. Согласно В.И. Вербицкому, тюркские слова «*saqıç/saqıs/saqıç*» означают «душевные способности», «нравственные качества вообще», а также «ум», «мысль», «душа», «сердце», «расположение к чему-нибудь», «попечение»⁸⁰⁵, что вполне согласуется с ритуалом жертвоприношений как нравственного явления. Кроме этого, фраза *sağla, sağit* означает «хранители сосудов» (Радлов. IV, 1, 269, 275), иначе говоря, жрецы.

Итак, мы располагаем широким диапазоном значений, что дает возможность построения цельного полисемантического образа, раскрывающего семантику указанного святилища, символизированного числом 8. Полисемантика слов с корневым компонентом *sq, sg, sk* означает: «У подножия горы создано возвышение, устраиваемое для сидения и возлежания жрецов. (Сюда) вмещаются (многие, кто хочет) укрываться, прятаться, просить прибежища. Идти сюда надо подпрыгивая. (Здесь) внимательный, чуткий, праведный, благочестивый, настороженный хранитель, охраняет, заботится, присматривает. (Здесь) уживаются, умещаются многие, молятся, преклоняя колени, общаются с призраками (духами), размышляют (о жизни, сохраняя) бдительность, настороженность, здесь пролагают дорогу (в будущее). Убежище прежних, предшествующих святых снесли, разрушили».

Значения некоторых из приведенных слов дают возможность не только убедиться в том, что сооружение является именно святилищем, но и несколько шире представить себе его структуру и функционирование. Среди этих слов выделим «приютившиеся», «возлежание святых», «просить прибежища», «настороженный хранитель», «уживаются, умещаются многие». Совершенно очевидно, что, в отличие от иных святилищ, здесь пребывали «приютившиеся» паломники, имеет место «возлежание святых», многие из которых «уживаются, умещаются» здесь. [Ямвлих: Число восемь являет «необычайную слаженность» и потому называется «пангармоническим».] Восемь в скифской традиции символизирует бога Керакли, «необходимость», «узел, связку», «гармонию», «хранителей сосудов=жрецов». Что касается тюркских традиций, то наиболее близко к теологическим функциям покровительства жертвоприношению стоит чувашское божество Киремет (в древности назывался Керакли), религиозно-мифологический смысл культа которого довольно подробно исследован в чувашской науке. Культовая деятельность, посвященная Киремету (Керакли), была особым событием в образе жизни не только чувашей, но также всего Урало-Поволжского региона, как среди тюркских, так и финно-угорских народов. Названию этого культа небоснованно пытаются придать арабское происхождение, в то время как на тюркских языках *kirəmät* означает «идол» (Радлов. IV, 2, 1450), т.е. языческое божество. В мифоязыческой картине мира чувашей Киремет — это 1) место, где приносили жертву, иногда оно называлось «святой», «место совершения общественных молений»; 2) название жертвенного дара; 3) главный из земных божеств, посланных Богом для поддержания космической и общественной гармонии; 4) название ритуала жертвоприношений. Место моления и выполнения обрядовых действий жертвоприношений в честь чувашского Киремета (Керакли) представляло собой сооружение, обнесенное оградой. В середине этого сооружения устанавливали длинный шест или столб с железным кольцом наверху, который, по всей вероятности, символизировал мировой столб или мировую ось, вершина которой, по космологическим представлениям, упиралась в Полярную звезду. Служитель культа Керакли (жрец) — это человек, живущий уединенно при храме. Моления осуществлялись как коллективные, так и индивидуальные. Люди боялись, что в случае нарушения обряда Киремет (Керакли) наслет на них недуги. Если Бога просят, то Киремета (Керакли) следует угождать⁸⁰⁶. С нашей точки зрения Киремет чувашского языческого пантеона является правопреемником скифского бога Геракла/Керакли. *Восьмое святилище было посвящено скифскому божеству Керакли и представляло собой комплекс, состоящий из культовых сооружений, где укрывались жрецы, осуществлявшие ритуалы жертвоприношений в честь скифских божеств.*

* * *

Таким образом, нам удалось установить, что скифские божества и их образы символизируются числами: Табиты и Огонь — числом один, Папей и Небо — числом два, Апи и Земля — числом три, Тагимасад и Вода — числом четыре, Гойтосир (как Хызыр и Аполлон) — числом пять, Гор — числом шесть, Аргимапаса (как и Афродита) — числом семь, Керакли — числом восемь. Раскрытие лексической семантики тюркского счета от 1 до 8 позволяет констатировать исключительную логичность в последовательности иерархического размещения скифских святилищ Бакинского языческого комплекса. Подспорьем в этой работе явились результаты историко-археологической, мифопоэтической и лингвоархеологической реконструкции.

11.3. Внешний облик языческих святилищ Баку

Во введении к представленному исследованию мы привели достаточно источников и аргументов в пользу возможности реконструкции внешнего вида отдельных языческих святилищ и комплекса в целом на основе древних наскальных схематических изображений.

Схематические изображения языческих святилищ Баку на скалах Гобустана

В поисках образов языческих святилищ Баку мы обращаемся исключительно к источникам Большого Баку на примере наскальных схематических изображений Гобустана, обнаруженных и впервые систематизированных археологом Исааком Джафарзаде. Мироззренческая ясность языческих святилищ Баку, в свою очередь, позволяет надеяться на выявление их сходства с наскальными изображениями Гобустана. В числе известных мировой науке комплексов с древнейшими наскальными изображениями Гобустан характеризуется наличием различного рода изображений архитектурных сооружений и даже градостроительных планов. Изображения на скалах Гобустана даны схематично (схема — на греческом языке означает «образ»). Первым в азербайджанской науке попытку идентификации графических изображений на скалах Гобустана с языческими святилищами Баку и реконструкцию их объемной версии сделал Д. Ахундов. Мы позволим себе частично воспользоваться плодами его трудов⁸⁰⁷. Кроме этого, нами привлечены гобустанские изображения, на первый взгляд, не имеющие прямого отношения к архитектурным образам — антропоморфные существа, символы небесных тел (небо, солнце, луна) и природных стихий. Итак, мы располагаем достаточным объемом материалов, чтобы попытаться реконструировать облик языческих святилищ Баку. Однако в связи с этим возникают некоторые вопросы, на которые мы попытаемся ответить.

Насколько правдоподобно, что изображения на скалах Гобустана могли отражать реальные святилища? В далеком прошлом ландшафт Гобустана представлял собой саванну. Здесь разгуливали крупные стада диких быков, безоаровых козлов, оленей, диких лошадей, куланов, газелей, часто встречались львы, волки и другие животные. Вулканы, периодически оживавшие в этой местности, извергали лаву, вулканический пепел, пыль и горячий газ, вспыхивавший от малейшей искры при ударе камней. Внезапное появление пламени, оглушительный гул, облака, закрывающие дневной свет, наводили страх и ужас на людей. Эти непонятные явления природы способствовали формированию у древнего человека особого, сакрального отношения к данному району и формированию здесь культового центра. Как утверждает И. Джафарзаде, в Гобустане были многочисленные святилища и места поклонения. Вплоть до конца XIX в. скала Джингирдаг (или Джингир-баба) признавалась святилищем; до середины XX в. местное население ходило на поклонение подскальному убежищу на горе Кичикдаш, именуемому «Пир гараатлы»; сохранилось убежище, названное «Ана-зага»; на холме Язылы изображены многочисленные сцены моления и жертвоприношений; на одном из камней Беюкдаша изображен «силуэтный рисунок человеческой ступни», признаваемый священным; до сих пор сохранил свои качества камень, издающий музыкальные звуки и именуемый «Гавалдаш» (камень-барабан)⁸⁰⁸. Следовательно, ответ на поставленный вопрос может быть только положительным.

Почему графические изображения святилищ Баку наносились именно на скалы Гобустана? С эпохи неолита до раннего бронзового века в качестве предметов поклонения выступали исключительно естественные объекты: пещера, скала или группа скал. Затем наступил период их сакрализации путем нанесения изображений. Как правильно отмечает Л.А. Кузьмина, именно скалы с изображением признаются «священными» (у якутов они называются «Ытык Кайалар» — Священные скалы), потому что они были обременены неким сакральным содержанием⁸⁰⁹. Начиная с эпохи бронзы создаются осмысленные предметы поклонения в виде различного рода сооружений или изобразительных стел, колонн, ворот, изваяний, курганов и т.д.⁸¹⁰ Аналогично было и в Азербайджане. Изначально исключительно местом поклонения жителей региона были вышеприведенные природные объекты Гобустана, где, по поверьям древних, осуществлялась непосредственная связь трех уровней вертикальной иерархии мироустройства. Затем, после нанесения схематических наскальных изображений святилищ, которые строились на территории Бакинского языческого комплекса, начался новый этап сакрализации Гобустана. С образованием Бакинского языческого комплекса Гобустан не только не потерял своего культового значения, но приобрел новый, возможно, даже более высокий статус. Нанесение закодированных символов языческих святилищ Баку на скалы Гобустана представлял собой процесс сакрализации (освящения) их материализованных версий, вовлечение реципиента в ритуально-обрядовое действие и означало включение образов (сооружений и изображений), которые они символизировали, в сферу божественного. Необходимость этого состояла в том, что освященное подобным образом сооружение становилось местом жизненного контакта с космическими силами и центром аккумуляции энергии. В Гобустане нашими предками был создан как бы реестр материализованных духовных, мировоззренческих и этнических ценностей языческого Азербайджана. Естественно, с изменением культурно-исторического контекста, т.е. смены религий, наскальные изображения Гобустана утратили свое исконное культовое-смысловое, сакральное содержание, а в отдельных случаях они были адаптированы иными религиозными воззрениями. В связи с этим важнейшей частью нашего исследования является интерпретация символов, сохранившихся в наскальных изображениях Гобустана. Именно сопоставление образов и символов наскальных изображений Гобустана с мировоззренческими взглядами и мифологическими сюжетами древних скифов позволит нам реконструировать внешний вид и функциональную направленность святилищ Баку и Гобустана. [Важнейшую информацию о возможности того, что на скалах Азербайджана изображались также реальные архитектурные сооружения, дают нам результаты экспедиции сектора археологии и этнографии Института истории АН Азербайджана, состоявшейся летом 1976 г. Экспедиция осуществила археологические раскопки в горах Кельбаджара, у горных озер Залха-гель и Беюк-Алагель, в результате которых была обнаружена круглая постройка⁸¹¹, по своей планировке схожая с символическим изображением в Гобустане, на камне № 99 среди скал Беюкдаша⁸¹².]

Почему графические изображения на камнях Гобустана представлены в разной проекции? Интересующие нас гобустанские изображения представлены в разных проекциях: в одном случае это контурное изображение святилища в вертикальной плоскости, которые со всех сторон выглядели одинаково, что характеризует лицевой образ святилища, т.е. «вид сбоку», а в другом — изображение дано в плане, т.е. показан «вид сверху». Это было вы-

звано тем, что наскальные изображения Гобустана не были рассчитаны на разглядывание, они были носителями сакральности и, по существу, являлись плоскостной проекцией мировоззренческих феноменов. Нанесение изображений позволялось только жрецам, а истинный смысл заключался в самом акте воспроизведения символа⁸¹³. Схематические изображения «вид сверху» и «вид сбоку», используя разные подходы, передавали одни и те же мировоззренческие идеи, которые помогали выявлять объективные качества образа. С нашей точки зрения, святилища, изображенные в проекции «вид сбоку», являлись каменными изваяниями, не имеющими внутреннего помещения. Святилища, изображенные на скале в проекции «вид сверху», как видно из нанесенного плана, являлись объемными, т.е. архитектурными сооружениями, имеющими внутреннее помещение, что делало затруднительным их изображение в перспективе. Тем не менее возникает вопрос, можно ли допустить, что на скалах Гобустана могли бы быть изображения святилищ в проекции «вид сверху»? Можно! Подтверждением этому служит «двухколесная арба», изображенная на скалах Гобустана в проекции «вид сверху»!

Прежде чем приступить к реконструкции внешнего вида каждого святилища, считаем необходимым напомнить, что мы уже располагаем сведениями о том, где в древнем Баку (Ичери-Шехер) было расположено то или иное языческое святилище и какому божеству оно было посвящено. Именно эта информация положена в основу нашей предстоящей работы по идентификации наскальных изображений Гобустана с языческими святилищами Баку и восстановлении их внешнего облика.

1. О внешнем облике святилища Табити. На скалах Гобустана нам удалось обнаружить целый ряд схематических изображений, внешне напоминающих святилища. В то же время в их числе не было обнаружено изображение, которое напоминало бы архитектурную концепцию комплекса Девичьей Башни. Это может быть объяснено тем, что, как указывает И. Джафарзаде, до сих пор опубликовано лишь 1500 рисунков, изображенных на 120 камнях, из обнаруженных в Гобустане более 3500 изображений на примерно 750 камнях. Кроме того, часть камней с изображениями была использована местным населением для строительных целей, а другая часть подверглась эрозии⁸¹⁴.

Гобустанский символ святилища Табити. Вполне возможно, что богиня Табити на скалах Гобустана могла бы быть представлена в виде антропоморфного изображения. В связи с этим наше внимание привлекло изображение 11 на камне № 14 холма Язылы-тепе, которое, с точки зрения И. Джафарзаде, справедливо квалифицировано в качестве «культового». И. Джафарзаде следующим образом описывает это изображение: «Жрец в позе адорации, молящийся солнцам. Жрец высечен во весь рост с согнутыми в локтях и поднятыми вверх руками с растопыренными пальцами. Несмотря на длинное одеяние, подобранное в талии поясом, показан признак мужского пола. Шея не отмечена. Голова округлая, маленькая. На ней имеется украшение, по-видимому, из перьев. Ноги прямые ступнями вперед»⁸¹⁵. Притом что описание, данное И. Джафарзаде, соответствует изображению, его выводы по некоторым графическим элементам приводят к неверной интерпретации его семантики. Здесь же имеются изображения, которые дополняют антропоморфную фигуру: «круг сходящими лучами» (8), «круг» и «полуoval» (оба на изображении 10), «радиальные лучи, заключенные в круг» (9) и «рогатый олень» (12).

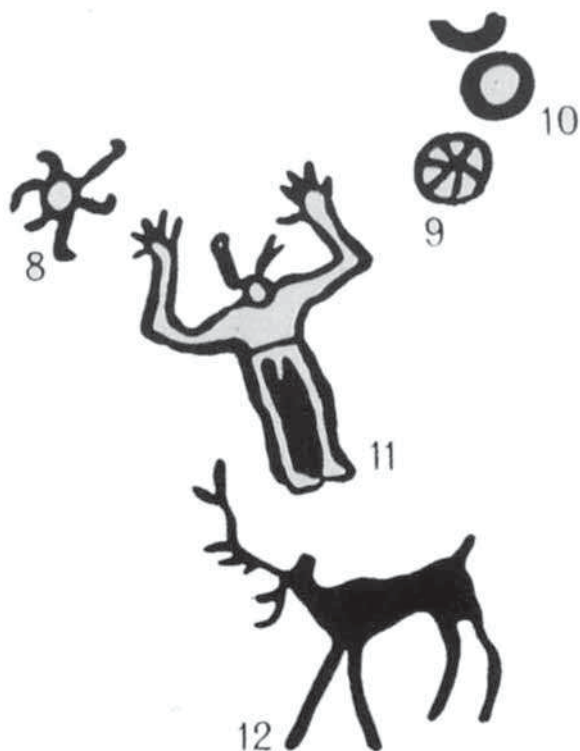


Рис. 03. Изображение на камне № 14 холма Язылы, Гобустан

С нашей точки зрения, антропоморфное изображение — это не «жрец», а богиня, на голове у которой не «украшения», а «рога» (см.далее), а то, что И. Джафарзаде называет «признаком мужского пола», на самом деле является «признаком способности рожать». [См. подробно в разделе о роженицах.] Такие символы, как «поднятые вверх руки», «растопыренные пальцы», «признак способности рожать» и, наконец, «рога» дают нам основание признать в этом изображении символ Великой богини. Антропоморфная фигура возвышается над изображенной здесь же Рогатой оленихой, которая верифицирует изображение Великой Богини.

Что касается изображения в виде «круга» (10), оно символизирует солнце, в виде «полуовала» (10) — луну, «радиальные лучи, заключенные в круг» (9) символизируют звезды, «круг с отходящими в сторону шестью лучами» (8) символизирует молнию-небесный огонь. В целом это табло, состоящее из шести фигур, символизирует скифское представление о связи Великой богини с космосом, временем, пространством и огнем: (10)=солнце и день (gün), (10)=луна и месяц (ay), (9)=звезды и год (il, yıl), (8)=молния, небесный огонь.

Несколько слов следует сказать относительно нашей альтернативы: «признак способности рожать» вместо «признака мужского пола», а также «рогатая богиня» вместо «украшение». Изображение 3 на камне № 31 верхней террасы горы Беоукдаш И. Джафарзаде описывает следующим образом: «Изображение мужчины в ритуальном танце (прыжке). Руки согнуты в локтях и подняты вверх. Голова и шея показаны вертикальной черточкой на продолжении линии туловища. Ниже туловища имеется короткий хвостик или признак мужского пола. Датируется рубежом IV—III тыс. до н.э.»⁸¹⁶. Схожие изображения в большом количестве имеются на камнях № 15, 24, 31, 81 верхней террасы и камне № 54 нижней террасы Беоукдаша. Мы полностью согласны с описанием, но считаем, что семантика дана не совсем корректно. По нашему мнению, здесь изображен не «мужчина в ритуальном танце (прыжке)», а «богиня в традиционной позе роженицы», а то, что приводится как «хвостик или признак мужского пола», является «результатом процесса рождения». Человеческая фигура с воздетыми руками и растопыренными пальцами — довольно распространенный образ мировой культовой традиции. Подобный символ обнаружен в виде бронзовой статуэтки в

различных регионах Северного Кавказа, в виде наскальной графики — в Кыргызстане, а также в Швеции⁸¹⁷. В мифологическом мышлении естественное и сверхъестественное не различаются. Поэтому считалось, если рука обладает физической силой, а значит, ей при-суща и магическая сила. Считалось, что тот или иной вид комбинации положения пальцев противостоит нежелательным воздействиям вражеских сил и может противодействовать колдовству, «дурному глазу» и т.п., раскрытая же ладонь имела значение защиты, оберега. А. Голан утверждает, что «рука с растопыренными пальцами первоначально обозначала символ богини — священное дерево». При молениях, обращенных к богине, люди поднимали руки с растопыренными пальцами, изображая ее символ. В воображении людей и сама богиня стала представляться с поднятыми руками и растопыренными пальцами. Это было закономерно, поскольку с древнейших времен божество чаще изображалось со своим символом. Изначально этим божеством была Великая богиня⁸¹⁸. В названии ДБ, которое мы определили как «Бакинская Девичья Башня», важнейшим является компонент «бакы, бук, пук». Подробно об этом мы говорили выше, но следует добавить, что в тюркских языках *рук* означает остров (Радлов. IV, 2, 1394), *руғда, боғда* — величественное (Там же. С. 1362), *бағана* — столб (Там же. С. 1448), *руғ* — рога (Там же. С. 1361), *руға, руғи, буға* — бык, олень (Там же. С. 1361, 1362), *бағину* — поклонение (Там же. С. 1450). В результате на основе корневого компонента *рук, руғ, буғ, боғ, бағ* получается: «На острове величественный столб (башня) для поклонения рогатому быку, оленю». *Первым на «Дороге процессий» располагалось святилище богини Огня Табити, которое в течение тысячелетий сохранило свой первоначальный вид и название — Девичья Башня.*

2. О внешнем облике святилища Папея. Вторым на «Дороге процессий» (ул. Асафа Зейналлы, 69), т.е. там, где в средневековье была построена мечеть, а в XIX в. православная часовня, в языческий период располагалось святилище божества Неба Папея.

Гобустанское схематическое изображение святилища Папея. На изображении 12 камня № 9 холма Язылы имеется изображение, орнаментированное восемью горизонтальными линиями, которое И. Джафарзаде представляет в качестве «Символа Неба» и описывает следующим образом: «Четырехугольник, разделенный на 8 ступеней. Его можно толковать как символ неба»⁸¹⁹.

Дополнительным аргументом в пользу того, что это изображение символизирует святилище в честь божества Неба, является сообщение И. Джафарзаде о том, что холм Язылы составляет часть скалы Джингирдаг, которая одновременно называлась Джингир-баба и почиталась местными жителями как святилище. По его справедливому мнению, понятие «джингир» явля-

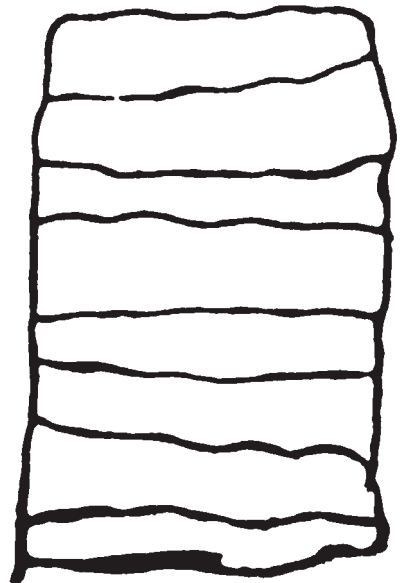


Рис. 04. Изображение 12 на камне № 9 холма Язылы, Гобустан

ется не чем иным, как производным от слова «тенгир, тенгер», т.е. тюркское божество неба Тенгри-баба. Тюркское божество неба Тенгри (тенгер), в свою очередь, идентифицировано в азербайджанской науке со скифским божеством Папей. *Святылище в честь божества Неба Папея представляет собой «высокое, круглое каменное изваяние в виде башни, с восемью горизонтальными членениями».*

3. О внешнем облике святилища Апи. Третьим на «Дороге процессий» (ул. Асафа Зейналлы, 63), где ныне расположена Мектеб-мечеть, находилось святилище скифской богини Апи, символизировавшей Землю и покровительствовавшей семье и домашнему очагу. О том, что великие богини имели символ в виде треугольного камня или скалы, выше мы уже подробно говорили. Согласно киммерийско-скифской традиции, земля — средний мир, а также богини графически изображаются в виде треугольника. Можно считать, что внешний вид святилища богине Земли Апи, выглядел в виде треугольного изваяния. Описание внешнего вида подобного святилища мы обнаружили в уйгурской рукописи, где говорится: «...соединяя вместе большой палец, указательный и мизинец, образуется (сооружается) треугольник». В указанной рукописи подобное сооружение называется Uçqıl, что означает «трехгранное сооружение» (ДТС. С. 622, 442).

Гобустанское схематическое изображение святилища Апи. В Гобустане нами обнаружено несколько изобразительных версий святилища, которые пригодны для их идентификации с бакинским святилищем богини Земли и семьи — Апи. Изображение 1 на камне № 81 верхней террасы горы Беюкдаш, которое И. Джафарзаде описал как «фрагмент неопределенной фигуры», на самом деле является изображением находящихся друг над другом двух треугольников, создающих сакральную фигуру, называемую в мифологической науке «шеvron». На изображениях 1, 3, 4, 5, 6, 9 на камне № 78 верхней террасы горы Беюкдаш, а также на изображении 1 на камне № 2 нижней террасы горы Беюкдаш представлены женщины, на талиях и шеях которых имеются сходящиеся под углом линии вершинами вниз (шевроны). Кроме того, имеется изображение 9 на камне № 9 холма Язылы, в котором И. Джафарзаде видит «подковообразную фигуру», которая «может быть рассмотрена, как какой-то знак или родовая тамга»⁸²⁰. Наряду с ними в Гобустане сохранился целый ряд треугольных скал с отверстием (проемом), которые признаны местным населением в качестве талисмана. Основная такого рода пещера Гобустана называется Ана-зага, т.е. Пещера матери.



На наш взгляд, изображенный на скалах Гобустана «треугольник», символизирует средний мир, землю⁸²¹. В мифологической науке принято считать, что «знак V возник упрощением иероглифа, изображавшего руку»⁸²² которая символизирует богиню. Добавим, что «уголок» в виде шеврона, изображенный многократно повторяющимся, является знаком женского пола. Треугольники

Рис. 05. Изображение на камне № 81 верхней террасы горы Беюкдаш, Гобустан

типа шеврон также служили условным обозначением Великой богини, женских грудей, женского детородного органа, стилизованным изображением женской фигуры. В шумерских иероглифах пара шевронов, расположенных углами вниз, происходила от изображения женских грудей и служила идеограммой понятия «мать»⁸²³. Треугольный камень, скала с пещерой и даже с отверстием являются символами богини Земли. В мифологии пещера — это символ утробы Матери Земли в ее защищающем аспекте. Обычай поклонения и почитания пещер как местопребывания божеств Матери Земли был распространен среди многих народов мира. В древности у некоторых кочевых народов Центральной Азии, в частности у тогуз-огузов, посещение пещеры Матери, очищение и обряд «повторного» (нового) рождения носили не только сугубо индивидуальный характер, но иногда обретали общегосударственный уровень и масштаб: перед возведением на престол будущий правитель проходил обряд «нового рождения» в пещере, и после этого утверждался на троне. В тюркских сказаниях пещера была местом рождения первого человека. Ученым-энциклопедистом XI в. аль-Бируни описан тенгрианский обряд «чудесного нового рождения тюрка-правителя» из тогуз-огузов: «...Первым из них пришел Бирха Такин (Борак Тегин?). Он вошел в пещеру, в которую нельзя было войти иначе, как боком и ползком, там была вода, и он положил еду на несколько дней. После того как Бирха Такин вошел в пещеру, вдруг выходит кто-то из нее... как бы рождается из чрева матери. Народ воздал ему почести, как чудесному существу, предназначенному на царство». *Святыни в честь богини Земли и семьи — Апи, представляет собой трехгранное изваяние, установленное острием вверх, с возможным углублением (типа пещеры) или отверстием.*

4. О внешнем облике святилища Тагимасада. Четвертым на «Дороге процессий» (на четной стороне ул. Асафа Зейналлы), где в XIX в. в результате незначительной реконструкции стоявшего здесь сооружения была открыта армянская церковь, в языческий период располагалось святилище божества, моря, воды и блюстителя нравственности Тагимасада.

Гобустанское схематическое изображение святилища Тагимасада. С нашей точки зрения, этому святилищу соответствуют изображения 10 и 11 на камне № 9 холма Язылы горы Джингирдаг (Джингир-баба). Согласно И. Джафарзаде изображение представляет собой вертикальный четырехугольник с горизонтальными членениями. У нижней части высечен еще один четырехугольник горизонтальной удлиненной формы с почти округлыми углами, площадь которого разделена на семь ступеней. Справа от него имеется очень маленькое изображение животного, напоминающего лошадь⁸²⁴. Указанное описание И. Джафарзаде

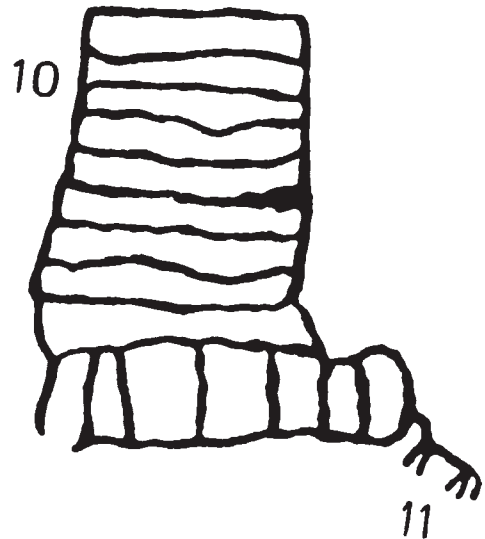


Рис. 06. Изображение на камне № 81 верхней террасы горы Бейюгдаш, Гобустан

несколько дополняет Д. Ахундов, согласно которого реконструкция святилища представляет собой прямоугольную вертикальную башню.

С нашей точки зрения, на изображениях 10 и 11 мы имеем образ вертикальной башни, что вполне соответствует посвящению Тагимасаду. При этом башня с восемью горизонтальными членениями, а не девятью горизонтальными «ступенями», как считает Д. Ахундов. Что касается 9-й и даже 10-й горизонтальных линий, то они фактически являются, верхней и нижней частью схематично изображенной «стены», которая, в свою очередь, разделена семью вертикальными членениями. Горизонтальная стена с семью вертикальными членениями является схематичным изображением контрфорса, который, по-видимому, прикрывал языческие святилища со стороны моря. Округлость углов этой стены свидетельствует о его продолжении в обе стороны. Примечательно, что согласно гобустанскому изображению к «контрфорсу» со стороны моря выступает лошадь. Сцена «конь, выходящий из моря», безусловно, навеяна мифологическими сюжетами, известными нам из киммерийско-тюркского эпоса «Кероглу». Вертикальная башня с восемью горизонтальными членениями является каменным изваянием, святилищем Тагимасада, тождеством которого был греческий Посейдон.

Возможно, следует также ответить на три важнейших вопроса: почему башня прямоугольная, расчленена на восемь горизонтальных, а контрфорс на семь вертикальных частей?

— Прямоугольное изображение святилища в Баку символизирует не только воду, но и идею зарождения. Это подтверждается нумерологией этого святилища под № 4 и семантикой слова, обозначающего четырехугольник, прямоугольник (*tört*) одновременно означает «созидание» и «четыре».

— Объяснение членению башни на восемь горизонтальных частей мы находим у Плутарха. Как утверждает Плутарх, «Посейдону же приносят жертвы каждое восьмое число. Восемь — куб первого четного числа и двойной квадрат его, поэтому оно напоминает о постоянстве и прочности силы божества, которое мы зовем Неколебимым и Земледержцем»⁸²⁵.

— Семантику изображения контрфорса с семью вертикальными членениями мы можем вывести из этимологии. С корневым компонентом *yetti* — «семь» у Махмуда Кашкарлы имеются слова *yetil* — достигать предела и *yetüt* — подкрепление, дополнение (ДТС. С. 259, 260). Эти значения полностью отражают функцию этого сооружения, которое предназначалось, во-первых, для защиты от морских волн в качестве «подкрепления, дополнения», а во-вторых, оно играло роль восточной границы сакрального пространства священного Баку и «достигало предела».

Святилище в честь божества Тагимасада представляет собой вертикальное четырехугольное каменное изваяние с восемью горизонтальными членениями, чуть ниже святилища находится стена, которая подкрепляет башню со стороны моря. К стене со стороны моря движется лошадь.

5. О внешнем облике святилища Гойтосира. Пятым на «Дороге процессий» (ул. Асафа Зейналлы, 53), где ныне расположена мечеть Ашура, располагалось святилище божества Гойтосира.

Гобустанское схематическое изображение святилища Гойтосира. Основным атрибутом Гойтосира было солнце, а также понятие умирающий и возрождающийся бог. Из числа образов, обнаруженных на скалах Гобустана, для идентификации святилища Гойтосира может быть привлечено изображение 7 на камне № 9 холма Язылы скалы Джингир-даг (Джингир-баба). Что же представляет собой это изображение? Наряду с оригиналом мы располагаем и описаниями этого изображения, осуществленными И. Джафарзаде и Д. Ахундовым. Как считает И. Джафарзаде: «На вертикально расположенном рисунке 7 видим удлинненную четырехугольную фигуру, разделенную горизонтальными и наклонными линиями на 6 участков. Из них два нижних имеют форму почти квадрата с изображением в середине каждого, вероятно, солнца. Между ними имеется рисунок, напоминающий насекомое или гусеницу с усиками с правой стороны»⁸²⁶. С точки зрения Д. Ахундова, на рисунке изображена: высокая узкая башня, возведенная в верхней своей части методом циклопической кладки, декорирована тремя символическими знаками, самый верхний изображен в виде колеса с шестью спицами, разделившими всю плоскость на шесть участков с седьмым в виде малого круга в центре. Это символ Солнца. В нижней части башни в окружности изображен символ бога Неба-необъятного света. Между этими двумя символическими знаками расположено изображение двух сплетенных змей, обхвативших все тело башни. В верхней части башни с левой стороны нарисованы два распростертых крыла гигантской птицы. Крылья символизируют небесное господство; колесо с шестью спицами — эмблема солнца, света, которая может быть идентична символу льва; змеи говорят о земном, следовательно, и подземном господстве; круг со знаком рогатки, возможно, изображал сосуд с влагой, водой. В конечном итоге Д. Ахундов все изобразительные символы этого сооружения сводит к культуре Митры⁸²⁷.

Наше утверждение о том, что в данном случае на скалах Гобустана схематически изображено святилище Гойтосира (Солнца, Бога умирающей и возрождающейся природы), прежде всего, вызывает необходимость, наряду с Солнцем, поиска зооморфного существа, которое отражало бы в себе такие качества, как бессмертие, вечная жизнь, возрождение. Приемлемыми образами, отражающими эти качества, могут быть известные мифические образы — грифоны и фениксы. Современная наука пришла к выводу, что эти два мифических существа — грифоны и фениксы — схожие образы, оба в первую очередь символизируют и охраняют бессмертие! Именно в традиции алтайских народов происходит совмещение образов феникса и грифона. Птицу из Уландрыка и грифонов с Укока можно отнести к алтайскому варианту синкретичного существа, совмещающего черты грифона и феникса, изображение которого имеется на войлочном ковре из 5-го Пазырыкского кургана. О тождестве сибирских грифонов и китайских фениксов говорят Л.А. Евтюхова и С.В. Киселев⁸²⁸.

В памятниках скифской пазырыкской культуры найдены изображения грифонов почти всех видов (Башадарский и Туэктинский курганы, VI в. до н.э.). Образ грифона часто использовался

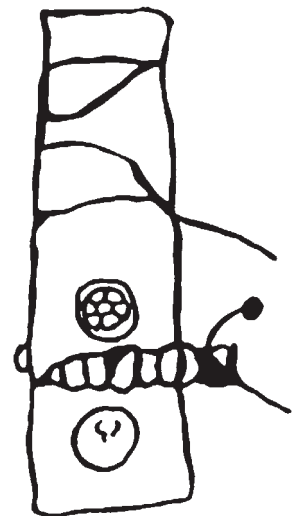


Рис. 07. Изображение 7 на камне № 9 холма Язылы, Гобустан

скифами при изготовлении артефактов, нанесении татуировок, вывешивался в виде масок на лошадях. Восприятие и использование различных изображений грифонов на Алтае основывалось на существовавшем здесь образе мифической птицы. По мнению Ю. Зуева, «настойчивое повторение грифо-орлиного тотемизма на Саяно-Алтае, по крайней мере, с VI в. до н.э. по XIII в. и значительно позже, убеждает в мысли, что мы встречаемся не с тотемом отдельного рода, а с божеством ряда племен»⁸²⁹. Т.о. имеются основания утверждать, что грифоны были одним из самых популярных образов звериного стиля скифов, возвышающегося порой до уровня божества.

Грифонов греки традиционно ассоциировали прежде всего с Аполлоном, тождеством Гойтосира. Древнегреческий автор VII в. до н.э. Аристей встретил грифонов именно в поисках святилища Аполлона. В греческой мифологии именно грифон вез по небу колесницу Аполлона⁸³⁰.

Феникс был воплощением вечной мечты человечества о бессмертии, служил символом солнца, заходящего вечером и снова появляющегося утром, и вечной жизни души. Геродот пишет о птице Феникс, называя ее священной (Геродот. II, 73). Грифоны и фениксы одинаково связаны с идеей охраны золота. В китайском «Каталоге морей и гор» сообщается, что фениксы водятся на горе Киноварной пещеры, на вершине которой много золота и нефрита. Геродот говорит о том, что грифоны выступали в роли стражей, они стерегли золото скифов (Геродот. IV, 13). Как утверждает М. Элиаде, золото, алмазы и жемчуг есть символы, воплощающие в себе сакральное начало и дарующие силу, жизнь и всеведение. Грифоны, охраняя сокровища, всегда охраняют пути к бессмертию.

Облик грифона в разных культурах представлялся неодинаково. Чаще всего задняя часть туловища у него львиная, передняя — птичья. На голове грифона обычно красовались небольшие рога или хохолок. Львиноголовыми грифонами, львогрифонами, львиными грифонами или просто грифами современные исследователи очень часто называют крылатых и рогатых львов⁸³¹. Сюжеты, где присутствует рогатый львиноголовый грифон характерны именно для скифов в целом и, особенно, Горного Алтая. Современные исследователи очень часто грифонами называют крылатых и рогатых львов. Первым возрождение Феникса описал Плиний Старший: «Феникс живет в Аравии 540 лет, а затем умирает в гнезде, источающем аромат, из костей и костного мозга мертвой птицы появляется маленький червь, из которого вырастает новый Феникс». Т.о. мы располагаем как минимум следующими пятью отличиями грифонов и фениксов: 1. «феникс умирал, а затем возрождался», 2. в качестве грифонов определялись «крылатые и рогатые львы», у грифонов «передняя — часть туловища птичья, а задняя львиная», 3. грифон и феникс служит «символом солнца», 4. между своей смертью и возрождением феникс представляет собой «маленький червь», 5. «на голове грифона обычно красовались небольшие рога или хохолок».

Попытаемся выяснить, насколько вышеприведенные отличия грифона и феникса, отражены на Гобустанском рисунке, который мы представляем в качестве олицетворения Гойтосира и бессмертия. По нашему мнению, изображение 7 на камне № 9 холма Язылы представляет собой цельный камень, на котором высечены различные символы. Изображение отражает не просто «четырёхугольную фигуру», как говорит И. Джафарзаде, а высокую узкую башню, как говорит Д. Ахундов. На камне изображена не змея, как полагает Д. Ахундов, а, как правильно отмечает И. Джафарзаде, натуралистически изображенная

гусеница (червяк). Внешность башни разделена не на шесть уровней, как об этом говорят И. Джафарзаде и Д. Ахундов, а на пять, что делает его привлекательным для нас, т.к. отражает числовую символику Гойтосира, Аполлона, Хызыра и китайского феникса, у которого «перья пяти цветов и поет она прекрасную песню из пяти нот»⁸³². На каждом из пяти уровней Гобустанского рисунка изображены символы, которые перечисляем сверху вниз: 1) отсутствует какое-либо изображение; 2) два крыла без какого-либо туловища; 3) солнце; 4) гусеница; 5) круг с рогами.

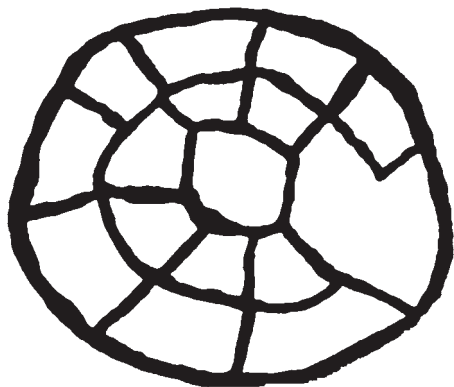
Сейчас попытаемся расшифровать текст, изображенный посредством символов на камне № 9 холма Язылы в контексте с качествами, присущими грифонам и фениксам. Подряд идущие символы «пустота» и «два крыла» означают, что «из небытия рождена птица»; «круг с шестью спицами» и «гусеница» означают, что «птица сторает под лучами солнца и превращается в гусеницу (червя)»; «рога в кругу» означают, что «священная птица возрождается и приобретает вид солнечного существа с рогами». Это полностью соответствует процессу самосожжения и возрождения феникса и описаниям грифона.

Святылище в честь божества Гойтосир представляет собой круглое каменное изваяние башенного типа с вертикальным членением на пять частей, на каждой из которых изображены символы, в комплексе представляющие собой олицетворение грифона-феникса, символизирующего бога умирающей и возрождающейся природы.

б. О внешнем облике святылища Гора. Шестым на «Дороге процессий» (ул. Асафа Зейналлы, 51), там, где ныне находится Джума-мечеть, располагалось святылище божества Гора.

Д. Ахундов, пытаясь восстановить облик языческого святылища, расположенного на месте Джума-мечети, взял за основу изображение построенной в XIV в. на этом месте мусульманской мечети, считая, что фасад мечети сохранил в себе архитектурные элементы языческого святылища⁸³³. Еще в 1873 г. Мухаммед Хасан-хан сообщил: «...посреди мечети возвышались четыре арки, верх которых не имел перекрытия. Эти арки были древнее мечети и сохранились от древнего храма огнепоклонников, который был переделан мусульманами под мечеть»⁸³⁴. Как сообщает Д. Ахундов, то древнее святылище представляло собой сооружение «с гладкой нижней частью и полосатым куполом»⁸³⁵, который схож с полосатым орнаментом фасада ДБ. План мечети XIV в. известен по обмеру, выполненному в конце XIX в. А. Павлиновым, а общий облик — по старинным фотографиям и зарисовкам, в частности А. Боголюбова⁸³⁶. Судя по сохранившимся изображениям, мечеть XIV в. состояла из трех объемов: несколько наклоненной вертикальной стены и насаженных друг на друга двух купольных образований. М. Усейнов, Л. Бретаницкий и А. Саламзаде отмечали: «Привлекают внимание перекрытия молельного зала и дворика с водоемом. Можно предполагать, что здесь имели место системы перекрывающихся каменных плит, напоминающие ступенчатые своды древних жилищ народов Закавказья, которые впоследствии применялись в строительстве монументальных общественных и культовых зданий». Верхняя часть купола имеет иную форму и несколько меньшие размеры⁸³⁷.

Гобустанское схематическое изображение святылища Гора. С нашей точки зрения, святылищу Гора соответствует изображение 1 на камне № 99 верхней террасы горы Бекюдаш, которое И. Джафарзаде описал следующим образом: «...на поверхности камня



*Рис. 08. Изображение 1 на камне № 99
верхней террасы горы Беюкдаш, Гобустан*

выгравировано изображение трех неправильных concentрических кругов, средний из которых незамкнутый. От центрального кружка к наружному отходят 7 лучей. Кроме того, в одном из секторов наружный и средний круги соединены между собой прямой черточкой; другой конец среднего круга также соединяется с наружным черточкой. По общей конфигурации изображение напоминает паутину. Поскольку оно находится на

плоской поверхности, а само плато в период средневековья служило местом для пастбы скота, можно полагать, что изображение служило пастухам для какой-то игры. Возможно, что в нем заключен какой-то магический смысл»⁸³⁸.

На наш взгляд, указанный на скалах Гобустана рисунок является изображением архитектурного сооружения в проекции «вид сверху». Сооружение представляет собой круглое здание с внутренним пространством, члененное на несколько секций. При этом членение не равномерное, нижняя часть сооружения состоит из восьми секций, а верхняя из шести. Сочетание двух чисел 6 и 8 семантически означает, что это святилище бога Гора (символизируется числом 6), которое одновременно было алтарем жертвоприношений (символизируется числом 8). Сооружение конусообразное, по вертикали оно двухуровневое, по форме круглое, в центре его купола имеется круглое отверстие; своей планировочной структурой схоже с сооружением, раскопанным археологами в горах Кельбаджара у озер Залха-гель и Беюк-Алагель⁸³⁹. Следует остановиться на проблеме купола средневековой Джума-мечети, так как он не характерен для азербайджанской мусульманской культовой архитектуры. М. Усейнов, Л. Бретаницкий и А. Саламзаде сообщают: «...своеобразен также купол мечети, в значительной мере определявший ее облик». Купол мечети является коническим и напоминает традиционное для Азербайджана карадамное перекрытие. В контексте нашего исследования нижняя часть купола мечети напоминает форму круглых курганов и мавзольных сооружений. Купол состоит из двух частей: нижней, построенной, как мы отметили, методом карадама, и верхней, которая перекрывает традиционное для карадама верхнее отверстие. Подобная, несколько скомпонованная структура купола дает нам основание признать, что нижняя часть купола является исконной, т.е. сохранилась с языческих времен, а верхняя, которая перекрывает отверстие, возведена позднее, когда языческое святилище было переделано под мечеть. В языческие времена оставлять отверстие в верхней части святилища было вполне логичным. Во-первых, если подходить исключительно с позиции архитектурно-планировочного решения, то подобное использовалось и при строительстве ДБ, а во-вторых отверстие это было нужно для световых, вентиляционных и ритуальных потребностей, в частности для выхода дыма от огня, который горел внутри этого языческого святилища.

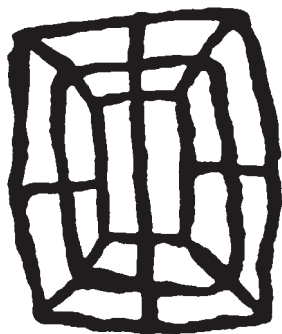
Наше мнение основывается на том, что маловероятно, чтобы в XIV в. при строительстве мусульманского культового сооружения использовался карадам, который конструктивно

рассчитан на наличие верхнего отверстия. Достройка верхней части купола, точнее, закупорка верхнего отверстия была вызвана тем, что в языческом святилище отверстие в своде соответствовало культовому ритуалу, а в мусульманский период в нем уже не было необходимости. Д. Ахундов, осуществляя реконструкцию изображения этого святилища, представил его в виде неорнаментированной нижней части и купола карадамского типа с открытым отверстием посередине⁸⁴⁰. Кроме того, Д. Ахундов реконструировал изображения культовых сооружений г. Кабалы и Закатальского района, которые также имели гладкую нижнюю часть и карадамные купола с отверстием⁸⁴¹. В практике Азербайджана карадамные купола были как деревянными, так и каменными и сооружались, в частности в с. Гала, вплоть до начала XX века. При этом карадамный купол создавался именно над домашними тендирами. Дополнительно следует сказать, что купольная часть святилища бога Гора была орнаментирована традиционными для киммерийского искусства горизонтальными параллельными полосами.

Святилище, которое в венецианском сообщении упоминается как «Храм огня», в силу аргументов, приведенных нами выше, не имело никакого отношения к зороастризму и зороастрийскому огнепочитанию. Святилище огня, расположенное на месте современной Джума-мечети, было посвящено скифскому божеству Гору, который символизировал образ обожествленного первого скифского царя Колаксяя, в мифологии воплотившегося в «покорителя огня и металла». Это божество у Геродота называется Аресом, гунны (по свидетельству М. Каганкайтукского) и грузинские источники называют его Куаром. Можно привести несколько аргументов в пользу того, что это святилище посвящено именно божеству Гору/Куару. 1. Геродот говорил, что скифы создают алтари-курганы в честь бога Ареса, т.е. Гора/Куара. 2. Святилище имеет форму не башни, как вышеупомянутые святилища Баку, а именно форму кургана. 3. В святилище Гора горел огонь, и верхнее отверстие служило для выхода дыма от этого огня. 4. Возможно, это было не просто святилище, а символический курган-мавзолей в память обожествленного первого скифского царя Колаксяя, где одновременно располагался алтарь для жертвоприношений. *Святилище в честь божества Гора представляет собой конусообразное двухуровневое сооружение с внутренним помещением, в центре купола которого имеется круглое отверстие.*

7. О внешнем облике святилища Аргимпасы. Седьмым на «Дороге процессий» там, где ныне находится мечеть Сыныгкала, располагалось святилище божества Аргимпасы. Как мы отмечали, в греческой мифологической традиции символом Афродиты является прямоугольник. Вполне логично, что главное святилище Афродиты на Кипре было прямоугольным⁸⁴². Думаю, что прямоугольным было и святилище тождества Афродиты — Аргимпасы в Бакинском языческом комплексе.

Гобустанское схематическое изображение святилища Аргимпасы. В качестве основы для идентификации святилища нами выбрано изображение 19 на камне № 23 верхней террасы горы Бююкдаш. Согласно описанию И. Джафарзаде, изображение состоит из трех правильно вписанных четырехугольников, соединенных между собой прямыми линиями, которые проходят через углы и середины сторон. Вероятно, это изображение символизирует какой-то талисман или является полем для игры, возможно настольной, распространенной в период средневековья. По Д. Ахундову, изображение в плане представляет собой впи-



*Рис. 09. Изображение 19 на камне № 23
верхней террасы горы Беюкдаш, Гобустан*

санные друг в друга три прямоугольника. Судя по плану, это было двухуровневое ступенчатое прямоугольное архитектурное сооружение с открытым отверстием посередине⁸⁴³. При этом членение равномерное, оба уровня разделены на восемь секций. С точки зрения Д. Ахундова, это план многоквартирного сооружения⁸⁴⁴.

По нашему мнению, изображение символизирует не жилой дом, не талисман, не игральное поле, а архитектурное сооружение, точнее, святилище в проекции «вид сверху», разделенность которого на восемь секций дает основание считать, что святилище одновременно было алтарем жертвоприношений. Подобные изображения в научной литературе принято, во-первых, связывать с лабиринтами, а во-вторых, называть «вавилонами». Они встречаются на камнях кладки стен различных построек, на могильных стелах, в наскальных рисунках. Они встречаются в Дагестане, Болгарии. Схожие символы в древности были в Передней Азии и в некоторых местностях Средиземноморья. Они встречаются также в Азербайджане, и с точки зрения А. Голана, «азербайджанский вавилон» является «наиболее древним»⁸⁴⁵. Заметим, что вавилонами называются не только прямоугольные изображения, но и круглые. В Германии древние каменные кольцевые кладки, а также курганы с кольцом камней тоже называются вавилонами. Археологом И. Алиевым в различных точках Азербайджана были обнаружены изображения, которые схожи с описываемыми вавилонами, названными им «зиккуратами». Эти изображения были обнаружены на Апшероне, на стоянке бронзового века, на скалах в местечке Умидгяя близ Нардарана, на скале, на древней стоянке в Келезахе, расположенном восточнее Шувелянского каменного карьера, на каменной плите, которая была найдена в Мардаканах и ныне хранится в Мардаканской четырехугольной башне, а также в Астаре. Думаю, что традиция называть эти схематичные изображения «вавилоном» очень древняя. При этом, с нашей точки зрения, термин ведет свое начало не от названия древнего г. Вавилона, а от этимологического значения этого слова, так как слово «вавилон» означает «Ворота богов». Именно значение «ворота богов», приданное привлеченному нами изображению, обнаруженному в Гобустане, дает нам уверенность обозначить его в качестве изображения языческого святилища. *Святилище в честь божества Аргимпасы представляет собой пирамидальное двухуровневое прямоугольное сооружение с внутренним помещением, в центре купола которого имеется прямоугольное отверстие.*

8. О структуре святилища Керакли. Восьмым на «Дороге процессий», на месте современного комплекса Дворца Ширваншахов, располагалось святилище божества Керакли. Согласно Махмуду Кашкарлы, семантика корневого компонента теонима покровителя этого святилища Керакли имеет значение «клятва» — kertü (ДТС. С. 302), что вполне согласуется с семантикой святилища, основным ритуалом которого были жертвоприношения.

Проведенные здесь исследования дают нам два важнейших сообщения. Первое касается принципов застройки комплекса, а второе — внешнего облика его святилищ. Высказывания

С. Ашурбейли, Ш. Фатуллаева, Л. Бретаницкого о том, что здесь были фундаменты какого-то «крупного сооружения» и «сложная конфигурация плана», что «ансамбль создавался не одновременно», что здесь «общего плана строительства не было» и не просматривается «единый архитектурный замысел, которому было бы подчинено строительство ансамбля»⁸⁴⁶, подтверждаются принципом дошедшей до нас застройки комплекса. Археологические данные о планировке комплекса свидетельствуют о разновременном характере застройки комплекса. Некие святилища были здесь еще в киммерийский период истории, в скифский период они были разрушены или же реконструированы и возможно дополнены. Можно высказать предположение, о том, что уже с весьма отдаленных языческих времен место, где затем были воздвигнуты сооружения комплекса Дворца Ширваншахов, почиталось священным⁸⁴⁷.

Гобустанское схематическое изображение святилища Керакли. Изображение геометрических фигур на камне из местечка Кичикдаш комплекса Гараатлы в Гобустане стало основой для идентификации святилища. На этом камне в проекции «вид сверху» изображено пять геометрических фигур, которые представляют собой расположенные в два ряда пять кругов разной композиции и диаметра. При этом три круга размещены в одном ряду, радиально они разделены на восемь частей, в каждой из которых изображена одна точка, а у двух кругов из второго ряда в центре видна композиция из трех точек, создающих силуэт треугольника⁸⁴⁸. Еще Л.Б. Альберти (1404—1472), отмечая знаковый характер графики, писал: «...точка есть некий знак»⁸⁴⁹.

Гобустанский рисунок дает основание для восстановления планировочно-архитектурного и мировоззренческого образа комплекса в целом и его отдельных святилищ. По нашему убеждению, на рисунке представлена планиграфия святилища Керакли, который представляется в форме некоего комплекса. Что касается отдельных изображений, то можно отметить, что Гобустанские два круга с трехгранным членением олицетворяют богинь огня и земли, а три круга с восьмигранным членением символизируют образы мужских богов, олицетворяющих природные стихии (небо, воду и солнце). Учитывая, что В.В. Радлов высказался, что тюркский ритуал жертвоприношений символизировался числом восемь, места жертвоприношений отмечены «восьмикаменными выкладками»⁸⁵⁰, а единокорневые с числом восемь, *sakkız*, фраза *sağla sağıt* означают «хранители сосудов» (Радлов. IV, 1, 269, 275), есть все основания признать, что этот комплекс был предназначен для жертвоприношений. Три геометрические фигуры в виде круга, радиально разделенного на восемь секторов, означают восьмигранные архитектурные сооружения с

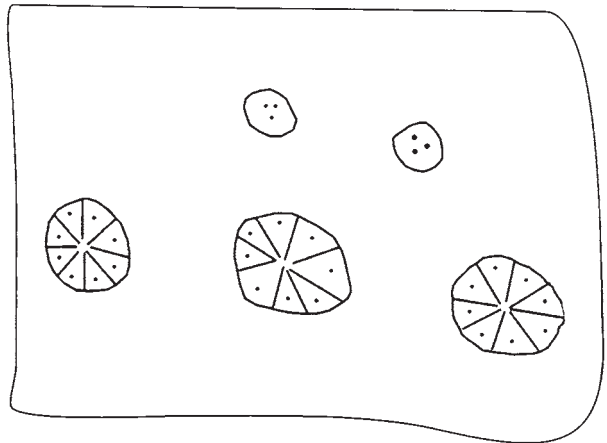


Рис. 10. Изображение на камне в местечке Кичикдаш комплекса Гараатлы, Гобустан

внутренним пространством, а два круга с тремя точками, образующими конфигурацию треугольника, представляют конусообразные архитектурные сооружения.

Эквивалентным этой планиграфии является современный комплекс Дворца Ширваншахов, территория которого также состоит из пяти сооружений, расположенных в верхнем и нижнем дворе. Три сооружения: Диванхане, Купольный зал дворца и Мавзолей С.Я. Бакуви, как и на Гобустанском рисунке в плане являются восьмигранными и расположены в верхнем дворе. Л. Бретаницкий подчеркивал, что именно «восьмигранный купольный зал является наиболее древним первоначальным компонентом здания, вокруг которого впоследствии велось — в несколько этапов — строительство ныне существующего дворца»⁸⁵¹. В нижнем дворе, носящем «более интимный характер», как указано и на Гобустанском рисунке, стоят два сооружения: Усыпальница Ширваншахов и Дворцовая мечеть⁸⁵². На территории всех пяти современных сооружений до сих пор сохранились следы ограждений, индивидуальных входов, изобразительных форм, а у трех даже названий языческого периода.

Имеются все основания признать, что современный ансамбль комплекса Дворца Ширваншахов формировался под влиянием планировочной структуры и функциональной назначенности ранее расположенного здесь культового комплекса, состоявшего из пяти языческих алтарей-жертвенников, посвященных пяти скифским богам. Но при этом возникает вопрос. По какой причине в комплексе, посвященном Керакли, было именно пять святилищ? Ведь на первый взгляд, на территории комплекса должно было быть или одно, посвященное самому Керакли, или же восемь святилищ, по числу скифских божеств. Скифско-тюркская практика предусматривала в святилищах специально огороженные отсеки для жертвоприношений. Святилища Гора и Аргимпасы имели внутреннее пространство и огороженную территорию для жертвоприношений. Остальные пять святилищ Бакинского языческого комплекса не имели отведенного на их территории места для жертвоприношений, в их числе (святилище Верховной богини Огня Табити (Девичья Башня), святилища божеств, олицетворяющих природные стихии — Папея (Небо), Апи (Земля), Тагимасада (Вода), Гойтосира (Солнце)). Поэтому на территории святилища Керакли были размещены алтари для жертвоприношений именно этим пяти божествам.

Таким образом, *святилище Керакли* представляло собой комплекс из пяти языческих святилищ — алтарей для жертвоприношений, три из которых с восьмигранной символикой были посвящены скифским богам Папею (Небо), Тагимасаду (Вода) и Гойтосиру (Солнце), а два с треугольной символикой — скифским богиням Табити (Огонь) и Апи (Земля). Ниже мы попытаемся персонифицировать пять алтарей, посвященных этим божествам.

Восьмигранные алтари комплекса Керакли

Диванхане, восьмигранный. Доказательством того, что на площадке, где ныне стоит Диванхане, представляющий собой восьмигранный купольный зал, находилось языческое святилище, является наличие здесь почитаемого на протяжении длительного времени местным населением святилища=пира в виде сухого колодца. И. Левиатов приводит довольно обстоятельную информацию об этом святилище: «В дореволюционное время среди мусульманского населения существовало поверье о том, что описанная куполообразная комната или один из сухих колодцев, находящихся во дворе Диванханы, имеет чудодейственную

силу, способную возратить молоко роженицам, утерявшим его. Этот колодец называется *Süd quyusu*=Сюд гуйусу, что значит «молочный колодец». Здесь, согласно обряду, готовили халву, раздавали нищим, а остатки уносили домой, привязывали по углам стенки через сделанные отверстия, цветные лоскутки, полагая, что с этими лоскутками оставляют здесь болезнь и горе». Указанное святилище (пир), которое до строительства Диванхане было одним из составных частей большого культового комплекса, в настоящее время находится во дворе Диванхане в скале, в подземной сводообразной комнате длиной немногим более 3 м, шириной около 2 м и высотой 2,2 м. Важно отметить, что в момент строительства Диванхане, святилище продолжало оставаться важнейшим культовым сооружением, почему и его, как и другие колодцы, имеющиеся здесь, не заложили. Выше мы отметили, что это святилище было известно среди местного населения под названием «Сюд гуйусу» в значении «колодец молока», а согласно сообщению И. Тагиева, это же название в турецких источниках приводится как «Шир-и-мазаг», что означает то же самое⁸⁵³.

С нашей точки зрения, понятие *Süd quyusu* в данном случае имеет несколько иное значение. Согласно М. Кашкарлы, *şüd* означает «происхождение» и «природа» (ДТС. С. 525). Кроме того, *süt* означает «разбирать» (Радлов. IV, 1, 835), *süderlä* — «укрываться» (Там же. С. 838), *sudur* — «предсказание, гадать» (Там же. С. 778). Метод полисемантической этимологии дает следующее значение языческого святилища, известного под названием *Süd quyusu*: «Здесь укрывались для предсказаний и разбирательства происхождения природы». Эта семантика дает нам основание признать, что на территории современного Диванхане располагался алтарь жертвоприношений в честь скифского божества Тагимасада, покровителя всего живого на земле.

Восьмигранный купольный зал дворцового здания. Особенности архитектурно-планировочного решения комплекса Дворца Ширваншахов привели большинство исследователей к заключению, что здание дворца является наиболее ранним сооружением⁸⁵⁴. В то же время было установлено, что план собственно дворца обладает некоторыми особенностями, из которых далеко не все удовлетворительно объяснены. В первую очередь называются уступчатость контурных линий восточного и южного фасадов, отсутствие какой-либо закономерности в асимметричном поэтажном расположении помещений, отсутствие капитальных стен, проходящих через здание в продольном или поперечном направлении, трудно объяснимый стык здания дворца с примыкающим к нему Диванхане и т.д.⁸⁵⁵ Но особенно привлекала внимание исследователей обособленность центрального восьмигранного купольного зала дворца. Уровень пола восьмигранного купольного зала значительно ниже пола остальных помещений, а стены значительно превосходят своею толщиной стены остальных помещений дворца. По поводу чрезмерной толщины В.Н. Левиатов задается вопросом: только ли потому, что их венчает большой каменный купол? Но для укрепления такого купола все же не требуются такие толстые стены. Вопрос остается открытым⁸⁵⁶.

Изначально купольный зал дворца имел всего один вход снаружи. И.Н. Березин в своем обмере плана купольного зала дворца не указал в зале ни одного проема, который соединял бы его с остальными помещениями⁸⁵⁷. А.М. Павлинов был впечатлен отсутствием сквозной связи этого зала с другими помещениями Дворца и разным уровнем полов и поэтому восьмигранный зал признал обособленной частью здания и выделил его специальным

обмерным чертежем⁸⁵⁸. Лишь сравнительно недавно (вторая половина XIX в. — первая половина XX в.) в стенах купольного зала «были пробиты широкие входные проемы», соединившие его с внутренними помещениями⁸⁵⁹. С. Ашурбейли сообщает, что на этом месте до постройки дворца было какое-то большое древнее сооружение, от которого сохранился восьмигранный зал, непосредственно примыкавший к порталу дворца⁸⁶⁰. Все это дало основание исследователям признать разновременность возведения восьмигранного зала и остальных помещений дворцового корпуса. Вначале высказывалось мнение, что зал был «встроен в уже существующий бессистемный агломерат, причем не был выдержан даже общий уровень полов зала с остальными помещениями дворца»⁸⁶¹. Однако впоследствии эта позиция была изменена, и было признано, что «восьмигранный зал является самой древней частью здания, к которому примкнули пристраивавшиеся впоследствии помещения». Этот вывод был сделан на основе того, что верхнее восьмигранное помещение имеет архитектурно-строительную связь с расположенным под ним круглым в плане помещением. Эта связь позволила рассматривать оба помещения как двухъярусное сооружение башенного типа. Не противоречит этому и объем зала подчеркнуто вытянутых пропорций, увенчанный каменным куполом, а также расположение входов, ведущих в верхнее и нижнее помещения⁸⁶². Еще одной, притом очень важной, особенностью, определяющей языческое прошлое этого сооружения, является наличие на первом этаже в северо-западном крыле большого количества хаотично расположенных колодцев, которые не были заложены в процессе строительства дворца.

Итак, восьмигранный купольный зал был первым сооружением на месте современного дворцового корпуса. Вполне вероятно, что восьмигранное сооружение с толстыми стенами изначально представляло собой языческое святилище или же было сооружено по подобию языческого святилища, схематическое изображение которого представлено гобустанским рисунком при виде сверху. Впоследствии оно со всех сторон было застроено и в результате потеряло свою градообразующую и мировоззренческую роль.

Э. Кемпфер, посетивший Баку в конце 1684 года, Дворец Ширваншахов назвал «королевский дворец»⁸⁶³. А.М. Павлинов (XIX в.) восьмигранный зал признал обособленной частью здания и на русском языке назвал его «Ханским сиденьем»⁸⁶⁴. Безусловно, что это название не было придумано А.М. Павлиновым, его так называло местное население. В последующем, вплоть до 30-х годов XX в., это сооружение продолжали называть «ханским». С нашей точки зрения, именно в слове «ханский» скрывается основа древнейшего названия этого сооружения, так как произошла всего лишь трансформация генетического понятия «ган=отец», в юридическое значение «хан=правитель». Впоследствии усилиями архитекторов и историков, с учетом того, что в момент придания комплексу современного вида регионом правили Ширваншахи, ханский дворец был переименован в Дворец Ширваншахов.

Нами подобраны слова с корневым компонентом qan, qon, ken, kön, çan, çən, çon, çön.

Kençliüy — возвышение в виде помоста на праздниках или придворных пирах правителей (ДТС. С. 298);

qanq — отец (ДТС. С. 419);

qan — кровь (ДТС. С. 416);

çöndək — столб (Радлов. III, 2, 2017);

çöng — глубокий (Там же. С. 2017);
 çəp — яма (Там же. С. 1960);
 qonağı — пребывание, поселиться (ДТС. С. 455);
 çonq — великий, могучий (Радлов. III, 2, 2016);
 çon — народ (Там же. С. 2017);
 kənqəş — совет (ДТС. С. 299);
 çənc — уколоть (Радлов. IV, 2, 1965);
 qonaqlıq — угощение (ДТС. С. 456);
 qanıq — насыщение, удовлетворение (ДТС. С. 418);
 qandur — поить, утолять жажду (ДТС. С. 418);
 qana, qanı — течь, кровотечение (ДТС. С. 417, 418);
 çanaq — выдолбленный (в камне) сосуд (ДТС. С. 138);
 çanq — утренняя заря (ДТС. С. 139);
 köndqəg — направлять на истинный путь (ДТС. С. 315);
 çənə — предсказывать погоду (Радлов. III, 2, 1961);
 qan — хан, правитель, повелитель, предводитель (ДТС. С. 417);
 qanlıq — принадлежащее хану (ДТС. С. 419).

Полисемантическое значение этого корневого компонента предстает в таком виде: «На возвышении в виде помоста и столба, (рядом) с глубокими ямами пребывал великий, могучий отец (вокруг, которого) народ собирался на совет, их направляли на истинный путь, угощали до насыщения. Они кололи (жертвенных животных), выпускали кровь, которая текла в выдолбленные (в камне) сосуды, (глядя на которые) с наступлением утренней зари предсказывали погоду». Следовательно, языческое святилище, расположенное на месте современного восьмигранного купольного зала Дворца Ширваншахов, было алтарем жертвоприношений бога Папея и называлось Qan-yeği.

Восьмигранный мавзолей С.Я. Бакуви. Это сооружение, в отличие от многих средневековых зданий Азербайджана, не имеет эпитафических вставок с указанием даты строительства или каких-либо посвятительных или религиозных текстов. В народных преданиях это сооружение было известно под названием «дервиш», без какого-либо эпитета. Лишь позднее оно было условно определено в качестве мавзолея ученого-теолога С.Я. Бакуви, якобы погребенного здесь, и поэтому было введено в научный оборот под названием «Мавзолей С.Я. Бакуви». Дата строительства ее была отнесена ко второй половине XV в. на основании даты смерти С.Я. Бакуви, которая указывается в двух версиях: 862 г. (1457 г. н.э.) или 868 г. (1463 г. н.э.)

В архитектурной науке признается, что «мавзолей С.Я. Бакуви являлся одним из наиболее совершенных и служил образцом для строителей того времени»⁸⁶⁵, «согласно стилистическим данным отнесен ко второй половине XV века»⁸⁶⁶. Мы признаем стилистическую схожесть внешнего объема «дервиша» с другими восьмигранными мавзолеями подобного типа, строившимися в Азербайджане на протяжении нескольких веков, но не можем не подчеркнуть кардинальное отличие их внешнего оформления.

Особенностью наружного оформления граней сооружения «дервиш» является то, что они облицованы чистотесанным камнем с чередованием рядов кладки, отличающихся по цвету и высоте. Кроме того, на верху вертикальной части расположены два ряда каменных

налепных валиков. Ни один из известных нам средневековых восьмигранных мавзолеев Азербайджана, в том числе мавзолей Юсуфа сына Кусеира (XII в., Нахчыван), мавзолей Мелик Аждара (XII—XIII вв., Лачинский район), мавзолей шейха Бабалы (XIII в., Физулинский район), мавзолей в селении Ахмедальлар (XIII—XIV вв.), мавзолей с. Мамедбейли (XIV в., Зангеланский район), мавзолей с. Дер (XV в., Нахичевань), мавзолей шейха Дурсуна (XIII—XIV вв., Ахсуинский район), мавзолей шейха Бадраддина (XV в., Кабалинский район), мавзолей в с. Калахана (XVII в., Шемахинский район), мавзолей Джомард-Кассаба (XVII в., Гянджа) мавзолей с. Яныхлы (Таузский район), мавзолей с. Худоярлы (XVII в., Джебраильский район) и т.д., не имеет подобного внешнего оформления. Ни у одного из перечисленных средневековых мавзолеев Азербайджана, схожих с сооружением «дервиш» своей восьмигранностью, не наблюдается чередование облицовочной кладки, отличающейся по цвету и размеру, у них также отсутствуют каменные валики в два ряда. В то же время стиль орнамента, использованный при отделке сооружения «дервиш», несколько напоминает внешнее оформление Девичьей Башни, где такое же горизонтальное членение, сочетание светлого и темного цветов, фризовая часть так же опоясана валиками.

Памятник, ныне известный под названием «Мавзолей С.Я. Бакуви» с нашей точки зрения, был построен задолго до закладки примкнувшей к нему мечети Кубада, и они ни мировоззренчески, ни функционально не связаны друг с другом. Это подтверждается тем, что высота квадратной части мечети была негармонично выше стены мавзолея, при строительстве мечети портал мавзолея был снесен, и парадный вход в мавзолей превратился во внутренний проход из мечети в мавзолей. При строительстве мечети пренебрегли архитектурной ценностью «дервиша», его строгие, прочувствованные архитектурные формы, оставшись за более крупным объемом мечети, утратили свои позиции выразительного силуэта в дворцовом ансамбле. Особо следует подчеркнуть, что оригинальное оформление наружных граней «дервиша» после строительства мечети практически стало не обозрваемым.

Что касается названия сооружения, оно имеет некую историю. В народе это сооружение называлось «дервиш» без какой-либо персонификации, а примыкавшая к нему мечеть⁸⁶⁷ называлась «мечеть Кубада». В середине XX в. в процессе реставрационных работ развалины мечети Кубада были снесены, в настоящее время от нее остался только фундамент. Название «Мавзолей С.Я. Бакуви» сооружению, ранее известному под названием «дервиш», было дано со ссылкой на сообщение А.К. Бакиханова, которое мы имеем в двух редакциях. В издании 1991 г. говорится: «Келья, где он молился, училище и могила, находившиеся при мечети, названы его именем и существуют и поныне»⁸⁶⁸, а в издании 1926 г. читаем: «Келья, где он молился, училище и могила, находящиеся при мечети, названной его именем, еще и поныне существуют»⁸⁶⁹. Думаю, хотя в приведенных двух версиях наблюдаются некие отличия, но суть сводится к одному — именем С.Я. Бакуви называлось все: келья, училище, могила и мечеть. Но ведь мечеть имела довольно устоявшееся название «мечеть Кубада» или даже «мечеть Кей-Кубада»⁸⁷⁰, а следы училища и кельи здесь и вовсе отсутствуют. Мы, конечно, далеки от мысли ставить вопрос о пересмотре современного названия Мавзолея С.Я. Бакуви, а всего лишь пытаемся выявить первозданное название, которое носило это сооружение или алтарь, расположенный в

этом месте в языческий период. Название «дервиш», сохранившееся в памяти народной, было всего лишь переосмыслено. С нашей точки зрения, первоначальное название, которое носило это или же некое языческое сооружение, которое было на этом месте, в той или иной степени было связано с сохранившимся до нашего времени названием «дервиш», корневым компонентом которого является «дер, тер, тир». Слова с этим корнем на тюркских языках означают: *tiril* — жить, воскресать, возрождаться; *terin* — община; *teriq* — собираться; *terin* — глубокий; *terqü* — расставленные на столе кушанья; *teril* — быть оплаченным; *terk* — быстро, скоро, ускорять; *tiräk* — подпорка; *tirgüd* — оживлять (ДТС. С. 553—555; 561—563). Полисемантику этого понятия можно представить так: «(Здесь у) подпорки, в глубоком месте (колодце), собиралась община, расставляла на столе кушанья и в качестве вознаграждения желала ускорения, оживления, возрождения (солнца, природы)». Итак, на месте современного «Мавзолея С.Я. Бакуви» располагался алтарь жертвоприношений в честь скифского божества Гойтосира и назывался *Tirvaş*, где «*vaş*» эквивалентно «*baş*» — в значении начало и конец жизни.

Т.о. мы определили три святилища верхнего двора Комплекса Дворца Ширваншахов, в основе каждого из которых лежит символ восьмигранности.

Круглые алтари с символикой треугольника, святилища Керакли

Сейчас попытаемся разобраться с памятниками, размещенными в нижнем дворе — мечети и усыпальнице Ширваншахов. Гобустанские изображения «нижнего двора» подсказывают, что в языческий период в комплексе Керакли были сооружены еще два святилища, которые символизировали алтари жертвоприношений и, с нашей точки зрения, местом, где они размещались, могла быть территория, ныне называемая нижний двор комплекса Дворца Ширваншахов. Именно в этом месте ширваншахом Халилуллой в 1435/6 г. н.э. была воздвигнута усыпальница его матери и дворцовая Мечеть⁸⁷¹.

Тюркский рун ☺=NT — *Ant/клятва, присяга*. Изображения на гобустанском камне представляют собой круг, в котором расположены три точки, создающие силуэт треугольника. Эта символика позволяет определить семантику и названия этих святилищ. Если структурировать это изображение, то просматриваются по крайней мере три семантических слоя. Первый — это круг, второй — треугольное расположение точек, а третий — сами точки. Круг в мифическом сознании означал высшее создание, т.е. божество, три точки, представленные в виде треугольника, символизируют, что божество было богиней, а точка внутри круга символизирует семья.

У алтайцев матери носили на поясе мешочки с зашитыми в них детскими пуповинами, при этом мешочки с пуповинами девочек отмечены треугольными символами. Примечательно, что этот знак в таком значении нередко изображался в перевернутом виде, следовательно, он представлял собой не просто натурное воспроизведение вида женского детородного органа, а символ в широком смысле этого понятия. Примечателен случай, когда вся керамическая фигура богини была стилизована в виде треугольника, в нижней части которого также в виде треугольника изображен женский детородный орган с лицом рождающегося ребенка. На неолитических женских статуэтках часто бывают нарисованы кружочки, точки, кружочки с точкой. Среди обнаруженных на территории Южного Туркменистана артефактов имеется женская статуэтка, у которой низ живота покрыт точеч-

ными углублениями. Натуральные хлебные зерна, вдавленные в глиняное тело статуэток, а также изображенные в треугольниках кружочки, кружочки с точками или просто точки мифологической наукой определяются в значении семя. Знак, обозначающий семя (точка) или набухшее зерно (кружок либо точка, обведенная кружочком), явно выражает моление к Великой богине способствовать произрастанию семян⁸⁷². При всей изобразительной идентичности двух совершенно одинаковых символов, все же представляется возможной дифференциация этих святилищ.

Если ограничиться определением этой символики в русле сакральной геометрии, то круг с точками, расположенными таким образом, что мы имеем силуэт треугольника, в одном случае символизирует Табити и прошение к ней способствовать произрастанию семян зерновых, засеянных на лугах, а в другом случае символизирует прошение к Апи способствовать произрастанию человеческого семени в утробе матери. Но с нашей точки зрения, этот символ может быть осмыслен и посредством тюркских рун/букв. Круг с тремя точками, создающими силуэт треугольника, согласно древнетюркского рунического алфавита, составленного С.Е. Маловым, является тюркской буквой nt-nt⁸⁷³. При этом nt представляет собой консонанту тюркского слова ant, означающего «клятва, присяга» (ДТС. С. 44, 45).

Кроме того, в тюркском алфавите имеются две руны, которые изображены в виде треугольника, один из которых означает букву $\Lambda = \xi$, а другой $\Delta = q$. Таким образом, гобустанские изображения, которые символизируют святилища в честь скифских богинь представляют собой тюркские руны (буквы) nt, ξ и q. При этом на букву ξ начинается тюркское слово « $\xi\text{e}\xi\text{a}$ =бабушка» (Радлов. IV, 1, 1014) (в шекинском, казахском и закатальском диалектах азербайджанского языка сохранились слова *ciçi*, *ciji* в значении мать, а это же слово в ереванском говоре азербайджанского языка означает бабушка⁸⁷⁴), а на букву «q» тюркское слово «*qatun*=госпожа» (ДТС. С. 436), т.е. мы уже располагаем основополагающими понятиями, определяющими мировоззренческую сущность указанных алтарей. Можно было бы ограничиться этой информацией, но представляется возможным дать дополнительные сведения, укрепляющие наши аргументы.

Тюркский рун $\Lambda = \xi$ — $\xi\text{e}\xi\text{a}$ /бабушка. С этой заглавной буквы в тюркских языках (см.: В.В. Радлов. IV, 1.) начинаются также слова со значением *şakrak* — огниво (Там же. С. 936), *şık* — искра (С. 1041), *şırak* — свеча (С. 1051), *şölö* — блеск, пламя (С. 1037), *şol* — стена, у которой разводится огонь (С. 1030), *şeşa* — бабушка (С. 1014), *şola* — прозвание, прозвище, употребляемое по отношению к тем лицам, настоящее имя которых нельзя проносить (С. 1030), *şaxlı* — рогатый (С. 940), *şirä* — алтарь (С. 1071), *şidu* — опора (С. 1082), *şukır* — углубление, яма (С. 1096), *şarşın* — столб (С. 958), *şalıq* — деревянный идол (С. 962), *şoi* — чугун (С. 1022), *şın* — крыша, потолок (С. 1087), *şılık* — жертвоприношение во время весны (С. 1041), *şajılgi*, *şokta* — жертвенное возлияние, кропление (С. 980, 1024), *şılän* — публичное угощение (С. 1077), *şaltlan*, *şiltän* — божиться (С. 1011, 1079), *şira* — песня, гимн (С. 1071), *şüttü* — молиться (С. 1112), *şoşay* — быть коническим (С. 1032), *şömiş* — ковш (С. 1039), *şın* — истина (С. 1049), *şırak* — ячменная крупа (С. 1051), *şijik* — обруч (С. 1069), *şüqün* — хорошее предзнаменование (С. 1108). Если обобщить значения этого перечня и составить смысловой ряд, то получается, что силуэт треугольника эквивалентен тюркскому руну со значением ξ и означает: «Бабушка=Великая мать, (в ее честь) божатся=клянутся

как перед богом, (она олицетворяет) огонь, чугу́н-металл, (она) рогатая, (ей посвящаются) молитвы, гимны и песнопения, (делаются) жертвоприношения во время весны, (ее) алтарь (представляет собой) столб конической формы, яму, изображение идола». Эта семантика дает полное соответствие мифическому образу Табити.

Тюркский рун Δ = Q — Qatun/госпожа. С этой заглавной буквой в тюркских языках (ДТС) приводятся слова со значением qatun — госпожа (С. 436), qa — родственники, сосуд (С. 399), qalma — вид кушанья (С. 399), qam — предсказатель (С. 413), qar — оболочка плодного пузыря (С. 420), qarlıq — ребенок, родившийся в плодном пузыре (С. 421), qaram — ров (С. 424), qarı — старушка (С. 426), qarın — чрево, утроба (С. 427), qavış — соединиться (С. 437), qavut — достоинство (С. 438), qazunıq — столб (С. 439), qız — девушка, quduq — колодец (С. 463), quy — женская половина дома (С. 464), qumarı — наставления (С. 465), qurıǵlıǵ — бесплодие женщины (С. 468), qurta — старуха (С. 469), qurtul — родить (С. 469), qutluǵ — обладающий жизненной силой (С. 473), qutrul — спасти (С. 473), qıvrat — собираться (С. 475). В совокупности получается, что силуэт треугольника означает «госпожа, пожилая женщина», обладающая достоинством, которая «собирает» «родственников», она покровительствует «девушкам», спасает «бесплодных» «женщин», «дает им наставления» «родить». Она предсказательница. С этой буквы начинаются и такие слова, связанные с рождением детей, как «оболочка плодного пузыря, ребенок, родившийся в плодном пузыре, чрево, утроба». В этой семантике явно просматривается образ скифской богини Апи, которая покровительствовала семье и детям.

Таким образом, на гобустанском изображении треугольное расположение точек внутри круга выявляет семантику в значении «Великая богиня», отдельно взятые точки символизируют «семя», а если это изображение воспринимать в качестве тюркского руна, то получается «клятва». В результате представляется возможным определить и названия этих святилищ. Возможно, алтарь жертвоприношений в честь Табити назывался Şeşə-andı, т.е. Клятва Бабушке, а алтарь в честь Апи — Yeq qatun-andı, т.е. клятва Госпоже Земли.

* * *

В заключение следует упомянуть еще о двух ритуальных сооружениях, присущих комплексу Дворца Ширваншахов. На территории современного Диванхане, на скальном полу комнат первого этажа дворцового здания, под «Мавзолеем С.Я.Бакуви» сохранилось большое число колодцев или, как их еще называют, чашечных углублений различного предназначения, глубины, диаметра, четырехугольные, круглые, глубокие и неглубокие. Они расположены хаотично, но, возможно, по какой-то логике языческого мировоззрения⁸⁷⁵. Выявленные около Девичьей Башни подобные колодцы, по мнению А. Пахомова, служили для отвода жидкостей из башни в сторону⁸⁷⁶, что не выдерживает никакой критики. С точки зрения С. Ашурбейли, они являлись неподвижными сосудами для сбора и хранения воды и жертвенной крови животных. Она считает, что эти места с древних времен были пиром, культовым местом и по традиции сохранили свое значение до наших дней⁸⁷⁷. Подобные колодцы и чашечные углубления имеются и на территории Гобустана. В последние годы чашечные углубления Гобустана были исследованы и систематизированы М. Фараджевой, которая пришла к справедливому выводу об их ритуальном назначении⁸⁷⁸. Многие из этих скальных сосудов датируются V—IV тыс. н.э.⁸⁷⁹. С нашей точки зрения, места, где были

расположены скальные сосуды, чашечные углубления и колодцы, были местами языческих святилищ, а сами сосуды являлись атрибутами языческих ритуалов. В те из них, которые были неглубокими, собирали жертвенную кровь, а в более глубоких, которые называются «сухими колодцами», хранили жертвенные дары. Наличие на территории комплекса Дворца Ширваншахов колодцев и чашечных углублений подтверждает то, что здесь в древности располагались алтари, связанные с ритуалом жертвоприношений.

«Ворота Мурада», которые в их современном виде были построены в 1585 г. турецким султаном Мурадом⁸⁸⁰, в исследовательском плане вызывают несколько вопросов. Ворота ориентированы в сторону Девичьей Башни, и чаще всего именуется «восточными воротами». С точки зрения оформления эти ворота напоминают вход в здание, помещение или некое ограниченное пространство, нежели вход в город. Входной проем «Ворот Мурада» слишком узок для городских ворот, и он больше напоминает внутриквартальные ворота. Некоторые исследователи их вовсе не квалифицируют воротами, а называют «восточный входной портал»⁸⁸¹ или «отдельно стоящий портал»⁸⁸². Многих ныне удивляет тот факт, что помпезные «Ворота Мурада» являются не центральным входом в комплекс дворца, а всего лишь входом в так называемый задний двор, где находились «второстепенные двери» для прохода на кухню, в столовую и другие бытовые помещения. Все эти вопросы находят свое решение, если признать, что так называемые «Ворота Мурада» имеют языческие истоки. Языческое святилище Керакли было лицевой стороной направлено на Восток в сторону ДБ, так как именно с восточной стороны был центральный вход в святилище Керакли, и именно с восточной стороны, где располагалась центральная площадь Бакинского языческого комплекса Бешгулла, шла сюда «Дорога процессий». Таким образом, так называемые «Ворота Мурада» были построены на месте бывшего входа одновременно в две группы святилищ: к жертвенным алтарям святилища Керакли и жертвенным алтарям святилищ Гора и Аргимпасы.

Святилище в честь божества Керакли представляет собой огороженное пространство, где размещались пять ритуальных помещений — жертвенников в честь пяти скифских божеств, олицетворяющих природные стихии. Нам удалось локализовать все пять жертвенных алтарей, установить их посвященность и названия: Sūd-quyusu — алтарь, посвященный Тагимасаду (на месте восьмигранного Диванхана), Qan-yeri — алтарь, посвященный Папею (на месте восьмигранного купольного зала Дворца Ширваншахов), Tırvaş — алтарь, посвященный Гойтосиру (на месте восьмигранного мавзолея С.Я. Бакуви). На местах, где ныне размещены усыпальница Ширваншахов и Дворцовая Мечеть, локализовались Şeşə-andı — алтарь, посвященный богине Табити и Yer Qatun-andı — алтарь, посвященный богине Апи.

* * *

Мировоззренчески Бакинский языческий комплекс был местом гармонии всех скифских божественных функций, гармонии между человеком, природой и божественными силами, природной стихией и человеческими чувствами, между живыми и духами предков. Бакинский языческий комплекс олицетворял собой общую гармонию, равновесие между всеми стихиями, между растительным и животным миром, миром богов и людей.

11.4. НАЗВАНИЯ СВАТИЛИЩ БАКИНСКОГО ЯЗЫЧЕСКОГО КОМПЛЕКСА

В результате исследования стало очевидным, что в древнем Баку был языческий пантеон, представляющий собой комплекс из восьми святилищ, названный нами Киммерийско-скифский культовый комплекс Баку или Бакинский языческий комплекс. Нам удалось установить дислокацию этих святилищ, их внешний вид и функциональную принадлежность божеств, в честь которых они были сооружены. Далее нам следует выяснить, давали ли киммерийцы и скифы названия своим святилищам и чем при этом руководствовались? На примере Девичьей Башни нам становится ясным, что названия языческих святилищ Баку не были идентичны именам богов, а больше отражали божественные функции, например, святилище Табити называлось Гыз галасы, а алтарь жертвоприношений в честь нее Şeşəndi. Названия остальных святилищ мы попытаемся восстановить на основе сообщений древнетюркских источников, а также местных традиций и преданий, которые сохранили их возможные названия, как например: Баг (ДТС. С. 77), Тенгирлик (ДТС. С. 552), Субузган (ДТС. С. 512), Сувасдик⁸⁸³, Кунсар (Хузсар), Гюрган. Святилища Гобустана подсказывают нам названия Джингир-баба и Ана-зага. На территории Азербайджана мы определили и несколько иные версии названий святилищ, о которых будем говорить далее.

1. О названии святилища Табити. Первое святилище, как мы уже говорили, исконно называлось «Бақы Гыз галасы=Бакинская Девичья башня», в честь Верховной богини царских скифов Табити, которая одновременно олицетворяла собой прародительницу, созидательницу, космос и огонь. В первой части книги мы выявили этимологию названия Бакинской Девичьей Башни и определили его соответствие божественной функции Табити. *Святилище скифской богини Табити размещалось первым, называлось «Бақы Гыз галасы-Бакинская Девичья Башня», что означает (по лаконической версии): «Древняя башня огненной Девы».*

2. О названии святилища Папея. Второе святилище было посвящено скифскому богу Неба Папею, тождеству греческого Зевса, идентичному тюркскому Тенгри. В древнеуйгурских текстах сообщается, что языческий храм древних тюрков, посвященный Тенгри, назывался Тенгирлик, а М. Кашкарлы, в свою очередь, сообщает, что священнослужители в них назывались тенгриканами (ДТС. С. 552). Наряду с этим археолог И. Джафарзаде считает, что одно из святилищ, которое изображено на камне № 9 холма Язылы Гобустана, было посвящено богу Неба, а ближайшая гора называлась Джингир-даг или Джингир-баба. Это изображение нами было идентифицировано в качестве образа святилища Папея в Бакинском языческом комплексе. Первая часть названия — «Джингир» эквивалентна тюркскому понятию «тенгри», а вторая часть — «баба» — скифскому теониму Папей. *Святилище скифского божества Папея размещалось вторым, представляло собой круглое каменное сооружение и называлось Тенгирлик, что означает: «Место поклонения Небу».*

3. О названии святилища Апи. Третье святилище было посвящено скифской богине Земли Апи, тождеству греческой богини Геи и тюркской богини Умай. Апи имела опреде-

ленную схожесть и с фракийской богиней Кибелой. Начиная поиск названия этого святилища, мы исходили из того, что Апи отождествляла собой «землю, средний мир». Она покровительствовала семье, матерям и детям. Традиционное название святилищ Кибелы у фригийцев было «Мать» или «Каменная женщина»⁸⁸⁴. В Бурятском природно-культурном комплексе Алханай, который представляет собой небольшой естественный грот в основании скального обнажения горы, находится святилище языческой богини алтайских народов, которая называется Эхын Умай, что в переводе с бурятского означает «Чрево матери». В результате мы имеем два примера названий святилищ, которые сводятся к слову «Мать». Исходя из этого, в качестве названия святилища Апи можно взять название наиболее примечательного святилища Гобустана Ана-зага, что буквально означает «Пещера-мать». При этом следует отметить, что компонент *зага* является эквивалентом слов *saqı* — заботиться, присматривать (ДТС. С. 486), *saqla* — сохранять (ДТС. С. 487), *siġin* — укрываться, прятаться (ДТС. С. 502). *Святилище скифской богини Апи размещалось третьим, представляло собой трехгранное сооружение, называлось Ана-зага, что означает: «(Место, где находишься) под прикрытием, заботой, сохранностью Матери».*

4. О названии святилища Тагимасада. Четвертое святилище было расположено на площади Бешкула, со стороны моря, и посвящено покровителю моря, коней и блюстителю нравственности скифскому божеству Тагимасаду, тождеству греческого Посейдона и идентичному тюркскому божеству Йер-су. С нашей точки зрения, на название этого святилища могут претендовать названия тюркских языческих культовых сооружений, имеющие в своем составе корневой компонент со значением «вода», которая в тюркских языках имеет, как минимум, три фонетические версии *sub*, *su*, *sug* (ДТС. С. 513). Исходя из этого возможными названиями святилища могут быть приведенные в тюркских источниках названия «Subuzqan» или «Suvadik».

Suvadik (Сувадик), согласно С.Е. Малову, означает «название кумирни», т.е. языческое святилище⁸⁸⁵. Структура этого названия *su* (вода), *asd*, *ast* (улочка, переулоч) и *ik* (суффикс) дает этимологию «место улочки, переулочка, воды».

Понятие *Subuzqan* (Субузган) приведено М. Кашкарлы в значении «гробница, склеп, немусульманская гробница» в следующем контексте: «не может быть жильем гробница, склеп» (ДТС. С. 512). Некоторые исследователи, без каких-либо оснований оговаривая, что якобы М. Кашкарлы в данном случае ошибся, дают понятию Субузган иное фонетическое звучание, в виде Субурхан, что, с их точки зрения, влечет за собой утверждение о якобы инородном, а если конкретно, буддийском происхождении этого понятия. Другая группа исследователей пытаются слово «бурган, бурхан, бырган» однозначно преподнести как исконное имя Будды. Третья группа исследователей считают, что тюрко-монгольское слово «бурган» произошло от китайского иероглифа «фо» — бур, означающего на китайском языке «Будда» (ДТС. С. 127). Авторы этих идей совершают две ошибки: первая заключается в том, что «бурхан» пытаются априорно не признавать словом алтайского происхождения, а вторая их ошибка состоит в том, что они даже не пытаются выяснить этимологию хотя бы одного из этих слов (Субузган-Субурхан) на основе тюркского языка.

Каковы же на самом деле этнические истоки понятий «бурган, бурхан, бырган»? В буддийской практике монголов, калмыков и бурят действительно есть фонетически схожее слово

«Сабурган, Субурган», в настоящее время означающее буддийское культовое сооружение. Между тем подобные буддийские культовые сооружения, кроме алтайских народов — монголов, калмыков и бурят, которые употребляют понятия «сабурган, субурган», все другие народы называют совершенно иначе: в Индии и Непале — «ступа», в Шри-Ланке — «дагоба», в Бирме — «зеди» и «пато», в Таиланде — «чеди» и «пранн», в Лаосе — «тхат», в Китае и Вьетнаме — «бао та» и пагода⁸⁸⁶. Из этого следует, что понятие «субурган» имеет сугубо алтайские корни и практику применения.

Многие европейские исследователи, такие как Дж.П. Роух, Й. Ринтчен, Й.Р. Гамильтон, категорически утверждают, что слово «бурган» тюрко-монгольского происхождения, означает «бог, божество, дух» и лишь позднее стало использоваться применительно к Будде⁸⁸⁷. В древнетюркских источниках под понятием «бурхан» имеется в виду не только Будда, но и вообще все божества, в том числе Мани, пророки, духи, идолы (ДТС. С. 127). Буддийская богиня Дара-Эхэ бурхан также называется «бурхан», как и сам Будда. Алтайцы всех своих добуддийских, а точнее, шаманских и тенгрианских божеств и раньше и сейчас называют «бурхан, бурган, быркан». Например: Эрлик-быркан (Эрлик-бог), Елген-быркан (Ульген-бог), Курбустан-быркан (Курбустан-бог), Ай-быркан (Луна-бог), Кун-буркан (Солнце-бог), Улу-быркан Елген (Великий бог-Ульген)⁸⁸⁸. Еще в добуддийский период священная гора Монголии называлась Буркан-Калдун и, согласно «Тайной истории монголов», являлась местом рождения предков монголов и признавалась священной еще Чингиз-ханом. Тот факт, что монголы, буряты и калмыки Будду называют Бурханом, вызван определенной исторической традицией. Приняв ислам, высшее божество персы продолжали называть именем своего языческого бога — Худа, Худай, а тюрки — Танры, Тенгри. Также многие алтайские народы, приняв буддизм, продолжали называть Будду именем своего языческого божества — Бурхан, Бурган, Бырган.

В алтайских языках достаточно слов, которые могли бы быть положены в основу слова «бурхан» в понятии «бог». В частности, в чувашском языке слова «пур, пур(г) ан» идентичны словам других тюркских языков *var, bag*, которые означают «жить, существовать». Отсюда «пурган» в чувашском означает «глава жизни, существования», что, безусловно, является божественной миссией. С нашей точки зрения, к этому же ряду слов относится и азербайджанское понятие «пир=pir», имеющее по крайней мере два значения — уважаемый старец и святилище.

Н.А. Тадина, считает, что в названии культа «Быркан жанг»: «Быркан не от слова “Будда”, а от смыслового оборота “быркырып жангаар”, означающего “разбрызгивать при совершении ритуала жертвоприношений”»⁸⁸⁹. Последнее значение связано с одним из самых распространенных обрядов тюрко-монгольского шаманизма — барисан. Барисан означает место, где производится ритуал подношения даров духам: верующие подходят и брызгают вверх какую-то жидкость. В чувашском языке имеется слово *perux*, в алтайском — *purk*, в киргизском — *burk*, в татарском и башкирском — *bürk*, означающие «брызгать, опрыскивать»⁸⁹⁰. В бурятском языке «Барисын дабаан» происходит от глагола «бариха», означающего «подносить» и «брызгать духам»⁸⁹¹. В тюркских языках *riga* означает «жертвенное животное, назначенное на заклинание», а *purkan* означает «дух, почитаемый шаманами», или непосредственно «шаман» (Радлов. IV, 2, 1365, 1368).

Таким образом, можно с уверенностью говорить, что слова «субурган», и «субурган» восходят к алтайской языковой семье с традиционным для алтайских языков широким зна-

чением. Понятие Subuzqan (Субузган) сугубо тюркского происхождения, что подтверждается и этимологическим составом. «Sub=вода», «suv=океан», «sundırı=море» (ДТС. С. 518), «suuqan=высокое сооружение, наподобие минарета, башня» (ДТС. С. 513), «suq=указывать» (ДТС. С. 514), «sürüq=табун лошадей» (ДТС. С. 518), «sp alqıq=вид благословления» (ДТС. С. 512), «sab alqıq=слово благословления, благословенное слово», «sök — преклонять колени, пролагать себе дорогу» (ДТС. С. 510). В числе слов, представляющих интерес, следует отметить также слова с корневым компонентом sab, sav со значением «слово». При этом sav имеет также значение «пророчество», a savcı — «пророк, посланник» (ДТС. С. 491,492). В числе этих слов есть и понятие saban в значении «пахать», непосредственно связанное с земледелием и как следствие с понятием «вода». Что касается компонента buz, то он означает «лед, разбивать, побеждать, наносить поражение» (ДТС. С. 130). Компонент qan в данном случае является суффиксом, у М. Кашкарлы приводится часто и в подавляющем большинстве случаев в значении «кто-либо» или «что-либо»⁸⁹². В отношении компонента buz Ф. Рашидаддин сообщает, что «Чингиз-хана похоронили в местности, которую он перед тем однажды соизволил назначить в качестве великого заповедника. Это место называлось куруки-бузург»⁸⁹³. Следует отметить, что на территории Узбекистана до сих пор существует населенный пункт с названием Субузган.

Итак, обе версии, «Сувадик» и «Субузган», могли бы быть приняты за основу названия святилища, однако мы отдаем предпочтение названию Субузган, как семантически наиболее соответствующее культовому сооружению, посвященному божественной функции Тагимасада в составе Бакинского языческого комплекса.

Святилище скифского божества Тагимасада размещалось четвертым, представляло собой четырехугольное сооружение и называлось Субузган, что означает: «Высокое сооружение, башня у морской воды, (перед которой) преклоняют колени, произнося благословления. (Ее соорудили) разбив лед, победив и нанеся поражение, (покорив) воду. Табун лошадей проложил (здесь) себе дорогу». [Последнее прочтение имеет свое подтверждение на камне № 9 скалы Язылы (Гобустан), где изображен конь, направляющийся к святилищу бога морей.]

5. О названии святилища Гойтосира. Пятое святилище было посвящено Гойтосиру. С. Ашурбейли приводит сообщение, что в плане г. Баку в 1806 г. была обозначена башня под названием «Калыс Хонзар»⁸⁹⁴. Таким образом, мы имеем сведения о том, что Хонзар/Хонсар/Кунсар — это название башни.

Безусловно, нам следует выяснить, насколько компоненты «хун, кун» и «сар» дают этимологию, подтверждающую божественную миссию Гойтосира. Слова с константой kp: kōp — гореть (ДТС. С. 314), kün — солнце, народ, люди (ДТС. С. 326), qan — повелитель (ДТС. С. 417), qonağ — место остановки, qonğu — место пребывания (ДТС. С. 455), qonut — пристанище (ДТС. С. 456), kep-затем, после (ДТС. С. 297), кепс — младенец (ДТС. С. 298), kınlən — вращаться, (ДТС. С. 308). Слова с корневым компонентом sar: sarağıç — покрывало, sarın — закутываться, завертываться, sarla — обматывать, sarı — в сторону (ДТС. С. 488, 489). Кроме этого, kindik — пупок (ДТС. С. 308), sarça — столб (Радлов. IV, 1, 336), что в результате образует значение «столб пупа». [Наподобие Омфала в святилище Апполона в Дельфах (Греция)]. Эти значения дают нам основание отождествить теологическую сущ-

ность Кунсара с Гойтосиром, Аполлоном и Хызыром, признать, что святилище называлось Кунсар.

Святилище скифского божества Гойтосира размещалось пятым, называлось Кунсар (Хунзар, Хонзар), что означает: «Здесь пуп (земли), (место) пребывания правителя народа, горящего солнца, которое, вращаясь, (порой) закутывается покрывалом (заходит).

6. О названии святилища Гора. Шестое святилище было посвящено Гору, обожествленному первому скифскому царю Колаксаю. В данном случае мы могли бы взять за основу название известного на Апшероне святилища Гюргян=Гурган, состоящего из многочисленных курганов. Но мы воздержимся от этого, считая, что в основе названия святилища в честь обожествленного первого скифского царя Колаксай=Гора должны находиться понятия, имеющие соответствующие подтверждения в мифах, связанных с ним.

Первым в числе таких значений может быть слово, связанное со значением «металл». Это вызвано тем, что Колаксай получил царский титул благодаря тому, что покорил горящий металл (золото). Вторым является то, что Геродот в отношении Ареса, тождества скифского бога Гора, говорит, что именно железный (бронзовый, свинцовый) меч был его символом. К имени Колаксай наиболее близко стоит слово *ko1a/ko1o*, сохранившееся в казахском и киргизском языках в значении «бронза» (ТЛС⁸⁹⁵. С. 80). В этой связи в поисках названия святилища мы привлекаем тюркское слово *qoŋuǵzin*, означающее «свинец» (ДТС. С. 460).

Что касается компонента *zin*, то он присутствует в современных тюркских языках в форме не корневого слова, а суффикса *zin*, эквивалентного суффиксу *sin*, которые придают корневому компоненту «побудительно-желательное» или «почтительно-желательное» значение (ДТС. С. 663). Например, *gəlsin, getsin, otursun, dursun*. В связи с тем, что лингвистическая наука допускает в тюркских языках трансформацию *z* и *s*, мы можем воспользоваться понятием *sin*, которое наряду с суффиксным имеет и корневое значение *sin* — могила, *sinəŋ* — испытание (ДТС. С. 503—504).

К определению названия святилища в честь скифского божества Гора мы попытаемся привлечь понятия, исходящие из мифологических сообщений и отражающих то или иное мифическое качество Колаксай-Гора: «свинец, металл» — *qoŋuǵzin*, «основа» — *qordunq* (ДТС. С. 458), «военный лагерь, военный стан» — *qorŋan* (ДТС. С. 459), «охрана, покровительство, защита» — *qoŋuǵ* (ДТС. С. 460), «чувство страха» — *qorqınc* (ДТС. С. 459), «ущерб» — *qor* (ДТС. С. 457), «каменные россыпи, обломки скал, валуны» — *qorım* (ДТС. С. 460), «сожалеть, сокрушаться, горевать о ком-либо» — *qorlan* (ДТС. С. 458). Важно обратить внимание на тот факт, что все привлеченные нами слова имеют единый корневой компонент *qr*.

1) «Металл» — *qoŋuǵzin*. Колаксай именно в результате покорения металла (золота) получил небесный жезл власти в виде меча, стал первым скифским царем и военачальником. После смерти скифы его обожествили, а его символом стал металлический меч.

2) «Основа» — *qordunq*. Колаксай — заложил основу государства и объединения народа и страны, первый скифский царь, его именем народ определил свое самоназвание в виде «сколот».

3. «Охрана» — *qoŋuǵ*, «чувство страха» — *qorqın*, «ущерб» — *qor*. Царские скифы особо охраняли могилы своих предков, важнейшим из которых признавался Колаксай=Гор,

и во время нашествия персидского царя Дария, дабы вызвать у него «чувство страха», предупредили, что в случае какого-либо «ущерба» могилам их предков, его ждет страшная кара.

4) «*Военный лагерь, военный стан*» — *qoriğan*. Согласно Геродоту, тождеством бога Гора был греческий Арес, который, как известно, был божеством войны и, естественно, Гор, как и Арес, ассоциировался с понятием «войско, военный лагерь, военный стан».

5) «*Памятное сооружение*» — *kirqan*, «*каменные россыпи, обломки скал, валуны*» — *qorut*. Согласно Геродоту, скифы именно своему первопредку Колаксаю=Гору создавали алтари и чтили его. Сохранившиеся скифские курганы дают представление об алтаре, кургане в честь Колаксяя=Гора.

Учитывая сказанное, наиболее приемлемым для выбора названия святилища Гора оказалось тюркское слово *Qoquğzin*, которое в ДТС приведено в значении «металл, свинец» (ДТС. С. 460), а полисемантически дает более широкое значение.

Святилище скифского божества Гора (обожествленный первый скифский царь Колаксай, по Геродоту — Арес) размещалось шестым, называлось *qoquğzin+qoquğsin*, что означает: «(Почтительно) охраняемая могила (в виде) каменных россыпей (руководителя) войска, основателя (государства) — свинца, (который наводил) ужас и вызывал чувство страха (у врагов), (о смерти которого) сожалеют, горюют, (охрана его является) испытанием (на верность духу предков)».

7. О названии святилища Аргимпасы. Седьмое святилище было посвящено тождеству греческой Афродиты Урании, скифской богине Аргимпасе, которая покровительствовала предсказаниям, пророчеству и гаданиям. Вероятнее всего, название ее святилища имело корневой компонент *ir, irq* (ыр, ырг), который означает «предсказание, пророчество, гадание». Кроме того, нам известно, что у скифов, как и у древних греков, была традиция гадать, сидя на треножнике. С этим корневым компонентом известны следующие слова: *irq* — предсказание, пророчество, гадание, *irqla* — гадать, предсказывать судьбу, *eqi* — стоянка, жилище, *yiggaq* — налево, *öki* — находящийся сверху, подниматься, *ökkiç* — треножник (ДТС. С. 220, 177, 268, 389).

Святилище скифской богини Аргимпасы размещалось седьмым, называлось *Irqlik=Ырглык*, что означает: «Стоянка, жилище, (куда следует) подниматься, (так как оно) находится наверху, на левой стороне, от (дороги). (Здесь сидя на) треножнике, гадают, предсказывают судьбу».

8. О названии святилища Керакли. Восьмое святилище — было посвящено богу гармонии, необходимости, покровителю жертвоприношений Керакли (Геродот называет этого скифского бога Гераклом), называлось *Yağışlıq*, означающее «жертвенное место» (ДТС. С. 225). С этим же консонантом имеется и ряд других древнетюркских слов: *yoğ* — поминальный обряд (ДТС. С. 269), *yükün, yükünс, yükünmık* — поклоняться, совершение обряда поклонения, поклонение, моление (ДТС. С. 285), *yoğı* — сосуд, чаша, которые являются атрибутами жертвоприношения (ДТС. С. 270). Важно отметить, что слово с подобным корнем *uoq* имеет также значение «высокое место» (ДТС. С. 273), что говорит о ландшафте, где располагается это святилище.

Святылище скифского бога гармонии, необходимости, покровителя жертвоприношений Керакли размещалось восьмым, называлось Yağışlıq, которое дает полисемантическое содержание: «Высокое место, где (осуществляют) поминальные обряды, обряды поклонения, молятся, жертвы богам преподносятся в сосудах (чашах)».

* * *

Резюмируя сюжет о названиях святылищ Бакинского языческого комплекса, следует отметить, что, подбирая названия, в трех случаях — Qiz-Qalasi (святылище Табиты), Xunsar (святылище Гойтосира), Ana-zaga (святылище Апи) — мы полагались на местные традиции, предания и древнетюркские источники. Название святылища Папея — Tenqirlik подсказали нам Махмуд Кашкарлы и местная традиция Гобустана (Джингир-баба). В двух случаях при определении названия святылища Тагимасада — Subuzqan, и святылища Керакли — Yağışlıq — мы воспользовались терминами, отражающими названия тюркских языческих святылищ, зафиксированных в древнетюркских источниках. Название святылища Гора — Qoquğzin подсказал набор понятий связанных с его мифическим образом. В случае с названием святылища Аргимпасы было подобрано соответствующее древнетюркское понятие Irqlık, предсказание.

11.5. «Дорога процессий» языческого комплекса — Баку

Дорога в мифопоэтической и религиозной моделях мира представляет собой образ связи между двумя священными точками пространства. Священное место расположено в начале мифологического пути, в конце которого находятся высшие сакральные ценности (МНМ-2. С. 352—353). В Баку, как и в иных сакральных городах (Вавилон, Дельфы, Акрополь), для торжественных ритуалов служила Священная дорога, которая по существу являлась «Дорогой процессий». Священная дорога, иначе говоря, «Дорога процессий» Бакинского языческого комплекса состояла из пяти участков, между которыми просматривается четкое функциональное разделение.

Первый участок «Дороги Процессий» начинался от «Ворот Девы» (современные Гоша Гапы) и направлялся к Девичьей Башне (Башне Девы). На этом участке не было каких-либо святылищ. Часть «Дороги процессий», от Гоша Гапы до современного Музея археологии, сохранилась до сих пор. Остальная часть этого участка застраивалась с XIV и по XIX в. Поздними сооружениями на этом участке древней «Священной дороги=Дороги процессий» являются здание Музея археологии, построенного в XIX в., караван-сарай «Бухара» и «Мултани», возведенные в XIV в., и другие сооружения, расположенные между ними. Если представить себе генеральный план этого участка современного Баку (Ичери-Шехер) без поздних построек, то «Дорога процессий» языческого Баку просматривается вполне отчетливо.

Второй участок «Дороги процессий» представляет собой площадь перед Девичьей Башней, которая известна по источникам под названием «Площадь Пяти башен» (Бешгул-

ла). На этой площади размещались святилища в виде башневидных каменных изваяний, посвященных пяти скифским божествам: во главе площади было святилище Верховной богини Огня (Табити), затем располагались святилища богу Неба (Папей), богине Земли (Апи), на левой стороне дороги, со стороны моря, богу Воды (Тагимасад). Площадь замыкало святилище бога умирающей и возрождающейся природы (Гойтосир). Особенностью святилища Гойтосира является то, что оно располагалось на пересечении второго и третьего участков Дороги Процессий, на стыке двух групп святилищ: а) посвященных божествам, покровительствующим природным силам, и б) трем божествам, покровительствующим человеческим чувствам (обожествленным предкам). [Случаи, когда святилища сооружались непосредственно на линии ворот, мы встретили у индейцев Боливии.] Расположение святилища Гойтосира непосредственно на самой дороге (а не в стороне от нее) объясняется тем, что Гойтосир, являясь богом Солнца, как и в других мифологических системах, одновременно был и богом путей. В тюркской традиции образ бога путей довольно стабильный. Об этом божестве (Yol Tanrı) сообщается в древнетюркской «Гадательной книге» («İrq Bitiq»), которая хранится в Лондоне в коллекции Томсен-Стена (ДТС. С. XXXV, 271). Богом путей признается и тюркский Хызыр и греческий Аполлон. В мифе об Огуз-кагане говорится, что у него был «бог путей» в образе волка. В образе волка упоминается и тождество Гойтосира греческий Аполлон (МНМ-1. С. 93).

Дорога от Гоша Гапы до Джума-мечети, которая занимает первый и второй участки «Дороги процессий», потеряв свою сакрально-ритуальную функцию, долгое время сохраняла свою градообразующую роль. Как утверждает Ш. Фатуллаев, к XIX в. она называлась Темные ряды «и служила центром бакинской торговли и вызывала восхищение путешественников»⁸⁹⁶. Генетическая память и сегодня ведет наших современников в праздник Дня весеннего равноденствия (Новруз-Байрам) по сохранившейся части исторической «Дороги процессий»: от Гоша Гапы (Ворот Девы) до Девичьей Башни и далее до современной Мектеб-мечети, где в языческий период находилось святилище бога умирающей и возрождающейся природы Гойтосира, т.е. Башня Кунсара (Калыс Хонзар).

На третьем участке размещались три святилища скифским богам — Гору (культ предков), Аргимпасе (покровительнице прорицательниц), Керакли (олицетворяющему гармонию, необходимость, покровителю жертвоприношений).

Четвертый участок представлял собой дорогу от Вторых ворот (на стыке святилищ Аргимпасы и Керакли, там где в настоящее время стоят Ворота Мурада) до Третьих ворот, расположенных на месте, где ныне находится башенное сооружение (архитекторы исследователи называют ее Донжоном-Джаббахана) примыкающее к зданию Академии наук Азербайджана.

Пятый участок проходил от Третьих ворот (совр. Донжон или Джаббахана) до Ворот Девы (совр. Гоша Гапы).

Стена «Дороги процессий» окружала языческий комплекс. На ней с внутренней стороны с ритмическим повторением были изображены символы скифских божеств. Стена была широкой (2—3 м), местами были сооружены площадки (подобно бойницам), на них собирались паломники, которые не могли непосредственно примкнуть к жрецам и поэтому процессию наблюдали со стороны. На втором участке, т.е. на площади Бешгулла, стена

одновременно представляла собой сооружение, построенное чуть ниже Девичьей Башни и башни Тагимасада и ограждающее святилища и площадь Бешгулла от морских волн. Часть этой стены, примыкающей к Девичьей Башне, сохранилась до сих пор.

11.6. «Священные Ворота» БАКИНСКОГО ЯЗЫЧЕСКОГО КОМПЛЕКСА

По тюркскому шаманскому поверью, лишь шаманы обладают способностью преодолеть некие «ворота», закрытые для обычных людей. У древних тюрков все народные празднества, гуляния и ритуалы начинались или заканчивались у городских ворот (ДТС. С. 366). В тюркской традиции имеются понятия «Ворота города», «Ворота смерти», «Ворота неба» и другие (ДТС. С. 420). В Гадательной книжке из Яр-Хотона на уйгурском языке, сохранился текст, в котором упоминаются «Ворота Бога» (ДТС. С. XXXVI, 420). Наиболее архаические обрядовые сведения о месте «ворот» в культовых ритуалах древних тюрков мы встречаем у чувашей. В обряде очищения чуваша проходили сами и прогоняли свой скот через ворота. По сторонам таких ворот разжигались костры. В мифическом представлении чувашей за воротами скрывается богатство (урожай). В Большой день (день весеннего равноденствия 21 марта) утром ворота раскрываются, и можно увидеть богатство, дающееся землей (урожай)⁸⁹⁷. В чувашском пантеоне существуют ангелы, отворяющие и затворяющие врата Великого Бога⁸⁹⁸. Одними из самых древних, значительных и монументальных являются известные по историческим источникам, так называемые Каспийские ворота. Нами обнаружено пять сооружений с таким названием. Хотя основой Каспийских ворот являются природные узкие проходы в горах, на подступах к каждому из них заложены города, известные под одним и тем же названием — Дербент. Эти ворота, проходы и города в них были созданы древнейшим народом — каспиями, которые, как нам удалось установить, являются тюркским этносом, одним из предков современных тюркских народов, в т.ч. азербайджанцев.

Как и во многих других случаях, попытаемся смысл древнего названия ворот Бакинского языческого комплекса раскрыть путем этимологических (лингвоархеологических) исследований. На тюркских языках слова «ворота» — карра, карі, карак⁸⁹⁹ и «крышка», «верхние ворота» — каррак, карак, кабак, карак, каркак одного и того же корня⁹⁰⁰. Как утверждает М. Элиаде, иногда боги приподнимают эту крышку (ворота) для того, чтобы посмотреть на землю⁹⁰¹. Важнейшим тюркским топонимом, в котором содержится компонент, означающий «ворота», является название «Кавказ» (Капкас). Он вполне прозрачно этимологизируется на тюркских языках. Компонент «кав» есть не что иное, как қар, кар, т.е. ворота, а компонент «каз, кас» — это корневая часть этнонима «каспи», в котором «кас» означает «граница», а «пи» означает «лезвие», т.е. «лезвие границы». Следовательно, Кавказ означает «ворота (этноса) касов» или «пограничные ворота». [Встречаемые в различных местах топонимы «каспи» означают «граница (этноса) касов». Упоминаемое в источниках понятие «Каспийские ворота», по существу эквивалентно понятию Кавказ.]. В результате землетрясения 1185 года на вершине горы Алпарак, размещенной недалеко от города Гянджа, образовалась

расщелина, возможно напомнившее средневековому населению Гянджи некие мифические ворота, почему и гору переименовали и назвали «Капаз» (Кяпяз), что на древнетюркском языке означает «Небольшие ворота». (ДТС С. 420, 71).

На «Дороге процессий» Бакинского языческого комплекса было несколько ворот. Нам удалось реконструировать расположение, названия и функции трех ворот Бакинского языческого комплекса.

Первые Ворота.

Первыми, или Главными Воротами Бакинского языческого комплекса, с которого начиналась Дорога Процессий, были ворота, которые располагались там, где ныне находятся ворота Гоша Гапы. Есть основание признать, что одни из ворот языческого Баку были сооружены в честь скифского божества, чьи символы совпадали с символикой (букраний, львы и солнечные диски), сохранившейся на современных воротах Гоша Гапы (Ичери-Шехер). Попытаемся уточнить многочисленные значения понятия «гапы» на древнетюркском языке. Понятие «ворота» в тюркском языке представлено словами с корневым компонентом *qar*, *qaraq*, *qarqı*, *qarıq*, *qarıq* (ДТС. С. 420,421). Наряду с этим тюркские слова с компонентом *qar* имеют иные значения. В частности *qar* — близкий, кровный родственник, *qara* — высокий, *qaraqan* — верховный (титул правителя), *qaraq* — крышка (покровитель), *qaraq* — дева, девственность, целомудрие, невинность, а *qaraqılıq* — девственница (ДТС. С. 420). Ключ к определению исконного названия и значения ворот языческого Баку кроется именно в этом последнем определении. Если воспользоваться методом полисемантической этимологии, по короткой схеме, то понятие *Qarı* даст значение «Ворота Девы», или «Ворота верховной Девы», или «Ворота богини Девы». Но это значение можно дополнить и словами, вполне соответствующими эпитетам богини Табити, которая, собственно говоря, и является «Богиней Девой» как первая, верховная, близкая, кровная родственница, покровительница. Т.о. первыми на Дороге Процессий располагались *Qarı Qaraq*=Ворота Девы

Вторые Ворота.

Вторыми воротами на Дороге Процессий были ворота, находившиеся на стыке двух мест (святилищ) для жертвоприношений, где в наши дни расположены т.н. «Ворота Мурада». Через эти ворота к двум группам святилищ проводили скот, предназначенный для ритуала жертвоприношения. Речь в данном случае идет в одном случае об алтарях жетвоприношений в честь Гора и Аргимпасы, а в другом об алтарях для жертвоприношений (Табити, Апи, Папей, Тагимасад, Гойтосир) в святилище Керакли. В этой ситуации мы можем подобрать слова с корневым компонентом *iki* — «два», среди которых наиболее приемлемым явилось слово *İkidinki*, означающее «находящийся по обе стороны, относящийся к двум». (ДТС. С. 206). Таким образом, вторыми на Дороге Процессий размещались ворота, ведущие сразу к двум группам святилищ, где были устроены алтари для жертвоприношений, назывались *İkidinki Qarı*=Ворота, находящиеся по обе стороны и относящиеся к двум (местам для жертвоприношений), что вполне соответствует описанию их месторасположения.

Третьи Ворота.

Третьими Воротами на Дороге Процессий были ворота, именуемые *Ûç/Uç Qarı*=Третьи. Эти Ворота стояли на острие там, где теперь за зданием Академии наук находится сооружение, названное исследователями — Донжоном-Джаббахана. Название этих ворот было

определено нами, полагаясь на треугольную геометрическую фигуру, изображенную на гобустанском рисунке, и анализа соответствующих слов с корневым компонентом *й̄с*, *ис*. Компонент *й̄с* означает «три, третий», *ис* имеет значение «острие, вершина» (ДТС. С. 621—622, 604). Согласно диалектическому словарю азербайджанского языка, слово «*иҹағ*» в дербентском диалекте означает место, где собираются люди для беседы (С. 515), слово «*иҹтағ*» в шемахинском диалекте означает «рай» (С. 515). В древнетюркских языках «*ис*» означает как конец чего-либо, так и умирать, «*исуг*» — подходить к концу, «*ислуг*» — означает «цель». (ДТС. С. 603, 604). Слова с этим корневым компонентом встречаются у В.В. Радлова: «*иҹга*» — встречаться (Радлов. I, 2, 1731), «*ис*» — причина (Радлов. I, 2, 1734), «*иҹип*» — ради, для (Радлов. I, 2, 1736), «*иҹкуп*» — искра, (Радлов I, 2, 1740), «*й̄с*»=«*өс*» — гаснуть, погасить, оканчивать, выходить (Радлов. I, 2, 1872). Древнетюркский словарь обращает наше внимание на то, что слово «*й̄сүк*» эквивалентно слову «*өсүк*», что в свою очередь означает «очаг». (ДТС. С. 622, 376). В.В. Радлов в свою очередь приводит, что именно в азербайджанском языке слово «*осағ*» одновременно означает «место моления» (Радлов. I, 2, 1634). Т.о. третьим на Дороге Процессий размещались ворота *Үҹ-ис қарі*, полисемантическое содержание корневого компонента «*й̄с-ис*» означает: (Когда) подходило к концу шествие, участники встречались в треугольнике, у горящего огня, на месте моления. Когда кончалось моление, они гасили огонь и выходили. Представленная семантика полностью соответствует как расположению Ворот, так и его функциям.

* * *

Итог реконструкции локализации и названия ворот на «Дороге процессий» таков: Первые Ворота — *Қарақл Қарі*, означают Ворота Девы/Ворота Табиты. (совр. Гоша-Гапы). Вторые Ворота — *İkidinki Қарі*, означают «Ворота, находящиеся по обе стороны и относящиеся к двум (местам для жертвоприношений)» (совр. «Ворота Мурада»). Третьи Ворота — *Ус Қарі*, означают «Ворота, расположенные на вершине святилища и острие дороги» (совр. Донжон-Джаббахана за Академией Наук Азербайджана). Ритуальная процессия начиналась у Первых Ворот (современные Гоша Гапы), проходила через Вторые Ворота (современные «Ворота Мурада») и завершалась у Третьих Ворот (совр. Донжон-Джаббахана).

11.7. Принципы формирования Бакинского языческого комплекса — Киммерийско-скифского культового комплекса Баку

Системное изучение многообразного киммерийского и скифского наследия разных исторических периодов, проведенное за последние годы с привлечением письменных источников, мифологических, этнографических данных, археологических материалов, позволяет составить целостное представление об организации киммерийско-скифского сакрального пространства, входящих в него различного типа памятников и их функционального назначения⁹⁰². Главными отличительными признаками скифского и тюркского языческих комплексов являются наличие четко очерченного пространства (выкладки, вьмостики, кольца), сооружений (курганы),

вертикально установленных различного рода каменных изваяний (стелы, балбалы, оленные камни и т.д.), архитектурные сооружения и места жертвоприношений (как правило, в таких местах имеются углубления различного размера)⁹⁰³.

Источниковой базой в работе по реконструкции Бакинского языческого комплекса, его планировочной конфигурации и внешнего вида, отдельно взятых святилищ, послужили, с одной стороны, сакральные геометрические фигуры, символизирующие божества, а с другой — графические изображения различных геометрических форм, обнаруженные на скалах Гобустана. Добавим, что основу и того и другого, безусловно, составляет мифопоэтика.

Выбор места для Киммерийско-скифского культового комплекса был связан с возможностями его планировки в соответствии с его сакральной обусловленностью, при этом важную роль играло наличие ряда значимых условий: морское побережье, треугольная скала, наличие пресной воды, выходы естественного газа, холмистое окружение, «хорошая видимость горизонта»⁹⁰⁴.

Через графику культовых изображений на скалах Гобустана, как отдельно взятого святилища, так и комплекса в целом, создававшие его жрецы познавали пространственную картину мира, которая увязывалась в одно целостное представление. Их мировоззренческие идеалы были опредмечены в художественно-образном облике святилищ, а геометрические формы святилищ отражали определенные религиозные концепции⁹⁰⁵. Особенностью Бакинского языческого комплекса было сочетание ритуальных сооружений в виде святилищ с внутренними помещениями и каменных изваяний.

Святилище Девичья Башня, хотя и было посвящено Богине Огня, собственно Табити, тем не менее совмещало в себе ритуальные помещения всего скифского пантеона и было воплощено в виде комплекса восьмизэтажного вертикального членения.

Четыре святилища (башни), которые были посвящены богам, олицетворяющим природные стихии и явления (Папей — Небо, Апи — Земля, Тагимасад — Вода, Гойтосир — Солнце, умирающая и возрождающаяся природа), сооружены в виде каменных изваяний (статуй). Каменные ритуальные столбы здесь устанавливались еще в киммерийское время. Об этом свидетельствуют и местные предания, в которых говорится о том, что изначально город был заложен Кунсаром (Хунзар), который воздвиг здесь башню, названную его именем. Известный исследователь киммерийской культуры А.И. Тереножкин утверждает, что каменная скульптура была засвидетельствована у киммерийских племен VIII—VII вв. до н.э.⁹⁰⁶, а с точки зрения В.В. Отрощенко, «каменные изваяния отражали идеологические воззрения племен срубной культуры»⁹⁰⁷. На стелообразных киммерийских плитах не было черт антропоморфности, однако их форма, рассчитанная на вертикальное положение плиты, свидетельствует о том, что эти камни служили объектом почитания и могут быть отнесены к числу изделий эпохи поздней бронзы. В целом признается, что каменные изваяния на определенном этапе развития общества функционально заменяли храмовые комплексы или предшествовали им⁹⁰⁸. А.А. Формозов пришел к выводу, что «как и в Египте, в южнорусских степях древнего периода (имеются в виду места пребывания киммерийцев и скифов. — Г. Г.) монументальные погребальные сооружения появились тогда, когда здания храмов еще не строились»⁹⁰⁹. Л.Я. Штернберг считает, что в древности у многих народов, в том числе и у греков, культовые сооружения «часто состояли из простого столба, доски, необтесанного камня или бревна, а между тем окрестные жители поклонялись им и приносили дары. Афина Паллада, которой

афиняне впоследствии воздвигли художественные статуи, первоначально изображалась в виде простого необтесанного столба»⁹¹⁰. Наряду с этим, после начала сооружения в Баку святилищ с внутренними помещениями, каменные изваяния, установленные здесь еще в киммерийское время в качестве объекта поклонения, сохранились. Как утверждает И.Е. Забелин, скифы железного века продолжали использовать святилища бронзового века⁹¹¹. При этом функционально-мировоззренческим содержанием обладали градостроительная структура комплекса, а также святилища, как в виде статуй, так и в виде архитектурных сооружений.

Два святилища, посвященные обожествленному первому скифскому царю Колаксаю — Гору (по Геродоту — Аресу) и покровительнице скифских прорицателей богине Аргимпаса, были возведены в виде архитектурных сооружений с внутренним пространством, со своими алтарями жертвоприношений.

Святилище *Yağışlıq*, название которого дословно означает «жертвенное приношение» у доисламских тюрков, а полисемантическое содержание, дает основание признать, что это святилище было посвящено скифскому богу необходимости, покровителю жертвоприношений Керакли представляло собой комплекс с пятью алтарями для жертвоприношений, в честь Табити, Апи, Папея, Тагимасада, Гойтосира. Еще В.В. Радлов высказывался, что наличие огороженного пространства в пределах святилища дает основание говорить о жертвенном характере этого места. Исследовавшая огромное количество сакральных мест древнего и средневекового Алтая Е.В. Шепелева утверждает, что по информативной емкости поминальные, жертвенные и другие сооружения уступают материалам погребений. К.М. Свирина, В.А. Тиваненко, Н.И. Шутовой выявили в тюркских культовых памятниках наличие специального пространства для совершения жертвоприношений или других ритуальных действий. По мнению В.А. Тиваненко, внутренняя организация сакрального пространства святилища включает место жертвоприношений (жертвенник), а также зоны, места для проведения трапез⁹¹².

В части функциональных типов святилищ Бакинского языческого комплекса, следует отметить, что пять святилищ (Табити, Папея, Апи, Тагимасада, Гойтосира) носили сугубо характер поклонения. Три из восьми святилищ, а именно те из них, которые были посвящены первопредкам (Гор, Аргимпаса, Керакли), наряду с ритуалами поклонения были непосредственно связаны также с гадательными ритуалами. Расшифровать этот код помогает нам этимология. Святилище Гора называлось *Qoriqsin*, а жреца-ясновидца этого святилища звали *Kögümçü* — провидец (ДТС. С. 319). Святилище Аргимпасы называлось *Iqqlik*, а жреца-ясновидца этого святилища звали *Iqçü* — гадальщик, предсказатель (ДТС. С. 220). Посвященное Керакли святилище, называемое *Yağışlıq*, представляло собой комплекс алтарей *Vağ*, а жреца этого святилища звали *Vağış* — видение (ДТС. С. 82).

11.8. Сохранившиеся следы языческих комплексов Азербайджана

В азербайджанской науке достаточно много внимания уделено вопросам языческих святилищ, расположенных по всей территории Азербайджана. В то же время, с нашей точки зрения, не уделено должное внимание вопросу языческих комплексов. Наблюдения

показывают, что создание языческих сакральных комплексов было не только в собственно Баку (Ичери-Шехер), но и по всему Азербайджану. Нами установлены еще не менее шести мест на территории Азербайджана, где в языческие времена на протяжении длительного исторического периода существовали самостоятельные языческие культовые комплексы. Их условно можно назвать Гобустанский, Апшеронский, Нахичеванский, Гянджа-Карабахский, Ширванский, Казахский, Шеки-Закатальский, Пайтакаранский языческие комплексы. Думаю, при внимательном исследовании сохранившихся на территории Азербайджана остатков древних святилищ можно продолжить выявление языческих комплексов.

Гобустанский языческий комплекс. Это святилище бога Неба Папея (Джингир-даг, Джингир-баба), святилище Богини Земли Апи (Ана-зага). Аргимпаса была покровительницей ясновидящих, предсказательницей судьбы, ей посвящено святилище в виде скалы с естественным углублением, расположенное в Гобустане на горе Кичикдаш, недалеко от пира Гараатлы: «Сюда до сих пор приходят, загадавшие свою дальнейшую судьбу, чтобы получить уверенность в предстоящих важных для человека событиях»⁹¹³. Бог Керакли, по существу, является обожествленным предком киммерийцев и скифов, известным по скифской легенде о Геракле. О святилище Геракла в Крыму Геродот сообщает: «...я должен упомянуть об одной диковине. В скале у реки Тираса местные жители показывают отпечаток ступни Геракла, похожий на след человеческой ноги длиной в 2 локтя. Таков этот след» (Геродот. IV, 82). На нижней террасе горы Бююкдаш есть подобный камень с углублением, напоминающим отпечатки ног, признанный святилищем⁹¹⁴. Таким образом, в Гобустане обнаруживаются по крайней мере четыре языческих святилища четырех скифских божеств: Папея, Апи, Аргимпасы и Керакли. Что касается возможного существования святилищ Табити, Гойтосира, Тагимасада и Гора, думаю, следует продолжать искать их следы на территории Гобустана.

Апшеронский языческий комплекс. В пос. Бузовны расположено святилище в виде наскальных отпечатков ног, которому до сих пор поклоняются. Табити — богине Огня было посвящено святилище Ала-Тава, которое еще в XVIII в. на окраине Баку (современный Ясамальский район города) зафиксировал И. Лерхе. Богу Гойтосиру был посвящен упоминаемый К. Птоломеем г. Гайтара, т.е. «святилище Гайтара», на стыке современных городов Сумгаита и Баку. Гору было посвящено святилище, расположенное на территории современного населенного пункта Гюрган. Как утверждает известный специалист по апшеронской археологии И. Алиев, особенностью этой местности является наличие здесь многочисленных курганов, что явно свидетельствует о ее причастности к числу культовых, охраняемых. Ведь, согласно сообщению Геродота, скифы бережно охраняли могилы своих предков. С. Ашурбейли сообщает, что близ местечка Гюрган вскрыто могильное поле, где наряду с другими изделиями обнаружены наконечник бронзовой стрелы «скифского образца» и кувшин, подобный изделиям ходжалы-кедабекской археологической культуры. По мнению И. Джафарзаде, среди указанных археологических материалов преобладают предметы, датируемые VII—VI вв. до н.э. Весьма любопытной находкой является часть обломанной терракотовой статуэтки (высота 4,5 см, ширина 2,5 см), обнаруженной при рытье земли во дворе дома в с. Амираджан. Статуэтка представляет собой бюст мужчины, голова которого покрыта чем-то вроде капюшона и напоминает «скифа»⁹¹⁵. Думаю, что исконным названием указанной местности района Гюрган было Qoḡḡan, что означает Горуг — охраняемое

место, отсюда и известное понятие «курган». Святилища были также в местечках Байыл (Великой богине), Биби-Эйбат, а также на острове, известном под названием Пир-Аллахи, которое первоначально было переведено на русский язык как остров Святой.

В Нахичеванский языческий комплекс в качестве святилищ входили сооружения, расположенные на территории комплексов: Гызгала, Оглангала, Газан, Гямякая, Иландаг, Кульоба, Сумбатан. Выше мы говорили о том, что компонент «сум» на древнетюркском и современном монгольском языках означает «святилище», а слово сумбат на тюркских языках означает «статность, видность» (Радлов. IV, 1, 794) и др.

В Гянджа-Карабахский языческий комплекс входили святилище Кыз-ана (в окрестностях Шуши), гора Капаз, выходы естественного огня Баба-Джур-Джур, находящиеся «у подножия Малого Кавказа»⁹¹⁶ и др.

В Ширванский языческий комплекс, входили Чыраг-кала, в качестве святилища Табити, Дири-Баба (святилище Папея), Бешбармак (святилище Гойтосира), Шамаха (название, происшедшее от слова шаман), Бабазан (современный Саяльянский район), в котором компонент «зан» означает «межа, граница» (Радлов. IV, 1, 867), а если признать этот топоним как Бабасан, то он будет иметь значение «почитаемый дед, отец» (ДТС. С. 483) и др.

В Казахский языческий комплекс входили Баба-дервиш, МтКуарис-Цихе, Киз-кала, Хунан, Дидиван, Дамджылы-булаг, Авей-дагы (богини Апи), Göüzən-dağı и др.

В Шеки-Закатальский языческий комплекс входили языческое святилище I в. н.э. в с. Киш и др.

В Азербайджане на территории современной Муганской степи был также *Пайтакаранский=Муганский языческий комплекс*.

Наши соображения, в части перечисленных языческих комплексов Азербайджана, представлены здесь в качестве постановки проблемы. Мы попытались создать всего лишь схему системы языческих комплексов Азербайджана. Думаю, что совместная работа археологов, историков, мифологов, этнографов, лингвистов и специалистов по языческим религиям даст возможность создать более обширную и детальную картину.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ КО ВТОРОЙ ЧАСТИ

Пространство с древнейших времен осмысливалось человеком в соответствии с его представлениями о мироздании. В этой модели мира особое место занимали святилища, в которых осуществлялись прямые контакты с богами через ритуал, молитву, образ. Эти представления становились более осязаемыми через естественные, а затем градостроительные, архитектурные и иные изобразительные формы святилищ, в которых была зашифрована мировоззренческая модель. Поэтому культовые сооружения древности, являясь памятниками мировоззренческой деятельности, дают нашим современникам концентрированное представление об уровне знаний и представлений древнего человека о вселенной. Закладку городов древние считали божественным занятием, поэтому, обрабатывая пустынные земли, они считали, что в действительности повторяют деяния богов, которые упорядочили хаос, придав ему форму и завершенность. Чтобы город или жилище прочно стояли на земле, их следовало с помощью строительных ритуалов спроецировать на «Центр вселенной», «Пуп земли».

Одним из подобных мест еще в древности был признан Баку (Ичери-Шехер). В Киммерийско-скифском языческом комплексе Баку был реализован планировочный, содержательный и изобразительный канон, присущий священным городам. Сближение мировоззренческих концепций церемониальных центров Вавилона, Дельф и Баку (Ичери-Шехер) является вполне корректным, так как их объединяет время создания, политеистическая идеология и церемониальная практика. Архитектурная среда Бакинского языческого комплекса, как и иных священных городов, имеющих подобную историю, — это пространственно-временной код, в котором зашифрована мировоззренческая информация. Бакинский языческий комплекс отвечает всем критериям, предъявляемым к сакральным пространствам древнего мира. Обращение к мифологическим образам, создавшим основу Бакинского языческого комплекса, позволяет проследить тот магистральный путь, по которому двигались киммерийцы, скифы и саки в восприятии и познании мира.

Привлечение широкого круга методологических приемов дало нам возможность реконструировать историко-культурное и мировоззренческое прошлое Баку. Главным в методике этих поисков была предельно точная и максимально полная фиксация всех имеющихся данных, не исключая мельчайших деталей. В настоящей работе на основе анализа данных, полученных путем корреляции результатов археологических, архитектурных, лингвистических и мифологических изысканий, сделана попытка реконструкции модели организации сакрального пространства, существовавшего на территории древнего Азербайджана. Надежность нашей реконструкции мировоззренческой, этнической, топографической семантики Бакинского языческого комплекса предопределяется в первую очередь тем, что она проистекает не из единичных фактов, а из системного анализа, совокупности данных и взаимной верификации. Вне всеобъемлющего мировоззренческого понимания Бакинского языческого комплекса трудно постичь его структурное и смысловое содержание.

Теоретическая значимость нашего исследования заключается в том, что разработана концептуальная основа модели реконструкции языческо-тенгрианского наследия нашего народа. Научная новизна настоящего исследования состоит в том, что в нем предметно доказывается, что Баку начинался как сакральный (священный) город, и воссоздается его градостроительное, мировоззренческое и этно-лингвистическое прошлое.

Бакинский языческий комплекс — один из замечательных памятников киммерийско-скифской и сакской культуры в Азербайджане, который концентрирует в себе градостроительные, архитектурные, изобразительные, и, наконец, что очень важно, мировоззренческие взгляды киммерийцев, скифов и саков. Отнесение Бакинского языческого комплекса к единому киммерийско-скифскому культурно-мировоззренческому типу сделало анализ наиболее плодотворным. Богатый исторический опыт создания архитектурных и градостроительных комплексов, какими являются величественные курганы и курганные поля с системной организацией пространства, огромные мегалитические комплексы, курганы с системой различного рода стел и скульптур, керексуры, каменные гробницы, могильники, различной формы святилища, многочисленные изобразительные формы поклонения в виде стел, оленных камней, каменных скульптур, наскальных изображений (петроглифы), индивидуальных святилищ, можно рассматривать как основу для создания в Баку киммерийцами и скифами градостроительной сакральной пространственно-мировоззренческой системы. В то же время в Бакинском языческом комплексе все уникально, начиная от выбора местности (скальный остров вблизи от берега моря, холмы, естественно горящие природные газы), идеи мировоззренческой концепции, заложенные в планиграфию комплекса (скифский восьмибожий пантеон, продуманная иерархическая последовательность расположения святилищ) и заканчивая версиями объемно-выразительного решения святилищ (каменные изваяния, стелы, архитектурные сооружения). Бакинский языческий комплекс, созданный киммерийцами и скифами, вплоть до утверждения ислама в Азербайджане, был священным центром тюркского этнического верования — тенгрианства, исповедуемого почти на протяжении 1,5 тыс. лет всеми тюркскими народами, проживавшими в Азербайджане и известными в истории под разными именами в составе союзов киммерийских, скифских, сакских, албано-тюркских, гуннских, сабирских, хазарских и др. Баку в разные исторические периоды входил в различные административно-политические и, как результат, мировоззренческие системные образования. Это приводило к тому, что изменялись сакрально-геометрические очертания, трансформируя смысловое содержание силуэта Бакинского языческого комплекса и самой Девичьей Башни, предавался забвению мировоззренческий смысл отдельных святилищ, тенгрианские языческие святилища разрушались и на их фундаментах строились культовые сооружения новых религий. Облик и мировоззренческая направленность Бакинского языческого комплекса изменялись не сразу, возможно, радикальные изменения начались именно в X—XI вв. н.э., когда здесь были зафиксированы первые исламские культовые сооружения.

Комплексный подход к достижениям в философской, мифологической, археологической и архитектурной науках помог увидеть в некоторых наскальных изображениях Гобустана схематические изображения создаваемых святилищ. Системному анализу и интерпретации подверглись практически все типы обнаруженных на скалах Гобустана в Азербайджане схематических изображений, идентификация которых позволила составить целостную картину архитектурно-изобразительных образов святилищ Бакинского языческого комплекса.

Результаты нашего исследования способствовали установлению основных принципов и последовательности организации сакрального пространства древнейшего Баку, который представляет собой выразительный монументальный комплекс святилищ, выстроенных в

цепочку вдоль «Дороги процессий». Были определены морфология бакинского сакрального пространства и семантика входящих в него памятников. Создание беспрецедентного Бакинского языческого комплекса, безусловно, требовало новаторства в символическом формообразовании, архитектурно-изобразительной выразительности и структурного упорядочения киммерийско-скифских духовных ценностей. В планировочной структуре сакрального Баку было предусмотрено продуманное размещение святилищ и функциональное зонирование в соответствии с мировоззренческой иерархией. Формируя пространственную среду, древние киммерийско-скифские жрецы, архитекторы и строители учитывали определенные закономерности построения сакрального пространства. Взаимосвязь концептуального (восьмибожий пантеон), графического (последовательность расположения святилищ и система «Дороги процессий») и изобразительного (сочетание архитектурных и изобразительных форм) решений придала сакральному пространству градостроительную стройность и смысловую значимость. Выявленный генеральный план Бакинского языческого комплекса позволяет говорить о том, что в нем воссоздана структура пространственной модели, соответствующая скифскому мировоззрению. Здесь явно выступает идея мифологизированного пространства с полисемантическим содержанием силуэта главного святилища — Девичьей Башни, с четко определенной центральной площадью — Бешгулла и всей суммой мировоззренческих представлений (восемь святилищ, «Дорога процессий» и комплекса в целом). Такому монументальному церемониальному сооружению, каким являлся Бакинский языческий комплекс, должна была соответствовать иерархически организованная социальная структура с определенным мифологизированным сознанием, включающим в свое семантическое поле пространство, окружающее Центр Земли. Центр здесь воспринимается как приоритет символа Огня и Космоса (Девичья Башня), обеспечивающего единение природных стихий в облике святилищ Неба, Земли, Воды (святилища Папея, Апи, Тагимасада), с символами умирающей и возрождающейся природы (святилище Гойтосира) и обновления человеческих чувств (святилища Гора, Аргимпасы и Керакли). С градостроительной точки зрения Бакинский языческий комплекс воплощал так называемый анфиладный прием — цепочку святилищ с четкой дифференциацией их семантики, размещенных иерархически и связанных как между собой, так и с соответствующими ритуальными воротами. Сакральная территория священного Баку представляет собой динамичную модель Мира, мифологизированного пространства, в котором система отдельных святилищ воспринимается в процессе их последовательного обхода. В Баку, как и в иных священных городах, планировочным архетипом (в качестве доминирующего, градообразующего фактора) стала «Дорога Процессий», которая обеспечивала равный доступ ко всем святилищам, а те из них, которые имели внутреннее пространство, были огорожены невысокой стеной.

Бакинский языческий комплекс имеет следующую структуру.

1. Святилище скифской богини Табити Девичья Башня размещалось первым на «Дороге процессий». Святилище олицетворяло Огонь, в течение тысячелетий сохранило свой первоначальный вид и известно под названием Бакинская Девичья Башня (Bakı Qız Qalası), что означает (по короткой версии): «Древняя башня огненной Девы». Рис. 11 на камне № 14 холма Язылы горы Джингирдаг (Гобустан) символизирует Великую богиню Табити в состоянии адорации. Она изображена в окружении образов, символизирующих небесные светила: звезды, Солнце и Луна, которые, согласно тюркской семантике, олицетворяют время. В ее честь была возведена Девичья Башня.

2. Святилище скифского божества Папея размещалось вторым, на углу архитектурного памятника «Рыночная площадь». Святилище олицетворяло Небо, представляло собой высокое, круглое каменное изваяние в виде башни, внешность которого орнаментирована восемью горизонтальными линиями», называлось Tenqirlik, что означает: «Место поклонения Небу». Графическое изображение святилища приведено на рис. 12 на камне № 9, холма Язылы, горы Джингирдаг, Джингир-баба (Гобустан), символизирует святилище богу Неба Папею.

3. Святилище скифской богини Апи размещалось третьим, на месте современной мечети-Ашура. Святилище олицетворяло Землю, представляло собой трехгранное сооружение, острием вверх, с возможным углублением (типа пещеры) и отверстием, называлось Ана-заға, что означает: «(Место, где находишься) под прикрытием, заботой, сохранностью Матери». Графическое изображение святилища приведено на рис. 1, нанесенном на камень № 81 верхней террасы горы Беюкдаш (Гобустан).

4. Святилище скифского божества Тагимасада размещалось четвертым, при виде с моря оно находилось слева от Девичьей башни. Святилище олицетворяло Воду, представляло собой вертикальное, четырехугольное каменное изваяние с восемью горизонтальными членениями, чуть ниже святилища находилась стена, которая охраняла башню со стороны моря, святилище называлось Subuzqan, что означает: «Высокое сооружение у морской воды, башня, (перед которой) преклоняют колени, произносятся благословения. (Ее сооружали), разбив лед, победив и нанеся поражение, (покорив), воду. Табун лошадей проложил (здесь) себе дорогу». Графическое изображение святилища приведено на рис. 10 и 11 на камне № 9 холма Язылы горы Джингирдаг (Гобустан).

5. Святилище скифского божества Гойтосира размещалось пятым, на месте современной Мечети-медресе. Святилище олицетворяло умирающую и возрождающуюся природу, представляло собой круглое каменное изваяние башенного типа с вертикальным членением на пять частей, на каждой из которых изображены символы, придающие изваянию семантику «бога умирающей и возрождающейся природы», называлось Kunsar, что означает: «Здесь пуп (земли), (место) пребывания правителя народа, горящего солнца, которое, вращаясь, (порой) закутывается покрывалом». Графическое изображение святилища приведено на рис. 7 на камне № 9 холма Язылы горы Джингирдаг (Гобустан).

6. Святилище скифского божества Гора размещалось шестым, на месте современной Джума-мечети. Святилище олицетворяло культ предков, представляло собой конусообразное, двухуровневое сооружение с внутренним помещением, в центре купола которого было круглое отверстие, называлось Qoquqzin, что означает: «(Почтительно) охраняемая могила, (в виде) каменных россыпей, (руководителя) войска, основателя (государства) — свинца, (который вызывал) ужас и чувство страха (у врагов), (о смерти которого) сожалеют, горюют, (охрана является) испытанием (на верность духу предков)». Графическое изображение святилища приведено на рис. 1 на камне № 99 верхней террасы горы Беюкдаш (Гобустан).

7. Святилище скифской богини Аргимпасы, покровительницы прорицательниц, размещалось седьмым, на месте современной мечети Сыныг-кала. Святилище представляло собой двухуровневое прямоугольное сооружение с внутренним помещением, в центре купола которого находилось прямоугольное отверстие, святилище называлось Irqlik, что означает: «Стоянка, где, (сидя на) треножнике, гадают, предсказывают судьбу». Графическое изображение святилища приведено на рис. 19 на камне № 23, верхней террасы, горы Беюкдаш (Гобустан).

8. Святилище скифского бога необходимости, покровителя жертвоприношений Керакли, размещалось восьмым и охватывало всю территорию современного комплекса Дворца

Ширваншахов. Святилище олицетворяло гармонию между живыми и мертвыми, людьми и богами, представляло собой огороженное пространство, где размещались пять алтарей-жертвенников в честь скифских божеств, олицетворяющих природную стихию, называлось *Yağışlıq*, что означает: «Место, где (осуществляют) поминальные обряды, обряды поклонения, молятся, жертвы богам преподносятся в сосудах (чашах)». Графическое изображение святилища приведено на отдельно стоящем камне Кичикдаша комплекса Гараатлы. Изображение представляет собой символы в виде пяти кругов, три из которых расчленены на восемь секций, а внутри двух из них имеются три точки, составляющие треугольник (Гобустан).

* * *

Языковую принадлежность создателей комплекса мы реконструируем, основываясь на метод полисемантической этимологии и исходя из логики киммерийско-скифских мировоззренческих представлений. Значительным подспорьем в нашем исследовании был метод, известный в науке под названием лингвистическая археология, который позволил нам выявить весьма широкий набор и систему формирования тюркских мифологических и теологических терминов. На основе лингвистических исследований мы пришли к достаточно определенным выводам о теологической системе киммерийцев, скифов и саков, о регионе распространения древнетюркских народов и смогли дать вполне конкретную типологическую характеристику древней культуры в этой части Азербайджана. Благодаря методу лингвистической археологии удалось в едином контексте соотнести результаты архитектурных, мифологических, археологических, лингвистических и исторических исследований. Выявленные нами данные лексики подтверждают, что еще в древнейший, киммерийско-скифско-сакский период тюркской истории носители тюркских языков имели стройную систему государственных и теологических терминов. Сохранившиеся в небольшом количестве термины, такие как Баку, Гыз, Гала, Кунсар (Хунзар), Калыс, Гапы, Байил, Сабаил, Гайтар, Сумгайыт, Сумбатан, не только дают ясную тюркскую этимологию, но и раскрывают перед нами четкую систему теологических терминов. Лингвистическая археология в контексте с мифологией оказалась подспорьем в выстраивании святилищ в определенной иерархической последовательности с соблюдением их мировоззренческой значимости. С этим хорошо согласуются наши выводы о том, что семантическое содержание чисел тюркского счета от 1 до 8 этимологически восходит к мифологическим сюжетам и словам с теологическим значением и полностью совпадает с семантикой скифского восьмибожия и локализацией святилищ этих богов в Бакинском языческом комплексе. Гобустанский и Бакинский языческие комплексы, а также ряд других комплексов, расположенных на территории Азербайджана, подтверждают полную духовную освоенность пространства древнего Азербайджана киммерийско-скифско-сакским, а впоследствии албано-гунно-сабино-хазаро-тюркском мировоззренческим феноменом. Любые иные мировоззренческие взгляды не могли здесь утвердиться без определенного противостояния, как это было при попытках внедрения в Азербайджане персидского зороастризма или последующего монотеизма. Изложенное дает основание утверждать, что, по крайней мере, в VIII—VII вв. до н.э. в Азербайджане исповедовался киммерийский шаманизм, скифское восьмибожие, впоследствии трансформировавшееся в тюркское тенгрианство, и что жрецами и паломниками священного Баку были тюркские этносы в лице киммерийцев, скифов, саков, багов, албанов, гуннов, сабинов, хазаров и др.

Изучение теологической и мифологической лексики, общей для всех тюркских языков, показывает, что ее формирование происходило, в том числе, на территории Азербайджана.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

**СЕМАНТИКА СИМВОЛОВ
И НАЗВАНИЙ БАКУ**

bit7hnjm8kj75vubnmjhg

СЕМАНТИКА ЗООМОРФНОГО СИМВОЛА ЯЗЫЧЕСКОГО БАКУ (см. таблицу)

Одной из сохранившихся реликвий Бакинского языческого комплекса является зооморфное изображение на Гоша Гапы — входных воротах Баку (Ичери-Шехер)⁹¹⁷. Изображение относится к категории горизонтальных композиций с трехчастной, симметричной, ритмичной выстроенностью образов, в состав которой входят букраний (рогатая бычья голова), слева и справа от которого расположены — два круглых многолучевых диска, символизирующие солнечные диски, с каждой стороны от дисков — по одному льву. Подобные трехчастные композиции с центральным изображением являются отражением мифического сознания древнего человека. Поэтому мы считаем, что в этом символе кроется до сих пор неразгаданная мировоззренческая семантика. Исходя из этого изображение определено нами в качестве зооморфного символа Баку и подлежит изучению в части объемного решения, особенностей композиции и мифологической семантики изображений.

Сюжет зооморфного символа Баку отражает не только стремление к художественному единству и равновесию деталей, но также к функциональности изображений и постижению мифологической семантики изображенных животных. Изображение животных в пластике зооморфного символа Баку скрывают в себе мифологический информационный пласт, который нам следует расшифровать на основе киммерийско-скифских традиций. Обращает на себя внимание явная иерархия фигур, как в части композиционного построения, так и в части соотношения размеров фигур с социальной значимостью изображаемых образов. Выбор данных образов для изображения зооморфного символа языческого Баку не случаен, так как мы имеем дело с культовым памятником, с достаточно жесткой формально-образной структурой, с консервацией сугубо сакральной информации. Перед нами стоит задача раскрыть многоаспектность семантики этого символа, выявить скрытые смыслы, заложенные в нем. Одновременно мы попытаемся определить их место в киммерийско-скифской изобразительной практике и мифологических сюжетах.

Семантической интерпретации языческого зооморфного символа Баку мы предпослали некоторые предварительные сообщения. Во-первых, для того чтобы сформулировать и обосновать методологическую правомерность осуществляемой нами расшифровки семантики этого памятника, мы попытались дать информацию о синхронных по времени и

взаимовлиянию культурах. Во-вторых, полноценное воссоздание семантики любого образца культуры архаического периода невозможно без ссылки на соответствующую мифологию, которая была непосредственно связана с изобразительными канонами.

12.1. НЕКОТОРЫЕ ТЕХНИЧЕСКИЕ И СЮЖЕТНЫЕ ПРИНЦИПЫ ДРЕВНЕГО ИСКУССТВА

Технический стиль

Объемное решение зооморфного символа Баку на камне реализовано в технике «плоского рельефа», «плоских фигур» и с соблюдением принципа «свободного пространства между фигурами». В связи с этим следует заметить, что, как утверждают специалисты, «плоский рельеф» и «плоское изображение фигур» являются более ранней формой изобразительного искусства, впоследствии эволюционизировавшей в изображения с выпуклой орнаментальной пластикой и статуи⁹¹⁸. Принцип «плоского фона», «плоских фигур», «свободного пространства между фигурами» присущ шумерскому изобразительному искусству и многим культурам древности. Характерными являются две рельефные композиции: известняковая стела правителя (царя) Эанатума (2450—2425 гг. до н.э.), так называемая Стела коршунов из Лагаша, и посвяtitельная (вотивная) известняковая плита Ур-Нанше, основателя первой династии г. Лагаша, которые отличаются «плоским фоном» и «плоскими фигурами»⁹¹⁹. Кроме того, шумерским рельефам присуще и выделение так называемого свободного пространства, когда фигуры вырезаны на не занятом другими изображениями фоне, четкими плоскими силуэтами⁹²⁰.

По технике исполнения зооморфный символ Баку также схож с обнаруженными в 1960 г. на территории Татарстана стелами, известными также под названием «новомордовские» (так называется село, вблизи которого они были обнаружены). Эти стелы отличает «плоская, гладко отшлифованная поверхность», на которой изображены «кинжал», «топор», «секира» с сохранением свободного пространства между ними. По единодушному мнению исследователей, эти стелы «по композиции изображений близки к скифским» и отнесены к VIII—VI вв. до н.э.⁹²¹ Кинжалы и топоры новомордовских стел находят аналогии в сибирских, кавказских и восточноевропейских памятниках и сочетают черты как киммерийских, так и архаических скифских предметов, что и определяет дату их бытования — VII в. до н.э. При этом многочисленные аналоги предметов, изображенных на новомордовских стелах, находят в памятниках Кавказа. По ряду признаков новомордовские стелы стоят ближе к кавказским: изображения на них выполнены в рельефе, на плоских в сечении камнях⁹²². Скифские изваяния в виде «плоской скульптуры», отнесенные к VII—V вв. до н.э., обнаружены на Северном Кавказе, Украине, в Южно-Уральске, у пос. Варна (Челябинская область Россия)⁹²³. На скифскую каменную скульптуру как особый источник в изучении связи Скифии с Кавказом еще в 1925 г. указал А.А. Миллер⁹²⁴. Последующие находки в Кавказском регионе серии каменных скульптур раннескифского времени вполне подтвердили их особую значимость для определения районов обитания скифов⁹²⁵. По мнению В.С. Ольховского, «обнаружение антропоморфных изваяний, имеющих черты сходства с архаической скифской

скульптурой, в Азербайджане и в Северо-Восточном Иране (Южный Азербайджан), также подтверждает особую роль Закавказья как района пребывания скифов, где и происходило формирование традиций скифской монументальной скульптуры в ее антропоморфном варианте». В.С. Ольховский «плоскую скульптуру» считает ранней (VII—VI вв. до н.э.) и «классической» общескифской особенностью скульптурного искусства. Так, обнаруженные в Азербайджане древнейшие изваяния, также имеющие характер «плоских скульптур», он считает «несомненно скифскими»⁹²⁶.

В то же время техника резьбы по камню зооморфного символа Баку резко отличается от подобных работ азербайджанского средневековья, к которому порой безосновательно пытаются отнести зооморфный символ Баку. Например, резьба по камню памятников средневековья комплекса Дворца Ширваншахов исполнена в совершенно иной технической и эстетической манере, отсутствуют «животные образы», она выпуклая и более глубокая, орнаменталистика не имеет свободного пространства. Словом, имеются основания утверждать, что плоскостность поверхности фигур, силуэтность изображений и свободное пространство между ними роднит зооморфный символ Баку с древнейшими изображениями, и, в частности, с образцами шумерского и киммерийско-скифского изобразительного искусства.

Звериный стиль

При определении мировоззренческой семантики и древности изготовления зооморфного символа Баку, мы исходили из того, что изобразительные образы животных играли особую роль в деле кодирования мифологической информации. Использование образов животных в качестве символов было довольно распространенным явлением древнего мира. Животные в ранней стадии развития человечества не отделялись жестко от человеческого сообщества. Животное включалось в социальную иерархию, признавалось происхождение отдельно взятого человека, рода или племени от животного предка (тотем), и, наконец, животное воспринималось как «особая ипостась человека». В древних мифах люди преображаются в животных или животные отражают существо того или иного человека, выражают образ мифических героев, предков, богов и т.д. Животные в течение длительного времени служили некой наглядной парадигмой отношений, которая могла использоваться как определенная модель жизни человеческого общества, природы и в целом мироустройства (МНМ-1. С. 440). То, что сейчас нам кажется кошунственным, также было отражением мифического сознания древнего человека. Изображение на фресках Чатал-Куюка богини в виде грифа, пожирающего умершего, оценивалось как «материнская забота богини, принимающей в себя останки умершего»⁹²⁷. В более поздние периоды, в шумерском, египетском, этрусском, микенском, скифском и других изобразительных сюжетах трехчастных композиций, также речь идет об охране и покровительстве, распространяемых на центральную фигуру в концептуально тождественной семантике, но в иных символических выражениях.

Звериный стиль в наиболее развитом виде выступает в скифо-сарматском искусстве I тыс. до н.э. и первых веков новой эры. Одним из наиболее распространенных памятников киммерийско-скифского искусства, на которых изображены звери и животные, являются имевшие ритуальное и магическое значение так называемые оленные камни. Оленные камни представляют собой вертикально стоящие каменные плиты, средняя часть поверхности

которых хорошо отделана и покрыта изображениями животных обычно оленей, лосей, лошадей, быков и др., а также предметов вооружения. В символике оленного камня воплотились как горизонтально, так и вертикально ориентированные образы мира⁹²⁸. Наиболее ранние оленные камни Центральной Азии относят к эпохе поздней бронзы — раннего железа, т.е. к XII—IX вв. до н.э.⁹²⁹ Существует мнение, что оленные камни⁹³⁰, распространенные на огромной территории от Монголии и Забайкалья на востоке до Германии на западе⁹³¹, были прообразами древнетюркских балбалов⁹³². Некоторые ученые изображение именно оленей на «камнях» объясняют тем, что олени для носителей этих культур были первопредками⁹³³. Сохранилось хакасское полисемантическое изваяние. Если смотреть на него с одной из сторон, то можно увидеть рельефно высеченные женские груди и солярный знак на выпуклом животе. Но если посмотреть на это же изображение сбоку, то можно заметить, что здесь проявляется изображение морды зверя⁹³⁴. Центральную часть этого памятника занимало изваяние, ориентированное на восход солнца. Л.Р. Кызласов воспринимает это полисемантическое хакасское изваяние как символ Мировой горы — модели вселенной и считает, что подобные изваяния стояли в местах, где в древности располагались святилища. М.Д. Хлобыстина усмотрела в окуневском искусстве образы и сюжеты древних мифов⁹³⁵. Одной из особенностей мифологии Чатал-Куюка является то, что божества представлены в ней в человеческом виде⁹³⁶, но в качестве их символики выступают и животные⁹³⁷.

Что же касается конкретной этнической принадлежности населения, оставившего оленные камни в Европе и на Кавказе, то ее определяют в первую очередь как киммерийскую⁹³⁸. В пользу киммерийской принадлежности многих памятников типа оленных камней служат и места их находок в Европе, совпадающие с находками других «фрако-киммерийских» вещей⁹³⁹. Наряду с общими чертами, характерными для всего ареала оленных камней, установлены и некоторые черты, характерные для кавказских изваяний, схожих с киммерийскими: 1) изображения на кавказских оленных камнях выполнены рельефом, в то время как в других районах изображения углубленные; 2) оружие, изображенное на кавказских камнях, — это киммерийские кинжалы, мечи, и топоры.

Изображение зверей и животных на камне в Азербайджане имеет древнейшую историю. Яркими их образцами являются изображения на скалах Гобустана и Гамикия (Нахичевань). Исследователи отмечали сходство вишапов южного Кавказа и оленных камней Центральной Азии, находя в них общий образ скульптурно-моделированной рыбы⁹⁴⁰. Вишاپ, зафиксированный на территории Азербайджана (Фархад-еви), был вертикально установлен на кургане⁹⁴¹. Специалисты выявили определенное сходство отдельных элементов стиля каменных изваяний Карабахского региона Азербайджана и Центральной Азии⁹⁴². Большая группа каменных изваяний IV—I вв. до н.э. была вторично использована в могильнике Чыраглы (Азербайджан), где в качестве перекрытия погребений употребили довольно хорошо отесанные каменные плиты⁹⁴³. Л.М. Меликсет-Бек и И.П. Джапаридзе утверждают, что в Закавказье наибольшее число этих камней обнаружено именно на территории Азербайджана, а «надгробья являются пережитками менгиров»⁹⁴⁴. На территории Апшерона обнаружено огромное количество строительного камня (более 500 штук) эпохи бронзы и раннего железа, на которых имеются барельефные изображения зверей и животных. О мировоззренческом характере многих из этих изображений свидетельствует, например, «изображение козла, из

головы которого выходят два козленка»⁹⁴⁵. На территории Азербайджана выявлены также отдельно стоящие столбообразные камни с различными изображениями (азербайджанцы издревле называли их «акдаш», «текдаш» и т.д.), относящиеся к киммерийскому периоду нашей истории. Выявлены они в Ходжалы, Кедабеке (с. Беюк Кара-Мурад), селах Кравеляди, Товель, Зиарат Зангеланского района и др.

12.2. Трехчастная композиция — древнейший метод изображения мироздания

Концепция композиции зооморфного символа языческого Баку имеет несколько особенностей: а) горизонтальная; б) трехчастная; в) симметричная; г) крайние фигуры композиции расположены в одинаковой ритмике и фронтально друг к другу, т.е. ориентированы лицом к центральной фигуре; д) центральная фигура дана в ином масштабе (крупным планом), нежели иные фигуры композиции.

Возникновение композиции и трехчастного мифологического сознания человека

В искусстве палеолита отсутствует композиция как намеренное распределение отдельных фигур на плоскости. Тем не менее иногда, в наскальных изображениях, в росписях пещер обнаруживаются зачатки своеобразной смысловой композиции фигур. Поэтому следует признать, что композиция — это продукт периода мифического сознания, которое не охватывало, в широком понимании этих понятий, ни пространство, ни время, оно не выходило за пределы территории проживания древнего человека.

Постепенно древний человек осознал устройство родового общества и освоил окружающую территорию. Место проживания своего вождя и осуществления им определенных ритуалов виделось ему в качестве «центра мира» — «сакрального центра». Это, с его точки зрения, было наиболее упорядоченное место. Все, что было за его пределами, казалось ему хаосом, и человек нуждался в охране от этого хаоса. С этим было связано формирование у него представления о горизонтальном устройстве мира и, как следствие, об изобразительной горизонтальной трехчастной композиции, состоящей из «сакрального центра», охраняемого с флангов «сильными существами». Впоследствии древний человек осознал время. Наблюдение за циклами природы придало ему понимание того, что в природе «все рождается, умирает и вновь возрождается». У древнего человека возникало чувство прошлого, настоящего и будущего; рождения, жизни и смерти, а периодическое возрождение природы он конвергировал с возможностью возрождения человека, в этом и ином мире. Наблюдения древнего человека давали ему основание признать наличие трех вертикально взаимодействующих пространств: подземного пространства, из которого произрастал растительный мир, небесное пространство которое оплодотворяло землю посредством дождя, и земное пространство, которое концентрировало в себе результат этого взаимодействия. С этим было связано формирование у него представления о вертикальном устройстве мира и, как следствие, изобразительной вертикальной композиции, выраженной в трехуровневом «мировом дереве» и «древе жизни». По мнению В.С. Бочкарева, изменение в древних

композициях было вызвано радикальным характером идеологических изменений, когда «вместо спокойной, монотонной горизонтальной композиции взрывообразно возникает пестрая, ритмичная вертикально-зональная орнаментика»⁹⁴⁶. Так формировались у человека представления о горизонтальной и вертикальной моделях мира, которые в обоих случаях представлялись ему в трехчастном виде. Трехчастная горизонтальная модель мира проявляется в осознании горизонтального взаимодействия понятия, «центра» с периферией, а вертикальная проявлялась в осознании вертикального взаимодействия трех пространств (подземного, земного и небесного).

Далее, в процессе созерцания обе эти модели — «горизонтальная» и «вертикальная», «центр мира» и «древо жизни» — слились в подсознании человека полностью. При помощи «мирового дерева — древа жизни» описывалось как вертикальное, так и горизонтальное членение сознания, так как «мировое дерево — древо жизни» с его трехчастным вертикальным членением находилось в «центре» горизонтального пространства мира⁹⁴⁷. Для древнего человека маркирование «центра мира» приравнялось к творению Мира⁹⁴⁸, поэтому он наделял символику «центра» «высоким статусом»⁹⁴⁹ и часто маркировал образами божеств, культурных героев-первопредков или символизировавших их животных⁹⁵⁰, а также изображал различными символами в виде «мирового дерева», «колонны» и т.д. Почему же композиция в искусстве оказывается столь значимой? Потому что композиция — это изображение с четкой внутренней организацией, «обладающей структурой и механизмами»⁹⁵¹. Она отличается гармонией, понимаемой как иерархическая соразмерность фигур друг с другом, ритмикой и осмыслением образов, создающих цельный сюжет. Она связана с идеей упорядоченного, организованного, мировоззренческого порядка, заключающегося в наличии «мирового центра» и «мирового дерева», определявших «в течение долгого времени модель мира»⁹⁵². Композиция в изобразительном искусстве может быть познана лишь при условии многообразия научных подходов, скоординированном и целостном рассмотрении⁹⁵³.

Горизонтальная трехчастная композиция в древнем мире

Композиция, к которой относится и зооморфный символ языческого Баку, является древнейшей в мировом изобразительном искусстве, потому что мифическое сознание тяготело к устойчивым, ритмичным, симметричным формам. Горизонтальная, трехчастная, симметричная, ритмическая композиция с полным основанием может определяться как каноническая. Она возникла вместе с усилением в первобытном обществе сакральности сверхъестественной силы, роли верховного божества и власти вождя. Эти составляющие мифического сознания не просто выступают во взаимосвязи, а практически составляют единое целое, формируя мировоззренческую концепцию древнего человека. Горизонтальная, трехчастная, симметричная, ритмическая композиция, которая в дальнейшем стала одним из характерных признаков мифического сознания, впервые наблюдается в чаталкюкской культуре (VII—IV тыс. до н.э.). В Чатал-Кююке обнаружены, как минимум, три изображения, основанные на подобной композиции. Во всех трех случаях симметрично расположенными фигурами являются грифоны-падальщики. На одном изображении центральной фигурой является «человеческий череп», на втором — некий символ, а на третьем — символический рисунок рогатого антропоморфного существа. В III тыс. до н.э.

подобная композиция появилась в святилище Эль-Обейда (Шумер), где была установлена плита, на которой изображены три фигуры: в центре — фантастический львиноголовый орел (Имдугуд) симметрично по краям — два оленя. В пластическое оформление этого же храма по сторонам входа были включены две медные статуи львов-охранителей. В нижней части стены были установлены в виде еще одного фриза небольшие бронзовые фигуры торжественно выступающих быков⁹⁵⁴.

Впоследствии эту композицию переняли аккады, наблюдается эта композиция у этрусков, египтян, во фракийской и микенской культурах. В трех этрусских гробницах выявлены фрески, основанные на подобных композициях. На двух из них изображены два стоящих фронтально друг к другу льва, между которыми расположены: в одном случае «мировой столб», а в другом — «мировое дерево». На третьей можно увидеть двух сидящих быков, между которыми расположено «мировое дерево». К этой композиции относится и изображение знаменитых «Ворот львов» в Микенах, на котором фигурируют два фронтально расположенных друг к другу льва, между которыми расположена колонна, символизирующая «мировой столб». Подобная композиция использована на пластине из слоновой кости из Угарита (XIV—XIII в. до н.э.), на статуе из Кархемиша (IX в. до н.э.), в качестве украшения этрусской колесницы из Перузии (VI в. до н.э.) и др.

Особо следует остановиться на трех древнеегипетских трехчастных композициях. В одной из гробниц Древнего Египта имеется изображение двух симметрично расположенных львов, между которыми находится солнечный диск в «знаке горизонта» — иероглифе, изображающем долину Нила, седловину между восточными и западными горами, которые «поддерживают небо». В другом случае это традиционный древнеегипетский «подголовник», композиция которого представляет собой двух львов, сторожащих человека с поднятыми руками, поддерживающего «солнечную символику». По мнению специалистов, «человек с поднятыми руками символизирует Осириса». В третьей композиции два льва стерегут размещенных в центре «голову быка» и «солнце» над его головой. Внутри солнечного круга изображен «младенец», которого специалисты отождествляют с сыном Осириса — Гором.

Подобная распространенность «горизонтальной, трехчастной, симметричной, ритмической» композиции свидетельствует о формировании единой культурно-исторической общности на огромных пространствах древнего мира. Основой этого тождества можно считать мировоззренческое тождество и наличие, по крайней мере, культурных связей. В то же время в трехчастных горизонтальных композициях, создаваемых на протяжении многих веков и выявленных на огромном пространстве, при наличии единой схемы построения набор персонажей в каждом случае индивидуален. В подобных композициях преимущественно отражались образы животных и хтонических существ. При этом центральный персонаж, как правило, выделяется иерархической символикой. Факт разнообразия персонажей при единой композиционной схеме не дает оснований считать ее иллюстрацией к определенной мифу или циклу мифов и позволяет с известной долей уверенности утверждать, что их объединяет не конкретный сюжет, а схожая семантическая или мировоззренческая идея. В VI в. до н.э. подобные трехчастные горизонтальные композиции уже не наблюдаются в Передней Азии, но зато продолжают использоваться в скифском, а позднее в хуннском и гуннском изобразительном искусстве.

Скифская традиция трехчастных композиций

Проблемы горизонтальных, трехчастных, симметричных композиций в скифской и хуннской культурах были предметом специальных исследований. Семантика изображений скифских и хуннских предметов в зверином стиле на примере симметричных композиций изучалась Е.Г. Фурсиковой⁹⁵⁵. Наряду с Е.Г. Фурсиковой ряд ученых, в том числе Г. Коссак, В.Н. Топоров, Я.А. Шер, И.В. Тришина, утверждают, что трехчастные композиции присущи скифской культуре. Расположенные фронтально друг к другу два льва с многолучевым солнечным диском, завершающим Мировое древо, находящееся между ними, является специфической особенностью скифских находок на холме Зивие (на юго-западной границе Южного Азербайджана) и относится к ранней скифской келермесской версии⁹⁵⁶. Наиболее четко черты композиции древних скифских символов определяет В.Н. Топоров: «Ее важнейшей особенностью было выделение центрального места, занимаемого «мировым деревом», и двух симметричных — одного справа, а другого слева, — занимаемых обычно звериными или человеческими изображениями. Семантика центрального элемента горизонтальной композиции определялась противопоставлением двум смежным элементам: объект почитания (цель ритуального действия) — участники ритуала»⁹⁵⁷. Я.А. Шер называет билатеральную (точное соответствие между левой и правой сторонами, каждая из которых — как бы зеркальное отражение другой) манеру изображения кошачьего хищника одним из наиболее ранних элементов скифо-сибирского звериного стиля⁹⁵⁸. Решающими принципами организации пазырыкского изобразительного пространства является симметрия, где центром композиции выступает ось симметрии. Эту композицию И.В. Тришина определяет как «симметричная относительно вертикальной оси, имеющая изображенную ось». К трехчастным она относит композиции, где третья центральная часть выделена неким растительным, стилизованным или зооморфным образом: приставной головой, единой для двух сопоставленных тел или является третьей равноправной частью⁹⁵⁹. В скифских погребениях IV в. до н.э. обнаружено изделие однозначно представляющее собой трехчастную, горизонтальную, ритмическую, симметричную композицию. Это «серьги», на которых изображена богиня, «сидящая на двух львах». Львы изображены в профиль и направлены в разные стороны⁹⁶⁰. Отличительной чертой так называемой келермесской версии искусства скифов являются именно трехчастные горизонтальные композиции. На обкладке ножен келермесского меча имеются два изображения в трехчастной композиции. На келермесской секире также наличествует трехчастная композиция с «древом жизни» в центре. На оборотной стороне знаменитого келермесского зеркала есть три изображения, имеющих подобную композицию: 1) скифская богиня (центральная фигура), простирающая руки над двумя звероподобными существами; 2) двое мужчин, борющихся с хищным зверем (центральная фигура); 3) два зооморфных существа, стоящих по обе стороны столба, символизирующего Мировое дерево. К этой же эпохе относится близкая аналогия этой композиции в виде ажурной пряжки с изображением богини с двумя оленями, повернутыми в профиль, и солярными знаками на боках, обнаруженная в Закавказье. Исследователи отмечают ее стилистическую связь со скифским искусством⁹⁶¹. По мнению Ф. Ханчара и Б.А. Куфтина, они могли появиться в этих местах вместе со скифами⁹⁶².

Трехчастные горизонтальные композиции «рожениц»

В процессе поиска трехчленных горизонтальных, ритмических и симметричных композиций, характерных для символа языческого Баку, нам удалось выявить несколько изображений, известных в науке под названием «роженицы». Древние «роженицы» для нас интересны еще и потому, что они представляют собой изображения древнейших мифических Богинь-матерей, Богинь-прародительниц, создательниц всего живого на земле.

Какие культовые изображения называются «роженицами»? Специалисты по искусству мифологического периода определили, что женские фигуры «на корточках с раздвинутыми ногами», т.е. в «позе деторождения», изображают богинь-рожениц. Нами обнаружено несколько культовых изображений: чатал-куюкская скульптура и настенная живопись (на территории современной Турции), этруская стела (из современной Италии)⁹⁶³, мингечаурская фибула (Азербайджан). Изображение такого способа деторождения не было плодом фантазии древнего художника, он соответствовал традициям древнего мира. У многих народов подобная традиция сохранялась вплоть до средних веков.

Чатал-куюкская роженица. В Чатал-Куюке (VII—IV тыс. до н.э.) сохранились изображения богини-роженицы как в виде скульптуры, так и настенной росписи. Ф. Меллерт обнаружил статуэтку богини, рожающей младенца, опираясь на спины двух леопардов. В нескольких случаях отмечены изображения женщины, стоящей или восседающей в позе роженицы⁹⁶⁴. В Чатал-Куюке имеется также изображение роженицы в настенной росписи, которая, по мнению некоторых исследователей, рождает бычка. Особенность этого изображения заключается в том, что процесс родов дан в двух горизонтально расположенных изображениях. На одном присутствует лишь роженица с новорожденным, а рядом, в соседнем квадрате, изображены два антропоморфных существа, которые принимают новорожденного⁹⁶⁵.

Этруская роженица, относящаяся к VI в. до н.э., была изображена в качестве детали украшения этрусской колесницы из Перузии и квалифицируется исследователями под названием «медуза-горгона». Этруская роженица, представляющая собой женщину в облике медузы-горгоны, изображена в позе роженицы, стоящей на корточках с раздвинутыми ногами. Справа и слева от нее на едином ритмическом расстоянии, фронтально друг к другу, стоят два льва, поддерживающие роженицу, которая опирается на них.

Мингечаурская роженица. Во время мингечаурских раскопок видным азербайджанским археологом С. Казиевым была обнаружена литая фибула⁹⁶⁶. По описанию А. Карахмедовой, фибула представляет собой молодую женщину с узким овалом лица, миндалевидным разрезом глаз, открытым в крике родовых схваток ртом. У ног женщины находится ее новорожденный, который, по описанию А. Карахмедовой, представляет собой старого мужчину с узким лицом, большим носом, открытым ртом, миндалевидным разрезом глаз и большими ушами. А. Карахмедова справедливо отмечает, что фибула отражает хтонический культ и дает представление об умирающей и возрождающейся природе. Фигура роженицы состоит из трех однотипных полых птиц, каждая из которых держит в клюве человеческую голову. Боковые птицы направлены головою вверх. Между боковыми птицами проходит вниз узкая полоска с растительным орнаментом, как бы имитируя ствол дерева. А. Карахмедова попыталась сравнить эту фибулу с аналогичными изделиями по техническим признакам и довольно подробно описала ее семантику. Се-

мантику мингечаурской фибулы она сближает со многими мифологическими традициями древности. Что касается датировки фибулы, то хотя, с точки зрения А. Карахмедовой, отсутствие аналогий «затрудняет определение ее датировки», она тем не менее относит фибулу ко второй половине II тыс. до н.э. По ее мнению, технические признаки сближают мингечаурскую фибулу с кельтскими литыми фибулами V—IV вв. до н.э. из Монетина (Чехословакия)⁹⁶⁷. Проблема кавказских фибул была предметом специального исследования, которое показало, что Кавказ занимает особое место в практике изготовления фибул. В то же время на Кавказе не зафиксировано других фибул, схожих с мингечаурской, что определяет ее уникальность⁹⁶⁸.

Фигура, изображенная на мингечаурской фибуле, композиционно многопланова и сюжетно насыщена, состоит из трех «полых» птиц; между боковыми птицами проходит узкая полоска с растительным орнаментом, как видно, имитируя «мировое дерево» или «древо жизни». Мингечаурская фибула может быть отнесена к категории трехчастных горизонтальных композиций, так как в центре композиции находится роженица, а симметрично и ритмично по обе стороны от нее находятся мифические птицы. Со скифской культурой мингечаурскую фибулу роднит то, что каждая из трех птиц держит в клюве человеческую голову. Подобный сюжет наблюдается в находках скифского Пазырыкского кургана, среди которых можно встретить грифона с человеческой головой во рту. Мингечаурская фибула, имеет композиционное и сюжетное тождество с изображениями и изделиями Чатал-Куюка (VII—IV тыс. до н.э.) и образцом этрусской культуры (VI в. до н.э.). Изображения всех вышеперечисленных культур — мингечаурской, чатал-куюкской, этрусской — имеют общие черты, которые могут характеризоваться как представляющие генетически родственную этническую или мировоззренческую концепцию. 1. Большинство изделий относятся к трехчленной, горизонтальной, симметричной, ритмической композиции; 2. Все изделия изображают богиню в позе роженицы; 3. В большинстве случаев роженицу поддерживают некие существа: в чатал-куюкской скульптуре — львы, на чатал-куюкской настенной росписи — антропоморфные существа, на этрусской детали украшения — львы, на мингечаурской фибуле — птицы.

Тюркская традиция наскальных изображений рожениц. Роженицы обнаружены на наскальных изображениях Гобустана (Азербайджан) Казахстана и Алтая. При этом, как утверждает А. Джалдинов, на памятнике, названном «Каратауские красавицы» изображена роженица, в «классической позе, с раздвинутыми ногами и из чрева выходит плод, но в то же время эти ноги показаны ногами верблюда. Кроме того, А. Джалдинов приводит и другой пример, в Кульджибасы в Семиречье, где показана «роженница и рядом скифский сосуд». В.В. Орлов⁹⁶⁹ приводит, что в Алтае на камнях имеются сюжеты, в которых женщина в позе роженицы окружена оленями или козлами. В регионе Верхнего Енисея в центре святилища Мугур — Саргол, в глубокой промоине на вершине главного камня находится изображение роженицы и выходящего из ее чрева плода. Рисунок скрыт от посторонних глаз, должно быть, древний человек воспринимал эту фигуру как родоначальницу людей и их мифических предков, как праматерь всего сущего. В Саянском каньоне, так и за его пределами на скалах, обрамляющих долину Ортаа-Саргол, в числе сюжетов святилища Мугур-Саргол, имеется антропоморфная фигура, сидящая на корточках, с согнутыми в коленях и широко расставленными ногами⁹⁷⁰

* * *

Обычай рожать в позе «на корточках» или даже «стоя, держась за аркан», как утверждает О. Сулейменов, до сих пор сохранился в казахской традиции. Европейский путешественник В. Рубрук отмечал, что монгольские женщины «для родов никогда не ложатся в постель». К этому тексту комментатор добавил, что «у монголов до последнего времени был распространен обычай рожать, присев на корточки»⁹⁷¹.

Хуннские, гуннские, тюркские горизонтальные трехчастные композиции

Симметричные композиции — особенность хуннской, а затем гуннской художественной культуры⁹⁷². Е.Г. Фурсикова предприняла попытку проследить связь хуннских изделий «с корпусом памятников более древних, принадлежащих скифскому времени». Она пришла к выводу, что хуннская композиционная схема из двух зеркально отраженных фигур восходит к произведениям скифского звериного стиля⁹⁷³. Едва ли не основная масса декора вещей в культуре скифской эпохи — это сдвоенные фигурки и головы животных и птиц⁹⁷⁴. Большая часть образов бронзовых поясных пластин хуннской эпохи из Сибири, Монголии и Ордоса — это парные изображения животных в статичных позах. Симметричные композиции были распространены на значительной территории степной Евразии в гуннское время. Характерные особенности изображений на всех этих предметах — абсолютное зеркальное совпадение правой и левой частей. Значительное число гуннских бронзовых пластин имеют прямоугольное поле, абсолютную идентичность персонажей слева и справа, почти полное отсутствие дополнительных элементов. Обнаружены многочисленные бляхи с парой зеркальных изображений⁹⁷⁵. Среди гуннских изделий имеются трехчастные, симметричные, горизонтальные композиции. На некоторых бляхах над шеями животных прослеживаются ветви, растущие по направлению от центра, что, безусловно, отражает идею Мирового дерева. Но для нас представляет особый интерес реконструированная М.И. Артамоновым хуннская бронзовая бляха из Ордоса, на которой изображены три барана⁹⁷⁶. Эта пластина интересна тем, что она композиционно с точностью совпадает со знаменитым шумерским рельефом из Эль-Обейда, который признается одной из первых попыток трехчленной горизонтальной композиции в мировой истории.

Тюркская тернарная горизонтальная модель, которая складывается на основе киммерийской, скифской, сакской, гуннской и др. проявилась и в тюркском сознании: восток — место рождения, центр — линия жизни, т.е. непрерывного ухода и прихода, запад — место завершения жизни (смерти). Граница жизни в тюркском сознании понимается и обозначается как тройная. Живой человек входит в дом с одной стороны, размещается в центре, а уходит из жизни с другой стороны. Трехчастным является даже похоронное ритуальное пространство у тюркской юрты. Центром в данном случае является сам умерший, по отношению к которому организуется пространство обряда. У тюрков наблюдаются как горизонтальная, так и вертикальная модель мира. Тюркская тернарная вертикальная модель выражается в виде «мирового дерева», состоящего из кроны, ствола и корней и «древа жизни», которое, в свою очередь, включает верхний, средний и нижний мир. Тем не менее Д.В. Дубровский, предлагая различать модели мира оседлых и кочевых народов, утверждает, что у тюркоязычных кочевников идея модели мира представляется как «концентрическая со столбом/мировым деревом в центре и в горизонтальной проекции трехчастная»⁹⁷⁷. По мнению

А. Галиева, тернарная горизонтальная модель была «преимущественно распространена у тюрко-монгольских народов, которые, зная тернарную вертикальную модель, увязывали свой социум с тернарной горизонтальной»⁹⁷⁸.

Трехчастные горизонтальные композиции средневековья

В ахеменидской культуре, являвшейся современницей скифской культуры, подобные композиции отсутствовали. В дальнейшем трехчастные композиции возникают в сасанидской и раннехристианской культурах. Новое поколение этих композиций возникает с иными особенностями: в трехчастных памятниках сасанидского искусства довольно часто изображены различные птицы, а в христианских памятниках большей частью изображены павлины, признанные в христианском мире символами воскресения⁹⁷⁹. Шеи павлинов или иных птиц, как правило, обвязаны лентами, которые признаются существенным элементом композиции. Как указывал Я.И. Смирнов, такие ленты применялись в сасанидском искусстве в качестве символа царственности или божественности⁹⁸⁰. Мы полагаем, что новое поколение трехчастных симметричных композиций (сасанидское и христианское) — это уже иное искусство, с иной идеологией.

Примером средневекового образца может служить обнаруженный в Мингечауре камень с рельефным изображением двух павлинов, симметрично расположенных по сторонам вытянутого растения; шеи павлинов обвязаны развевающимися лентами. В отличие от других раннехристианских изображений, в том числе из соседней Грузии, например в монастыре Джвари близ Мцхеты, которые выбиты более пластично (округленно), стилистика рельефа мингечаурского камня отличается плоскостным исполнением. Ранее мы уже говорили, что архитектура и орнаменталистика Кавказской Албании часто следовала традициям Девичьей Башни. В данном случае мы склонны считать, что трехчастная симметричная композиция времен Кавказской Албании, а также плоский рельеф албанско-мингечаурского камня следуют за традицией композиции и стилистики более древнего местного образца изобразительного искусства, каковым является киммерийско-скифский зооморфный символ языческого Баку. Как утверждает Э. Гюль, иная композиция была у мусульманских народов. Ислам предлагает свою композиционную модель: центрическую — с крупным медальоном в центре и повторением его четвертинок по углам поля (такая композиция, наиболее часто применяемая в азербайджанском ковровом искусстве, называется лячак-турундж). Богато украшенный медальон становится символом божественного явления, центром мироздания⁹⁸¹.

12.3. МИРОВОЗРЕНЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ЗООМОРФНОГО СИМВОЛА БАКУ

Напоминаем, что зооморфный символ Баку представляет собой изображение, состоящее из букrania, двух солнечных дисков и львов.

Букраний (Рогатая бычья голова)

Девичья Башня посвящена Великой богине=Деве, но на главных воротах ее «священного города» (Баку) в центре трехчленной композиции изображен букраний (рогатая бычья

голова). Противоречие очевидно, и чтобы его снять, потребуется ответить по крайней мере на четыре вопроса: 1) что означает размещенность букrania в центре композиции? 2) насколько традиционным было изображение букrania в древнем Азербайджане и тюркском мире? 3) наблюдаются ли в сюжетах мировой и скифской мифологии партнерские отношения Быка с Великой Богиней? 4) встречаются ли в мировой и скифской мифологии случаи, когда богинь представляют «с рогами»?

1. *Что означает размещенность букrania в центре композиции?* Важно отметить, что фигура главного персонажа зооморфного символа Баку букrania выделена большим, чем другие фигуры, размером, как бы более крупным планом. Согласно традициям древних культур, в частности Шумера и Египта, такое выделение подразумевает в этой фигуре символ Верховного правителя или божества⁹⁸². Исследователи единодушно признают центральную фигуру горизонтальных трехчастных композиций «мировым центром», «космической осью», «мировым деревом (деревом жизни)», «мировой горой», божеством или первопродком, а образы, фланкирующие основную фигуру, в данном случае львы, в подавляющем большинстве случаев расцениваются в статусе «охраняющих»⁹⁸³. Н.Л. Членова считает, что центральная фигура подобных киммерийско-скифских композиций, как правило, отражает тотем⁹⁸⁴. Как сообщает Геродот, у первоскифа Таргытая отцом был Зевс, а мать — дочь реки Борисфен. Оба эти образа имеют тотемное происхождение: отец Зевс имел образ быка, а мать («дочь реки Борисфен») идентифицирована З. Гасановым в образе волчицы⁹⁸⁵. Бык предстает в качестве прародителя первотюрка Огуза⁹⁸⁶, который признается прародителем многих тюркских народов (азербайджанцев, турок, туркмен, казахов, узбеков, каракалпаков и др.), имеет черты культурного героя. В описании Огуз-хана мы наблюдаем два важных компонента зооморфной символики Баку — «быка» и «солнца». Мать родила Огуз-хана от «солнечного луча», ноги Огуз-хана «были подобны ногам быка». А.Н. Кононов понятие «огуз-кагана» переводит как «бык-каган»⁹⁸⁷. Существует предположение, что тотемным животным шаньюйского рода гуннов был бык⁹⁸⁸. В бурятской мифологии есть мифический персонаж Буха-нойон Бабай, что означает «Бык-господин, Батюшка», выступающий как тотемный первопродок⁹⁸⁹. Таким образом, в скифском мифе Зевс-бык является родителем первоскифа Таргытая, мифический Огуз-хан с некоторыми признаками быка — первопродок тюрков, Бык — тотем гуннов шаньюйского рода, Буха-нойон Бабай=«Бык-господин, Батюшка» — первопродок алтайских этносов, бурят и тувинцев.

Подчеркивая тотемный характер быка, не можем не отметить, что в аналогичном качестве у тюрков встречается и рогатый олень. У тюрков чаще всего олень и бык называются одним и тем же словом. (ДТС. С. 375) Изображение известного скифского рогатого оленя с подогнутыми ногами, по единодушному мнению исследователей, посвящено Великой богине и осмысливается как изображение тотема скифов — Великой матери⁹⁹⁰. У одного из крупнейших киргизских племен бугу («олень» или «бык») сформировалось мифологическое представление о предке-прародительнице — Рогатой Матери⁹⁹¹. В одном из мифов говорится о том, что тотемом гуннов была олениха⁹⁹². В азербайджанской легенде «Гашга-Сардар» упоминается образ Рогатой Матери-Марал (Олениха)⁹⁹³. Оленями тюрки представляют себе и мифические образы небесных светил, Большой Медведицы и Ориона. В героическом эпосе Алтая «Маадай-Кара» Когульдей гонится за тремя маралухами (оленихами) и затем, улетев на небо, превращается вместе с ними в созвездие Орион/Юч-Мыйгак=Три оленя.

Наряду с тотемом, Бык также олицетворяет «сосуд», в свою очередь символизирующий «святилище». В погребении эпохи бронзы в Шамхорском районе Азербайджана, между поселениями Кедабек и Калакент, А.А. Ивановский обнаружил крупный глиняный сосуд в виде букрания⁹⁹⁴. Одним из уникальных был признан найденный в кургане V в. до н.э. скифский бронзовый котел с изображением букрания и солнечных дисков с каждой из сторон. Эта композиция схожа с языческим символом Баку, изображенным на Воротах Девы (Гоша гапы). В целом же орнамент указанного скифского котла представляет собой три рельефных фриза в виде концентрических кругов, чередующихся с букраниями, пальметтами и треугольниками⁹⁹⁵. А. Алексеев считает, что этот котел является своеобразной «репликой легендарного котла скифского царя Арианта»⁹⁹⁶.

2. *Букрания в мифических сюжетах и изобразительном искусстве древнего Азербайджана и тюркского мира.* Каменная плита (68×70×12 см) с изображением букрания, обнаруженная в 1964 г. у фундамента крепостной стены Баку, без сомнения, относится к числу важнейших из находок. По своей форме и размерам это изображение аналогично изображению на воротах «Гоша Гапы». Подобные букрания найдены в Бакинской бухте⁹⁹⁷, изображения быков сохранились также на скалах Гобустана. Б.Б. Пиотровский считал, что ходжалы-кедабекские «пояса с гравировкой, найденные в могилах Закавказья (Азербайджан), представляют собой не столько предметы, связанные с одеждой, сколько предметы культа»⁹⁹⁸. Изображенные на этих поясах быки, с одной стороны, достаточно стилизованы, а с другой — не слишком отдаляются от своего реального прообраза⁹⁹⁹. Рога быков округлены таким образом, что пространство между ними представляет собой стилизованный солнечный диск. В Азербайджане найдена бронзовая булавка ходжалы-кедабекского периода с головкой в виде головы бычка¹⁰⁰⁰. В Шамхоре и Кедабеке обнаружены навершия различных изделий с изображением головы быка. В некоторых из выявленных археологами населенных пунктах Азербайджана периода бронзы и раннего железа очаги были построены в виде «головы быка»¹⁰⁰¹. В кургане V Мингечаура среди костей животных обнаружено скульптурное изображение головы бычка из обожженной глины, покрытое золотом¹⁰⁰². Особый интерес представляет найденная А.А. Ивановским в Кедабекском районе голова быка, изготовленная из глины. Дж. Халилов относит это изделие к периоду между поздней бронзой и ранним железом, т.е. к VIII—VII вв. до н.э. Подобное изделие, но лучшей сохранности, обнаружено в Турции в местечке Богаз-Кая. Турецкие археологи отнесли «бычью голову» к периоду середины II тыс. до н.э.¹⁰⁰³. Оба изделия по дате изготовления совпадают с периодом ходжалы-кедабекской культуры, а их изобразительные характеристики концептуально совпадают с букранием на зооморфном символе Баку. Имеются факты, когда быков хоронили в могилах. В Ходжалах археологи обнаружили скелет быка, череп которого был украшен бронзовыми изделиями. Исследователи однозначно оценили его как факт культового поклонения быку. Все эти находки относятся к периодам кура-аракской и ходжалы-кедабекской культур Азербайджана, т.е. к исследуемому нами периоду.

3. *Партнерские отношения Быка и Великой Богини.* Представление образа Быка в едином контексте с Богиней-матерью является довольно распространенной темой древних мифов и изображений. В Чатал-Кююке регенерационные ритуалы проходили в храмах, украшенных рельефными или рисованными изображениями партнеров — Богини-роженицы и бычьих голов¹⁰⁰⁴. На воротах богини Иштар в Вавилоне изображен бык. Образы быка,

бычьей головы или бычьего рога были традиционно связаны с Великой богиней. Именно бык присутствует в качестве неперемного партнера Великой богини в ее созидательной деятельности. Бык был как бы распорядителем высшей власти Богини и олицетворял «высшую власть Богини»¹⁰⁰⁵. Бык был основным образом патриархальной мифологии, символизировал силы природы, признавался мифическим оплодотворителем земли. В образе быка представляются высшие божества древности Осирис, Мардук, Зевс, Юпитер, первопродок тюрков Огуз и многие др. Мировая мифология насыщена примерами партнерских отношений Быка с Великой богиней (чатал-куюкской), великими богинями Инанной (шумерской), Иштар (вавилонской), Исидой (египетской), киммерийско-скифской Великой богиней и др. В древнеегипетском «Туринском папирусе» приведен диалог между богом Ра и Исидой, в котором из уст бога Ра звучат слова: Я сотворил Быка своей матери (Аписа)», т.е. партнера Богини по созиданию. Именно быки чаще других выступают в качестве сопровождающих и охранителей Великой богини¹⁰⁰⁶. Возможно, с этим перекликается и сюжет шумерской песни «Гильгамеш и Небесный бык», в которой богиня Инанна добивается, чтобы боги создали небесного Быка — мстителя за нее. На пиктограммах Урука III (Шумер) бык и штандарт богини Инанны изображался рядом¹⁰⁰⁷. В шумерской поэме «Лугальбанда и гора Хурум» бык выступает в роли советчика Великой богини: «Это он, советчик Инанны, Бык»¹⁰⁰⁸. В палеолитических верованиях сохранились одновременные изображения богини и быка, которые, с точки зрения А. Голана, выражают идею единения женского и мужского начал природы, обеспечивающего продолжение жизни¹⁰⁰⁹. По словам исследователей, изображения женщин в сочетании с фигурами быков указывают на связь этих изображений с культом плодородия¹⁰¹⁰. В башкордском предании «Урал-батыр» говорится, что Небесный бык подчиняется Богине. В тюркской шаманской традиции у «великих шаманов» были духи-двойники, называвшиеся «мать зверей», и были они в образе быка-пороза (самца). Этим существам не могли видеть обычные люди, их могли заметить только «одаренные способностью видеть сверхъестественные существа»¹⁰¹¹. По сообщению М.Д. Хлобыстиной, в Хакасии центральными образами окуневского искусства (II тыс. до н.э.) выступают женщина-мать и ее партнер — бык.

4. «Рогатая» Богиня в мировой, скифской и тюркской мифологии. Концептуально ответить на вопрос, почему партнерство «быка» с «богиней» трансформируется в феномен «рогатой богини», можно, признавая, что Культ Праматери, Великой Рогатой Богини существовал практически у всех этносов, употреблявших галлюциногенные растения¹⁰¹² и воспользовавшихся результатам исследования древнейшей из известных науке цивилизации Чатал-Куюка¹⁰¹³. Изображение «рогатой богини» А. Голан квалифицирует как «изображение богини с символом своего супруга, и вся композиция выражает идею единения женского и мужского начала природы, обеспечивающего продолжение жизни»¹⁰¹⁴. Культ Быка и Богини-матери занимает ведущее место в Чатал-Куюке. Проявления быка разнообразны (это и глиняные фигурки быка, и букрании и рисунки быка, и изображения мужского божества, восседающего на быке¹⁰¹⁵. Вместе Бык и Богиня олицетворяли собой культ плодородия, который был призван обеспечивать урожайность земли, растений, плодovitость людей и животных. Впечатляет крупная фигура богини, которая изображена рожаящей, причем ее поддерживают два животных семейства кошачьих¹⁰¹⁶. Некоторые исследователи считают, что она рождает бычка. Культовыми изображениями Чатал-Куюка являются букрания («рогатая

бычьей голова») и «череп человека». Это было связано с тем, что чатал-кююкцы считали, что «голова есть обитель души». По этой причине после смерти человека и гибели быка они отделяли их головы и помещали рядом, как символ возрождения. В святилищах под лепными изображениями букраний были обнаружены человеческие черепа. (К месту будет сказано, «культ черепа» (медведя) выявлен и в Азербайджане, среди азыхантропов¹⁰¹⁷.) Чатал-кююкцы именно букрания или череп считали символом утробной регенерации¹⁰¹⁸. Поэтому на многих рисунках букраний либо изображен непосредственно на теле Богини-матери¹⁰¹⁹, либо расположен прямо под изображением Богини. Кроме того, в Чатал-Кююке над бычьими головами с рогами найдены изображения женских грудей¹⁰²⁰.

Рога — это отождествление Мирового древа и богини, имеющей черты Богини-Матери, что дает ключ к семантике изображений мифических рогатых женщин¹⁰²¹. В древнем и архаичном искусстве образ рогатой богини сливается с универсальным изображением женщины с поднятыми вверх руками. Последнее связано с мифологемой Богини-Матери, один из символов которой — рука¹⁰²². В этой связи особое место занимает изображение на скалах Гобустана, где антропоморфное существо изображено со всеми тремя признаками Великой Богини: 1) она изображена рогатой, 2) имеется признак способности рожать, 3) она изображена с поднятыми руками и растопыренными пальцами.

Т. Мак-Кенна пантеистический культ природы называет «Культом Великой Рогатой Богини» и считает, что в основе этого верования были шаманизм и практика экстатического проникновения за грань обыденной реальности¹⁰²³. На одном из рисунков из Инаоуанрхата в Тассили имеется изображение с распростертыми руками и горизонтально вытянутыми рогами с обеих сторон головы, которая признается воплощением Великой Рогатой Богини и тождеством Египетской Великой Богини Исиды¹⁰²⁴. В Лувре хранится изображение «Рогатой Иштар». В регионе проживания древних скифов и киммерийцев, Никонии (Крым), обнаружен фрагмент с изображением Великой богини с рогатой короной на голове. Слева и справа от богини — две пантеры, которых она держит за уши¹⁰²⁵. Это изображение почти идентично тому, что помещено на скифском келермесском зеркале и подтверждается изображением быка на реверсе причерноморских монет, на аверсе которых было изображение Великой богини — Девы. Изображения существ с «закинутыми на спину рогами и крыльями на спине» известны еще по наскальным изображениям и керамике Тувы и Монголии скифского времени. В 1946 г. в Херсонесе была обнаружена терракотовая пластина, отнесенная к скифской культуре I в. н.э., на которой изображена женская фигура, на которой голова Богини представляет собой бычью голову в стиле обычных плоских пластических изображений голов быка — букраниев, широко распространенных в культовых артефактах древности. С точки зрения первого исследователя этого памятника Н.В. Пяташевой, этот памятник схож с хорошо известным изображением скифской змееной богини, широко распространенной в Северном Причерноморье. Н.В. Пяташева также утверждает, что «бычья голова» исследуемого изображения олицетворяет быка в культе Великой богини — Девы¹⁰²⁶. Более того, она считает, что змееногая богиня, зафиксированная в херсонесском пантеоне, имеет именно скифское происхождение¹⁰²⁷. М.И. Ростовцев также отмечает, что «в культе Девы не греческое, а местное (киммерийско-скифское) является решающим»¹⁰²⁸.

На территории Кыргызстана, Казахстана, Алтая и других регионов выявлены многочисленные женские изображения с рогами. В окуневских стелах (Хакасия, II тыс. до н.э.)

неизменно повторяется образ женщины, увенчанный бычьими рогами¹⁰²⁹. Исследователи единодушны в том, что рогатые женские изображения отражают именно образ богини, и чаще всего относят их к образу тюркской богини Умай¹⁰³⁰. По другой версии рогатые женские изображения олицетворяют шаманку¹⁰³¹. По преданию, родоначальницей киргизов была Рогатая мать, Рогатая богиня — Муйуз-байбиче (Муйуз на киргизском языке означает «Рог=Буйнуз, Музуй»); корень муй=бай признается исследователями в значении «божество»). По сообщению казахского этнографа XIX в. Ч. Валиханова, современные ему киргизы продолжали свято чтить память Рогатой матери, Рогатой богини и в тяжелые моменты своей жизни приносили ей жертвы, обращаясь к ней с молитвой¹⁰³². В тюркской археологии в большом количестве были обнаружены изображения рогатой женщины. Эта особенность, а именно наличие на головах женщин трехрогих (трехлучевых) шапок-корон трактуется исследователями в качестве главного аргумента в определении женских фигур как изображений тюркского божества, в частности, богини Умай¹⁰³³. В Минусинской котловине (местечко Аешка) обнаружено изделие, на котором изображена женщина в головном уборе в виде трехрогой короны¹⁰³⁴. Среди раскопок средневекового могильника Сюттю-Булак 1 в Кыргызстане также зафиксированы изображения женщины в трехрогой тиаре, одетой в распашное одеяние и принимающей поклонение мужчины¹⁰³⁵. Главным отличительным свойством изображения женщины на так называемом Кудыргенском валуне также является наличие у нее на голове трехрогого изображения. В данном случае привлекает внимание изображение сцены коленопреклонения перед женским образом с трехрогим убором на голове¹⁰³⁶. Характер сцены (крупное изображение женщины и более мелкое изображение мужчины), несомненно, передает картину поклонения человека высокопоставленному существу. Поскольку в обоих случаях в этой роли выступает женщина, можно полагать, что мнение упомянутых выше авторов о наличии на Кудыргинском валуне изображения именно Богини (Умай) получает некий дополнительный аргумент¹⁰³⁷. Многочисленные изображения в тюркской традиции женщин с рогами (или с головным убором с рогами) и выявление фактов поклонения им позволяет нам усматривать в женском рогатом изображении тюркскую Верховную богиню.

М.И. Ростовцев утверждает, что у Великой богини Северного Причерноморья, в том числе киммерийско-скифской Великой богини — Девы, был паредр в лице Диониса, который изображался в виде быка. В цивилизациях Ближнего Востока паредр Богини чаще изображался как бог, сидящий на быке¹⁰³⁸. Возможно, требуется некоторое пояснение понятия «паредр». В греческом языке «паредра» буквально означает «находящиеся рядом», а в древней Греции этот термин означал «помощник». В мифологической науке «паредр» означает «бог или богиня, связанные с отправлением религиозных обрядов для одного из них». Это божества единого вероисповедания, обладающие одинаковыми свойствами, но противоположного пола. В египетской мифологии, в качестве паредр обозначают божества, которые были размещены в храмах других более важных божеств¹⁰³⁹. Нами выявлен целый ряд божественных пар, признанных учеными в качестве «паредры»¹⁰⁴⁰.

* * *

Изображение букrania на языческом зооморфном символе Баку отражает в первую очередь образ «Рогатой богини», т.е. Великой Богини Матери, которая в данном случае оли-

цетворяет скифскую богиню Табити, теоним которой дает значения «огонь, металл, пламя, загораться, вспыхивать, зажигать, разжигать, блестящий, сверкающий» (ДТС. С. 530, 531, 535). Изображение букrania на языческом зооморфном символе Баку, согласно скифской традиции, олицетворяло также сосуд, чашу, котел, ковш. Взаимная символизация «букrania» и «сосуда» была распространена среди скифов, и в частности в Азербайджане. Таким образом, Букраний, изображенный на зооморфном символе Баку, олицетворяя Великую скифскую Богиню Табити и «чашу», символизирует «жертвоприношение» и фиксирует Баку в качестве «места жертвоприношения», а точнее «святилища» Великой Богини.

Солнечные диски

В непосредственной близости от изображения букrania, на зооморфном символе Баку, расположены два многолучевых солнечных диска. Изображение двух дисков на зооморфном символе Баку, наряду с самим солнцем, символизирует также весну и божество, олицетворяющее умирающую и возрождающуюся природу. Солнце присутствует в мифологии народов мира с древнейших времен. Для древних Солнце было богом, а народы ждали от Солнца как даров, так и кары¹⁰⁴¹. Изображение солнца встречается на бронзовых изделиях, глиняных печатях, керамической посуде, наскальных изображениях, найденных на территории Азербайджана¹⁰⁴². Обнаружены многолучевые солнечные диски, выполненные из бронзовой проволоки¹⁰⁴³. У с. Газахбейли, Казахского района Азербайджана, среди памятников, относящихся к эпохам бронзы и железа, имеется каменная стела и глиняная печать, на которой изображен многолучевой солнечный диск¹⁰⁴⁴. В начале XX в. поблизости от Баку было замечено кладбище с могильными плитами, на которых был изображен «диск солнца»¹⁰⁴⁵. По сообщению Страбона, кавказские албаны поклонялись божеству «Солнцу». Многолучевой солнечный диск довольно часто встречается в образцах скифской культуры. На бронзовом поясе, найденном в Зивие, Мировое древо покоится на многолучевом солнечном диске¹⁰⁴⁶. Чаша со штампованными изображениями многолучевого солнечного диска обнаружена в скифском Келермесском кургане № 1. Геродот, в свою очередь, отождествил скифского Гойтосира с Аполлоном, который также отождествляется с Солнцем (МНМ-1. С. 93, 268). Согласно скифской традиции, богом солнца, весны, умирающей и возрождающейся природы был Гойтосир, компоненты теонима которого *qou*, *qout*, *qaut*, *tosi*, *osir* впервые были этимологизированы З. Гасановым на основе тюркских языков. *Qou*, *quy* — «солнечный припек, жара, зной» (ДТС. С. 464), *коуаş*, *киуаş* — «солнце» (ТЛС. С. 292—293); *tosi* — «духи природы», *tos* — «духи извечного существования»¹⁰⁴⁷. Что касается компонента *osir*, то, с точки зрения З. Гасанова, он эквивалентен имени божества Осириса, который, так же как и Гойтосир, был богом умирающей и возрождающейся природы. В результате в этимологии скифского теонима «Гойтосир» проявляется значение «Гайыт-Осир», т.е. «Вернись, Осир». Сохранились египетские песни «Вернись, Осирис! Вернись в свой дом! Приди, Осирис!».

* * *

Итак, два солнечных диска зооморфного символа Баку и скифский теоним Гойтосир дают одну и ту же семантику. *Qou*, *quy* + *tosi* = «бог солнца, дух солнца». Возможна и иная версия этимологизации. *Qout*, *qaut* — «поворачиваться, изменять направление, возвращаться» (ДТС. С. 408), что дает основание рассматривать понятие в значении «возвращение

солнца», «возвращение весны». Здесь солнечные диски наряду с солнцем символизируют Гойтосира, божество умирающей и возрождающейся природы и фиксируют Баку в качестве святилища, одним из покровителей которого являлся Гойтосир.

Львы

Львы в зооморфном символе Баку ориентированы фронтально друг к другу, повторяются в позах и жестах. В древности «львы» охраняли двери древнеегипетских усыпальниц и дворцов, а также ассирийских и вавилонских храмов. В шумерской мифологии «лев, сила, храбрость» — атрибуты бога Солнца Мардука.

Сохранились изображения скифской богини Табиты, ласкающей двух симметрично расположенных львиц, которые также носили охранительную функцию. Львицы часто изображаются с девственными богинями, но, как правило, сопровождают Великую Мать. Как утверждает А. Голан, в раннеолитической Малой Азии «барсами изображались дети Великой богини»¹⁰⁴⁸. Сохранились изображения Кибелы с двумя львами, а также Чатал-Куюкской богини, рожавшей при двух симметрично расположенных львах (львицах)¹⁰⁴⁹. Богини Крита, Микен, Фригии, Фракии, Сирии, Ликии и Спарты имели на своем гербе львицу. Львы появляются в изображениях рядом с Иштар, крылатой Артемидой, Фортуной, Юноной, Горгоной и другими богинями. Львы часто встречаются в образцах скифского искусства. На золотом гребне из скифского кургана Солоха V в. до н.э. группа воинов покоится на фризе из пяти фигур лежащих львов, четыре из которых составляют две пары, расположенные фронтально друг к другу, а пятая, центральная, обращена в сторону движения фигуры всадника. Львы изображены на текстильной ткани работы V в. до н.э., найденной в кургане № 5 Пазырыка. В Кедабекском районе были выявлены изображения львов, шагающих под солнечными лучами¹⁰⁵⁰. В эпосе «Деде-Коргуд» одного из героев (Басата) вскармливает львица. В Келермесском скифском кургане найдены два одинаковых предмета, украшенных львиными головами. Специалисты считают их деталями подлокотников трона скифского вождя. Аналогичное сообщение об украшении подлокотников трона изделиями с изображением льва можно встретить у тюрков. Возможно, с этой традицией было связано наличие древнетюркского слова *arslanliq*, означающего «снабженный изображением льва» (ДТС. С. 55). Из этого можно сделать вывод, что различные изделия с изображением льва среди древних тюрков были довольно распространены, поскольку оно определено специальным термином.

Примечательно, что, как утверждают специалисты, в то время как в индоевропейской и иранской традициях хищники (львы, пантеры, волки, грифоны и т.д.) почти не попадали в одно поле с «древом жизни», т.е. центром, обычно в зверином стиле скифского искусства на флангах «центра», т.е. «мирового дерева», «мировой горы», размещались в частности львы¹⁰⁵¹. Львы в зооморфном символе Баку изображены в «движении» и фланкируют центральную фигуру. Подобное встречается и в скифской культуре¹⁰⁵². Наличие львов с двух сторон от Быка однозначно понимается как символ «охраны», «стражи». Следует признать, что львы в данном случае символизируют мощь и выступают в роли стражей Букрания, как это было принято в древнейший период ближневосточных цивилизаций. Если в ассирийских и этрусских изображениях мы видим элементы борьбы, то на зооморфном символе Баку элементов борьбы между букранием и львами нет. Изображенная поза львов исключает какую-либо агрессивность с их стороны. На одном из серебряных сосудов из Майкопского кургана, со-

временника кура-аракской археологической культуры, изображена львица, схожая с образом льва из зооморфного символа Баку. Схожесть просматривается по двум аспектам изображений: поза и наличие ошейника¹⁰⁵³. Следует отметить сохранение стиля профильных фигур «кошачьих хищников» на символике Баку, которые явно копируют изображения на пряжках поясов скифских культур — вещах, имевших высокий культовый, социальный статус.

* * *

Изображение двух львов на флангах зооморфного символа Баку олицетворяет функции «охраны», «покровительства». Два фланкирующих льва на зооморфном символе Баку как бы сообщают нам, что Баку, являясь святилищем, охватывает охраняемую, сакральную территорию. Львы несут дополнительную функцию, они символизируют изоляцию сакрального пространства от профанной территории и имеют покровителей в лице Великой богини Табити и бога Гойтосира.

12.4. Время создания зооморфного символа Баку

Для установления времени исполнения зооморфного символа Баку, а точнее, оригинала плиты, на котором впервые был изображен зооморфный символ Баку, и выявления его мировоззренческой и культурологической принадлежности мы попытались исследовать традиции (каноны) объемного (техническая манера резьбы по камню), композиционного (горизонтальная, трехчленная, ритмическая) и сюжетного (букраний, солнце, львы) решения зооморфного символа.

О генезисе изобразительных и технических приемов древнего искусства

Зооморфный символ Баку представляет собой трехчастную, симметричную, горизонтальную композицию, в которой с очевидностью выражено центральное расположение букрания, наличие двух «солнечных дисков» и фланкирующее расположение львов. Между фигурами соблюдается свободное пространство; пластика изображения символа представляет собой «плоский рельеф» стелы и «плоское изображение» фигур; центральная фигура символа — букраний имеет иной (приоритетный) масштаб изображения по сравнению с другими фигурами. Важнейшей задачей, стоявшей перед нами, было выявление генезиса технических и изобразительных (художественно-выразительных) приемов древнего искусства, которое в конечном итоге привело к образу, отраженному в зооморфном символе Баку. Нам удалось установить эволюцию технических и изобразительных приемов исполнения мифологических сюжетов, которую мировая наука представляет в следующей последовательности:

- | | |
|---------------------------------------|--|
| горизонтальная композиция | > вертикальная композиция; |
| свободное пространство между фигурами | > метод коллажа при изображении фигур; |
| плоское изображение фигур | > круглое, объемное изображение фигур. |

Таким образом, использованные в зооморфном символе языческого Баку композиционные, изобразительные и технические, приемы, в частности горизонтальная композиция, свободное пространство между фигурами, плоское изображение фигур, отражают более ранний период развития изобразительных канонов древности.

Рассуждая о периоде происхождения исследуемого зооморфного символа Баку, заметим, что произведения изобразительного искусства, выполненные резьбой по камню с плоским рельефом и плоским изображением фигур, с трехчастной, симметричной, горизонтальной композицией на мифологические темы, отражающие образы «букрании», «солнечных дисков» и «львов», создавались у многих древних народов на протяжении длительного периода времени, начиная по крайней мере с VI тыс. до н.э. Сходство технических и изобразительных приемов исполнения и мифологических сюжетов зооморфного символа Баку с чатал-кююкскими, шумерскими, египетскими, ассирийскими, этрусскими, киммерийско-скифскими изображениями дают основание отнести его изготовление, по крайней мере, к самому позднему из числа перечисленных культур — киммерийско-скифскому.

Итак, по нашему мнению, зооморфный символ Баку впервые был изготовлен в киммерийско-скифский период нашей истории, т.е. приблизительно в VIII—VII вв. до н.э. и тогда же был установлен на главных Воротах Бакинского языческого комплекса.

О практике повторного изготовления символов

Исторические сообщения дают основание допустить, что древнейшие ворота и впервые изготовленная плита, на которой был изображен зооморфный символ языческого Баку, не сохранились до наших дней. Также возможно, что впоследствии каждый раз, когда ворота по разным причинам перестраивались, плита с символом неизменно вновь изготавливалась с сохранением его исконного вида, стиля, манеры технического исполнения и сюжета и устанавливалась на обновленные ворота Баку. Это объясняется тем, что у киммерийцев, скифов и их генеалогических потомков тюрков изображения и орнамент являлись мировоззренческим и этническим маркером и отношение к нему было консервативное.

Насколько возможным является повторное изготовление символа при условии обновления ворот? На этот вопрос мы отвечаем, приводя примеры из практики мировой истории.

- В Египте, в том месте, где в наши дни стоит обелиск Сесостриса I (жил около 1970 г. до н.э.), когда-то располагался храм, в котором находился священный камень Бен-бен¹⁰⁵⁴. Фараон Сесострис I утверждал, что его обелиск заменил собой камень Бен-бен, который к тому времени был утерян. По этому поводу Сесострис I даже повелел нанести на стеле Гелиополя текст: «Мое Имя — это Бен-бен...» Как утверждает доктор Герхард Хаени из Швейцарского института археологии в Каире, этим текстом Сесострис сообщал, что пирамидальное завершение на верхушке его обелиска воскрешает дом (или храм), где когда-то находился первоначальный камень Бен-бен.
- Скульптура ворот Марция в Перудже (Италия), созданная этрусками в III в. до н.э., почти через 2 тыс. лет, т.е. в эпоху Возрождения (XVI в.), была перенесена архитектором Джулиано да Сангалло на крепостную стену, где и находится до сих пор¹⁰⁵⁵.
- На одних из древних ворот Иерусалима, ныне известных под названием «Львиные ворота», с двух сторон от ворот изображены «два льва», стоящих один напротив другого. Источники сообщают, что эти львы первоначально были изображены на некоем здании Иерусалима, построенном в середине XIII в. султаном-мамлюком, кыпчаком по происхождению, Бейбарсом. Впоследствии, когда османский султан Сулейман, в XVI в., строил крепостную стену Иерусалима, он дал указание перенести изображения обеих пар львов и установить на восточных воротах Иерусалима.

Следует оговориться, что главные ворота Бакинского языческого комплекса (Гоша Гапы) согласно традициям древнего мира, были сооружены, как бы фиксируя сакральную территорию. Если верить Египетской «Книге Мертвых» и историческим аспектам легенды о ДБ, это было сделано задолго до строительства Девичьей Башни. Ворота Баку, с 1886—1887 гг., представлявшие собой пару ворот, стали называться Гоша гапы (Пара Ворот). На обновленные Ворота перенесли средневековую табличку, на которой написан текст, что крепостная стена (имеется в виду фасабрейная) была построена во времена правления шаха Аббаса II (1642—1666 гг.). Наряду с этим повторили зооморфную символику Баку, которая ранее была размещена в виде таблички на снесенных воротах. Важно отметить, что обе эти таблички: о покровителе ворот, шаху Аббасе II и с изображением зооморфного символа Баку, до того как установили на Гоша Гапы хранили, как минимум, три года после разрушения в 1883 г. фасабрейной стены Бакинской крепости¹⁰⁵⁶. Таким образом, зооморфный символ Баку, пройдя через многие исторические испытания, дошел до наших дней.

История знает много подобных примеров.

12.5. Киммерийско-скифское этническое происхождение зооморфного символа Баку

Ученые утверждают, что «имеются серьезные основания говорить о преемственности и «непрерывности в религии... от Чатал-Куюка... до великой “Матери-Богини” архаических и классических времен, известных под именем Кибела, Артемиды и Афродиты»¹⁰⁵⁷. Это позволяет ставить вопрос о возможной генетической связи (разумеется, через посредствующие звенья) между горизонтальным трехчленным композиционными построениями изображений Чатал-Куюка и поздних цивилизаций. Признавая типологическое сходство изображений, орнаментов и композиций линии Чатал-Куюк > Шумер > киммерийцы-скифы > хунны-гунны, можно допустить и сквозную генеалогическую преемственность. Ряд стенных росписей, реконструированных Дж. Меллартом, показывают, что узоры, подобные изображенным в Чатал-Куюке, только в еще более схематизированном виде, можно до сих пор встретить на турецких килимах (безворсовых коврах)¹⁰⁵⁸. С. Рейнак признавал «поразительное» сходство некоторых элементов скифского искусства с крито-микенским¹⁰⁵⁹. При этом М.И. Артамонов отмечает, что при всех обстоятельствах скифское искусство сохраняло свою самобытность и местную изобразительную стилистику¹⁰⁶⁰. Горизонтальная, трехчастная, симметрическая композиция, сюжет и техника исполнения зооморфного символа Баку, являясь киммерийско-скифским продуктом, с одной стороны, продолжила чатал-куюкскую и шумерскую линию, а с другой — дала жизнь хунно-гунно-тюркской генеалогической линии. Как утверждает Д.С. Раевский, «для того, чтобы мифология в условиях устной культуры могла сохранять свой характер, формы общественного сознания, выступать в роли миропознающей концепции всего коллектива, чтобы она не растворилась в хаосе индивидуальных фантазий и тем самым лишилась общезначимого содержания, в ней должно существовать инвариантное ядро, реализуемое через множество конкретных повествовательных вариантов»¹⁰⁶¹.

Есть все основания признать, что композиционный строй зооморфного символа Баку отражает древнейшие мировоззренческие представления. Одновременное наличие на зооморфном символе Баку трех образов изображений — «букрания», «солнечных дисков» и «львов», их композиция и метод исполнения дали основание признать его продуктом мифического периода. Репертуар древних изображений и мифов, с разными вариациями охватывает практически всю триаду — «бык», «лев», «солнце», — заложенную в зооморфном символе Баку. Каждое из изображений («бык», «солнце» и «лев») в отдельности можно встретить практически в подавляющем большинстве мифов народов мира, в многочисленных пластических изображениях. При всем этом нам не удалось выявить ни мифологический сюжет, ни скульптурную композицию, идентичную зооморфному символу Баку, когда львы охраняют букrania, представленного в более престижном масштабе, чем соседствующие с ним изображения и окаймленного с двух сторон многолучевыми солнечными дисками. С этой точки зрения мы можем утверждать, что сюжет зооморфного символа языческого Баку является не заимствованным, а оригинальным.

Для этнической идентификации зооморфного символа языческого Баку мы руководствовались тезисом, что изображения киммерийского и скифского «звериного стиля» представляют собой зооморфный код, отражающий древнее понимание «картины мира». Важнейшей основой для установления этнической принадлежности зооморфного символа Баку явилось раскодирование сюжетной линии, выявление совместимости образов символа и определение мифологической культуры, к которой принадлежат сюжет, образы, композиционный прием и техника исполнения символа на основе киммерийско-скифских традиций. Об этническом происхождении зооморфного символа языческого Баку позволяет нам говорить также тождество трехчленной композиционной схемы зооморфного символа Баку с композициями древнескифских изделий, а также техника исполнения резьбы по камню, идентичная киммерийским и скифским традициям, тождество мифологических образов.

Выше мы привели многочисленные примеры того, что у киммерийцев и скифов существовала традиция: горизонтальных, трехчленных, симметричных, ритмических композиций; резьбы по камню методом «плоского рельефа», «плоского изображения фигур» и «свободного размещения фигур»; изображения зверей и животных на камне, керамике, золоте и т.д. Многочисленные киммерийские, включая ходжалы-кедабекские, а также скифские артефакты, обнаруженные в том числе на территории Азербайджана, убедительно свидетельствуют, что зооморфный символ Баку был создан в киммерийско-скифский период истории Азербайджана, имеет киммерийско-скифские корни, при его формировании в основу были взяты киммерийско-скифские мифологические сюжеты и композиции, а при изготовлении применялись киммерийско-скифские приемы работы с камнем. В подкрепление этого вывода добавим, что археологические изыскания показали, что в скифской традиции изображения Великой богини — Девы и букrania мифологически являются совместимыми, а сами мифические образы являются паредрами. В частности, в Баку мы наблюдаем эту совместимость. Здесь располагается языческое святилище, известное под названием «Девичья Башня=Башня Девы», а приоритетным символом этого языческого комплекса является Букраний, изображенный на главных городских воротах. Если определять этимологию слова «гапы» (ворота) на основе древнетюркских понятий, то получится, что ворота, на которых изображен языческий Букраний, означает «Ворота Девы» (ДТС. С. 420).

Исходя из этого, мы полагаем, что особенности художественного языка зооморфного символа языческого Баку являются изобразительным оформлением мировоззренческих идей и строго зафиксированного текста киммерийско-скифских традиций. В киммерийском и скифском сознании существовала этническая специфика культуры, формировались определенные нормы композиции и системы пропорций, собственные эстетические представления и, как следствие, собственный киммерийско-скифский изобразительный канон, который отражал совокупность твердо установленных правил. Утверждение изобразительного канона у киммерийцев и скифов привело к консервации определенных культурных норм, т.е. закреплению на многие века вперед правил, которые можно трактовать как изобразительную систему, отражающую мировоззренческую норму их культуры. Отсутствие киммерийско-скифской письменности делало их изобразительное искусство важным носителем информации, брало на себя функции обозначения знаковыми кодами приоритетных мировоззренческих текстов. «Код» в аспекте киммерийско-скифского изобразительного искусства обозначал систему (символ, композиция, форма и методы изображения), посредством которой специфичным образом транслировались ключевые понятия и ценности, выражающие те или иные мировоззренческие взгляды.

Таким образом, классификация зооморфного языческого символа Баку предопределяет вывод о его киммерийско-скифском происхождении. Можно настаивать на техническом (манера резьбы), тематическом (букраний, львы, солнечные диски), композиционном (горизонтальная трехчастная композиция) и, как следствие, генеалогическом тождестве образцов киммерийско-скифской культуры и языческого зооморфного символа Баку.

* * *

Зооморфный символ языческого Баку является произведением древнего киммерийско-скифского изобразительного искусства, имеющим духовную и культурно-историческую ценность, при этом мы имеем в виду не давность технического исполнения сохранившегося изображения, а его киммерийско-скифскую генетическую основу. Мы располагаем набором значений зооморфного символа Баку: «Великая богиня», «Божество умирающей и возрождающейся природы», «место жертвоприношений», «священный город», «священная весна», «охраняемое место», «божественное покровительство». Иными словами, центральное изображение букрания и двух солнечных дисков, а также присутствие двух львов, фланкирующих композицию, дают вполне отчетливую мировоззренческую семантику: «Букраний=Табити, огонь, металл, сосуд, место жертвоприношений, священный город», «Солнечные диски=Гойтосир, Солнце, Весна, умирающая и возрождающаяся природа», «Фланкирующие львы=локализация сакральной территории и божественное покровительство». В контексте зооморфный символ на воротах Баку означает: «Святилищу Баку покровительствуют Великая богиня Огня Табити и божество Весны Гойтосир», или «Баку — священный город Огня, Солнца и Весны, покровительствуемый Табити и Гойтосиром». Иными словами, зооморфный символ, отображенный на воротах Гоша Гапы (Ичери Шехер), имеет мировоззренческую схожесть с аналогичными образцами киммерийско-скифского искусства древнейшего периода. Сохранность языческой символики Баку, носящей на протяжении веков мировоззренческое значение, свидетельствует о непрерывности тюркских этнических традиций на земле Азербайджана.

СЕМАНТИКА ГЕОМЕТРИЧЕСКОГО СИМВОЛА ЯЗЫЧЕСКОГО БАКУ (см. таблицу)

Искусство древнего мира рассматривается как текст, обладающий специфическим языком визуальных образов, имеющих знаковую природу. Для их чтения выявляется круг представлений, связываемых с тем или иным изображением путем привлечения большого количества аналогий. В процессе исторического развития порой меняется понимание выразительно-смысловой структуры произведения искусства, но оно при этом всегда сохраняет свой индивидуальный «генетический код», свою духовно-ценностную сущность.

13.1. Мироззренческая семантика геометрического символа Баку

Под геометрическим символом Баку, а точнее, Киммерийско-скифского культового комплекса Баку, иначе Бакинского языческого комплекса, мы имеем в виду конфигурацию его генерального плана, охватывающего весь комплекс или какую-либо группу святилищ комплекса и дающих различные формы сакральной геометрии. Практика сакральной геометрии была довольно распространена в древнем мире. Поэтому конфигурации древних городов придавалось большое значение, они имели очерченный силуэт, так как у древних людей было поверье, что только строительство по образцовой модели наделяет города благополучием и значимостью.

Наряду с изображением отдельных архитектурных сооружений, в древнем мире широко практиковалось изображение на камне градостроительных планов (планографий). Сохранился камень III в. н.э., так называемая «форма Урбис», на котором изображена некая схема, которую исследователи идентифицируют с фрагментом плана древнего Рима. На рельефе из Нимруда изображена окружность, поделенная радиусами на четыре сектора. Исследователи идентифицировали это изображение в качестве генерального плана ассирийского города Калах (XI в. до н.э.). В 1978 г. археолог из Кито, столицы Эквадора, обнаружил в девственном лесу неизвестный город, силуэт которого с высоты птичьего полета напоминал

ягуара с глазами, носом, ртом и туловищем¹⁰⁶². По своей конфигурации китайский г. Пиньяо напоминает черепаху — китайский символ долголетия¹⁰⁶³. В Южном Зауралье обнаружены древние города, в плане представляющие собой овал, круг, квадрат, прямоугольник¹⁰⁶⁴.

Гобустанское схематическое изображение конфигурации языческого комплекса

В качестве схематического изображения геометрического символа Бакинского языческого комплекса нами рассматривается схематическое изображение на рис. 7 камня № 1, найденного на холме Язылы горы Джингирдаг в Гобустане.



Рис. 11. Изображение на рис. 7 на камне № 1 холма Язылы горы Джингирдаг, олицетворяющее конфигурацию языческого комплекса. Гобустан

Это изображение, согласно описанию И. Джафарзаде, «представляет собой геометрический орнамент, подобные которому часто встречаются на азербайджанских коврах. Рисунок можно рассматривать как знак, имеющий определенный смысл, или родовую тамгу. Датируется рубежом нашей эры»¹⁰⁶⁵.

С нашей точки зрения, гобустанская схема имеет несколько иное объяснение и представляет собой силуэт языческого комплекса, что мы и попытаемся показать, прибегнув к структурному анализу. Сердцевиной изображения является некая «ромбовидная фигура». К верхней части ромба примыкает «треугольник», острием вниз, соединяющийся с верхним острием ромба. С нижней части ромба выступает фигура, представляющая собой «трапецию» или «усеченный конус». Слева от «ромба» расположены два «полуовала, направленных выпуклостями друг к другу. Раскодирование этой геометрической фигуры с помощью мифологических символов позволяет усматривать в нем силуэт языческого комплекса, а точнее, его генеральную планиграфию.

Семантика составных частей гобустанского схематического изображения, иначе некоего геометрического

символа, представляется следующим образом:

1. В анализируемой геометрической форме, ромб символизирует тулово некоего сосуда, а трапеция или усеченный конус символизирует завершение нижней части предмета, т.е. поддон этого сосуда. В комплексе это схематическое изображение олицетворяет сосуд, чашу, ковш с поддоном. Сосуд, в свою очередь, символизирует жертвоприношения, место жертвоприношения и подчеркивает, что предполагаемое место представляет собой святилище.

2. Геометрическая форма, состоит из «треугольника острием вниз», которая как это принято в киммерийской традиции, символизи-



Рис. 12. Схематическое изображение сосуда, ковша, как часть изображения рис. 7 на камне № 1 холма Язылы горы Джингирдаг. Гобустан

Рис. 13. Схематическое изображение антропоморфной фигуры, как часть изображения рис. 7 на камне № 1 холма Язылы горы Джингилдаг. Гобустан



рует средний мир или изображает «голову антропоморфного существа». Ромб олицетворяет туловище, трапеция/усеченный конус без нижней линии олицетворяет широко расставленные ноги. На схеме просматриваются также две руки поднятые вверх. В совокупности мы имеем схематическое изображение антропоморфного существа в состоянии адорации, которое символизирует Великую богиню.

3. Два полуовала, направленных выпуклостями друг к другу, в мировой мифологической науке квалифицируются в качестве «образа божественной двойности», «удвоенного знака». Композиция в виде полуовалов, полукругов, направленных выпуклостями друг к другу, встречается в Передней Азии, Восточной Европе и на Кавказе со времен неолита. В эпоху бронзы полукруг олицетворял собой полусолнце, а точнее, «солнечное состояние». Полукруг, полуовал выпуклостью вверх означал восходящее солнце, а выпуклостью вниз — заходящее солнце. Два полуовала, полукруга были идеограммой умирающего и возрождающегося божества¹⁰⁶⁶.

4. Символический смысл изображения на рис. № 7 можно выявить, оценивая геометрическую фигуру в целом. Рисунок обрамлен прямоугольником, сверху от которого размещен треугольник, а снизу усеченный конус.



Рис. 14. Схематическое изображение двух полуовалов, как часть изображения рис. 7 на камне № 1 холма Язылы горы Джингилдаг. Гобустан



Рис. 15. Схематическое изображение общей конфигурации Бакинского языческого комплекса, как часть изображения рис. 7 на камне № 1 холма Язылы горы Джингилдаг. Гобустан

* * *

Таким образом, схематическое изображение на Гобустанской скале дает основание вывести по крайней мере 4 значения: сосуд, символизирующий жертвоприношения, жрецов, святилище; антропоморфное существо в состоянии адорации, символизирующее Великую богиню; два полуовала, расположенные выпуклостями друг к другу и символизирующие умирающее и возрождающееся языческое божество, и очерченная территория, символи-

зирующая сакральное пространство, которые в контексте отображают языческий символ, означающий: «Святынище, которому покровительствуют Великая богиня и умирающий и возрождающийся бог».

Отражение Гобустанского изображения в Бакинском языческом комплексе

Перед нами стоит задача персонификации гобустанского рисунка 7 на камне № 1, с планиграфией Бакинского языческого комплекса. Киммерийско-скифский культовый комплекс Баку структурно состоит из четырех групп: пяти святилищ богам, олицетворяющим природные стихии (космос и огонь, небо, землю, воду и солнце); двух святилищ обоженных первопредкам Гору и Аргимпасе, где также осуществлялись ритуалы жертвоприношений; святилища Керакли, представляющее собой пять алтарей для жертвоприношений, а также трех ворот, являвшихся связывающими звеньями Дороги Процессий. Подобная много-ракурсная структура дает возможность вычленить несколько силуэтообразующих групп, подобных тем, которые изображены на вышеупомянутом гобустанском схематическом изображении.

Сосуд (см. рис. 12 и табл. 9). Если Девичью Башню прямой линией соединить сверху с Воротами Девы, а снизу со стеной, ограждающей святилище со стороны моря, Башню Кунсара/Хунзара сверху со Вторыми воротами, а снизу со стеной, ограждающей святилище со стороны моря, а затем все три ворота соединить между собой, то воспроизводится форма территории, схожая с фрагментом гобустанского рисунка, изображенного на рис. 12, олицетворяющего сосуд с поддоном как средство для жертвоприношений или языческое святилище. Символическое изображение сосуда в планиграфии Бакинского языческого комплекса дает полное основание признать, во-первых, его полную схожесть с фигурой, изображенной на гобустанском рисунке, а во-вторых, что оно олицетворяет «святилище».

При этом возникает естественный вопрос, почему силуэт священного комплекса Баку в той или иной степени уподоблен геометрической фигуре, схожей с ковшом или сосудом? На этот вопрос есть довольно убедительный ответ. Потому что Баку, являясь святилищем, был обиталищем жрецов. Согласно Геродоту, ковш был символом киммерийских и скифских жрецов. Геракл, являясь киммерийско-скифским первопредком, в качестве жреческого символа наследовал своим потомкам чашу. В другом мифе Геродот сообщает, что ковш (чаша) в качестве жреческого атрибута был ниспослан скифам с неба¹⁰⁶⁷. В древнетюркских источниках слово «чаша» приводится в качестве эквивалента слову «почитаемый» (Ауаг-чаша и почитаемый, ДТС. С. 26, 27). У всех предков современных тюрков — киммерийцев, скифов, саков, гуннов «ковш — чаша — котел», образцы которых сохранились до нашего времени, были священными изделиями, символами царской власти и жреческого сословия.

Планиграфию в виде схематического изображения сосуда, но без поддона — мы встретили в Казахстане в очертаниях «сакрального двора святилища Сидак». Исследователь казахского святилища археолог Е.А. Смагулов в личной беседе подчеркнул, что «такая конструкция двора им неизвестна в архитектуре Средней Азии». Думаю, что силуэт казахского археологического памятника Сидак, так же, как и Бакинского языческого комплекса, символизирует сосуд, т.е. языческое святилище¹⁰⁶⁸.

Антропоморфная фигура в состоянии адорации (см. рис. 13 и табл. 9). Если к силуэту, названному нами «сосуд», добавить, с левой стороны, верхний полуовал, охватывающий

святилище Керакли снизу, а с правой — часть сакральной стены, идущей от Ворот Девы, то на планиграфии Бакинского языческого комплекса получим, как и на гобустанском рисунке, антропоморфную фигуру Богини в состоянии адорации.

Два полуовала, направленных выпуклостями друг к другу (см. рис. 14 и табл. 9). Если обвести святилище Керакли полуовалом снизу, а святилище Гора и Аргимпасы полуовалом сверху, то получим изображение двух полуовалов, направленных выпуклостями друг к другу. Символическое изображение двух полуовалов в планиграфии Бакинского языческого комплекса, во-первых, демонстрирует его полную схожесть с полуовалами, изображенными на гобустанском рисунке, а во-вторых, убеждает, что вместе они олицетворяют заходящее и возрождающееся Солнце, иначе говоря, умирающего и возрождающегося бога.

Ограда сакральной территории (см. рис. 15 и табл. 9). Охрана сакрального пространства Бакинского языческого комплекса, выраженное в зооморфном символе Баку посредством фланкирующих львов, в гобустанском геометрическом символе священного города запечатлено линией, охватывающей все сакральное пространство. Ограда (очертание) территории Бакинского языческого комплекса охватывала сакральное пространство, воспринимаемое древним человеком как упорядоченная, целостная, динамичная система взаимосвязанных элементов, обладающих определенной мировоззренческой значимостью. Ограды в языческих святилищах не только обозначали перманентное присутствие внутри нее иерофании, они также служили для предостережения непосвященного человека от опасности, которой он подвергнется, если войдет в сакральные пределы без соблюдения определенных ритуальных мер. (Подобное место в греческой традиции называлось теменос, что значит «священное, оберегаемое место».)

* * *

Таким образом, сопоставительный анализ составных частей планиграфии Бакинского языческого культового комплекса и схематического изображения на Гобустанской скале, выявил тождество их геометрического силуэта, а также семантики, а именно синхронность символов сосуда/святилища Богини в состоянии адорации, умирающего и возрождающегося бога и сакрального пространства, что подтверждает их генеалогическое и мировоззренческое единство.

13.2. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ВОСПРОИЗВЕДЕНИЯ СИЛУЭТОВ НЕБЕСНЫХ СОЗВЕЗДИЙ В БАКИНСКОМ ЯЗЫЧЕСКОМ КОМПЛЕКСЕ

Как сообщает Бируни, древние священные города посвящались небесным планетам, объяснялось это тем, что древние люди «установление порядка в мире приписывают небесной сфере и ее светилам, они говорят об их (планетах) жизни, речи, слухе, зрении...». Древние сабии город Баальбек посвятили солнцу, а город Харран — Луне. Более того, Харран был построен так, что своими очертаниями напоминал Луну. Они же построили деревню, назвав ее Санам Син, т.е. «Идол Луны», а также деревню Тарауз, что означает «Ворота

Венерь»¹⁰⁶⁹. По представлениям индейцев чиму (Перу), люди появились на Земле, спустившись с небесных тел, со звезд. Только одни звезды породили властителей, а другие простых людей¹⁰⁷⁰. В культуре инков была традиция при организации поселений руководствоваться системой Секе. Секе — это расходящиеся от священного центра, т.е. от храма в г. Куско, линии, которые соединяли вытянутые в цепочку святилища. Эта сложная система отражала мифологические воззрения инков. Прототипы этих линий обнаружены исследователями в символическом делении племенной территории у некоторых амазонских индейцев¹⁰⁷¹.

Большое значение силуэтам городов придавалось в древнем Азербайджане. В Нахчыване, на правом берегу р. Алинджа-чай, во II тыс. до н.э. была построена крепость Казанчы (диаметром 120 м), имеющая, подобно котлам, абсолютно правильную круглую форму¹⁰⁷². Символом священных городов являлись и грунтовые платформы курганов в виде полумесяца или, как принято говорить у археологов, «лунницы», наибольшее число которых обнаружено в Азербайджане (к примеру, Курган 2 кудюрлинской группы эпохи ранней бронзы на северо-западе Азербайджана, курган 1 в Хачбулаге, Азербайджан¹⁰⁷³). В древности силуэт имел мифологическое значение, поэтому даже небесные созвездия формировались в определенные силуэты, и исходя из их контура им придавались названия. Большинство ученых сходится во мнении, что впервые названия созвездиям были даны в Междуречье, но названия созвездий и звезд, отмеченные в тюркской традиции, позволяют в числе первопроходцев назвать и древнетюркские народы. Четко отработанная система астрономической терминологии свидетельствует о систематизированных наблюдениях древних тюрков за небесными светилами.

Точная локализация языческих святилищ на территории Бакинского языческого комплекса позволяет нам установить некую логику их размещения. Наше исследование показало, что на территории Киммерийско-скифского культового комплекса Баку наблюдаются зеркальные отображения по крайней мере двух небесных созвездий: Большой Медведицы и Ориона. Наземное воспроизведение этих небесных созвездий позволяет выявить состояние научного познания мира у древних киммерийцев и скифов и, что очень важно, мировоззренческую мотивацию строительства Киммерийско-скифского культового комплекса Баку. И здесь трудно уйти от вопроса, почему сакральные силуэты Бакинского языческого комплекса уподоблены именно этим созвездиям — Большой Медведице и Ориону?

Силуэт созвездия Большая Медведица в планиграфии Бакинского языческого комплекса

На территории Бакинского языческого комплекса сакральный силуэт, подобный созвездию Большая Медведица, получается, если соединить прямыми линиями семь из восьми языческих святилищ. [Исключая святилище Керакли, которое само является комплексом состоящим из 5 алтарей жертвоприношений.] При этом святилища Табити, Папея, Апи и Тагимасада соединяются в четырехугольник, создавая тем самым символ ковша, а остальные три святилища Гойтосира, Гора и Аргимпасы при последовательном соединении образуют ручку ковша (см. табл. 7). Далее мы попытаемся проследить, насколько связаны эти созвездия с тюркскими астральными взглядами.

При археологических раскопках киммерийско-скифской культуры на территории современной России от Черного до Белого морей попадаются каменные плиты или мелкие

изделия из кремня с нанесенными углублениями в виде групп, что позволило некоторым исследователям рассматривать их в качестве карт звездного неба. На медной игле, найденной при раскопках скифских памятников на юго-западе современной России, обнаружено изображение Большой Медведицы¹⁰⁷⁴. В практике урало-алтайских народов изображение Большой Медведицы наносилось на различные ритуальные изделия. В 1979 г. в Сибири, на берегу р. Белый Июс в Кузнецком Алатау, была найдена каменная звездная карта, возраст которой превышает 30 тыс. лет! На небольшом скульптурном изображении черепахи, на ее верхнем панцире, древние астрономы выбили и закрасили красной и темно-вишневой красками глубокие лунки; исследователи их мысленно соединили, и получили контур ковша Большой Медведицы. Черепаха, возможно, не случайно стала носителем звездной карты: ведь в мифологии сибирских народов именно она символизировала северный сектор неба с Полярной звездой¹⁰⁷⁵. В черпательной части тувинской ложки тос-карак имеются круглые углубления, по количеству совпадающие с числом звезд в Большой Медведице, что соответствует представлениям тувинцев об устройстве небесного мира. Ложки тос-карак были задействованы и в шаманских ритуалах¹⁰⁷⁶ — с их помощью очищали дом и близлежащую территорию¹⁰⁷⁷. Тувинцы испокон веков поклонялись и до сих пор упоминают в шаманских песнопениях созвездие Большой Медведицы, которое, по их поверьям, охраняет душу, когда взрослый человек спит. Моление созвездию Большой Медведицы у южных тувинцев, как сообщает В.П. Дьяконова, проводилось почти в каждой семье вечером 22-го числа каждого месяца. Над входом в юрту ставились «лампадки» — бронзовые чашечки с топленным маслом и фитилями из овечьей шерсти. Во время чтения молитвы тувинцы «угощали» звезды с помощью специальной ложки. Ритуал и молитва, по мнению южных тувинцев, способствовали исполнению всех их желаний, оберегали семью от бед. Каждой звезде созвездия, как и всему созвездию, приписывалась способность влиять на судьбы людей¹⁰⁷⁸.

Культ Большой Медведицы (Семи звезд) наблюдается и в похоронных обрядах корейцев, что отмечали многие авторы. На «семизвездной доске», в том месте, где находится голова трупа, они просверливали семь дырок в такой конфигурации, чтобы получалось очертание семи звезд Большой Медведицы. Изображение Большой Медведицы часто встречается в погребальной живописи корейцев¹⁰⁷⁹. У корейцев духи созвездия Большой Медведицы могли вселяться в людей, которые после этого получали почетный титул «маньсинь», т.е. «вместилище духов». Корейцы верят, что созвездие Большой Медведицы влияет на судьбу каждого, регулирует рождение и смерть человека. Корейская легенда гласит: «Отец дает кость, мать дает кровь, а “Семь звезд (Большая Медведица)” дают жизнь». Большой Медведице поклонялись, прося ниспослать им детей, созвездие считается покровителем детей, и в качестве оберега малышам давали имя Чхильсонтоль («мальчик Семи звезд»). Перед домашним алтарем корейцы посредством сосуда с чистой водой приносили жертвы духу «Семи звезд». В корейских обрядах наблюдается связь поклонения «Семи звездам» с поклонением «Семи котлам», которые, по их верованиям, являются фетишами и связаны с мифическими первопредками. Во дворе около колодца обычно находилось «небесное место», на которое ставили несколько священных корчаг и корзин, приносили жертвы и совершали обряд угадывания судьбы.

В Японии клинки мечей хатэки-кэн (меч — сокрушитель врагов) и сюгосин-кэн (защитник тела), а также железный веер гумбай, обладание которым было прерогативой

главнокомандующих, украшались созвездием Большой Медведицы. Японцы признавали Большую Медведицу «Центром Вселенной» и почитали ее, считая, что это созвездие испускает некую живительную энергию¹⁰⁸⁰.

Мировоззренческую и мифологическую семантику созвездия Большая Медведица можно раскодировать, осмыслив сущность его названий. Одной из распространенных версий названия «Большая Медведица» является «Ковш». Таковы чувашское, марийское, мокшанское, эрзянское названия. В казахском языке имеются две версии названий этого созвездия: «шомут» и «тостаган», оба названия обозначают виды сосудов (ковш, чаша, бокал). Приведенное Г. Верещагиным название Большой Медведицы у южных удмуртов «Кузьбыжо-кизили» («Длиннохвостое созвездие»), может быть, переключается с одним из эрзянских названий того же созвездия «Кечепило» (кече — «ковш», пуло — «хвост»)¹⁰⁸¹, что, эквивалентно понятию «ковш с ручкой». В то же время среди алтайских народов одним из самых ранних названий Большой Медведицы было понятие «лось», «олень», «марал». Эскимосы, обские угры, марийцы, тунгусские народы называют это созвездие «Большой дикий олень». Подобные названия могут быть объяснены тем, что «лось», «олень», «марал» мифами алтайских народов признаны в качестве Праматери или Рогатой богини. Возможно, именно этим следует объяснить тот факт, что калмыки Большую Медведицу называют «Семь богов» («Долин бурхан»). М. Кашкарлы, Ю. Баласагунлу и другие авторы сообщают, что в тюркской традиции Большая Медведица называется Yetiqan. По мнению некоторых исследователей, это название связано не с числительным «семь», а с казахским понятием yete в значении «родовая основа, предки», что на наш взгляд, непосредственно связано с образом языческой богини, известной под именем Этуген, которая, согласно мифологии алтайских народов, является космическим женским началом, плодородящим женским чревом, порождающим все сущее (МНМ-2. С. 674—675).

Таким образом, мировоззренческая сущность созвездия Большая Медведица, которая сакрализована в традициях алтайских народов и выражается посредством понятий «ковш», «ковш с ручкой», «лось», «олень», «марал», «божество», «праматерь», «родовая основа, предки», «космическое женское начало», «плодородящее женское чрево, которая порождает все сущее», состоит в том, что созвездие Большая Медведица и его земное воплощение в Бакинском языческом комплексе олицетворяют Великую Богиню.

Силуэты созвездия Орион в планиграфии Бакинского языческого комплекса

Небесное созвездие Орион может иметь несколько условно очерченных силуэтов, из которых, по нашему мнению, семантике и планиграфике Бакинского языческого комплекса могут соответствовать три.

Силуэт первый: Два полуовала выпуклостями друг к другу. Если соединить линиями звезду Альнитак с одной стороны от нее с Саифом, а с другой — с Бетельгейзе, а звезду Минтака с одной стороны от нее с Беллактрис, а с другой — со звездой Ригел, то получим геометрическую фигуру, подобную двум полуовалям, расположенным выпуклостями друг к другу. Соединительная линия полуовалов проходит по так называемому «поясу Ориона». На планиграфии Бакинского языческого комплекса эта фигура (два полуовала выпуклостями друг к другу) получится, если провести две линии: одну от святилища Гойтосира с охватом территории двух святилищ (Гора и Аргимпасы), а другую от ворот называемых İkidinki

(На месте современных Ворот Мурада) с охватом территории алтарей, расположенных в святилище Керакли. (см. табл. 8).

Силуэт второй: Сосуд/святилище. Если на первом силуэте соединить линиями Саиф с Ригел, а Бетельгейзе и Беллактрис со звездой λ , то получим геометрическую фигуру, подобную «сакральному сосуду», состоящему из «ромба=тулово сосуда» и «трапеции=поддон сосуда». На планиграфии Бакинского языческого комплекса эта фигура получится, если два святилища — Девичью Башню и Башню Кунсара — в верхней части фигуры последовательно соединить с тремя воротами комплекса, а в нижней части — с подпорной стеной (контрфорсом), ограждающей комплекс со стороны моря. (см. табл. 8).

Силуэт третий: Антропоморфное существо в состоянии адорации. Если к силуэту второму последовательно соединить звезду Бетельгейзе со звездами, расположенными на стороне Бетельгейзе, а звезду Беллатрикс со звездами, расположенными на стороне Беллатрикс, то получится фигура, напоминающая «антропоморфное существо в состоянии адорации». На планиграфии Бакинского языческого святилища эта фигура получается, если на втором силуэте (фигуре) точку размещения Ворот Девы (Гоша гапы) соединить с верхней частью сакральной стены, а точку размещения ворот İkidinki (Ворота Мурада) на стыке мест жертвоприношений соединить по линии верхнего полуовала. (см. табл. 8).

Т.о. созвездие Орион позволяет вычертить, по крайней мере, три конфигурации схожие с сакральными изображениями, означающими «Святилище», «Великая Богиня в состоянии адорации», «Умиравший и возрождающийся бог».

Согласно древнеегипетской теологии, созвездие Орион отождествлялось с Осирисом, а одной из ведущих тем «Текстов пирамид» была идентификация умершего фараона с Осирисом. После смерти фараоны «отправлялись на небо и становились Осирисом». Египтологи также утверждают, что для фараона стать Осирисом означало превратиться в звезду, причем только в определенную звезду созвездия Ориона. «Тексты пирамид» были направлены на воспроизведение ритуала перерождения умершего фараона в бога Осириса-Ориона. Таким образом, в «Текстах» содержались своего рода магические слова, призванные помочь душе умершего фараона переродиться и подняться к созвездию Осириса-Ориона. Это позволило бы усопшему правителю соединиться с первичным Осирисом и превратиться в звездное божество. Американские исследователи Отто Нойгебауэр и Ричард Паркер, признанные авторитеты в области астрономических познаний Древнего Египта, первыми пришли к выводу, что изображенная на потолке погребальной камеры пирамиды Сенмут гигантская человеческая фигура, известная под именем Саху, олицетворяет созвездие Ориона¹⁰⁸². Расположенные выше него три звезды квалифицировались как «пояс Ориона». Образ Осириса-Ориона часто встречается в древнеегипетских рисунках; среди них одним из древнейших является изображение на камне-пирамидке, венчающей пирамиду Аменемхета III, которая в наши дни находится в Каирском музее. Здесь Саху-Орион тоже высечен в виде шагающего человека, держащего звезды в своих ладонях. Из египетских погребальных текстов и «Текстов пирамид» ясно, что Саху-Орион был душой Осириса, а созвездие Орион считалось весьма желанным местом для душ фараонов после их смерти и перерождения. Рандл Кларк пишет: «Появление Ориона в южном небе из невидимой зоны это знак... трансформации “души умершего фараона” в Осириса. Все погребальные заклинания предназначались для того, чтобы скончавшийся фараон обрел форму Осириса...

и таким образом новый Осирис, при должной заботе об этом его наследников, сливался с душой первоначального Осириса»¹⁰⁸³. Причем ритуал перерождения умершего фараона (погребальная церемония) происходил параллельно с ритуалом коронации его наследника. Таким образом, душа умершего фараона становилась душой Осириса, а небесным отражением Осириса был Орион.

На протяжении многих лет классическая египтология утверждала, что пирамиды были просто грандиозными гробницами в память умерших фараонов. В течение последних десяти лет известные исследователи египетских пирамид Р. Бьювэлл и Э. Джилберт выявили обстоятельства, которые показывают, что пирамиды означали значительно больше, чем просто гробницы. Исследуя «вентиляционные шахты» пирамиды Гизы, Р. Бьювэлл пришел к выводу об их точной нацеленности на Орион. Далее он обратил внимание на определенную топографию размещения на поверхности земли трех Великих пирамид, и выдвинул свою теорию корреляции их с тремя звездами «пояса Ориона»¹⁰⁸⁴. С точки зрения авторов новой теории, относительные размеры, а также подробное позиционирование, т.е. расположение пирамид Гизы, оказались зеркальным отображением звезд, расположенных в «поясе Ориона». Это был крупный прорыв в познании древнеегипетской цивилизации. Многочисленные проверки подтвердили гипотезу Р. Бьювэлла: первые две звезды Ориона (Аль-Нитак и Аль-Нилам) расположены так же, как первая и вторая пирамиды, а третья звезда Ориона (Минтака) несколько смещена к востоку от оси, на которой лежат остальные две. Аналогично смещена и последняя из трех, небольшая пирамида Менкаура. По их мнению, астрономическая функция пирамид заключалась в том, что служила в качестве «шлюза для передвижения умершего фараона к звездам». Единственной целью в жизни фараона было успешное возвращение в этот мир, а пирамиды были отправной точкой этого величайшего из путешествий. Таким образом, три пирамиды Гизы являются идеальным земным воспроизведением трех звезд, расположенных в «поясе созвездия Орион», который, в свою очередь, стал «стражем порога», отделяющего один период времени от другого. По сути, Орион — это символ смерти и возрождения, медиатор-посредник между, условно говоря, прошлым и будущим, царством теней и миром живых¹⁰⁸⁵. Открытие Р. Бьювэлла является важным шагом в изучении астральных культов Древнего Египта, подтверждает «пороговую» роль Ориона¹⁰⁸⁶ и подтверждает прецедент астрономической семантики архитектурного и градостроительного решения.

В Центральной Азии, на территории Тувы, Алтая и Монголии символика созвездия Орион довольно популярна. В 1924 г. академик Н.К. Рерих в своих работах отмечал небывалую распространенность культа Ориона в Центральной Азии. Он писал: «Созвездие Ориона посвящены древние таинственные храмы Средней Азии. Шаманская мудрость поклоняется [этим звездам]»¹⁰⁸⁷. Упоминание о «шаманской мудрости» здесь не случайно. Некоторые наскальные изображения в древних святилищах, местах шаманских камланий имеют ярко выраженный солярно-астральный характер, иногда явно указывающий на конкретные созвездия (в том числе и Орион). Это, например, знаменитое святилище в урочище Мугур-Саргол на Енисее.

Символика Ориона запечатлена на большинстве оленных камней в виде трех параллельных линий в верхней части. На территории Горного Алтая, по утверждению П.П. Лабеецкого, изображения созвездия Орион можно встретить в Кара-Оюке, известном также как Чаганка, расположенном в Кош-Агачском районе Республики Горный Алтай¹⁰⁸⁸. Известны подобные знаки и по петроглифам великих сибирских рек Улуг-Хема (Верхний Енисей) и Лены¹⁰⁸⁹.

Г.Н. Потанин связывал указанный символ с расположением звезд Ориона¹⁰⁹⁰. Если же учесть, что оленные камни являются антропоморфными изображениями мужчин-воинов, то символы Ориона на них можно легко сопоставить с известным у всех палеосибирских народов мифом о Небесном охотнике и олене. У скифов и древних тюрков олень (а затем конь) являлся медиатором-посредником между сферами земли и неба¹⁰⁹¹. Объектом поклонения и почитания у тувинцев было также и созвездие Орион. По преданию, с этим созвездием связана легенда об охотнике, который, преследуя маралиху, попал на небо. Принося жертвы этому созвездию, тувинские охотники перед охотой «угощали» звезду, символизирующую стрелу легендарного охотника¹⁰⁹². Согласно вышеупомянутому мифу, охотник (на Алтае это Эрке-Когульдей) гонится за «солнечным оленем», догоняет его, стреляет в него из лука и затем превращается в созвездие, «уходит на небо». В героическом эпосе Алтая «Маадай-Кара» Когульдей гонится за тремя маралухами и затем, улетев на небо, превращается вместе с ними в созвездие Орион/Юч-Мыйгак=Три оленя. Здесь налицо явная конвергенция тюркского мифа с вышеприведенным древнеегипетским мифом об Осирисе. И в том и в другом случае герои мифа в конце своего пути становятся созвездием. Обозначенная конвергенция палеосибирского мифа с древнеегипетским мифом об Осирисе может быть продолжена еще в ряде характерных деталей: согласно древнеегипетскому мифу, бог зла Сет вначале заколачивает Осириса в ящик, затем бросает его в Нил. Доплыв до г. Библос, ящик прорастает деревом, из которого Осириса в дальнейшем извлекает богиня Исида. Сибирский шаман также связан в своей земной жизни с каким-то деревом — аналогом космического Мирового дерева. А после смерти его часто хоронили в дупле или подвешивали на дерево в специальных колодах¹⁰⁹³. Сибирский шаман в состоянии экстаза порой проходил через эту процедуру и подвергался рассечению духами на отдельные части. Духи «ищут» суть человека, средоточие жизни. Они «отделяют все суставы, кости очищают, выскребая мясо и удаляя соки тела. Оба глаза вынимают из впадин и кладут отдельно. По окончании всей этой операции кости снова соединяют и сшивают железными нитками, а глазное яблоко кладут обратно на место». Только после этого «шаман» становится настоящим Шаманом, так как получает своих личных духов — помощников¹⁰⁹⁴. В этой связи можно предположить, что ранний шаманизм предусматривал не просто перерождение и ритуальное воскрешение шамана, но и отождествление его с созвездиями, среди которых ведущую роль, видимо, играл Орион¹⁰⁹⁵. На сибирских петроглифах Ориона, или Когульдея, обычно сопровождают одна или две собаки. Собака же, как и волк, еще на заре человечества была олицетворением «царства мертвых» и ставилась в один семантический ряд с такими хтоническими существами, как змея и дракон¹⁰⁹⁶. В Хакасии у д. Малая Сья, что стоит на р. Белый Июс в восточных отрогах Кузнецкого Алатау, были обнаружены предметы художественного творчества и изображения, созданные человеком еще 35 тыс. лет назад. На одном из них прорисовано Мировое дерево, рассекающее надвое фигуру волка¹⁰⁹⁷. Изложенное дает основание признать, что собака и волк, как стражи «царства мертвых», выступают в качестве маркера некоего порога времени или предела бытия.

Что касается названия, созвездие Орион в тюркских текстах астрологического содержания из Турфана (Китай) называется Adır или Ardır¹⁰⁹⁸. В то же время составители «Древнетюркского словаря» оговаривают, что это название созвездия заимствовано тюрками от санскритского названия Ardra. С нашей точки зрения, это мнение ошибочно, так как на санскрите созвездие Орион называется «Баху», а Ardra называют его на языке хинди. В то

время как тюркские тексты из Турфана, в которых зафиксировано тюркское название созвездия Орион в форме Adır или Ardır, относятся к периоду задолго до XI в., язык хинди, на котором Орион называется Ardra, сформировался не раньше XI в. н.э.

Созвездие Орион на тюркском языке называется Adır или Ardır, а на языке хинди — Ardra; если даже корни этих слов имеют единое происхождение, то наиболее вероятно, что хинди заимствовал это название у тюрков, но не наоборот, при этом следует добавить, что слова adar и andar на тюркском языке означают «перевернуть»¹⁰⁹⁹, adar и adra — «гористая страна»¹¹⁰⁰. Кроме того, имея в виду, что в тюркских языках d переходит в z, как например, adır=azır («разделить, различать»)¹¹⁰¹, вполне можно допустить, что название созвездия Орион, представленное у тюрков в виде «Адыр», может быть и «Азыр», «Осир». Выявляя этимологию слов с корневым компонентом ad, and, adr, следует вспомнить вышеприведенный древнеегипетский миф об Осирисе/Орионе: «Знаменитые (правители) (Adl¹¹⁰²) отделялись, расставались, разлучались, умирали (Adır¹¹⁰³), (затем) раздваивались (Adır¹¹⁰⁴), двигались (Adla¹¹⁰⁵) (в небеса) подражать, сравниваться с кем-то (Осирисом) (Adarka¹¹⁰⁶), возвышаясь, получали почет, чин (Artır¹¹⁰⁷), их почитали, как отца (Adala — Там же. С. 482), (затем они) переходили (Artan¹¹⁰⁸) (в другое состояние), переворачивались (видоизменялись) (Adar, andar¹¹⁰⁹) спускались с высоты (Endir¹¹¹⁰) по направлению назад (Adra¹¹¹¹) и занимали трон, ханский трон, трон правителя (Adır, adırhan¹¹¹²)». Эта семантика полностью совпадает с семантикой, исходящей из египетской версии мифа об Орионе, согласно которой созвездие Орион было местом упокоения душ умерших фараонов, которые, возвеличившись до статуса звезды Осирис, затем возвращались обратно.

* * *

Таким образом, мировоззренческая сущность созвездия Орион четко описанная в древнеегипетских текстах, мифах и лексике тюркских народов, и его земное воплощение в Бакинском языческом комплексе отражает феномен «умирающего и возрождающегося бога Осириса». Вопрос о том, каким образом сюжет древнеегипетского мифа отразился в полисемантике тюркского названия созвездия Орион, требует специального исследования, хотя мы допускаем, что это могло бы произойти при одном из контактов между скифами и египтянами, о которых говорит Геродот и Ф. Рашидадин.

Система астральных взглядов киммерийцев, скифов и древних тюрков

Киммерийцы и скифы, жившие в древности на территории современного Баку, в целях поклонения отображали в конфигурации своего культового комплекса силуэты созвездия Большой Медведицы, символизовавшего Великую Богиню Мать (Табити), и созвездия Орион, символизовавшего умирающего и возрождающегося бога (Гойтосира — Осириса). Почему? Вопрос отнюдь не риторический, и на него есть ответ. Как мы выше отмечали, скифы почитали природные стихии: Космос и Огонь (Табити), Небо (Папей), Землю (Апи), Воду, а также весь реальный живой мир (Тагимасад), умирающее и возрождающееся Солнце (Гойтосир — Осирис). Возможно, киммерийцы, скифы и их правопреемники тюрки как бы нуждались в ночных объектах поклонения Космосу и Солнцу. Поэтому они избрали именно те созвездия (Большую Медведицу и Орион), которые олицетворяли соответственно Великую Богиню Мать (Космос) и Гойтосира-Осириса (умирающего и возрождающегося

бога). [Подобное встречается и у других древних народов. Например, индейцы древнего Перу поклонялись многим созвездиям, а Венеру почитали в обоих ее подобиях — как «Утреннюю», так и «Вечернюю»¹¹¹³].

Тувинцы в первую очередь чтит созвездие Большой Медведицы и Орион, именно те созвездия, которые изображены на скалах святилища эпохи бронзы Мугур-Саргола¹¹¹⁴. Астральные мотивы в мировоззрении киммерийцев, скифов и затем тюрков не ограничивались лишь этими двумя созвездиями, как и многое другое в своем мировоззрении и практике, они осмысливали и воплощали системно. В тюркской астрономической лексике наблюдается четкая система идентификации небесных светил, созвездий и планет со скифскими божествами. Повторим, что созвездие Большая Медведица олицетворяло скифскую Великую Богиню Мать в ее всеобъемлющей функции, созвездие Орион олицетворяло бога Гойтосира в качестве умирающего и возрождающегося бога. Сатурн, имевший название *Toḡraq ulduzu* = «планета Земли», олицетворял богиню Апи и женское начало. Марс в тюркских языках имеет по крайней мере три названия: *Küḡüd* — в значении «смелый, отважный», *Od ulduzu* = «планета Огня» (ДТС. С. 328, 329), *Vakır* — в значении «медь». Все три значения олицетворяли бога Гора, обожествленного первого скифского царя Колаксия, смелого отважного покорителя огня и металла. Венера, получившая название *Altun ulduzu* = «планета Золота», олицетворяла одну из функций Табиты, определяемую как «власть дающая». Меркурий, называвшийся *Su ulduzu* = «планета Воды», олицетворял бога Тагимасада. Планета Юпитер на тюркских языках называлась *Yıḡas ulduzu*, что, согласно М. Кашкарлы, означало «мужской половой орган», «мужское начало» (ДТС. С. 265). Изложенное дает основание констатировать, что киммерийцы, скифы и их правопреемники тюрки, поклонявшиеся стихиям природы и первопредкам, также могут быть причислены к народам, поклонявшимся звездам.

* * *

Итак, сакральные геометрические фигуры Киммерийско-скифского культового комплекса Баку являются земным воспроизведением небесных созвездий Большая Медведица и Орион и отображают семантику святилища и двух языческих божеств Великой Богини Матери, Богини Огня Табиты и умирающего и возрождающегося бога Осириса-Гойтосира, что вполне согласуется с нашими предыдущими выводами, сделанными на основе исследования зооморфного символа Баку. Наши выводы поддержал ведущий научный сотрудник Эрмитажа, доктор культурологии, известный археолог скифского периода, занимающийся также вопросами астроархеологии, Л.С. Марсаолов. «Особый интерес, — отметил он, — представляют сведения о названиях основных созвездий у тюркских народов и мифических сюжетах, связанных с этими созвездиями. Вызывает доверие осуществленная Г. Гасановым реконструкция силуэтов древнего Бакинского языческого комплекса, которые, вероятно, схожи с силуэтами созвездий Большая Медведица и Орион. Дополнительно к этому следует обратить внимание, что “орионами” Г.Н. Потанин называл “оленные камни” Евразии, которые так же, как и древние святилища, исследуемые в работе Г. Гасанова, относятся к VIII—VII вв. до н.э. Также схожи тамги №№ 18, 42, 72 Салбыкского кургана с тамгами №№ 10а, 10б и 8, изображенными на камне № 14 холма Язылы Гобустана и привлеченных Г. Гасановым к восстановлению космической семантики Бакинской Девичьей Башни, в виде день-солнце, месяц-луна, год-звезда, осуществленной им на основе тюркской лексики».

ВЕРСИИ ИСТОРИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ БАКУ И ИХ ЭТИМОЛОГИЯ

Раскодирование зооморфных и геометрических символов Баку дало нам основание признать мировоззренческую основу названия непосредственно самого Баку. Оба символа синхронно сообщают, что древний Баку представлял собой языческий комплекс (в зооморфном символе олицетворяется букранием, в геометрическом символе силуэтом сосуда), который находился под покровительством Великой Богини (в зооморфном символе олицетворяется букранием, а в геометрическом антропоморфным изображением в состоянии адорации) и Бога Восходящего и Заходящего Солнца (в зооморфном символе олицетворяется двумя солнечными дисками, а в геометрическом двумя полуовалями, направленными выпуклостями друг к другу).



14.1. Вакһау

Египетская «Книга Мертвых» представляет собой совокупность надежных археологических и письменных источников, что в свою очередь дает основание признать достоверность приводимых в ней сообщений¹¹¹⁵. Целый ряд ученых, широко известных в мировой науке, в числе которых как основоположники египетской археологии и текстологии, так и последующие ведущие египтологи, сообщают, что Египетская цивилизация, в целом, была связана с Кавказом, т.к. в египетских источниках упоминается большое число кавказских топонимов, гидронимов (более 150) и мифологических сюжетов, связанных с ними¹¹¹⁶.

В числе кавказских топонимов, обнаруженных в египетской «Книге Мертвых», наибольший интерес для нас представляют утверждения одного из крупнейших египтологов В.-М. Флиндерс-Петри¹¹¹⁷ об идентичности «Вакһау — Гора Восходящего солнца» «Книги Мертвых» с современным Баку¹¹¹⁸. Эта идея поддерживается авторитетными исследователями древнеегипетских текстов, такими как Р.А. Фессендер, Эрнест Палмер, Джон Ромет, Мэстон Чарльз и др.¹¹¹⁹. Хотя сообщение В.-М. Флиндерс-Петри было введено в азербайджанскую науку усилиями И.И. Мещанинова и С. Ашурбейли¹¹²⁰ много десятилетий тому назад, к сожалению оно не получило достаточной поддержки и развития. В связи с этим мы попытались несколько шире представить это сообщение.

Что же, кроме лаконичного сообщения «Bakhau — Гора восходящего солнца», говорится в египетской «Книге Мертвых» о Bakhau?

1. В египетской «Книге Мертвых», в текстах XVIII-й египетской династии Нового царства (1550—1292 гг. до н.э.), упоминается понятие «Bakhau — Гора восходящего солнца», которое, по мнению английского археолога В.-М. Флиндерс-Петри, относится к Баку¹¹²¹. Египетский текст, приведенный В.-М. Флиндерс-Петри, состоит из трех частей: 1. Bakhau, 2. Гора, 3. Восходящее солнце. Нам представляется, что первое слово этой фразы Bakhau есть ничто иное как топоним, т.е. отражает название города Баку. Второе слово из египетского текста — «Гора», если полагаться на мифологические традиции того периода, имеет ввиду не столько природное явление, сколько мировоззренческое. У М. Элиаде мы встречаем большое число примеров, когда применительно к названиям вавилонских храмов и священных башен употребляется название «Гора»: «Гора Дома», «Дом Горы всех земель», «Гора бурь». В другом исследовании мы встречаем случаи, когда города и святые места уподобляются «Вершинам космических гор». Как утверждает М.Элиаде, поднимаясь на «Гору» паломник приближается к «Центру Мира»¹¹²², свиток эпохи Халдейского царя Гудеа гласит, что он построил «комнату (бога), которая была подобна Космической горе»¹¹²³, та же символика встречается у ацтеков¹¹²⁴. Т.о. слово «Гора» в египетском тексте означает ничто иное как «святилище». Фраза «Восходящее солнце» в египетском тексте, по древней традиции, означает «Восток». В таком случае египетский текст, «Bakhau — Гора Восходящего солнца» приведенный В.-М. Флиндерс-Петри, можно этимологизировать в форме «Баку — Святилище, расположенное там где восходит солнце (на Востоке)», «Bakhau — святилище восходящего солнца» иначе «Баку — Святилище Востока».

2. Bakhau, как утверждает У.Бадж¹¹²⁵ со ссылкой на египетский папирус НУ, занимает в длину 300 кхетов, а в ширину 150 кхетов. Эти же размеры приводятся в других древнеегипетских измерениях: в длину 30000 кубитов, а в ширину 15000 кубитов¹¹²⁶. [1 кхет=52,5 м., 1 египетский кубит=52,3—52,4 см.]¹¹²⁷. Приведенные размеры говорят в пользу того, что Bakhau это не мифическое пространство, а реальная территория охватывающая приблизительно 15 км. на 7,5 км, т.е. площадью 112,5 кв. км. Следует подчеркнуть, что понятие «Bakhau — Гора Восходящего солнца» в египетской Книге Мертвых изображено 7 иероглифами,  шесть из которых выражают буквы (звуки), а последним приводится детерминатив , означающий «чужая страна»¹¹²⁸. Одним из наиболее характерных признаков того, что в египетской «Книге Мертвых», говоря о Bakhau имеется в виду Апшерон, можно считать упоминания в египетской «Книге Мертвых» понятий «кипящие озера», под которыми имеются в виду грязевые вулканы и «поля огней», т.е. естественные выходы горящих газов. На это обратил внимание Р.А. Фессенден¹¹²⁹. Л.С. Марсадилов считает очень интересным сопоставление кавказских топонимов с египетской «Книгой мертвых». Присхождение топонима Баку, с его точки зрения, может быть связано с тем, что этот город находится к северу от Египта, а «Север — область незаходящих звезд, Вечности». С его точки зрения в топониме «Баку»=«Бака» прослеживаются две части: «Ба» и «Ка», обозначающие две составляющие вечной души у древних египтян.

3. Согласно египетских источников Bakhau, наряду с понятием «Гора восходящего солнца» имеет и другую особенность, заключающуюся в том, что «Bakhau держит на себе рай», «Рай

располагается над Bakhau»¹¹³⁰, иначе говоря на севере от Bakhau. Кроме того, сообщение египетских источников о том, что в Bakhau размещалось Святилище¹¹³¹. Мы, в свою очередь, считаем, что «Bakhau — Гора Восходящего солнца» означает «Баку — Святилище, расположенное там, где восходит солнце (на Востоке)», иначе «Баку — Святилище Востока», или «Святилище Востока». Наличие в семантике топонима Bakhau фактора «восходящее солнце» подтверждает расположенность святилища Bakhau к востоку от Египта, на берегу Каспийского моря, в частности Апшероне, откуда довольно ясно просматривается восход Солнца, вызывавший у древнего человека мифические ассоциации. Согласно египетской традиции, гора Bakhau и гора Manu располагались одна напротив другой. При этом египтологи, разместив Bakhau на Апшеронском полуострове (Каспийское море), Manu разместили на Таманском полуострове (Азовское море)¹¹³². В результате Bakhau представляется как Гора Восходящего Солнца, а Manu (Тамань) — как Гора Заходящего Солнца. Кавказский хребет, размещаясь на перешейке между двумя святилищами Bakhau и Manu, Каспийским и Азовским морями, как бы представляет собой мифологизированное «начало» и «конец», т.е. путь Солнца от Восхода до Захода. Культ Кавказского хребта, вероятно, был вызван и символизирован в первую очередь самим Кавказским хребтом, географические координаты которого имеют важнейшие астрономические совпадения: в частности 23,5 градусов наклона Кавказского хребта к экватору, совпадает с 23,5 градусами наклона оси вращения Земли вокруг своей оси к плоскости орбиты, а также 23,5 градусами наклона Солнца к эклиптике в дни солнцестояния. В частности во время Летнего — 23,5 градуса к северу над горизонтом, а во время Зимнего — 23,5 градуса к югу под горизонтом¹¹³³. Формирование культа Кавказского хребта, на астрономической основе, было возможно в силу высокого уровня астрономических познаний древнего мира, которые включают в себя познания жрецов Bakhau и жрецов-авторов египетской «Книги Мертвых».

4. Как отмечает Книга мертвых властителем Bakhau и одновременно «Священным Духом Востока», являлся Sebek¹¹³⁴, имя которого в форме Saba используется также в значении «ворота», а в форме Sebek, в значении «дверь»¹¹³⁵. Напрашивается, что имя правителя Bakhau, в форме Saba сохранилось в названии острова в Бакинской бухте, известного под названием «Sabail», который символизировал морские «Ворота» в Bakhau. Возможно изначально «Sebek» означал вообще понятие «Бакинская бухта», которая на самом деле как бы олицетворяет морской вход в Баку и лишь позднее оно ограничилось лишь в качестве названия острова Сабаил в Бакинской бухте. С нашей точки зрения, мифический сюжет «Книги мертвых» о том, что Sebek = Saba, является Властителем Bakhau, Воротами Bakhau и Священным Духом Востока (в данном случае под понятием Восток имеется ввиду Bakhau), фактически является верификацией нашего утверждения о том, что «Баку — святилище Востока». Современный Sabail — это укрепление, расположенное в Бакинской бухте на незатопленной морской скале, имеющей конфигурацию «сильно вытянутого прямоугольника с неровными боковыми линиями»¹¹³⁶. Вокруг этого сооружения сохранился «загадочный ореол преданий и легенд, где главными действующими лицами чаще всего выступают Искендер Зюлькарнаин (Александр Македонский), Аристу (Аристотель) и др.»¹¹³⁷. Д. Ахундов считает, что не все каменные изображения, находящиеся здесь, идентичны в части художественного исполнения. По мнению А.А. Ализаде, в изображениях Сабаила прослеживаются «доисламские традиции монументальных рельефов»¹¹³⁸. Такого же мнения придерживается и Л.С. Бретаницкий, вместе с тем справедливо исключая какую-либо причастность этого сооружения к зороастризму¹¹³⁹. Л.С.

Бретаницкий, С.И. Датиев, Л.Г. Мамиконов, Д.А. Мотис считают, что сооружение возникло «на месте более древнего»¹¹⁴⁰. Отсюда следует, что часть каменных изделий, обнаруженных на территории замка, имеют более древнее происхождение¹¹⁴¹. Топоним Sabail состоит из двух компонентов sab и ail и поддается совершенно прозрачной тюркской этимологизации. Одно из значений Sab — «слово» (ДТС. С. 478). Второй компонент ail означает «юрта, деревня, аул», «старшая сестра» и является титулом в отношении к старшим женщинам (Радлов. I, 1, 33—34). Понятия ailat, ailad означают «предсказывать, предсказание» (Там же. С. 40—41). В результате Sabail на тюркских языках полисемантически означает «Место (юрта, деревня, аул), где титулованная старшая женщина (богиня) произносит слова предсказаний».

Таким образом, древнеегипетский теоним Sebek, означающий «ворота» и «хозяин местности», имеет каспийский эквивалент в форме топонима Sabail, который, разместившись в Бакинской бухте, служил «воротами» к Bakhau и монгольский эквивалент в форме шаманского термина «Sabdik», означающего «дух-хозяин местности»¹¹⁴².

5. Согласно сообщению 108-й главы «Книги мертвых» в Bakhau находилась змея, длиной 30 кубитов (15 метров), иными словами 50 «размеров ноги». Первые 8 кубитов этой змеи были покрыты кремнем и блестящими металлическими накладками¹¹⁴³. Осирис знал имя этой змеи, которую звали Ani Nempf, что означает «живущая в своем огне»¹¹⁴⁴. В «Книге мертвых» говорится: «Теперь, после того, как Ра остановился, он направил свой взор на него, и произошла остановка ладьи Ра, и сильный сон находит на того, кто в ладье, и Ра проглатывает семь локтей великой воды. Этим он заставляет Сути (Сета) отступить, имея в себе гарпун из железа, и этим он вынужден изрыгнуть все, что он съел, и этим Сет поставлен на место воздержания»¹¹⁴⁵. С нашей точки зрения здесь ясно просматриваются чародействующие качества змеи Ani-Nempf. Именно после того, как бог Ра воспринял магическую силу взгляда змеи Ani Nempf, ему удалось заставить отступить противника Осириса Сета. С нашей точки зрения, эта змея олицетворяла Исиду-Термутис, которая изображается в виде змеи. [В Каирском музее сохранилась статуэтка Исиды-Термутис, представляющая собой вертикально стоящую змею с женской головой. В Египте была традиция изготавливать Амулет, называемый «Голова змеи». Поскольку змея олицетворяла богиню Исиду, амулет, по-видимому, должен был отпугивать, используя силу великой змеи — богини Исиды¹¹⁴⁶.] Наиболее распространенными эпитетами богини Исиды были «Великая богиня», «Мать бога», «Повелительница чар и колдовства», «Матерь всех богов» и наконец «Живущая (Ani=Anaya)»¹¹⁴⁷, что и соответствует тому имени, которой Осирис называет эту змею Bakhau — «живущая в своем огне». Наша попытка идентифицировать змею, располагавшуюся в Bakhau с Исидой — Термутис находит подтверждение в сообщении о том, что справа и слева от Осириса находились две богини: Исида и Нефтида¹¹⁴⁸. При этом согласно «Текстам Пирамид», Нефтида сопровождает Ра в ночном, а Исида в дневном плавании на Ладье Вечности¹¹⁴⁹. Получается, что Нефтида была богиней Ночи, а Исида — богиней Дня и размещалась на месте, которое квалифицируется как место восхождения Солнца. Согласно «Книги Мертвых», Aker, который идентифицирован египтологами с Кавказом, признавался землей Осириса¹¹⁵⁰ и здесь размещался «coffined Osiris», что в буквальном смысле означает «Осирис, уложенный в гроб», иначе «гробница Осириса»¹¹⁵¹. Согласно египетской мифологии, имеется много могил Осириса, т.к. Исида, его жена, каждую часть его тела, разрубленную богом Сетом, хоронила там, где его находила¹¹⁵². Возможно, в древности признавалось, что одна из могил Осириса располагалась на Кавказе.

«Гробница Осириса», с нашей точки зрения, это Гора Бешбармак в Азербайджане, которая в народе считается символической могилой пророка Хызыра, который является тождеством Осириса и скифского бога Гойтосира¹¹⁵³.

5. Согласно сообщению «Книги мертвых», в Bakhau пребывал чудесный Бык. Бык был черного цвета, шерсть его, по сравнению с другими животными, росла в обратном направлении. Цвет шерсти менялся с каждым часом дня и так считалось, что он был отражением «солнца подземного мира»¹¹⁵⁴, что равноценно его идентификации с Осирисом. Страбон этого быка назвал — Hermontis¹¹⁵⁵, Макробиус — Vaccis или Vacix¹¹⁵⁶, а Элиан — Onuphis¹¹⁵⁷. Оставив без реакции версию Страбона, У. Бадж отмечает, что имя Onuphis является видоизменной версией египетского имени Осириса Ун-нефер, а египетской версией названий Vaccis или Vacix является Vakha. Исходя из этого, В.Бадж считает, что этот бык одновременно олицетворяет «Живой Дух Бога Ра», быка «Горы Восходящего Солнца (Bakhau)», иначе говоря Осириса и льва «Горы заходящего Солнца (Manu)»¹¹⁵⁸. Символ Быка приводится в «Книге Мертвых» и в связи с неким египетским изделием, называемым Mesquet, который первоначально был в форме быка, а позже приобрел форму мешка. Функция Mesquet-а определяется в виде «Кожи быка, в который помещался умерший для усыхания», «в целях обеспечения новой (загробной) жизни». Затем труп извлекался из Mesquet-а и готовился для отправки в Ket Seker (Гора или земельный участок, где осуществлялись захоронения)¹¹⁵⁹, который также локализован на Кавказе¹¹⁶⁰.


С нашей точки зрения, заворачивание в бычью шкуру эквивалентно скифской традиции обугливания трупов. Если скифы, обугливая труп, осуществляли ритуал вручения умершего Верховной Богине огня, окутывание в бычью шкуру символизирует вручение умершего Осирису, который согласно египетской мифологии признавался «Царем подземного мира», а его эпитетом был — «бык преисподней»¹¹⁶¹ или «владыка подземного мира, ты бык пребывающих там»¹¹⁶². У. Бадж приводит: во время суда Осириса, осуществляемом в подземном царстве, рядом с ним висела шкура быка, которой, по-видимому, придавалось магическое значение¹¹⁶³. Наряду с этим, как выше было отмечено, Бык Onuphis-Vakha олицетворял «льва». Фессенден Р.А., со ссылкой на результаты исследования У. Баджем «Книги мертвых», сообщает, что Осирис был властителем Aker, Akert (Akur-AET), под которым имеется в виду Кавказ, и эта территория была страной двух львов, «Львов-близнецов», один из которых располагался в Bakhau, а другой в Manu (Тамань, Азовское море)¹¹⁶⁴. При этом, один из этих львов-богов воспринимался в значении «сегодня», а другой «вчера»¹¹⁶⁵.

* * *

Т.о. упоминаемая в египетской «Книге мертвых» «Bakhau — Гора восходящего солнца», является святилищем, частью некой мировоззренческой системы. Bakhau египетских источников представляет собой реальную местность, с территорией, по крайней мере 112,5 кв. км, расположенную в «стране Осириса» (на Кавказе), там, где восходит Солнце (на западном побережье Каспийского моря), среди «кипящих озер» и «огненных полей» (Апшерон) к югу от Рая — Sekhet-Aaru, (с нашей точки зрения, азербайджанский город Дербент). Символами Bakhau были *Восходящее Солнце*, *Осирис* (олицетворенный Быком), *Богиня Мать Исида* — *Термутис* (олицетворенная Змеей), *Лев и Ворота*, олицетворяющие «Священный дух Востока». Представленный набор, состоящий из сакральных понятий Бык, Солнце, Лев, Богиня Исида и Бог Осирис, верифицируют вышеприведенную семантику

зооморфного символа Баку. Кроме того, это сообщение дает нам основание признать, что город Баку в форме *Bakhau* упоминается в египетских источниках XV в. до н.э.

14.2. BARU, BARUKA

В египетских текстах периода правления фараона Унасса (последний фараон пятой Династии Старого царства Унасс правил Египтом в 2375—2345 гг. до н.э.) приводится, что *Sebek* является властителем местности *Baru*¹¹⁶⁶. Как мы отметили в текстах XVIII-й египетской династии Нового царства (1550—1292 гг. до н.э.), упоминается, что *Sebek* является также властителем местности *Bakhau*¹¹⁶⁷. У. Бадж, в свою очередь, утверждает, что топонимы египетских источников: *Baru* (в текстах пятой династии Старого царства XXIV вв. до н.э.) и *Bakhau* (в текстах восемнадцатой династии Нового царства XVI—XIII вв. до н.э.) отражают идентичные топонимы, иными словами, под именем *Baru* и *Bakhau* египетские источники имеют в виду одно и то же поселение¹¹⁶⁸ — Баку. При этом важно отметить, что в египетской «Книге мертвых» при упоминании топонима «*Baru*»  также приводится иероглиф-детерминант, означающий «чужая страна». Автор II в. н.э. К. Птолемей на территории Кавказской Албании упоминает город *Baruka*, который с нашей точки зрения является эквивалентом *Baru* египетских источников. Наряду с этим исследователи Целларий, Барбье, С. Ашурбейли и другие в свою очередь идентифицируют упоминаемый во II в.н.э. К. Птолемеем город *Baruka* с городом Баку¹¹⁶⁹, однако, к сожалению, эта идея не получила сколько-нибудь широкого развития¹¹⁷⁰ в азербайджанской науке. Т.о. сообщение египетской «Книги Мертвых» о городе *Baru* верифицируется сообщением К. Птолемея спустя 1800 лет.

Что же означают понятия *Baru* и *Baruka*?

У В.В. Радлова «*baru(k)*» означает на тюркских языках стена, крепость (Р. IV, 2, 1482). Азербайджанцы до сих пор стену порой называют «*barı*». На памятнике, в честь Куль-Тегина имеется слово «*barık*» в значении «здание, сооружение» (ДТС. С. 84). С.Е. Малов считает, что «*barık*» означает святилище¹¹⁷¹. Эти значения дают нам основание признать, что *Baru* египетских источников и *Baruka* К. Птолемея являются топонимом с полисемантическим содержанием и действительно отражают название Баку, в значении «(окруженная) стеной, крепость (в которой имеется) здание святилища».

* * *

Есть все основания признать, что изначально топоним Баку в формах «*Baru*» и «*Bakhau*» упоминается, в древнеегипетских источниках (*Baru* — 2375—2345 гг. до н.э. и *Bakhau* — 1550—1292 гг. до н.э.), а в форме «*Baruka*» в римских источниках II в. н.э. (К. Птолемей). Как утверждает У. Бадж, текст в «Книге Мертвых», где наиболее подробно упоминается *Bakhau* и другие топонимы и гидронимы Кавказа, был исполнен в период XVIII Египетской династии¹¹⁷², которая правила с 1550 года по 1292 год (с XVI по XIII вв. до н.э.). Период XVIII династии также называется Новым царством. Эта династия пришла к власти после периода правления иноземных Гиксосов, иначе называемых «царями-пастухами»¹¹⁷³. Период, который охватывает самое раннее и наиболее полное упоминание в египетской «Книге мертвых» азербайджанских топонимов «*Baru*» и «*Bakhau*» составляет почти 1000 лет, с XXIII по XIII вв. до н.э. В течение

этого периода в Азербайджане развивались, по крайней мере три различные археологические культуры. Этот период охватывает конец Кура-Аракской (ранняя бронза), всю Узерлик-тепинскую (средняя бронза) и начало Ходжалы-Кедабекской (поздняя бронза) археологических культур.

Является ли изложенная в «Книге Мертвых» мировоззренческая система, охватывающая Bakhau, египетской, заимствованной у прибывших с востока гиксосов, или имела исконно местное, кавказское происхождение, нам достоверно не известно. Но ясно то, что важнейшие атрибуты этой мировоззренческой системы, «Гора Восходящего Солнца (Bakhau)», «Гробница Осириса (Гора Бешбармак)» и «Рай-Sekhhet-Aaru (Дербент)» размещались на территории исторического Азербайджана.

В заключение следует отметить, что профессор Варшавского университета, известный египтолог Андже Нивиньски, ознакомившись с рукописью, относительно упоминания современного Баку в форме Bakhau в древнеегипетских источниках, написал: «Некоторые египтологи ранее тоже брали во внимание такую возможность, сейчас уже нет, но этот вопрос давно не был исследован и, по моему мнению, есть какая-то вероятность родственности этих названий, и необходимо провести дополнительные исследования, для которых исследование Г. Гасанова является хорошим началом. Подчеркиваю: если Bakhau в египетской “Книге Мертвых” и современный Баку имеют что-нибудь общее, то только при условии, что вначале было египетское слово, а потом, возможно, кто-то из прибывших из Египта так назвал место в Азербайджане».

14.3. Bayıl, Beugöy

Авторы турецкой «Исламской энциклопедии» приводят название Баку как Beu-Göy, что, с их точки зрения, означает «Главный город». Думается, что их версия справедлива. В то же время, на наш взгляд, beu, возможно bay, означает также «божество», а göy в турецкой традиции воспринимается в значении «населенный пункт». Таким образом, Beu-Göy означает «Божий город». Компонент bay присутствует в топониме Bayıl, имеющем непосредственное отношение к Баку, а в настоящее время представляет собой наименование одного из районов г. Баку. Хотя и предпринимались попытки этимологизировать топоним «Байыл» в значении «байыр», т.е. «окраина» города, это, однако, противоречит истинному его смыслу. Топоним «Bayıl-Байил» состоит из двух компонентов bay и il. Компонент bay, согласно Махмуду Кашкарлы, означает «бог» (ДТС. С. 79), а «Азербайджанский диалектический словарь» bayı в джебраильском и baylı в уджарском диалектах идентифицирует с понятием «мать»¹⁷⁴. Второй компонент il означает «страна» (ДТС. С. 207, 168, 169). Два компонента в контексте дают однозначную этимологию «Страна Богини Матери». В Азербайджане известны по крайней мере два топонима с компонентом Бай, один из которых сохранился до сих пор, это город Бейлаган, а другой известен из источников в качестве сакральной территории под названием Пайтакаран.

14.4. Bakı

Название города Баку в форме *Bakı*, дает возможность наиболее полного и широкомасштабного раскрытия исторической и мировоззренческой миссии города.

Начиная с X в. в письменных источниках мусульманских авторов стало появляться название «Баку» в следующих вариациях: «Бакуъ» — Истахри (930 г.), Масуди (943—944 гг.), «Бакуйа» — Абу-Дулаф (942—952 гг.), «Баку» — Худу-ал-алем (982 г.), «Бакуъ» — Ал-Мукаддаси (985 г.), «Бакуъ» — Ал-Бируни (XI в.), Абу-Хамид-ал-Андалуси ал-Гарнати (XII в.), Амин-Ахмед-ар-Рази (XVI—XVII вв.), Эвлия Челеби (XVII в.), Хаджи Халифа (XVII в.), «Бакуйа» — Йакут (XIII в.), Абул-Фида (XIV в.), Ибн Ийас (XVI в.), Садиг Исфакхани (XVII в.). На картах и текстах европейских и русских географов название города приводится начиная с XIV в.: «Васи» — на Каталонской карте (1375 г.), «Васъи» — у Фра Мауро (1459 г.), «Васи» — у Вальдземюллера (XVI в.), «Вахъов» — Дженкинсона (XVI в.), «Васа» — Гарритса (XVII в.), «Васа» — Федора Годунова (1613 г.), *Vacku* (1684 г. Э. Кемпфер) «Вакие» — Олеария (XVII в.), «Васки» — Стрюса (XVII в.), «Васки» — Пальмквиста (XVII в.). В древнерусских источниках название города фиксируется как «Бака», а в современном русском языке принято Баку. У азербайджанских авторов название города представлено в следующих версиях. «Баку» — Хагани Ширвани (XII в.), Рашид-ад-дин (XIV в.), Хасан-бек Румлу (XVI в.). «Бакуйа» — Насир-ад-дин Туси (XIII в.), Закарийа Казвини (XIII в.), Хамдуллах Казвини (XIV в.), Бакуви (XV в.). Надпись, высеченная на камне в основании стены минарета Джума-мечети, расположенной в современном Баку недалеко от Девичьей Башни, передает содержание ярлыка азербайджанского султана династии Хулагуидов Ольджайту (XIV в.), который упоминает название города как «Бакуйа». На монетах, выпускавшихся азербайджанскими династиями Хулагуидов, Джелаиридов и Ширваншахов, также написано «Бакуйа». Современные азербайджанцы город называют «Baku»¹¹⁷⁵. Далее мы попытаемся проанализировать некоторые версии, эквивалентные названию «*Bakuh*» и т.д.

А. Понятие Вағ отражает языческие ритуалы

Vag — олицетворение ритуала жертвоприношений. Слова с корневым компонентом *vag* непосредственно связаны с терминами, обслуживающими процедуру жертвоприношения. Например, слово *vağax* означает столб, на котором вешают шкуру принесенной в жертву скотины или к которому привязывают само жертвенное животное¹¹⁷⁶. Какова же была процедура жертвоприношения у скифов и тюрков? На этот вопрос мы можем ответить, воспользовавшись полисемантическим анализом слов, корневая консонанта которых представляет собой *bğ*, *bq*, *bk*. Нижеприведенные тюркские слова с вышеприведенными корневыми компонентами, на первый взгляд, оставляют впечатление бессистемности, но в совокупности довольно системно характеризуют ритуал жертвоприношения. Древнетюркский словарь (ДТС) сообщает следующие значения: *Vağırçaqlıq* — преданность (С. 78); *vağışla* — дарить (С. 78); *buqa* — бык, олень (С. 375); *baqlan* — молодой и упитанный ягненок (С. 82); *vağlan* — связанный (С. 78); *voqarsuk* — петля, ошейник, (С. 373); *voğaz* — горло (С. 109); *vəkürt* — доставлять; *vağlık* — крепкий; *voğağuluğ* — сдавленный¹¹⁷⁷; *vaqır* — кричать, реветь (С. 82); *voğ* — душить (С. 109); *vağırlan* — свертываться, густеть (о крови) (С. 78); *vöqdele* — колоть кинжалом (С.116); *vağırla* — ударить под печень (С. 78); *vöğürlə* — ударить в подреберье по почкам (С. 116); *vöksək* — верхняя часть груди у основания шеи (С. 117); *baqaşuq* — мышцы между ключицей и плечом (С. 82); *voğuzlan* — умерщвленный, заколотый (С. 110); *viğra* — раскалывать, рубить (С. 120); *vaqarsuk* — внутренности (С. 77); *vaq* — внимательно

смотреть, обозревать, разгадывать (С. 81); *vöqülənmək* — познание, постижение (С. 116); *vök* — удовлетворяться, быть довольным (С. 117); *vöqtəq* — божественная помощь (С. 116); *vağışla* — прощать поступки (С. 78); *vükür* — брызгать, опрыскивать, окроплять (С. 132). Если подвести черту, то полисемантика слов с компонентом *bg, bq, bğ, bk* дает следующее значение: «Преданные, доставляли в святилище дары (богам) — быка, оленя, молодых и упитанных ягнят. В святилище на их горло (шею) (надевали) ошейник, связывали петлю (и) крепко сдавливали. Быки, олени, молодые и упитанные ягнята кричали, ревели, но их продолжали душить до тех пор, пока у них не начинала густеть, свертываться кровь. (Вначале) разрубали межкопытную щель у парнокопытных. Затем их закалывали кинжалом, ударами под печень, в подреберье по почкам, в верхнюю часть груди, в основание шеи, разрубали мышцы между ключицей и плечом. (После того как они были) умерщвлены, их раскалывали, начинали внимательно осматривать, обозревать внутренности и разгадывать судьбу. Преданные рассчитывали на божественную помощь, прощение их ошибок. После познания, постижения истины брызгали, опрыскивали, окропляли (святые места)». Верификацией этого полисемантического содержания может быть сообщение арабского автора X века Табари, о суде над командующим арабскими войсками Акшином, который был тюрком по происхождению. Акшина обвиняли в том, что он продолжал почитать свою языческую религию, «употребляя в пищу, мясо удушенных животных и побуждал есть такое мясо, утверждая, что подобное мясо нежнее, чем мясо прирезанного животного»¹¹⁷⁸.

Vağ — олицетворение ритуала гадания. Выше мы отметили, что компонент *vağ* в части святилищ применим в тех случаях, когда речь идет о комплексах. У тюркских народов слово *vağ* означает «узел», а в традициях многих народов (например, у китайцев и греков) именно «узел» символизирует гармонию. Наиболее ярким проявлением понятия *vağ* в тюркских языках является обозначение им системы взаимосвязанных внутренних органов человека (Радлов. IV, 2, 1455): *böksə* — часть туловища выше поясицы, *böksö* — область тазовой части (Там же. С. 1695); *boğurdak* — горловой хрящ (Там же. С. 1652), *boğum* — сустав, узел (Там же. С. 1653), *bağarsuq* — внутренности, кишки (ДТС. С. 77), *bağır* — живот, брюхо, *bağış* — суставы, сочленение на пальцах (ДТС. С. 78), *bağır* — печень и сердце (Радлов. IV, 2, 1134). Ответ на вопрос, почему такое обилие слов с корневым компонентом *vağ* означают внутренние органы человека, кроме идеи о гармонии, следует искать в скифской практике, приведенной в древнегреческих источниках. Геродот отмечал, что скифские ясновидцы, гадают на внутренностях жертвенных животных. Скифских и их правопремников тюркских гадальщиков звали *Vağcı* — «предсказатель, дающий хорошую весть» (Там же. С. 1439, 1441).

В. Понятие *Vağ* олицетворяет тюркские святилища

Vağ, böq — тюркское святилище. Для определения тюркского названия святилищ мы привлекаем тюркское слово *böqtaq*, означающий «божественная помощь» (ДТС. С. 116). Понятие *böqtaq* состоит из двух компонентов: *böq* и *taq*. Семантика фразы *böqtaq* со значением «божественная помощь» дает основание признать первый компонент *böq* в значении «бог», при этом памятуя, что в языках алтайской семьи слово *bogda* означает святой, божественный¹¹⁷⁹. Что касается второго компонента *taq*, на языках алтайской семьи *taki* означает уважать, приносить в жертву¹¹⁸⁰, *dök* — приближаться¹¹⁸¹, *teg* — доходить, достигать (ДТС. С. 546—547).

С учетом этих значений, два компонента в контексте дают значение «Место, где достигают бога и приносят ему жертвы», эквивалентность которого понятию святилище не вызывает сомнения. Дополнительно к этому значению, можно отметить, что на тюркских языках *tag*, *tuk* — означают сосуд¹¹⁸², что усиляет мнение о принадлежности фразы *bötaq* к тюркскому понятию святилище. Особенностью тюркских святилищ было наличие в них смотрителей, которые, как и само святилище назывались посредством слова с этим же корневым компонентом. В древнетюркских текстах приводится понятие титул *bağa tenqıkan* (ДТС. С. 77) в значении «священнослужитель, смотритель святилища тенгрианства», где *bağa* — «смотритель святилища». *Bağ*, кроме значения «смотритель», имеет еще значения «опекун, ухаживать, присматривать, беречь, хранить, заботиться о сохранности и улучшении»¹¹⁸³. Слово *bağa* имеет ряд значений нравственной категории, определяющих взаимоотношения людей и богов: достоинство (Радлов. IV, 2, 1447), *baxillaüci* — «благословляющий» (Там же. С. 463), *bağışlaş* — «взаимно извинять, взаимно дарить» (Там же. С. 1463); *Bağ*, *buq*, *bokus* — «преклоняться, стигаться» (ДТС. С. 77), «склоняться, кланяться»¹¹⁸⁴, «поклонение» (Радлов. IV, 2, 1450), *bağırsaqlıq* — «преданность» (ДТС. С. 78), *bağışla* — «прощать проступки» (ДТС. С. 78), *bağını* — «поклонение» (Радлов. IV, 2, 1450). Ключом к признанию *Vakı* городом святилищ, жрецов, священнослужителей, местом жертвоприношений служит наличие в мировоззренческой семантике слова *Vakı* понятий «чаша, сосуд, ковш»¹¹⁸⁵, символизирующего понятие святилище.

Bağ — комплекс языческих святилищ. Слово *bağ*, помимо обозначения процесса действий в виде «связывать, завязывать, соединять», имеет и значение результата этих действий — «соединенный, объединенный». Например, в азербайджанском языке слово *bağlamaq* означает «завязывать», *bağlama* — «сверток». Кроме того, как утверждает Л. Керимов, азербайджанское слово *boğsa* (большой сверток) произошло от слова *boğ*, означающего «большая палатка»¹¹⁸⁶, т.е. место совместного пребывания (божеств). В.В. Радлов приводит слово *vakı* в значении «все вместе» (Радлов. IV, 2, 1439), *bağas* в значении «разное»¹¹⁸⁷, что подсказывает, что речь идет о комплексе святилищ. Полисемантичность слова *bağ* допускает его прочтение в значении «Большая палатка (сооружение), (где) вместе поклоняются разным богам, благословляют (и) прощают», иными словами, подразумевается комплекс святилищ. При реконструкции названий ряда языческих святилищ мы ни в одном случае, кроме как в составе *Vakı qız qalası*, не встретили компонента *bağ*. Это вызвано, тем, что святилище, имеющее в названии компонент *bağ*, по своему обустройству несколько отличается от других святилищ Баку и представляет собой как бы комплекс, в котором сосредоточены ритуальные помещения в честь нескольких скифских божеств. В частности, святилище *Vakı qız qalası*, в названии которого присутствует компонент *vak*, *bağ*, представляет собой святилище всех восьми скифских богов, объединенных под эгидой Верховной богини Табити. Поэтому следует признать, что термин *bağ* применительно к святилищам используется в том случае, если речь идет о культовых сооружениях, соединивших в себе поминальные службы нескольких языческих богов. Статус *Vakı* имел и Бакинский языческий комплекс, т.к. здесь были сосредоточены святилища и алтари жертвоприношений всех восьми скифских богов. Название языческого комплекса *Vakı* стало основой названия города Баку.

Viğa — святилище Великой богини Огня. Как выше нами было установлено, Великая богиня символизировалась в образе быка, букrania. Бык в тюркских языках называется в фонетическом соответствии названию Баку: в азербайджанском, якутском¹¹⁸⁸ и многих

других тюркских языках *buğa*, а в чувашском языке *вакар*¹¹⁸⁹. Скифская Великая Богиня Табити одновременно была богиней огня и металла, соответственно на языках алтайской семьи *mīğa*, *mōgdī*, *máki* означает огниво и костер¹¹⁹⁰, а *bakir* означает «медь».

На скалах Гобустана святилище «Девичья Башня» олицетворяется в виде антропоморфной фигуры в позе адорации, верхняя часть которой представляет собой трезубец. На казахском языке словом «бакан» называется подпирающий купол юрты шест, который представляет собой трезубец¹¹⁹¹. Тамга казахского рода баганалы также имеет форму трезубца и называется багана¹¹⁹². Трезубцы, в различных версиях многократно изображенные на скалах Гобустана, представляют собой тамгу тюркского племени баганы, некоторые представители которого, будучи зрителями Бакинского языческого комплекса, проживали на Апшероне. Тюркская тамга с изображением багана (шеста-трезубца) может иметь, как минимум, два мировоззренческих значения: символическое средство для вознесения тюркского шамана к духам¹¹⁹³ и символическое изображение позиции адорации Великой Богини Табити.

С нашей точки зрения, состояние «адорации» и изображение «трезубца» связаны между собой, и имеют определенную мировоззренческую и этническую семантику. Для подтверждения этих предположений нам следует обратиться к понятию «адорация». Исследование показало, что наиболее часто применяемым типом погребения срубной культуры является скорченность на боку, в позе «скачущего всадника» — ноги согнуты в коленях, руки — сильно согнуты в локтях¹¹⁹⁴. Исследователи полагают, что скорченная поза, похожая на «скачущего всадника», отражает состояние адорации, т.е. является знаком поклонения кому-нибудь или чему-нибудь¹¹⁹⁵.

В мировой мифологической науке «трезубец» задолго до Посейдона представляется как символ Великой Богини¹¹⁹⁶. Сохранились изображения Великой Богини шумеров Инанны с трезубцем в руках. Клинописная запись имени Инанны состоит из двух частей: первая часть означает «Дингир» (На шумерском означает Небо), а вторая, означающая собственно Инанну, изображена в форме трезубца.

В московском Музее изобразительных искусств имени А.С. Пушкина имеются две небольшие женские статуи из терракоты, изготовленные в г. Каноза. У специалистов они получили название «плакальщицы», что вызывает определенные сомнения, так как фигуры находятся в состоянии адорации и сами символизируют богиню. Обе фигуры почти повторяют одна другую, у одной выше поднята согнутая в локте левая рука, у другой — правая. Каждая из статуй изображает женщину в длинном хитоне, достигающем до пола, без рукавов, с высоко подпоясанной апотигмой. Одежда падает крупными прямыми складками. Концы пояса свободно спадают вниз. Кисти рук большие, широкие, с раскрытыми пальцами. Подобные статуи имеются в Руане, Копенгагене, Бари, в музеях Неаполя, Вены, Парижа (кабинет медалей), в Британском музее в Лондоне. Исследователи этих статуй датируют их V—III вв. до н.э.¹¹⁹⁷. Обе фигуры в значительной степени повторяют схематическое изображение Великой Богини на скалах Гобустана.

Таким образом, фонетическое тождество слов, обозначающих трезубец, огонь, медь, бык с названием *Ваки* (Баку), подтверждает, что языческий комплекс — Баку был посвящен Великой скифской богине Табити. Очень важно подчеркнуть, что одним из эпитетов Великой Богини Табити, было понятие *Buğa*.

Bakir (*Baki*) — святилище бога Солнца. В древнеегипетских текстах название Баку в форме *Bakhu* содержит в себе семантику «Восходящего Солнца», в зооморфном символе Баку изображены два солнечных диска, в геометрическом символе Бакинского языческого

комплекса два полуовала выпуклостями друг к другу символизируют восходящее и заходящее солнце. Египетская «Книга Мертвых» сообщает о причастности бога Осириса к Баку, а одно из древних названий Баку Кунсар/Хунзар на азербайджанском языке означает «Günə sağı»=«К Солнцу». Исходя из изложенного нас не может не интересовать вопрос — заложена ли в названии Баку, в какой-то форме семантика Солнца, солнечных символов или богов. Выше мы уже привлекали тюркское слово Вақиг в других значениях, в данном случае он привлекателен нам исходя из того, что согласно Махмуда Кашкарлы Вақиг означает планета Марс. Известно, что названия планет, тождественных теонимам, имеют единую мифическую основу с языческими богами. В нашем случае символизация бога Марса связана не столько с его поздними и широко известными божественными функциями как римского бога войны, сколько с его ранним восприятием, т.е. периодом, когда он признавался этрусско-италийским богом умирающей и возрождающейся природы, «священной весны». Другой основой нашего подхода может служить тождество с италийским Марсом, солнечных богов, привлеченных в нашем исследовании как греческий Аполлон, египетский Осирис и скифский Гойтосир.

Изначально Марс был этрусско-италийским божеством, которому поклонялись на всем Италийском полуострове. Широко известный римский бог войны Марс был всего лишь преемником этрусско-италийского бога весны Марса. Как божество, нацеленное на борьбу с демонами зимы, холодом и мертвыми силами природы, Марс получил в качестве атрибута щит. Еще Катон Старший, живший в конце III — первой половине II в. до н.э., в своем знаменитом произведении «Земледелие» называет Марса покровителем растительности и благоденствия. Сохранилась приведенная Катонем Старшим молитва земледельцев богу Марсу¹¹⁹⁸. Праздник Весны, посвященный Марсу, ежегодно начинался 1 марта, в день, когда, по преданию, упал с неба щит, предназначенный Марсу. Процессия жрецов под звуки труб, обрядовой песни, приплясывая, направлялась к храму Марса. При Ромуле первым месяцем римского календаря считался март, названный так в честь этрусско-италийского Марса. Римский правитель Нума Помпилий в VII в. до н.э. изменил порядок месяцев римского календаря и первым месяцем года сделал январь, посвятив его другому италийскому богу Янусу¹¹⁹⁹. Однако лишь во II в. до н.э. значение Марса как бога земледелия, растительной силы природы и болезней перешло к божествам Церере, Либеру и Эскулапию, а за Марсом закрепилось значение бога войны. Одной из основных линий в «совершенствовании» римских верований был перманентный процесс заимствования божеств и сакральной практики других народов, который выражался в активном «импорте чужих богов»¹²⁰⁰. Интересно, что у римлян даже была специальная формула, согласно которой побежденные передавали римскому предводителю «все божеское и человеческое», в том числе своих богов и их святилища¹²⁰¹. Подобным образом, на основе этрусско-италийского бога весны Марса, возник культ римского бога войны¹²⁰². Именно поэтому римские божества, культы и жреческие обряды находят весьма широкие параллели у множества народов древности — от греков до скифов¹²⁰³. В отличие от римлян, у скифов не было традиции заимствовать чужих богов. Более того, как сообщает Геродот, они сурово карали тех, кто пытался перенять чужие обычаи или поклоняться чужим богам.

Проблема тождества этрусско-италийского Марса и Аполлона была предметом научных исследований. Еще в XIX веке У. Рошер, а спустя 100 лет Г. Верснел указывали на взаимную близость и одинаковость символических значений и атрибутов Марса и Аполлона¹²⁰⁴. Марс изначально был богом растительности, солнца и Весны, а наиболее ранний Аполлон изве-

стен как «стреловержец», «стрелометатель», «предотвратитель зла», что приближает его к воинским функциям. Марс лишь после II в. до н.э. перестал быть богом весны, и стал извес-стен как бог войны, а Аполлон лишь в V в. до н.э. стал богом солнца и весны¹²⁰⁵. Получается интересная эволюция, этрусско-италийский Марс, будучи богом весны, стал богом войны, а Аполлон, будучи воином «стрелометателем», стал богом весны и солнца. Марс изначально был этрусско-италийским, а не римским богом, с чем связаны его известность и слава. Аполлон изначально был гиперборейским богом, а прославился, оказавшись в греческом пантеоне. В честь этрусско-италийского Марса проводились праздники встречи Весны и Лета. В честь Аполлона проводился праздник Карнеи, считающийся сельскохозяйственным.

Жрецами Марса были салии, которые непосредственно проводили мартовский праздник встречи Весны. Жрецом Аполлона был «скифский шаман¹²⁰⁶ и прорицатель Абарис», житель Гипербореи. Страбон называет Абариса скифом и отмечает, что тот «пользовался большой сла-вой среди эллинов, ибо обнаруживал характерные черты своего народа: любезность, простоту, справедливость». Аполлону и Марсу был посвящен один и тот же месяц — первый месяц весны. В честь Марса этот месяц назывался март, а первый месяц в Дельфах назывался *ἰΑPELLAI*, что, по мнению В. Буркерта, идентично имени Аполлон¹²⁰⁷. И Марсу и Аполлону посвящались и при-носились в жертву быки. И Марс и Аполлон подыскивали место для закладки городов и были их покровителями. Марс покровительствовал Риму, а Аполлон городу пеласгов — Трое¹²⁰⁸.

Налицо практически полное совпадение назначения (функций) бога весны, умирающей и возрождающейся природы, этрусского Марса, эквивалентного тюркскому понятию *Vakig* и греческого Аполлона. Геродот, в трудах которого содержится наиболее полная информация, отождествил греческого Аполлона со скифским Гойтосиром. Выше мы отмечали, что скиф-ское божество Гойтосир в определенной степени сходен с египетским богом Осирисом.

Чтобы до конца понять феномен этого тождества, необходимо, хотя бы в общих чертах, рассмотреть вопрос о происхождении и направленности культа Аполлона. Аполлон является едва ли не самым сложным для понимания божеством в греческой мифологии. Проблемными остаются вопросы этимологизации его имени, его этнического происхождения, разнообра-зия его функций, которые противоречивы и даже несовместимы. Наиболее авторитетные авторы этимологических словарей отмечают, что происхождение его имени неизвестно¹²⁰⁹. Аполлон не упоминается в табличках крито-микенского времени, которые сохранили име-на важнейших греческих богов — Зевса, Посейдона, Афины, Гермеса и даже Артемиды, традиционно считавшейся сестрой Аполлона, и Лето, именуемой античными авторами его матерью¹²¹⁰. Геродот говорит о египетском происхождении Аполлона (Геродот. II, 156). Дол-гое время был популярен тезис о происхождении Аполлона из Малой Азии. Особенное же распространение гипотеза о том, что Аполлон имел негреческое происхождение, получила после работы У. Виламовица, по мнению которого Аполлон у Гомера — враждебное грекам божество¹²¹¹. Идею о негреческом происхождении Аполлона поддержал М.П. Нильссон¹²¹². А. Крапхе вывел тезис о северном происхождении Аполлона¹²¹³. Ю.В. Откупщиков связывает происхождение культа Аполлона с северными гиперборейцами¹²¹⁴. В. Буркерт полагает, что важнейшая часть культа Аполлона происходит из Пелопоннеса¹²¹⁵. О рождении Аполлона на острове Делос повествуется в гомеровском гимне к Аполлону. У. Виламовиц считает, что Аполлон у Гомера еще не имел тех функций, которые приобрел в более поздний период¹²¹⁶. В «Илиаде» и «Одиссее» наиболее распространенными эпитетами Аполлона являются «да-

лекоразящий», «стреловержец», «стрелометатель», «с серебряным луком» и др. В «Илиаде» Аполлон выступает на стороне троянцев и губит греков, именно его рука направила стрелу в пятую Ахилла. Но, как это всегда бывает в мифе, Аполлон из злокозненного превратился в светлого бога, его стали воспринимать не как чужака, а как сына Зевса. По мановению Аполлона из страны «гиперборейцев» пчелы принесли слепленный из воска миниатюрный храм, по образцу которого в Дельфах был выстроен первый греческий храм. В подражание дельфийскому храму возникли другие храмы Эллады. К основным функциям Аполлона относится также покровительство земледелию и животноводству. В «Илиаде» упоминается Аполлон-пастух. Аполлону были посвящены многие празднества, связанные с сельскохозяйственным культом. «Солнечность» Аполлона чаще всего связывают с его «сельскохозяйственными» функциями¹²¹⁷. У дорийцев существовал общий для нескольких государств месяц в честь Аполлона Карнея. У Гомера Аполлон именуется Фебом, что означает «светлый, ясный». Заметим, кстати, что богом солнца, весны Аполлона именуют лишь с V в. до н.э., когда он впервые стал отождествляться с богом солнца Гелиосом (Еврипид «Фаятон»), что прочно закрепилось за ним в позднейшей традиции¹²¹⁸.

Осириса изображали с солнечным диском и отождествляли с солнцем (МНМ-2. С. 266). Об этом писали еще Диодор Сицилийский (I в. до н.э.) и античный философ IV—V вв. Макробий. Не только Осирис, но и «священные быки» Апис и Мневис, отождествленные с ним, также имеют «солнечный образ». На скульптурах, как правило, их изображают с солнечным диском между рогами (МНМ-1. С. 92; МНМ-2. С. 266). Культ Осириса в древнем мире был распространен во многих странах, в том числе, как утверждают исследователи, в Западной Азии, Европе, Северном Причерноморье, Кавказе и в частности древнейшем Азербайджане¹²¹⁹. Осирис путешествовал по всему миру. Он научил людей сеять злаки, сажать виноградники, выпекать хлеб, изготавливать вино, добывать и обрабатывать медную и золотую руду. Он обучил людей врачебному искусству, строительству городов. Он установил традицию культового почитания. Повсеместно его встречали с божескими почестями как благодетеля человечества. Памятуя о благодеяниях Осириса, во многих уголках мира люди до сих пор уверяют, что Осирис похоронен именно в их стране. Обратившись к выводу З. Гасанова о том, что тюркский Хызыр является тождеством скифского Гойтосира, который, в свою очередь, является скифской версией Осириса, можно допустить, что азербайджанская гора Бешбармак, которая до сих пор почитается как могила пророка Хызыра, и есть одна из возможных «могил Осириса», точнее бога умирающей и возрождающейся природы. Т.о. изложенное дает основание утверждать, что культ Осириса отправлялся на территориях древних азербайджанских государств Гамира (киммерийцев) и Ашгуза (царских скифов), которые имели тесные связи с Египтом.

Греческий географ Клавдий Птолемей (II в. н.э.) приводит до 30 наименований населенных пунктов древней Кавказской Албании, среди них и расположенный на берегу Каспия г. Гайтара, южнее которого находилось устье р. Кируса, идентифицированной с р. Кура. М. Биберштейн, Ж.Б. Данвиль и другие ученые считали, что г. Гайтара находился на месте нынешнего Баку¹²²⁰. С нашей точки зрения, упоминаемый К. Птолемеем «Гайтар» (Гайытар) является топонимической версией теонима скифского бога Гойтосира (Гайыт-осир, Гайыт-асар, Гайыт-ар), который одновременно с Табити покровительствовал святилищу Баку. Теоним «Гойтосир», упоминаемый Геродотом, состоит из трех компонентов, первым из которых является «гойт, гайт, гайыт». Что касается компонентов «осир, асар», Плутарх это выражение делит на два

слова «ас, ос» и «ар, ир»¹²²¹. Если придерживаться этой версии, то птоломеевский топоним «Гайтар» можно представить как эквивалент теонима «Гойтосир», но без компонента «ос, ас», который по неким причинам опущен. Если теоним «Гойтосир» этимологизируется как «Вернись Осир=Асар», то топоним Гайтар вполне может этимологизироваться как «Вернись-ар», где вторая часть не что иное, как тюркское «ар, ер» в значении «мужчина» (ДТС. С. 175).

Итак, если Гойтосир означает «Вернись, Осир», то Гайтар, Гайыт-ар означает «Вернись, мужчина». Свидетельства источников убеждают, что имя этого бога действительно содержит понятие «мужчина, юноша». В одной из древнеегипетских песен, посвященных Осирису, есть, в частности, такие слова: «О Бог! Вернись в свой дом. О прекрасный юноша, вернись в свой дом!»¹²²². З. Гасанов обратил внимание, что Уоллис Бадж утверждает, что понятие Осир является не именем, а титулом вавилонско-ассирийского бога Мардука и в переводе с шумерского означает «хороший человек», кроме того, в египетской мифологии одним из титулов Осириса является Ун-Нефер — «хороший человек»¹²²³. Таким образом, как минимум, трехкратное упоминание того обстоятельства, что в теониме Осир, Асар присутствует компонент «мужчина, человек, юноша», подводит нас к выводу, что Гайтар — это теоним, эквивалентный скифскому теониму Гойтосир, в значении «Гайыт-ар», т.е. «Вернись, мужчина»!

Что касается птоломеевского г. Гайтар (Гайыт-ар), он действительно располагался в пределах, близких Баку, и, с нашей точки зрения, сохранился в виде компонента «гайыт» в топониме Сумгайыт. А следы компонента «сум» мы обнаруживаем в других языках алтайской семьи, в частности в монгольском языке, где «сум» безвариантно означает «святилище»¹²²⁴, в казахском употребляется в значении «чистый», эквивалентом «священному». Следовательно, топоним Сумгайыт равнозначен понятию «Святилище бога Гайтара (Гойтосира)». Недалеко от Сумгайыта, в северном направлении, находится гора Бешбармак, которая идентифицируется нами именно как святилище Гойтосира (сейчас уже можно добавить и Гайытар), Хызыра и Осириса. Наряду с апшеронским топонимом Сумгайыт, в Нахчыванском регионе Азербайджана имеется топоним Сумбатан. Раскопки, проведенные здесь Б. Ибрагимли, показали, что Сумбатан представляет собой святилище бронзового века, что подтверждает нашу версию этимологизации топонима Сумгайыт.

Изложенное дает нам основание признать, что тюркский Марс, упоминаемый М. Кашкарлы и В.В. Радловым под именем Вакиг, является прямым правопреемником скифского божества весны Гойтосира и современником этрусско-италийского Марса, бога весны. Семантическое и фонетическое родство корневого компонента названия Вакиг (Bakir) с названием планеты Марс и соответственного этрусского бога Марса имеет глубокие корни и сигнализирует о неких контактах древнейших этрусков с Апшероном, до того как первые письменные источники в VIII веке до н.э. сообщают об их появлении на Апеннинском полуострове. Таким образом, у нас сформировалась линия тождественных языческих богов умирающей и возрождающейся природы: италийский Марс, называемый тюрками Вакиг→греческий Аполлон→скифский Гойтосир→египетский Осирис и, что очень важно, установлено, что одним из эпитетов Гойтосира на тюркских языках был Вакиг.

* * *

В сознании древнего тюрка существовала устойчивая корреляция «неба», «земной природы», «физиологии живых существ», «духовного состояния человека, мировоззрения»,

«божественных сил», что в совокупности формировало его представление о гармонии. Тюркские слова с корневым компонентом *ваğ* означали: «узел, связка», «внутренности живых существ (сердце, чрево, печень, почки и др.)», «животное», «планета (Марс)», «металл (медь)», «сосуд», «водная жизнеобеспечивающая артерия земли (река)», «ландшафт (холмы)», «божественная сила (святилище, прорицатель)» — одним словом «гармонию».

Баку, находясь под покровительством Табити, является «священным городом огня», покровительство скифского Гойтосира, [италийско/этрuscoго Марса (*Bakır*)] делает его «священным городом весны», символизируя «священную чашу», городом жрецов и местом жертвоприношений (святилища).

Полисемантическое осмысление значений слов, характеризующих понятие «*Bakı*», позволяет в концентрированной форме представить его содержательное наполнение. *Bakı* — это «огороженное место, где живет народ Баги, они смотрят, ухаживают, сохраняют святилище, в котором благословляют, прощают, предсказывают будущее, осуществляют жертвоприношения, которые в сосудах (преподносятся богам). Святилищу покровительствуют богиня Табити (медь, бык, сосуд) и божество Гойтосир (Марс)».

С. Тюркские этнонимы — *maqi*, *miki/muqi*, *maxi*, *baqi*, *muqanı*, *muqalı*

Древние и средневековые источники сообщают о народах, проживавших на территории исторического Азербайджана, об этнонимах, анализ которых дает основание отнести их носителей к тюркским народам. В числе этих народов упоминаемые Гекатеем и Геродотом «микки-мюки», в ахеменидских и греческих текстах «*maqi*», в сасанидских «*махи*», в средневековых «*муганы*», «*мугалы*», «*могулы*», а также «баги» Кавказской Албании. В этом перечне особое место занимает мидийское племя *маги*. Привлечение мидийского понятия «*маг*» к исследуемой теме вызвано не только тем, что оно фонетически схоже с другими этнонимами тюркского происхождения, а еще и тем, что мидийские *маги* являются одним из тех этносов, которые непосредственно участвовали в этногенезе азербайджанского народа.

Историческая справка. Наиболее ранние и исконные упоминания о мидийском племени *маги* встречаются в бисутунской надписи (522—486 гг. до н.э.), у Геродота (484 до н.э. — 425 до н.э.) и Ксенофонта (приблизительно в промежутке 444 до н.э. — 356 до н.э.). Источники сообщают названия шести мидийских племен: паритакены, аризанты, буды, бусы, струхаты и, наконец, *маги*, которые были объединены Дейоком в независимое Мидийское царство. Возможно в это же время из племени *магов* выделяется особое сословие в качестве прорицателей, ясновидцев и исполнителей ритуала жертвоприношений. К началу VI в. до н.э. *маги-жрецы* становятся служителями культа при дворе мидийских царей, и тем не менее, термин «*Маг*» продолжает употребляться в двух значениях — этническом и социальном.

Согласно Геродоту, мидийский царь Астиаг (585 — 550 до н.э.) увидел сон, который был истолкован, что Кир (сын его дочери и знатного перса) займет его трон, и Мидией овладеют персы. Тогда он приказал одному из своих вельмож Гарпагу убить новорожденного младенца Кира, но Кир не был убит, выжил в семье пастуха, а со временем обман раскрылся. По итогам совещания, Астиаг доверяет заключению *магов-прорицателей*, о том, что внук Кир не является угрозой его власти, отказывается от своего первоначального намерения убить внука и решает отправить его в Персию к родителям. (Геродот. I, 120). Тем не менее мидянам

не удалось сохранить свое государство. Внук Астига Кир II, в 550 г. до н.э., свергнув своего деда, все же захватил власть, и Мидийская империя трансформировалась в Персидскую. Астиаг казнил магов, которые посоветовали ему отпустить Кира (Геродот. I, 28).

После покорения Мидии Персией, уже при Кире II, маги-жрецы служат в качестве руководителей ритуала жертвоприношений Ахеменидов. В Киропедии, там, где говорится о порядках, введенных Киром, сообщается, что «тогда впервые были назначены им маги»¹²²⁵. Из данного сообщения ясно, что речь скорее о том, что мидийские маги-жрецы, которые ранее служили только мидянам, после прихода к власти Ахеменидов, были назначены Киром жрецами и для персов, которые селились в новой завоеванной стране¹²²⁶. Возможно, Кир с благодарностью помнил о том, что именно мидийские маги-жрецы спасли ему жизнь в момент гнева его деда — мидийского царя Астиага. Кир не упразднил царства Мидии, а объявил себя царем Мидии, наряду с другими титулами. В период царствования Кира Персия и Мидия вместе противопоставляются «другим покоренным странам» еще во многих царских надписях и представляют собой некую унию¹²²⁷.

Потеряв первенство власти, мидийцы не забывали о своем великом прошлом и, воспользовавшись отсутствием в стране персидского царя Камбиза II (530 — 522 г. до н.э.), мидийское племя маги в 522 г. до н.э. пытается возродить свою власть, если даже не во всей империи, то хотя бы в пределах своего царства. В Бисутунской надписи, там, где говорится о действиях Гауматы, возглавлявшего возрождение власти мидийцев, он называется «мидянин Гаумата маг» (Геродот называет его по имени Смердис). О какой-либо жреческой деятельности Гауматы источники ничего не сообщают, но имеются сведения о том, что брат Гауматы был приближенным персидского царя Камбиза, а сам Гаумата и раньше проявлял непослушность властям, за что был сурово наказан персидским царем Камбизом. Придя к власти, Гаумата разослал вестников ко всем подвластным Ахеменидам народам, объявив освобождение их от податей и военной службы, что фактически означало предоставление независимости, наряду с Мидией — Эламу, Ассирии, Египту, Парфии, Маргиане, Саттагидии, Сака (Геродот. III, 67). Установив свою власть, Гаумата царствовал семь месяцев (2 апреля 522 г. — 29 сентября 522 г. до н.э.)¹²²⁸, но персам удалось, убить мага Гаумату, подавить восстания на окраинах и восстановить власть Ахеменидов во всей империи. Как сообщает Геродот, «все азиатские народы, кроме самих персов, горько оплакивали гибель» мага Гауматы. (Геродот. III, 67) В процессе возвращения власти, персами, в т.ч. будущим правителем Ахеменидов Дарием, был учинен погром магов: «они выхватили свои кинжалы и бросились убивать всех магов, каких только могли найти; и если бы не наступила ночь, то ни одного мага не осталось бы в живых». Этот день, как утверждает Геродот, все персы считают величайшим праздничным днем и справляют его весьма торжественно, а зовется у персов этот праздник «избиение магов». Ни одному магу нельзя в то время показаться на улице, и все они сидят дома. (Геродот. III, 79). Начиная со времени Дария I, важнейшие посты в Мидии, в подавляющем большинстве случаев, начала занимать персидская знать. Мидийская знать была оттеснена на задний план или же уничтожена в бурные времена начала правления Дария I. Официальная фикция унии между Мидией и Персией, продержалась по-видимому не дольше правления Дария I¹²²⁹. После убийства Гауматы и подавления семимесячной независимости, Мидийские волнения продолжались. В декабре восстание возглавил мидянин Фравартиш (Фраорта), которому удалось продержаться еще 7 месяцев, и был разбит 12 июля 521 года до н.э. Еще одно антиперсидское

восстание в Мидии произошло в 408 г. до н.э.¹²³⁰. Губительная дискриминация по отношению к мидийскому племени маги продолжалась еще долгое время: праздник «избиения магов» стал традиционным. Мидийская знать уничтожалась, а маги-жрецы потеряли свою ведущую роль, их опыт и традиции были заимствованы, в первую очередь персами.

Религия мидийцев. Хотя некоторые исследователи, в т.ч. И. Алиев без каких-либо оснований, априори считают, что «Маги были проповедниками зороастрийского вероучения и хранителями древних традиций, священных книг Авесты»¹²³¹, на самом деле мидийские маги, не принимали непосредственного участия в процессе формирования Авесты и зороастрийской религии. Это наглядно видно из того, что в Авесте нет слова «маг»¹²³², а зороастрийское понятие жрец¹²³³ выражено словами заотар, хаванана, фрабэрэтар, аграван¹²³⁴. Это подкрепляется и текстом на Бисутунской надписи о том, что Дарий восстановил святилища, разрушенные Гауматой¹²³⁵, что безусловно означает, что последний разрушал лишь персидские святилища, чуждые мидийскому сознанию. Тот факт, что Гаумата, придя к власти, немедленно разрушил все немидийские, а точнее персидские святилища, возведенные на территории Мидии, а Дарий, придя к власти, немедленно восстановил разрушенные Гауматой святилища, свидетельствует о серьезных различиях в религиозной принадлежности персов и мидян. Кроме того, это свидетельствует о том, что к 522 году до н.э. мидийское сознание и религиозные взгляды мидийских магов все еще опирались на их собственные этнические корни. И.М. Дьяконов отмечает, что характерные для мидийской религии изображения чудовищ демонов, — полузверей, полулюдей, крылатых сфинксов и грифонов, на рельефах ахеменидских царей символизировали дэвов, т.е. противников зороастрийской религии¹²³⁶. Сугубо мидийские, антизороастрийские святилища сохранились вплоть до периода Ксеркса (486—465 гг. до н.э.). В одной из надписей, осуществленных Ксерксом, говорится: «Когда я стал царем... было одно место, где прежде почитались дэмоны-дайва. Потом по милости Ахура-Мазды я разрушил святилище дэмонов-дайва и я провозгласил: Дэмонам-дайва нельзя поклоняться! Там, где прежде поклонялись дэмонам-дайва, там я почтил Ахурамазду надлежащими обрядами в соответствии с истиной-аша» (Ксеркс, Персеполис)¹²³⁷. С нашей точки зрения, традиция жреческого понятия «маг», трансформация его мировоззренческой и этнической сущности, делится, по крайней мере, на четыре периода:

Первый период, который охватывает древнейшие времена, включая период Мидийской империи, можно признать периодом существования понятия маг в исключительно мидийском значении понятия жрец.

Во втором периоде, который охватывает историю Ахеменидской империи от Кира до Дария, хотя персы, эволюционным путем начинают приобщаться к традициям мидийских магов, но тем не менее продолжают оставаться под сильным влиянием учения мидийских магов¹²³⁸.

В третьем периоде, который охватывает период Ахеменидской империи от Дария до распада империи, жреческое сословие мидийских магов, начинает претерпевать серьезные изменения, т.к. правящим кланом в состав магов-жрецов начали более активно вводиться персидские жрецы. Мидийская жреческая традиция магов начала радикальным образом присваиваться персидским жреческим кланом. Тем не менее, учение магов, распространенное в этот период истории, все еще нельзя назвать зороастрийским¹²³⁹.

В процессе четвертого периода, начиная с периода Александра Македонского, понятие «маг» начинает претерпевать многочисленные трансформации, отдаляющие его от мидий-

ских религиозных корней. К концу селевкидской эпохи содержание понятия маг коренным образом меняется, круг его применения расширяется, он превращается в многопрофильный международный термин, под именем «учение магов» распространяется множество сочинений разного содержания, которые зачастую не были связаны с исконным верованием мидийских магов. Понятие маг перестает быть сугубо мидийским и становится понятием нарицательным, магами начинают называть жрецов всех религий, чаще иранского происхождения, в т.ч. зороастрийских¹²⁴⁰.

Язык мидийцев. Что касается этнической принадлежности мидийских магов, И.М. Дьяконов утверждает, что этноним *mada* не подвергается иранской этимологии¹²⁴¹, два из шести племенных названий мидийцев, паритакены и аризанты, имеют хорошую иранскую этимологию, а для племенных названий магов, будов, бусов, струхатов, «до сих пор не найдено вполне убедительных индоевропейских этимологий»¹²⁴². При этом И.М. Дьяконов особо подчеркивает, что «мидийский язык не авестийский, а другой язык»¹²⁴³ и отмечает, что «в пределах Мидии Атропатены, в рассматриваемый нами период, во всяком случае, имелись и другие племенные языки, иного неиранского происхождения»¹²⁴⁴, этим языком, вполне возможно, был язык алтайской языковой семьи. И.М. Дьяконов считает несомненным, что, во всяком случае, с VII века до н.э. мидийцы имели письменность и что этой письменностью была та самая клинопись, которой воспользовался Дарий I для написания текста на скале Бисутун и известной ныне под названием «древнеперсидской письменности» или «ахеменидской письменности первой категории»¹²⁴⁵. Выше мы этимологизировали некоторые мидийские понятия на основе слов алтайского происхождения. Далее мы попытаемся продолжить.

Мы попытались этимологизировать понятие «маг»¹²⁴⁶ на основе слов алтайской семьи. При первой версии получилось, что *muga*, *mōgdī*, *mákī* — огниво, дрова, что в результате дает огненную семантику¹²⁴⁷. Культ огня в северных регионах Мидии был распространен еще в начале I тысячелетия до н.э. Задолго до зороастрийцев и до создания Ахеменидской империи у мидийских магов были свои святилища, свой культ огня, свои жрецы. При этом зороастрийская традиция создания храмов огня и почитания огня является поздней и по существу была заимствована персами-зороастрийцами у мидийских-магов, но часто, с диаметрально противоположными взглядами. У скифов, саков огонь является богом, а у зороастрийцев огонь — это средство общения с богом. Скифы, саки сжигают трупы своих близких, тем самым вручая умершего богине огня, а персы-зороастрийцы от огня изолируют труп, признавая его нечистым. Тюрки, с целью очищения, прыгают через огонь, а персы-зороастрийцы даже не дышат на огонь, дабы не осквернить его. Мидийские традиции огнепоклонничества можно представить на примере мидийского храма Огня в Нуши Джан-тепе (в слое 750—600 до н.э.), недалеко от современного города Хамадан. Святилище представляет собой многоступенчатую башню с треугольным центральным святилищем с алтарем огня¹²⁴⁸. Мидийское святилище не имеет общих аспектов с зороастрийскими, а в то же время его роднит с Бакинской ДБ время застройки (VIII век до н.э.), культовая направленность (Огонь) и сакральная треугольная форма (треугольное святилище Мидийского святилища и треугольный фундамент Бакинской ДБ).

Название столицы Мидии, принятое в нашей науке в форме Екбатан, в аккадских текстах зафиксировано в форме *Aqamtan*¹²⁴⁹ или возможно *Aqamatan*¹²⁵⁰. Если попытаться этимологизировать на основе слов алтайской языковой семьи *Aqamtan*, который может быть

структурирован в форме *Aqam* — мой господин, *tan* возможно *tanrı* — бог, получим «Мой господин бог». Возможность упоминания *tan* в значении бог в аккадских текстах не может вызывать никакого сомнения, т.к. слово *tenger* в значении бог задолго до этого упоминается в шумерском языке. Алтайской этимологизации подвергается и версия *Ağamatan*. На языках алтайской семьи компонент «*mat*» в форме *mátur* имеет, по крайней мере, религиозное значение поклоняться, обожествлять, *māt*, *med* означают старейшина, религиозный служитель. В некоторых алтайских языках встречаются буквально такие лингвистические комбинации, как *Aqamad* «священный, старший мужчина»¹²⁵¹, где под священный, старший, имеется в виду Бог. Наша версия этимологизации верифицируется аккадским сообщением о том, что недалеко от места, где впоследствии была заложена столица Мидии *Экбатан*, находился «центр культа Вавилонского бога *Мардука*».

О том, что мидийским городам придавалось религиозное значение, можно судить по изображению мидийского города *Кишессу*, сохранившемся на ассирийском рельефе VIII века до н.э. из *Дур-Шаррукина*. Особенностью этой крепости является то, что она многоступенчатая, а над тремя верхними башнями возведены гигантские олени рога, схожие с рогами северной оленихи¹²⁵². Это изображение беспрецедентное в мировой архитектурной практике, и ему до сих пор не дано никакого объяснения. Компонент «*kiş*» в этом топониме означает «человек», «женщина», компонент «*es*» выражается на языках алтайской семьи в форме *es[i] ēske*, *es*, *ēske* — славить, восхвалять; *es* — память, *āskāb*, *āskī* — ценить, почитать. Окончание *sī*, *su* — суффикс, который определяет принадлежность третьего лица¹²⁵³. В итоге мидийский город *Кишессу* можно этимологизировать на основе слов алтайской семьи и получить значение «Место, где славят, почитают, восхваляют, ценят и почитают Женщину». Это значение полностью верифицируется двумя факторами. Во-первых аккадские источники сообщают, что еще в середине VIII века до н.э. на территории Мидии в районе будущей столицы Мидии *Экбатан* располагалось святилище «*Богини Иштар*», где правил некто *Ба*¹²⁵⁴, а также крепость *Тилашури*, с центром культа бога *Мардука*, в центральной Мидии. Следует подчеркнуть, что мидийские маги-жрецы не имели никакого отношения ни к формированию зороастрийской религии, ни к составлению «*Авесты*», где они вовсе не упоминаются. Выше мы говорили, что в центральной Мидии был *Храм богини Иштар*, а во-вторых, это подтверждает семантика, которая придана городу *Кишессу*, посредством установления на его башнях символов Великой Богини в форме оленьих рогов. О том, что название *Kişesu* (*Kişesu*, *Kişisa*, *Kişassu*) также имело религиозное значение, исходит и из того, что ассирийцы, захватив этот город, переименовали его по имени своих богов «*Кар — Нергал*, *Кар — Нинурта*, *Кар-Уригали*»¹²⁵⁵. [*Боги Нергала и Нинурты*, оба имели прозвище *Уригали*.] Впоследствии этот же город в мидийскую эпоху мы вновь встречаем с восстановленным названием *Kişesu*.

Язык надписей ахеменидских царей, как уже давно доказано, содержит много «мидизмов»¹²⁵⁶. И.М. Дьяконов при этом, в числе мидийских заимствований в персидском языке приводит такие слова как «*кшайатийа*» в значении царь, «*кшатра*» в значении сатрап, *bağa* в значении бог, а в части консонанты *-sp-* он утверждает, что это не персидское, а «типично мидийское сочетание»¹²⁵⁷. Хотя в официальной науке принято мидийский язык однозначно относить к иранской языковой группе, с нашей точки зрения, такой подход можно считать устаревшим, а мидийское общество, как и скифское, следует признать полиязычным. Основанием к этому могут служить исследования И.М. Дьяконова, взгляды которого до

сих пор не опровергнуты. Выше мы попытались привести тюрко-алтайскую этимологию ряда мидийских слов и понятий. Названия четырех из шести мидийских племен не подвергаются индоевропейской этимологизации. В то же время как минимум название одного из мидийских племен «маг», на языках алтайской семьи, дает удовлетворительный этимологический результат с огненной семантикой.

Несмотря на все сложности, мидийское племя магов оказалось сильнее злого рока судьбы, они, подвергаясь гонениям, истребляясь, в качестве этноса не погибли, не вымерли и не ассимилировались. Впоследствии мы их встречаем в сообщениях Гекатея и Геродота (мики), и далее в средневековых источниках, с различными версиями этнонимов.

«*Мики-миюки*» Гекатея и Геродота в древнем Азербайджане. Сообщение об этносе «мики», проживавшем в регионе Куро-аракской низменности, сохранилось в фрагменте № 170 Гекатея Милетского автора VI в. до н. э.¹²⁵⁸ в контексте: «От миков до реки Аракса»¹²⁵⁹. Позднее племена мики занимали часть территории Каспианы и входили в состав каспиев¹²⁶⁰. Век спустя о миках, как народе, проживающем в XIV округе Ахеменидской империи, пишет Геродот: «утии и мики» (Геродот. III, 93). Геродот также пишет о других народах — «саки и каспии», проживающих в XV округе Ахеменидской империи (Геродот. VII, 68) в низменности Аракса и Куры. Геродот упоминает миков и утиев также в связи с походом ахеменидского войска во главе с Ксерксом на Грецию в 480 г. до н.э. Геродот пишет, что для участия в этом походе Ксеркс собрал огромное разноплеменное войско: «Утии, миюки и парикании» (Геродот. VII, 68¹²⁶¹). Грузинские исследователи также считают, что упоминаемый в древнегрузинских летописях эпоним «мовакан» (movakan)¹²⁶² соотносится с упоминаемым античными авторами племенем мики (или миюки), обитавшим в бассейне р. Аракс. От этого же этнонима они производят географическое название Муган¹²⁶³. С I века до н.э. территорию контролировали упоминаемые Плутархом в статусе «вольные племена» потомки киммерийцев, скифов, саков, каспиев, миков¹²⁶⁴. Далее мы попытаемся установить, какие этносы стали правопреемниками «миков», которые, в свою очередь, были правопреемниками «магов»?

«*Маги-махи*» страны «Махелон» в Азербайджане. Важнейшим источником, фиксирующим этнос маги, раннего средневековья, является надпись, обнаруженная в 1936 и в 1939 годах на скале, расположенной в ущелье Накш-и-Рустам, и отнесенная к периоду Сасанидского царя Шапура I (242—272 гг.). Надпись была составлена на трех языках: парфянском, персидском и греческом. Исследователь этого текста С.Т. Еремян в своей статье¹²⁶⁵, которой мы воспользовались в своем исследовании, приводит версии на двух языках: парфянском и греческом. Согласно этой надписи на территории южного Кавказа была: по парфянской версии страна «*sykn*», а по греческой версии эта же страна называлась «Махелония». Очень важно отметить, что в указанной надписи наряду с Махелонией упоминается «Баласакан (Багасакан)».

Мы представляем решение проблемы страны «Махелония» в нескольких аспектах: 1. Какому названию эквивалентно парфянское название «*sykn*» и параллельная ему греческая «Махелония». 2. Какие иные формы озвучивания топонима «Махелония» возможны. 3. Как этимологизируется греческое название «Махелония». 4. Где локализуется эта страна. 5. Является ли «Махелония» реальной или мнимой страной. 6. С каким из названий, приведенных в известных источниках, можно идентифицировать страну «Махелония».

1. В.Б. Хеннинг считает, что парфянская версия «*sykn*» и греческая версия «Махелония» не эквивалентны, а упоминание страны под именем «Махелония» является

«недоразумением»¹²⁶⁶, а С.Т. Еремян, в свою очередь, определяет название «Махелония», в качестве «странного». А. Марик наоборот не видит в этом названии ничего странного и считает, что «у нас нет оснований считать, название «Махелония» в греческой версии ошибкой переводчика»¹²⁶⁷. Топоним парфянской версии «*syqn*», по мнению В.Б. Хенинга, следует читать как «*Siqan*» и идентифицировать с провинциями «Сюник-Сисакан»¹²⁶⁸, т.е. территориями Саков. С нашей точки зрения, судя по параллельному использованию понятий «Махелон» и «*Syqn*», племена «мах» и «*sak*» эквивалентны¹²⁶⁹.

2. Что касается распространенности племени (народности) махелонов, то источники сообщают о племени «махлов», которые локализируются в Колхиде (Лукиан Самосатский), в Африке (Геродот IV, 178, 180) и Ливии. Но для нас важным является, то что издатели Перипла Флавия Арриана и последующие исследователи «махелоны» исправляли на «макроны»¹²⁷⁰, что подтверждается сообщением Плиния о племени «макеронов», жившим в регионе реки Абсарра¹²⁷¹ (река на Южном Кавказе).

3. «Махелонию» греческой версии исследователи 60-х годов XX века были склонны отождествлять с известным в римских источниках I—II веков политическим образованием «Царством махелонов и гениохов», которые локализованы северо-восточнее Трапезунта.¹²⁷² А. Марик, в свою очередь, считает, что под этим названием имеется в виду известная Колхида¹²⁷³. Однако Г.А. Меликишвили опровергает отождествление «Махелонии» с «Колхидой» и в свою очередь идентифицирует его с царством махелонов и гениохов античных источников¹²⁷⁴. С точки зрения С.Т. Еремяна, страна Махелония должна быть локализована «восточнее Иберии по соседству с Албанией»¹²⁷⁵, в другом месте он Махелонию размещает «на территории Кавказской Албании», в районе современного города Шемахи¹²⁷⁶. Высказывая различные варианты С. Еремян останавливается на версии, что «Махелонию» следует искать на восточном берегу Каспийского моря, в ареале Азербайджана. Далее он конкретизирует свои выводы и напоминает, что Сасанидскому правителю, Шапуру I (242—272 гг.) удалось расчленить единое массагетское царство, в результате которого образовалось два массагетских царства¹²⁷⁷. Одно к северу от Кавказского хребта, с нашей точки зрения речь идет о стране Маскутов, а другая, как утверждает С.Еремян, к югу от Кавказского хребта, которая известна под названием Базгун (Базкан). Фавстос Бузанд отмечает, что «маскуты, или массагеты» жили на берегу Каспийского моря и принадлежали к скифскому племени. Согласно сирийским источникам «Базгун земля со (своим) языком, которая примыкает и простирается до Каспийских ворот и моря, которые (находятся) в пределах гуннских»¹²⁷⁸. Что касается позиции С. Еремяна, то он идентифицирует страну Базкан со страной Аран¹²⁷⁹ и приходит к окончательному выводу, что Базкан и есть Махелония, Багасакан (Каспиана), Аран¹²⁸⁰, которые по существу являются одним и тем же политическим образованием.

С нашей точки зрения можно согласиться с версией С. Еремян в части локализации, страны «Махелония». Но остается открытым вопрос о версиях озвучивания этого термина и каково было самоназвание этой страны? В связи с тем, что, на первый взгляд, этот термин, как говорит С. Еремян, действительно кажется «странным»¹²⁸¹, нам следует рассмотреть его в аспекте возможных фонетически переходов фонем составляющих этот топоним¹²⁸². С нашей точки зрения, топоним «Махелония» нуждается в переозвучивании, для чего мы имеем следующий ряд чтения топонима: «мах-елонь»→«мак-роны»→«мак-ероны». Первый компонент «Мах, мак» по тюркской традиции фонетических переходов: «*m*» в «*b*», а «*x*» в

«г» вполне может читаться и как «маг, баг, бак». Второй компонент встречается в источниках в форме «елон»=«рон»=«ерон», по тюркской традиции фонетических переходов: «е» в «а», «л» в «р», «о» в «а» вполне может читаться как «аран». Третий компонент является добавкой, определяющей принадлежность по месту.

Т.о. термин «Махелония» может быть озвучен в виде «Маг-аран, Баг-аран, Бах-аран», что вполне соответствует этническим и политическим традициям Южного Кавказа исследуемого периода. На этой территории Гекатей и Геродот упоминают «мик»ов, а также мидийских магов. М. Каганкайтукским зафиксирована самостоятельная народность, названная «баги». У Гевонда и Себеоса Орбелиани на этих территориях зафиксировано политическое образование в виде «Бага-сакан». Именно на этой территории известна самостоятельная этнополитическая единица «Аран».

Маги в сообщении Михаила Сирийца. В качестве этноса, маги еще долго сохраняли свое этническое самосознание. Михаил Сириец приводит, что в 769 году несколько магов выбрали себе главу и возмутились против арабов. Войско арабов было послано против них и арабы были побеждены. Маги хотели образовать царство. Арабы снова пошли с очень сильной армией. Тогда маги были побеждены; около 40 тысяч человек из них погибло, их глава был убит. Их план уничтожен, а они снова подчинены арабам¹²⁸³.

Муганы, мугалы в Азербайджане и тюркском мире. Прав К. Алиев, когда считает, что топоним Муган имеет отношение к микам¹²⁸⁴. Автор XVII века Эвлия Челеби говорит, что он на Кавказе встретил народ, который говорил по-монгольски. Минорский В.Ф. считает это мнение Эвлия Челеби полным заблуждением. С его точки зрения, в данном случае речь идет не о монголах, а о «моганлу», т.е. местных азербайджанских тюрках, которые частично переселились в Закаталы из Мукана¹²⁸⁵. А.К.А. Бакиханов, рассказывая о событиях 1742 года в Азербайджане, говорит о племени муганлы, которые стояли отдельным военным отрядом в Дербенде¹²⁸⁶. В «Малом энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона, изданном в середине XIX века, мы встречаемся с записью «азербайджанские татары мугалы», «частью оседлые, частью перекочевывающие со стадами в горы и обратно», которые проживают в Елисаветпольской, Бакинской и Ереванской губерниях¹²⁸⁷. Некоторые исследователи, не вдаваясь в детали и основываясь на сугубо фонетической близости, относят этот этноним к искаженному «монголу» и утверждают, что якобы они прибыли в Азербайджан во времена Хулагуидов. Однако подобные утверждения и такой вывод не подтверждаются источниками. Ф. Рашидаддин приводит имена всех 64 племен, которые прибыли в Азербайджан в период Хулагуидов. В их числе нет племен под названиями «могол», «могул», «мугалы», «муганлы»¹²⁸⁸, что дает основание признать, что они проживали в Азербайджане задолго до XIII века н.э.

Кто же были «мугалы»=«муганы», которые жили в Азербайджане в средние и более поздние века? С нашей точки зрения, параллели следует искать в тюркском этническом пространстве. Согласно Абу-л-Гази деда, приведшего царских скифов в Азербайджан, легендарного царского скифа Огуз-хана, звали Могол=Могул¹²⁸⁹.

Л.Н. Гумилев утверждает, что в китайских источниках зафиксировано тюркское имя «Мохо», которое на самом деле является «Буг»¹²⁹⁰. Узбекский исследователь Ш.С. Камалиддин, пишет, что из народов Средней Азии на средневековых европейских картах в числе тюркских племен упоминаются и мугалы. В топонимическом словаре Ш.С. Камалиддина сообщается о тождестве этнонимов «могулы» и «мугалы»¹²⁹¹. На отдельных картах за пределами этой

территории, в числе других отмечается область *Mugalia*¹²⁹². В XIX веке Спафарий Н.Г., посетивший Китай, пишет о тюркоязычном народе «мугалы», о стране и царе «мугалов»¹²⁹³. К. Гандзакеци разделяет между собой «татар» и «мугал-татар», причем о последних пишет, что они племя «из хазар, из гуннов», а также называют их иногда «народом стрелков»¹²⁹⁴.

В.П. Юдин¹²⁹⁵ исследует три альтернативные мнения о происхождении «могулов»: о том, что они чистокровные тюрки¹²⁹⁶, что они являются конгломератом тюркских и монгольских племен¹²⁹⁷, что они произошли от «монголов»¹²⁹⁸. В.П. Юдин приходит к заключению, что во-первых «сведения источников не оставляют сомнений в том, что могулы выступали как особый этнический коллектив», а во-вторых, что они тюрки и более того родственные по крайней мере казахам, киргизам и уйгурам, в этногенезе которых они принимали активное участие. С точки зрения В.П. Юдина, «могулы» не племя, а союз племен. Анализ их собственных имен, родоплеменных наименований, названий должностей также доказывает, что могулы были тюрки. Например, в составе «могулов» были канглы, а их принадлежность к тюркским народам бесспорна. Мухаммад Хайдара утверждает о том, что могулы и киргизы — один народ¹²⁹⁹. Из китайских источников известно, что язык могулов был похож на уйгурский¹³⁰⁰. Наконец, как утверждает В.П. Юдин, могулы оставили образцы своей литературы на тюркском языке. Важнейшим выводом В.П. Юдина является его заявление, что «как нам представляется, тюркоязычность могулов — явление не позднее, а древнее». Выводы В.П. Юдина о тюркском происхождении могулов поддержал и Р.А. Абдуманов¹³⁰¹.

Происхождение одного из могульских племен, известных ныне под этнонимом лобнорцы, (по гидрониму озеро Лобнор)¹³⁰², также было дискуссионным: от монголов, калмаков¹³⁰³ или от уйгуров-кашгарльков¹³⁰⁴, киргизов¹³⁰⁵. Э.Р. Тенишевым выдвинута гипотеза «комбинированного» этногенеза лобнорцев, возводящая их к алтайским и тяньшанским киргизам, алтайцам, монголам, по-разному взаимодействовавшим между собой. Он отмечает участие их в этногенезе казахов. Важнейшим с нашей точки зрения сообщением является вывод Э.Р. Тенишева, что лобнорцы, как и все могулы, произошли из Южного Алтая. Кстати говоря, об этом говорится и в фольклоре лобнорцев¹³⁰⁶.

Баги в Кавказской Албании и тюркском мире. Одним из фонетических версий этнонима «маг» является этноним «баг», о которых сообщает М. Каганкайтукский. М. Каганкайтукский сообщает о народе «Баг» в Албании, который имел свою территорию, известную как «область Багов». К. Патканов сообщает, что на территории Албании жил этнос, известный под именем «Баг», «Багасакан»=«Баласакан», «Багакан=Балакан» и один из их городов назывался «Багаберг»¹³⁰⁷. З. Бунятов со ссылкой на источники сообщает, что восставшие баги 12 лет удерживали крепость Гороз, которую В. Минорский локализует в районе современной Шуши. С нашей точки зрения, в топониме «Гарабаг-Араны», зафиксированном в XIII веке н.э. Ф. Рашидадином, компонент «баг» это не что иное, как этноним, правопреемник албанских «багов». В средневековых источниках приводится регион Азербайджана под названием Пайтакаран, который находился в южной части треугольника, образуемого слиянием Куры и Аракса, частью переходил за Аракс в Муган и простирался до Каспийского моря. В числе областей Пайтакарана упоминаются Еотнпоракиан-Багинк, Ротибага, Баганрот, Багаван. С нашей точки зрения, во всех случаях данного использования компонента Баг, усматриваются следы тюркского этнонима Баги. Тюркское слово *bak*, *бах* означает «смотреть», что применительно к святилищу означает «смотритель святилища». Именно

так выглядит слово *бах* в значении «отделение народа» (Радлов. IV, 2, 1447). З. Гасанов определил, что многие скифские этнонимы в своей корневой основе имели значение социальных функций носителей этого этнонима. Возможно, народ, известный в источниках под названием «баги, баганы», имел социальную миссию быть смотрителем святилищ.

На памятнике в честь Кюль-Тегина упоминается этнос «bökli»¹³⁰⁸. М. Кашкарлы называет среди тюркских племен бегтили и бугдуз (одно из двадцати двух подразделений огузов). Род бага имеется среди туркмен¹³⁰⁹, бакана известен у казахов, бага — кыргызов, якутов, татар¹³¹⁰, узбеков¹³¹¹ и многих других тюркских народов. Н. Семенов у ногайцев Северо-Восточного Кавказа зафиксировал род баганалы-найман, среди ногайцев Бабаюртовского района Дагестана и у кубанских ногайцев — багана найман, среди ногайцев Нижнего Поволжья — баганалы¹³¹². В числе племен, проживавших в Хивинском ханстве в XIX в., упоминаются — бага¹³¹³. В Новосибирской области имеется село Баган, где издавна живут казахи.

* * *

За 2 тысячи 600 лет со времени первого упоминания в письменных источниках этнонима «микки=мюки» в Кура-Араксском междуречье, этноним практически не подвергся никаким грамматическим трансформациям. Наблюдаются лишь фонетические переходы, связанные с особенностями тюркских диалектов. В частности речь идет о первой фонеме этнонима, который в зависимости от времени выглядит как: переходы $m=b=v$.

Следует отметить, что диалектные переходы в данном случае не носят стабильно-временной характер¹³¹⁴. Так, например, вначале наблюдается «*m*» диалект [мики (Гекатей, Геродот), махи (надпись Накш-и-Рустам)], затем «*b*» диалект [баги, бахи (албанские, армяноязычные источники и Ф. Рашидаддин)], «*v*» диалект в грузинских источниках [vak, а полная форма «*movakan*=*мовакан*»), затем вновь возникает «*m*» диалект [муганы (А.А. Бакиханов), мугалы (Энциклопедия Брокгауза и Ефрона)]. В лингвистической науке эти фонетические переходы объясняются особенностями тюркских диалектов кыпчакского «*m*» и огузского «*b*». Это можно объяснить, тем, что племена «мик»→«мах»→«баг»→«бах»→«муг» на самом деле были не просто племенем, а союзом огузских и кыпчакских племен. Упоминание в грузинских источниках этого этнонима в форме «*movakan*=*мовакан*», где «*мо*» является грузинским префиксом и дает нам основание утверждать, что в племенной союз входили также сабирские-суварские племена, от диалекта которых произведена запись в грузинских источниках. В азербайджанском языке сохранились следы этого диалекта, например «*bag-var*=«*есть*» и др¹³¹⁵. Что касается чередования диалектных особенностей в этнониме, это также можно объяснить традиционной для тюркской практики особенностью: племенной союз назывался от имени (или по имени) правящего в племенном союзе клана. Что касается перехода гласных «*i*» →«*a*» →«*u*», это традиционное явление фонетического перехода в тюркских языках.

В большинстве случаев этноним выглядит односложным, но есть и случаи, когда этноним фиксируется в названии государства или совместно с другим этносом «Бага-сакан» или в контексте с топонимом «Мах-елон» и «Гара-баг-аран» или в контексте с компонентом, придающим значение местности «Муг-ан». Что касается второго слога, то мы его также имеем как минимум в нескольких версиях: «елон», «аран» и «ан».

С нашей точки зрения наиболее вероятным является, что «маги=мики=мюки=моваканы =баги=махи=бахи=муганы=мугаль» являются автохтонами Азербайджана и достоверно, что

жили в Азербайджане, по крайней мере, уже в период киммерийцев и царских скифов. В течение всего исторического периода на территории Азербайджана мы встречаемся с этносами, корневой компонент которых идентичен компоненту «маг»: «Мики» Гекатея (VI века до н.э.), «маги=миоки=мики» Геродота (V века до н.э.), «махи» надписи Накш-и-Рустам (III века н.э.), «мо-вак-аны (movaqan)» грузинских источников, «баги» армянских источников, албанские «баги» времен Бабека, «баг»и, зафиксированные в XIII веке н.э. Ф. Рашидаддином в топониме «Карабах», «муганы» середины XVIII века, упоминаемые А.А. Бакихановым, азербайджанские «мугалы» середины XIX века, упоминаемые словарем Брокгауза и Ефрона, это одно и то же тюркоязычное племя, которое более чем 1000 лет, начиная, по крайней мере, от сообщения Гекатея от VI века до н.э. и вплоть до событий, описываемых Моисеем Каганкайтукским, контролировали Кура-Аракскую низменность и далее продолжали здесь жить вплоть до XIX века, в виде сохранившейся этнической единицы, когда о них пишут Брокгауз и Ефрон. Нет никакого сомнения, что упоминаемый Захарием Митиленским (V—VI вв.) «Аран также земля, со (своим) языком, у них есть царек»¹³¹⁶ эквивалентно упоминаемому племенному союзу «муг=баг»ов¹³¹⁷, что находит подтверждение у Масуди (X в.), который утверждает, что на этой территории в первые века арабского владычества было «царство, называемое Муканийя»¹³¹⁸.

D. Voğ — тюркское понятие Всевышнего Создателя

Необходимость выявления нами происхождения слова «Бог» вызвана тем, что К.П. Патканов, С. Ашурбейли и Д. Ахундов, как нам кажется, безосновательно пытаются вознести корень «баг», «бак» в составе топонима Ваки к слову «Бог», в значении всевышний создатель, якобы имеющемуся в ряде индоевропейских языков, в частности «Ригведе»/санскрите и «Авесте» (VII век до н.э.). Как же на самом деле обстоит ситуация с понятием бог в индоевропейских языках.

Понятие «бог» в «Ригведе» и «Авесте». В «Ригведе» нарицательным определением понятия «бог» являются *deva* и *asura*, имеется также понятие «Все-Боги» — *Vigve devah*¹³¹⁹. При этом Асуры в «Ригведе» упоминаются в качестве богов изначального нерасчлененного мира. Дэвы пришли на сцену с созданием дуального космоса и у них началась борьба с Асурами¹³²⁰. Кроме того, в «Ригведе» имеется понятие *Bhaqa*=Бхага, который в современной науке порой пытаются выдать в качестве основания к позднее сформировавшемуся слову «Бог» в значении «всевышняя сила». Для того чтобы оценить объективность подобной оценки, вначале следует разобраться в существовании этого понятия в первоисточниках.

В «Ригведе» наряду с ведущими богами имеется класс богов, которые чаще рассматриваются во множественном числе, как например «Дети Адитьи», связанные с моральными ценностями, одним из которых и является Бхага¹³²¹. Главными среди богов «детей Адитьи» являются хорошо известные науке Варуна и Митра, они боги явления природы, а остальные «дети Адитьи», в числе которых и Бхага, в науке «трактуются второй моделью, как боги абстрактные понятия»¹³²². Как утверждает Т.Я. Елизаренкова, Бхага является не теонимом, а теофором. Разница между ними заключается в том, что теоним — это полноценное имя бога, а теофор — это личное имя человека, включающее в себя имя бога или божественный эпитет¹³²³. Поэтому имена «детей Адитьи» выражают собой абстрактные понятия, и в любом контексте имя Варуна рекомендуется наукой понимать как «истинная речь», Митра

как «договор», Арьяман как «гостеприимство», а Бхага, как «доля»¹³²⁴. В поздний период «Ригведы» (X мандала) «дети Адитьи», и в т.ч. Бхага, утрачивают свои значения¹³²⁵, а слово Бхага часто используется не как собственное имя бога, а в нарицательном значении, моральных ценностей, как «наделять», «счастливая доля», «счастье»¹³²⁶.

В персидской «Авесте» имеются три категории богов: Ахура — Мазда (Бог-Мудрый), под которым имеется ввиду лишь сам Ахура-Мазда. В нарицательном смысле для выражения понятия «бог» в «Авесте» используется «ахура», что в дословном переводе означает «бог, господин». Зороастр в Гатах, взывая к божествам, называет их не иначе, как «ахура». Иными названиями различного ранга божеств в «Авесте» являются Амэша Спэнта, буквально «Бессмертные Святые», означающее «достойные поклонения», и наконец выражение «язата», означающее «достойные почитания». Кроме того, в «Авесте», в отличие от «Ригведы», под понятием Дэвы приводятся инородные боги. К общему мифологическому наследию относится существование двух классов мифологических персонажей: ведический *deva* — авестийский *daeua*; ведический *asura* и авестийский *ahura*. Различие между РВ и «Авестой» заключается в трактовке этих двух классов. В отношении второго класса такой резкой противопоставленности нет: *ahura* в «Авесте» обозначает только богов (ср. *Ahuramazda*), а в РВ *asura* может быть и эпитетом бога (прежде всего из класса Адитьев: Митры, Варуны и др.), и обозначать класс демонов¹³²⁷. В РВ *deva* являются богами, а в «Авесте» *daeua* — враждебные иноверческие демоны.

Слово «Бог» в значении «всевышний, создатель», в семье индоевропейских языков применяется всего лишь в славянских языках, и его происхождение для лингвистов до сих пор остается загадкой¹³²⁸. В «Этимологическом словаре славянских языков» отмечается, что используемое в славянских языках слово «бог» не отражает индоевропейское название бога и не имеет индоевропейского происхождения¹³²⁹.

Мидийское понятие baqaha в значении «бог» в бисутунских текстах. На скалах Бисутуна, в древнеперсидском тексте, относящемся к 522—486 гг. до н.э.¹³³⁰, понятие бог фиксируется в двух версиях. Когда речь идет о всевышнем боге Мазда, он упоминается с традиционным авестийским эпитетом Ахура, т.е. Ахура-Мазда, там, где речь идет о «других богах», использовано слово «baqaha=багаха». Слово Багаха, прочитанное на скалах Бисутуна в значении Бог, ни до этого в текстах «Ригведы» и «Авесты», ни после в пехлевийском и новоперсидском языках не использовалось в значении бог. До Бисутунского текста Бог в авестийской версии персидского языка, назывался Ахура, в среднеперсидском-пехлевийском языке «йаздан», в новоперсидском — «худа». Дарий отмечает, что в процессе захвата власти «Ахурамазда оказал мне помощь, и другие боги-baqaha». Справедливости ради следует отметить, что и в самом древнеперсидском тексте верховный Бог, как и в «Авесте», называется Ахура. В таком случае, что же означает слово Baqaha=Багаха, включенное в понятие «другие боги» в древнеперсидском тексте Бисутуна, какой он имеет статус, и какое значение придается ему в древнеперсидском тексте? В этом нам помогает М. Бойс, которая считает, что, говоря «другие боги», по отношению к которым в бисутунском тексте употреблено слово «baqaha=бахага», Дарий «подразумевал просто меньших божеств, подчиненных Творцу-Ахурамазде». Как утверждает М. Бойс для Дария «почитание Мазды» внутри Ирана было единственной правильной верой. Почему же в таком случае ему все же понадобилось упоминать в столь памятном тексте т.н. «других богов»¹³³¹. Думаю, что по сложившейся у

персов традиции, Дарий заимствовал у покоренных мидийцев их богов, и в записи особо отметил, что его поддержал не только персидский бог Ахурамазда, но и «другие боги», т.е. боги самих мидийцев, что и послужило приданию им в процессе заимствования статуса «подчиненных богов». И.М. Дьяконов также считает, что слово «бага», используемое в значении «бог», имеет мидийское происхождение¹³³².

В таком случае, остается признать, что бисутунское Вагаһа=Багаха является не персидским, а заимствованным словом. Можно было бы конечно источником этой фонетической формы признать многочисленные версии слов с корневым компонентом баг, бак, имеющих религиозную основу в тюркских языках, о которых мы говорили выше. Но мы располагаем информацией, представляющей интерес. Словом «багах» якуты называют «священный жертвенный столб», который сооружается шаманами для камлания. При этом «багах» — это не просто одинокий столб, а довольно сложное сооружение, состоящее из рядом стоящих деревьев и столбов, вершины которых связываются друг с другом. Сооружение украшается различными антропоморфными и звериными изображениями и одновременно символизирует несколько богов-духов. Это место обустроивается для шамана, процесс камлания которого в данном случае несколько отличается от иных¹³³³. Традиция возведения «багаха» сохранилась у якутов до нашего времени. Возможно, кто-то может попытаться оспорить, что каким-то образом древние персы могли бы заимствовать этот термин у якутов? Дело в том, что современная наука доказала, что якуты являются одними из правопреемников древних саков. Более того, они возродили свое исконное самоназвание и ныне называются саха/сака. Как утверждает известный якутовед Н.А. Алексеев, в религиозных верованиях якутов сохранились общие с сакскими поверья и обряды, являющиеся результатом этногенетических и культурных контактов их предков с саками¹³³⁴. Иными словами, речь может идти о древнеперсидском заимствовании фонетической формы Вагаһа=Багаха, с соответствующим религиозным смыслом, не у якутов в буквальном смысле, а у саков, представлявших собой одно из мидийских племен.

Таким образом, из факта использования в санскритском и древнеперсидском языках слов «Бхага» и «Багаха», можно сделать следующий вывод. В «Ригведе» термин Бхага используется, когда речь идет о богах, которые «трактуются второй моделью как боги абстрактные понятия», более того, в поздний период «Ригведы» утратившие свои значения, а само слово Бхага часто используется в ведической религиозной литературе, не как имя собственное бога, а в нарицательном значении моральных ценностей «наделять», «счастливая доля», «счастье». В Бисутунском тексте термин «багаха» используется, когда речь идет о т.н. «меньших богах, подчиненных Ахура-Мазде» (Багаха). Из этого можно сделать вывод, что фонетическая форма «Бог» в его религиозном значении, как в «Ригведе» (Бхага) так и в древнеперсидском тексте (Багаха), означает не «Высший творец», а всего лишь в религиозном смысле «подчиненные боги», а обиходе «счастливая доля». Ригведовский Бхага, в свою очередь, не мог бы быть основой для бисутунского «багаха», т.к. судя по Т.Я. Елизаренковой, религиозная сущность термина Бхага к этому времени была девальвирована. Иначе говоря, бисутунская багаха не имеет персидского истока, а является заимствованием мидийского религиозного понятия.

Была ли традиция религиозного заимствования у древних персов? Была! В VI в. в Персии еще не было догматической религии с твердо зафиксированными нормами, и поэтому

возникали различные модификации нового религиозного учения. Именно отсутствием догматической религии объясняется исключительная веровосприимчивость персидских царей. В частности от мидийцев перешло к персам традиция магов и культа огня. После завоевания Египта персидский царь Камбиз короновался по египетским обычаям, пользовался традиционной египетской системой датировки, принял титул «царь Египта, царь стран» и традиционные титулы фараонов «потомок [богов] Ра, Осириса» и т.д. Он участвовал в религиозных церемониях в храме богини Нейт в Саисе, приносил жертвы египетским богам и оказывал им другие знаки внимания. На рельефах из Египта Камбиз изображен в египетском костюме. Чтобы придать захвату Египта законный характер, создавались легенды о рождении Камбиза от брака Кира с египетской царевной Нитетидой, дочерью фараона. Например, Кир II всячески покровительствовал возрождению местных древних культов в покоренных странах и велел восстановить разрушенные при его предшественниках храмы в Вавилонии, Эламе, Иудее и т.д. Захватив Вавилонию, он принес жертвы верховному богу вавилонян Мардуку и другим местным богам и поклонялся им. Подобным же образом в Иерусалиме персидские цари почитали Яхве, в Малой Азии — греческих богов, и в других завоеванных странах они поклонялись местным богам. В храмах этих богов приносились жертвы от имени персидских царей, которые стремились добиться благожелательного к себе отношения со стороны местных богов. Сам Дарий I объявил себя сыном богини Нейт, строил храмы Амону и другим египетским богам и жертвовал им ценные дары. Персидские цари, начиная уже с Кира, наряду с Ахура-Мазда поклонялись и богам покоренных народов. Более того, на покоренных территориях они порой и вовсе не упоминали Ахура-Мазду и ограничивались лишь тем, что подчеркивали свое поклонение местным богам покоренных народов. В Вавилонском обращении Кира неоднократно отмечается, что именно Мардук побудил Вавилонян покориться Киру, далее он отмечает, что «пусть все боги, которых я вернул в их священные города, молятся Белу и Набу о долгой жизни для меня», «я ежедневно, старательно почитал Мардука», «Мардук мой владыка», «пусть они (все боги) скажут Мардуку, моему владыке: «Кураш — царь, который почитает тебя»¹³³⁵. Здесь же, в Вавилоне, Кир объявляет, что «все царства земли дал мне Господь, Бог небесный», под которым он имеет в виду бога Иудей¹³³⁶. Т.о. заимствование религиозных доктрин, богов и религиозных представлений, в период персов ахеменидского периода, носило стабильный характер.

Семантика мидийских сакральных топонимов. Нам уже известно, что исследователи объявляют слово «багаха» персидским, опираясь на тот факт, что оно приведено в персидском тексте на скале Бисутун. Но при этом нельзя не отметить, что скала, ныне называемая Бисутун, локализуется на территории исконной Мидии, а не исконной Персии, а это весьма существенно, хоть иранисты и стараются умолчать это обстоятельство. Выше мы привели примеры того, что персидские цари на завоеванных территориях в свои обращения к покоренным народам вписывали имена местных богов и при этом делали это довольно уважительно. Тем самым они пытались уверить местное население, что власть им передана с одобрения богов покоренного народа.

Т.о. при выборе места для увековечивания своей победы и в самом выбитом на скале тексте, Дарий применял те же приемы, что и Кир во время завоевания им Вавилона, а именно он увековечил свою победу на территории Мидии, на земле покоренного народа, а в выбитом на скале тексте подчеркнул, что его поддерживали мидийские боги — «багаха».

Возникает естественный вопрос, как называлась, в те далекие времена, местность, которую выбрал Дарий для увековечивания своей победы? Мы располагаем, по крайней мере, тремя версиями названий одной и той же территории: 1) Пишияувада-Аракадриш (сообщение на скалах Бисутуна, VI в. до н.э.). 2) Багистан-Багастан (Диодор Сицилийский, I в. до н.э.). 3) Бехистун-Бисутун (персидская традиция, начиная с исламского периода, с VII в. н.э.).

1. *Пишияувада-Аракадриш*. Согласно Бисутунского текста, маг Гаумата провозгласил о возрождении независимости Мидии в местности Пишияувада, у горы Аракадриш. Мы попытаемся структурировать эти топонимы в форме: Ара-кад-(а) риш и Пишия-ув-ада. В результате этимологизации топонима Аракадриш, на алтайских языках, мы получаем, что «ара» означает среди, между¹³³⁷, кад — скала¹³³⁸, (а) риш — священный¹³³⁹, в результате получаем этимологию «между священными скалами». В результате этимологизации топонима Пишияувада получаем, что Пишия означает — «племя»¹³⁴⁰, ув — «сон»¹³⁴¹, ада — «приятели»¹³⁴², т.е. место «племени приятелей по сновидениям». Если сложить значение двух топонимов, то получится «место, между священными скалами, где пребывает племя приятелей по сновидениям».

2. *Багистан-Багастан*. В науке пытаются обойти топонимы Аракадриш и Пишияувада, и, в поисках древнего названия местности, где размещена гора Бисутун, как правило, сосредотачиваются на сообщении Диодора Сицилийского о горе «Багастан-Багистан». Иначе говоря, местность, которая, согласно персидской традиции, начиная с исламского периода, называется Бисутун, исследователи идентифицируют с Мидийской местностью Багистан-Багастан античных авторов. Диодор Сицилийский, в своем «Описании походов Семирамиды» (II, 13), упоминает Βαγίστανος ὄρος (Багистанские горы) и говорит, что она посвящена Юпитеру (Зевсу). Ктесий, в свою очередь, сообщает, что Семирамида соорудила монумент в Багистане. Наряду с этим, отражая события более позднего периода, Диодор Сицилийский (XVII, CX, 5) и Руф Квинт Курций (IV, 3) сообщают, что Александр Македонский посетил страну Багастан в Мидии. Возможно, что диодоровское понятие «Багистанская гора, посвященная Юпитеру» и «сооружение Семирамидой монумента в Багистане» Ктесия, отражают одно и то же явление и дают основание признать, что речь может идти о наличии в Багистане некоей башни-святилища, посвященной Юпитеру-Зевсу. Эти сообщения дают нам основание признать, что в значении топонима Багастан-Багистан присутствует некий смысл, связанный с понятиями «башня», «святилище», «бог». Кроме того, рельеф местности дает основание обнаружить в значении этого топонима понятия «гора, скала, склон горы». Это обнаружится, если мы этимологизируем это слово на основе тюркских слов. В частности, если топоним Багастан-Багистан этимологизировать на основе тюркского слова «böğüg», получим значение «склон горы»¹³⁴³, что сближает его с реальной средой скалы Бисутун.

Чаще всего топоним Багастан определяют как персидское слово в значении «Страна богов», основываясь на том, что в Бисутунском тексте приведено слово «багаха» в значении «бог». Выше мы уже высказались о мидийско-сакском, а не персидском происхождении слова «багаха» из бисутунского текста Дария, тем более, что «Багастан», приводится не в персидских источниках, тем более в значении «Страна богов». Что касается значения понятия Багистан-Багастан, выше мы, довольно подробно, осветили значения тюркских слов с корневым компонентом «бак, баг», поэтому ограничимся лишь указанием на то, что слово

«bağana» означает столб, подпора, «bağarla» — строить на столбах, «bağını» — поклонение идолу¹³⁴⁴. Приведенные значения дают основание признать, что понятие «Багистан-Багастан» на тюркских языках означает «место, где сооружен столб, строят на столбах, и поклоняются идолу», т.е. «Багастан-Багистан» античных источников, действительно, означает «Страна святых», «Страна богов», но не на персидском, а на тюркском языке, имевшем полноправное хождение в Мидии. То ни слово «багаха» в значении «бог», ни топоним «Багастан» в значении «Страна богов» не имеют подтверждения в персидских источниках и являются понятиями сакских племен Мидии. Поэтому остается допустить, что понятие Багастан для персов означало «место ритуала чужим, второстепенным богам», в частности Зевсу и Юпитеру, первый из которых упоминается у Геродота в качестве одного из прародителей скифов.

Территория Мидии, в отличие от персидских традиций, действительно была насыщена святилищами-башнями. Тацит сообщает о наличии на горе Санбул, в Мидии, святилища местным богам, где важнейшим был культ Геркулеса. Особенностью этого святилища Тацит подчеркивает его связь со снаряженными для охоты конями и то, что здесь пророчествуют посредством сновидений¹³⁴⁵. Названия гор с корневым компонентом «сан» широко распространены среди тюркских регионов, в частности в Крыму, Казахстане, Кыргызстане и др.

Понятие «сновидения» мы уже встречали при этимологизации топонима Пишияувата. Топоним Санбул вполне этимологизируется на тюркской языковой основе в значении «san» — уважение, «bul» — приобретать. В целом топоним «Санбул» означает место, где «приобретают уважение» (ДТС. С. 483, 121). С нашей точки зрения, упоминая Тацитом гора Санбул приводится в источнике XIV века Абу Бакр ал-Хутби ал-Ахари и локализуется авторами в южном Азербайджане. Кроме того, сам факт того, что упоминаемое Тацитом святилище было посвящено Геркулесу, уже свидетельствует о том, что он не имел отношения к персидской религии, в пантеоне которого не было какого-либо тождества Геркулеса, в то время как у скифов Геракл, согласно Геродота, был одним из предков скифов.

3. *Бехистун, Бисутун*. В персидской научной традиции территорию, где сохранились тексты Дария, называют Бисутун (Bisutun), а порой Бехистун (Behistun), Бихистун (Bihistun), а происхождение связывают с античным названием Багастан-Багистан. Версия Бехистун возможно и восходит к древнему названию Багастан-Багистан, но термин Бисутун ни в какой форме не проявляет какое-либо сходство с топонимами Багастан-Багистан. Что же означает понятие Бисутун и какое оно имеет происхождение? Понятие «Бисутун» имеет однозначно персидское происхождение и четкую персидскую этимологию: «би» — без, «сутун» — в «Авесте» и пехлеви означает балка, колонна, столб, что в результате дает форму «без колонны». Хотя персидские лингвисты настаивают на том, что значение «без колонны» применительно к местности Бисутун безосновательно, тем не менее, следует выяснить, почему в персидской традиции возникла необходимость называть эту местность в форме Бисутун, которая однозначно дает значение «без колонны», «без столба», «без балки»? Для ясности мы вновь возвращаемся к понятию «Багастан-Багистан», которое на тюркских языках имеет значение «Место, где сооружен столб, строят на столбах, и поклоняются идолу», и как бы в противовес этому, персидскому понятию «Бисутун», которое имеет значение «без колонны», «без столба», «без балки». Персидская научная традиция утверждает, что переход от названия «Багистан-Багастан» к «Бисутун» произошло с началом исламского периода. Известно, что в этот период, в процессе утверждения монотеизма, сносились

языческие святилища, и возможно, что именно тогда был снесен расположенный здесь мидийский языческий монумент-башня-колонна-столб, а «Багастан» в значении «с колонной, со столбом» трансформировалось в название «Бисутун» в значении «без колонны, без столба». Мидийское Багастан со значением «с колонной, со столбом», и персидское Бисутун со значением «без колонны, без столба», являются понятиями антонимами.

В результате имеются все основания утверждать, что территория, которая по мидийской версии называлась Багистан-Багастан и на мидийском языке означала «Место богов», «Место священных башен-столбов», в силу смены религий и определенной десакрализации территории, стала по персидской версии называться «Бисутун» со значением «Место без столбов», «Место без святилищ». Таким образом, наряду с понятиями Багистан-Багастан были преданы забвению и другие мидийские названия Пишиявада, Аракадриш, которые были по существу сакральными, со значением «между священными скалами» и место, «племени приятелей по сновидениям» и отражали мидийские религиозные воззрения. Т.о. мы подходим к заключительной части и нам следует выяснить происхождение слова «бог» в значении «Всевышний создатель».

Древнетюркское божество Воғ. Тюркские слова böğ, bog, bug означают бог, божественный, а также идол, святой, мудрец, колдун¹³⁴⁶. В тюркском слове böğtaq. означающем «божественная помощь», первый компонент böğ означает бог (памятник Кюль-Тегина, V—VII вв.¹³⁴⁷). Для древних тюрков понятия «бог» и «идол» были идентичными. Поэтому важно отметить, что слово идол в туркменском языке определяется словом bogda, тунгусском bögé, монгольском bugiça, японском bögi. На современном туркменском языке до сих пор шаман — baksı. На прототюркском слова арақ, а на крымском абақ, абах означают идол. Наряду с понятием идол эти слова в языках алтайской семьи имеют значения святой, божественный, мудрец, колдун¹³⁴⁸. Фраза, написанная на Онгонском памятнике 731 г. н.э. «чтя отца, как своего бага»¹³⁴⁹, также дает основание признать, что это слово относится к теонимам. Казахский исследователь Сарткожаулы К. отмечает, что в древние века религия тюрков называлась «böğü»¹³⁵⁰ и отмечает, что так она называлась вплоть до времен империи Чингизидов.

Возникает естественный вопрос: каковы истоки этого слова в тюркских языках? Почему, именно это слово на раннем этапе истории, было взято тюркскими народами в значении «бог»? Это связано с тем, что самыми первыми тотемами алтайских и в т.ч. тюркских народов были олень и бык. Именно эти тотемы на тюркских языках звучат как ruğa, ruğı, buğa — бык, олень (Радлов. IV, 2, 1361, 1362). Кроме того, слова с подобной фонетикой в тюркских языках имеют значения величественное — ruğda, boğda (Там же. С. 1362) и поклонение — bağınu (Там же. С. 1450). Одним из символов бога у скифов является изображение рогатой оленихи с поджатыми ногами. Наряду с оленихой, у скифов имеются изображения волка, льва и коня с поджатыми ногами. Многие исследователи определяют, что изображение зверя, животного с поджатыми ногами символизирует бога и означает «богоподобный» или «жертвенное подношение богу». Из всех языков, претендующих на скифское наследство, только в тюркских языках сидеть с поджатыми ногами будет «bağdaş», а этимология этой фразы на тюркских языках будет «богоподобный», что родственно фразе «bogtag», означающей «божественная помощь, божественная благодать»¹³⁵¹. Основателям Баку, создателям киммерийско-скифского языческого комплекса, называемого Ваки-Баку, а также строителям Бакинской Девичьей Башни не было необходимости обращаться к

санскриту или древнеперсидскому языку для подбора названий, означающих Бог, у них было достаточно своих этнических оснований.

Т.о., в определенной мере можно согласиться с тем, что топоним Баку восходит к слову «boğ» в значении «бог», но при этом следует иметь в виду, что исключается его санскритское, авестийское или древнеперсидское и подтверждается алтайско-тюркское происхождение. Топоним Баку — понятие полисемантическое и имеет сугубо местное, а точнее тюркское происхождение.

14.5. Bakuba, Badku, Badkuba

В настоящее время наиболее распространенной версией, особенно в публицистике, является утверждение о происхождении названия Баки от Баду-куба, которая выдается как персидская фраза в значении «город ветров». Азербайджанский исследователь С. Ашурбейли считает наименование «Бадкуба» поздним явлением, искажающим первоначальную форму написания этого топонима¹³⁵², а попытку объяснить смысл этого названия значением «Город Ветров» ошибочной¹³⁵³. Действительно, ни один из компонентов «Бадкуба» не дает на персидском языке значение «город». Город ветров на персидском языке будет вовсе не «Бадкуба», а «Şəhrebād». Иранский исследователь А. Кесреви отмечает, что «*Бадкубе*» является более поздней и искаженной формой названия города и тем не менее объясняет это название в переводе с персидского в значении «обдуваемый ветром» (*bad* — ветер, *kube* от глагола *кубидан* — бить). Объяснение «город ветров» или «удар ветра», придаваемое значению Баку, как правило, объясняется природным явлением, характерным для Баку, а именно частыми ветрами, которые проходят через город. Наше исследование показало, что подобное утверждение безосновательно.

Как же было на самом деле?

На протяжении XIV и до конца XVIII века н.э. в названии Баку, действительно, наблюдается применение версий «Bakuba, Badku, Badkuba». М. Сейфеддини и А. Мирабдуллаев сообщают, что в то время как на чеканенных от имени Ширваншахов монетах в XIII—XIV в. писалось Бакуйа, с конца XIV по начало XIX в. наблюдается применение названия Бадкуба¹³⁵⁴. Согласно сообщения известного ученого-нумизмата Али Раджабли, в фондах музея Истории Азербайджана хранится серебряная монета, чеканенная в городе Бакуба (Баку), в 1388—1398 гг. от имени Тимуридов. Название Баку в форме «округ Бадку» впервые встречается в виде подлинного текста, среди документов (вакф-наме) Ширваншаха Фаррух Йасара, сына Халиуллы I, датированного 1490 годом, обнаруженного С. Ашурбейли¹³⁵⁵. В турецких документах, составленных в 1580 году по указанию Османского Императора Мурада III, Баку называется в форме «санджак Бадку»¹³⁵⁶. Османский историк Асафи, творивший в 80-х годах XVI века, Баку также называет в форме «крепость Бадку». В Дербент-наме, составленном в XVI—XVII вв., на азербайджанском языке упоминается о создании нефтяных хранилищ в «Бадку на берегу моря». Искендер Мунши там, где сообщает о событиях в Азербайджане в 1631—1642 гг., Баку называет в форме Бадкуба¹³⁵⁷. Название Бадкуба в официальных правительственных документах фиксируется в 1656 г., в указе (фирмане) сефевидского шаха Аббаса II¹³⁵⁸. Начиная со второй половины XVIII века,

монеты чеканились уже от имени Бакинских ханов, неизменно с названиями Бадкуба и Бакуба. Название Бадкуба упоминается и в российской правительственной переписке периода похода В. Зубова в Азербайджан в 1796 г.¹³⁵⁹. При этом издатель Дербент-наме, известный азербайджанский ученый М. Казембек, фиксирует идентичность этих версий и в примечаниях к изданию отмечает, что «Бадку здесь и далее: Бадкуб»¹³⁶⁰.

То. можно констатировать, что названия *Badku*, *Bakuba*, *Badkuba* использовались в официальных документах тимуридов, а также в азербайджанских, турецких и российских, начиная с XIV века и вплоть до присоединения Азербайджана к России в начале XIX века. Российский военный дипломат Н.Н. Муравьев-Карский, побывавший в Баку в 1819—1820 годах, после присоединения Азербайджана к России, в тексте изданной им в Москве в 1822 году книги название города упоминает в форме Баку, но в примечаниях пишет, что «настоящее название — Бадку»¹³⁶¹. Это примечание дает основание признать, что на момент взятия русскими, Баку в местных правительственных документах все еще назывался «Бадку».

Из изложенного видно, что в части названия Баку мы располагаем несколькими версиями, в которых неизменно присутствуют компоненты «бад» и «куб», как в отдельности (Бадку, Бакуба), так и вместе (Бадкуб). Эти версии впервые появились не в персидских, а в тюркских источниках, документах и чеканных монетах правящих в Азербайджане с XIV по XVIII в. династий, тюркское происхождение которых не вызывает сомнения: Тимуридов, Каракоюнлу, Аккоюнлу, Ширваншхов, Сефевидов, Бакинских ханов. Мы уже имеем основание утверждать, что название Баку никак не могло бы произойти от формы Бадкуба, т.к. форма Баку приводится в мусульманских источниках по крайней мере с X века, а формы *Badku*, *Bakuba*, *Badkuba* возникают, начиная с XIV века. В части якобы происхождения названия «Баку» от «Бадкубе», правильнее было бы утверждать, что ни фонетически, ни семантически эти два названия друг с другом не связаны. Эти версии названия города произошли независимо друг от друга, их связывает всего лишь причастность к одному и тому же городу.

Далее нам следует выяснить: могли ли названия *Badku*, *Bakuba*, *Badkuba* быть связаны с понятием ветер в силу характерного для Баку природного явления или для подобных названий были иные основания?

Какова же была в Азербайджане с XIV по XVIII в. ситуация в части применения азербайджанского языка? Было ли в этот период истории Азербайджана какое-либо основание для придания городу Баку нового персидского названия?

На самом деле это был период полного расцвета азербайджанского языка и тюркского самосознания. Усилиями поэта Гасаноглу (конец XIII — начало XIV века) расцветает азербайджаноязычная поэзия. На азербайджанском языке создавали поэтические произведения один из правителей, из числа Огузских племен, Гази Бурханаттин (1344—1398 гг.), правитель Азербайджана от династии Каракоюнлу Джахан-шах (1435—1467), правитель Азербайджана от династии Аккоюнлу Султан Ягуб (1478—1490), правитель Азербайджана от династии Сефевидов Шах-Исмаил Хатаи. Шах-Исмаил Хатаи объявил азербайджанский языком государственным. В XIV—XVI веках на азербайджанском языке творили гениальные поэты-философы Насими и Физули. С XVI века возрождается древняя тюркская традиция народных сказителей — озанов под новым названием — ашуги, которые неизменно творят на азербайджанском языке. Среди них Курбани, Сары-Ашуг, Ашуг Аббас Туфарганлы, Хаста

Гасым и др. В конце XV века в Азербайджане начинается запись великого тюркского эпоса Деде-Коргуд, который дошел до наших дней. Далее эта традиция продолжается, в XVII веке записываются азербайджанские ашугские эпосы Ашуг Гариб, Шах-Исмаил, Асли и Керем, Аббас и Гюлгаз и др. Традиция государственной опеки над развитием азербайджанского языка продолжается и в XVIII веке. Правитель Азербайджана Надир-шах Авшар поручает произвести надписи на мечети на азербайджанском языке, правитель Гянджи Джавад-хан дает поручение Мохсуну Насири написать на азербайджанском языке поучительные рассказы, положительно влияющие на мораль и мировоззрение людей, с использованием примеров из азербайджанского национального фольклора. В XVIII веке на азербайджанском языке творил свою великую поэзию главный визирь (глава правительства) Карабахского ханства мола Панах Вагиф. На азербайджанском языке творил и его большой друг поэт Видади.

Еще одну государственную заботу о развитии азербайджанского языка в литературных, этических и исторических произведениях мы видим на примере исторического произведения Дербент-наме. Мухаммед Аваби Акташи¹³⁶², в предисловии к сочинению Дербент-наме, пишет, что один из кумыкских правителей по имени Чупан-бек заказал ему перевести с персидского языка избранные части древнего сочинения по истории Дербента. При этом заказчик особо подчеркнул, что следует «перевести его на тюркский язык, избегая при этом персидских и арабских выражений и фраз, не употребляя сложные и трудные для понимания начинающих слова». Далее автор отмечает: «Некоторые части были переведены мною с персидского языка на тюркский; при этом я воздержался употреблять слова высокого стиля, сообразуясь с уровнем дарований и познаний моих читателей в истории». Т.о. в случае, если бы топоним «Бадку», который использован в этом произведении, имел бы персидское или арабское происхождение, то он или перевел бы его, или, по крайней мере, дал бы некое разъяснение на тюркском языке. Однако в этом не было необходимости, по причине того, что читатели XVI—XVII веков воспринимали это слово как тюркское и понимали его исконное значение.

Итак, время, в течение которого пользовались идентичными названиями «Bakuba, Badku, Badkuba», является период с XIV по начало XIX века, когда Азербайджаном правили сугубо тюркские династии, азербайджанский язык имел полноправное хождение в литературе, фольклоре, правительственной документации, правители Азербайджана оказывали его развитию постоянную заботу и не было никаких оснований вводить по отношению к знаменитому городу новое персидское название. В данном случае мы не считаем, что новые версии названия «Bakuba, Badku, Badkuba» преследовали целью исказить историческое название Баку, а наоборот, мы считаем, что названия были введены на вполне законном основании, раз его чеканили на монетах и упоминали в правительственных указах. В таком случае остается лишь одна версия, что искажается не название, а значение понятий «Bakuba, Badku, Badkuba», которые, с нашей точки зрения, являются сугубо тюркским и не имеют никакого отношения к персидскому языку и тем более к значению «город ветров» или «удар ветра».

Чем же была вызвана необходимость введения нового названия? Какие события предшествовали изменению названия Баку?

В 1191 г. ширваншах Ахситан I перенес столицу государства из Шемахи в Баку. В XII веке начал строительство двухрядной крепостной стены и рва вокруг Баку. В период нашествия татаро-монголов в XIII веке эти работы на некоторое время были приостанов-

лены. Но уже в следующем XIV веке эти работы в Баку ведутся с новой силой. В летописи «Книга побед» придворным историографом Шереф-ад-Дином ал-Иезди сообщается, как Тимур прошел через порт Баку и благословил возобновление крепости города (1396г.)¹³⁶³. В связи с увеличением числа прибывающих в Баку здесь были построены средневековые гостиницы — караван-сарай: Мултани XIV век (ныне город в Пакистане) и Бухара XV век (ныне город в Узбекистане). Ширваншах Халиллулах I (1417—1462 гг.) полностью реконструировал комплекс дворца Ширваншахов, который приобрел свой современный вид. В XIV веке Баку завершает формирование своего нового статуса, становясь полноправной столицей Ширвана. Новый столичный статус Баку влияет даже на название Каспийского моря. В частности, западноевропейские путешественники этого времени — Рюи Гонзалес де Клавихо (1403—1406 гг.)¹³⁶⁴, Амброджо Контарини (1474—1477 гг.), Иосафат Барбаро¹³⁶⁵ (1474 г.), итальянский купец Джован Мария Анджолелло¹³⁶⁶ (XV в.) — именуют море уже не Каспийским, а Бакинским морем — «Vachau» или «Vachu»¹³⁶⁷.

Возникает естественный вопрос: почему именно тогда, когда Баку стал столицей, изменилось название города?

Потому что древнее название Ваки, сохранившееся за городом с языческих времен, если выразиться очень емко, означало «святилище» и к этому времени давно потеряло свое сакральное значение, превратившись всего лишь в топоним. Сложившаяся ситуация требовала нового названия, соответствующего столичному статусу.

Остается выяснить насколько новое название соответствовало статусу столицы?

Версии «Bakuba, Badku, Badkuba» состоят из двух корневых компонентов «бад» и «куб». С. Старостин, А. Дыбо и О. Мудрак сообщают, что на языках алтайской семьи gūbe, gūb, kūb означает очаг¹³⁶⁸, а böd означает трон¹³⁶⁹. Sir Gerard, Clauson, в свою очередь считает, что böd означает царский трон¹³⁷⁰. Получается, что на алтайских языках Бадкуб означает «очаг царского трона» или «царский тронный очаг». Следует заметить, что приведенные в источниках побочные версии названий в виде «бакуба» и «бадку», также имеют самостоятельные значения. «Бакуба» является сокращенной формой «Бакукуба», что означает «очаг святилища», а «Бадку» означает «тронное место».

Т.о. Баку в период с XIV по начало XIX века, будучи столицей вначале Ширванского царства, а затем Бакинского ханства, назывался «Bakuba, Badku, Badkuba», значение которых по существу сводятся к тюркским понятиям: «очаг», «царский трон» или «очаг царского трона», «царский тронный очаг». Эти версии фиксировались во всех правительственных переписках и чеканились на монетах. Это было связано с тем, что именно с XIV века Баку стал столицей Ширвана, а затем Бакинского ханства, вплоть до начала XIX века. В XIX веке, после присоединения Азербайджана к России, когда Бакинское ханство потеряло свой независимый статус, Бакинская крепость как административная единица была упразднена, а Баку перестал быть столицей, т.е. тронным городом, тронным очагом, название Бадкуб стало не актуальным, оно не отражало реальность и поэтому вернулись к названию Ваки (Баку).

Тюркское значение понятия «Бадкуба» было потеряно позднее, уже в период российской колонизации. Тогда же в известном словаре Брокгауза и Ефрона возникло надуманное объяснение понятия Бадкуб в значении «Удар ветра», которое до сих пор совершенно необоснованно пытаются выдать за истину.

14.6. KUN SAR

Была еще одна, редко упоминаемая легенда, записанная в середине прошлого столетия польским путешественником М.Б. Анджейковичем и Б. Дорном. Поляк М.Б. Анджейкович первым записал и в 1859 г. издал в Варшаве сообщение: «Город Баку был заложен неким Хунзаром»¹³⁷¹. В 1860 г. Б. Дорн также записал предание и издал в Санкт-Петербурге, что Баку в древности назывался Хунзар¹³⁷². О слове «Хунзар-Кунсар» мы говорили выше, когда устанавливали название башни Гойтосира в Бакинском языческом комплексе, но, тем не менее, следует напомнить, что все значения, которые дает «Кунсар», носят мировоззренческий характер и сводятся к понятию «Пуп земли» или «К Солнцу», в сакральном смысле этих понятий. Нами обнаружены тюркские слова, эквивалентные слову Кунсар¹³⁷³.

I. Сюжетная линия бакинской легенды о Хунзаре и Зуммуриаде.

Легенда, записанная М.Б. Анджейковичем, гласит: «Город Баку был заложен неким Хунзаром»¹³⁷⁴, имеющим жену Зуммуриаду, Хунзар построил себе пышный дворец, в котором они долго жили, пока от него не убежала Зуммуриада и не объявила себя богиней. Не желая иметь никаких отношений со смертными, она построила себе башню, в которой жила всегда одиноко. Эту башню можно увидеть и сегодня над самым морем («Девичья башня») в городе, который назывался Хунзаром»¹³⁷⁵. Согласно преданию, записанному в 1860 г. Б. Дорном, Хунзар был древним названием Баку¹³⁷⁶.

II. Поиски аналогий этого сюжета вывели нас на мифы, связанные с ассирийской Семирамидой. Кем была Семирамида?

Во первых, следует отметить, что имя Зуммуриада, в части корневого компонента «Зуммур», эквивалентно корневому компоненту Семирамиды — «Семир». Что касается личности Семирамиды, она больше легендарна, а источники фиксируют нескольких Семирамид, отдаленных друг от друга веками. Семирамида, жена ассирийского царя Нин, жила в XXII веке до н.э., Семирамида (Шаммураат), супруга ассирийского царя Шамши-Адада V (824—811 гг. до н.э.), жила в начале IX века до н.э. Семирамида жена ассирийского царя Рамман-Нирари III (811—783 гг. до н.э.) жила на стыке IX и VIII веков до н.э. Семирамида, о которой говорит Геродот, жила приблизительно в 750 году до н.э. Семирамида, жена ассирийского царя Навуходоносора II, она же дочь мидийского царя, в честь которой, наиболее вероятно, были построены висячие сады Семирамиды, жила в начале VI века до н.э. В качестве обожествленной персоны ее часто отождествляют с богиней Иштар.

С нашей точки зрения, образ Зуммуриады наиболее близко стоит к образу Семирамиды, жены ассирийского царя Нина. С рождением Семирамиды связано несколько легенд, одна из которых гласит, что девочка была дочерью богини Деркетто, которая зачала дочь от простого смертного. Чтобы боги не разгневались, Деркетто решила скрыть плод своей любви и, убив любовника, оставила дочь в горах. Девочку кормили голуби до тех пор, пока ее не нашли пастухи, которые и воспитали маленькую Семирамиду. Первым ее заметил царский советник Оанн и женился на ней. Об удивительной красоте Семирамиды прослышал царь Ассирии Нин и вынудил ее мужа Оанна уступить ее царю. Семирамида стала царицей Ассирии. Укрепив свое влияние, Семирамида выпросила у царя Нина право на короткое время управлять страной. Нин уступил ей. Через несколько дней она вошла в сговор с дворцовой

стражей и приказала убить Нина, что и было исполнено. Семирамида стала полноценной правительницей Ассирии и провела ряд успешных военных походов.

Семирамиде приписывается обширное строительное наследие. Она признается «первой богиней, построившей башню в городе», ей приписывают строительство замечательного храма богу Белу, с башней. Страбон, говоря о Семирамиде, приводит, что «Семирамида основала Вавилон. Кроме ее сооружений в Вавилоне, показывают и много других памятников, разбросанных почти по всей земле, поскольку она входит в этот материк; курганы — так называемые курганы Семирамиды, стены, крепостные сооружения с водопроводами в них, водохранилища, лестницы высеченные в скалах, каналы на реках и озерах, дороги и мосты»¹³⁷⁷. В знак ее божественности, одни из Ворот Вавилона были посвящены Семирамиде. Плутарх сообщает, что Семирамида построила себе также гробницу¹³⁷⁸.

III. Попробуем установить, какие параллели имеются между бакинским мифом «О Хунзаре и Зуммуриаде» (О Кунсаре и Семирамиде) и ассирийском мифе о Семирамиде.

1. Муж Семирамиды, сирийский царь Нин, основал город, который в его честь был назван Ниневией. Муж Зуммуриады Хунзар/Кунсар основал город, который в его честь был назван Кунсар.

2. Семирамида еще при жизни обожеествляла себя и представлялась как богиня. Зуммуриада еще при жизни обожествовала себя и представлялась как богиня.

3. Семирамида построила храм Бэла, с башней, которая была необычайно высокой, и халдеи там наблюдали восход и закат звезд. Зуммуриада построила высокую Башню, в которой жила как богиня.

4. Семирамида пренебрегала жизнью своего мужа, став царицей, она хитростью убила мужа-царя и сама стала править страной. Мать Семирамиды, богиня Деркето¹³⁷⁹, также убила отца своей дочери, простого смертного, в гневе этим неравным браком. Зуммуриада, признав себя богиней, бросила мужа и жила отдельно в построенной ею же башне.

IV. Каким образом сообщения о событиях, происшедших в Ассирии, в древнейший период истории, могли появиться в Баку, по крайней мере, в VII веке до н.э.

1. Возможно, подобная информация появилась в Баку во времена другой Семирамиды (Шамурама¹³⁸⁰), жены Шамши-Адада V и регентши ее малолетнего сына Адад-Нирару III (811—781 гг.). В этот период истории Ассирией предпринимались походы на восток в сторону озера Урмия мидийцев и маннейцев, и даже ассирийское войско доходило до «моря, где восходит солнце» т.е. до Каспия¹³⁸¹.

2. Другим местом информационного заимствования мог быть сирийский город Аскелон, с которым связано несколько событий. В Аскалоне, где родилась Семирамида, в VII веке до н.э. после возвращения из похода в Египет остановились царские скифы. Геродот сообщает, что часть скифов в Аскалоне разграбили святилище Афродиты. В знак наказания грабителей и всех их потомков Афродита поразила их навеки женским недугом. Названных энареями — женоподобных мужчин Афродита одарила искусством гадания. После Аскалона, как свидетельствует Геродот, скифы, в т.ч. энареи, прибыли на территорию современного Азербайджана и обосновались здесь¹³⁸². Сообщение Геродота подтверждается Страбоном, который в I веке н.э. упоминает анараиков (эквивалент понятия энареи), и свидетельствует о том, что в области Утик Кавказской Албании «находится город Анараика, где, говорят, можно видеть прорицалище спящих»¹³⁸³.

3. Семирамида в ассирийских мифах признается дочерью богини, ее образ тесно связывается с созданием водных каналов и ирригационных сооружений, что непосредственно связано с плодородием земли. В мифе также сообщается, что после того как Семирамида, имя которой согласно Гесихия означает «горная голубка», умерла, она превратилась в голубя и улетела. Эти три мифических сообщения: «женское божество», «плодородие земли» и «голубь», обнаруживаются и в Азербайджане, где в регионе Утик зафиксированы обряды, связанные с культом женского божества, плодородия и вещей птицы¹³⁸⁴.

V. Что побудило скифов к заимствованию мифа о Семирамиде и распространению его в Баку?

Как выше мы говорили, Девичью Башню в Баку начали строить киммерийцы в 714 году до н.э. в честь своей Великой Богини и в ознаменование победы над царем Урарту Руса I. Прибывшие вскоре после этого в Азербайджан царские скифы активно подключились к строительному процессу, который, судя по объему выполненных работ, продолжался долго. При этом скифы внесли свою мировоззренческую лепту в архитектурно-планировочное решение ДБ. Киммерийцы и скифы, при строительстве ДБ, заимствовали многие строительные традиции Передней Азии. Скифские жрецы энареи, участвовавшие в процессе строительства ДБ, находились под впечатлением воспринятого в Аскалоне яркого образа Семирамиды, в качестве царствующей, победоносной богини, построившей священную Башню. Возможно именно они стали проводниками идеи о совмещении местных мифов с мифами о Семирамиде. Тем более, что на языке царских скифов не только образ, но и семантика имени Семирамиды имела привлекательное значение как храм, кумирня — «süm», императрица — «sümtia», шаманка — «sam»¹³⁸⁵. Полисемантически слово Семирамида объяснялось на языке царских скифов в форме «Храм (кумирня) богини (шаманки) — императрицы», что вполне соответствовало их пониманию мировоззренческой семантики Бакинской Девичьей башни. Через много веков источники сообщают, что ДБ называется «Кесарев алтарь», т.е. «Царский алтарь».

VI. Каково происхождение бакинского мифа о Кунсаре и Семирамиде.

Для получения полноценного ответа на этот вопрос следует привести историческую справку. Основатель династии Птолемеев в Египте Птолемей I Сотер (305—283 гг. до н.э.), при содействии египетского жреца Манефона и афинянина жреческого рода Тимофея, ввел новый культ под именем Сарапис. В образе и имени Сарапис были соединены образы Осириса и его священного быка Аписа. Это новое божество первоначально произносилось как Осарапис, а впоследствии укоренилось как Сарапис. Новое божество было создано для сближения египетского и греческого населения Египта на религиозной почве. Хотя основу нововведения составила египетская традиция, нововведенный бог утвердился преимущественно в греко-римской, а не египетской среде. Подобный принцип наблюдается при формировании имени героя закладки Баку, Кунсар. Как выше мы отмечали, Vakhau имел статус святилища, а в рамках египетской божественной иерархии был связан, в первую очередь, с Осирисом. В целях сближения религиозных воззрений местного тюркского населения Баку с египетскими мировоззренческими традициями, возможно была сделана попытка адаптации образа египетского бога Осириса в местную религиозную среду. В этих целях, подобно тому, что было сделано Птолемями в Египте, был введен культ Кунсара в качестве основоположника города-святилища Vakhau. В образе Кунсара было соединено египетское

и тюркское начало, где компонент Кун имеет тюркское происхождение и означает «Солнце», а компонент Сар, так же, как у вышеприведенного Сараписа, отражает имя Осириса. Два компонента соединенные в теониме Кунсар, означают «Солнце Осирис», являвшегося покровителем святилища Bakhau.

Мы считаем, что формирование мифа о Хунзаре и Зуммуриаде — позднее мифологическое обрамление двух самостоятельных мифов о Семирамиде и Кунсаре. Сведение воедино местного мифа с заимствованным, «сращивание» различных божеств в языческий период практиковалось довольно широко. Поэтому в мировой мифологии мы часто встречаем один и тот же теоним порой в совершенно разных божественных функциях. Подобных примеров настолько много, что нет необходимости приводить какие-либо примеры. Мифологические сюжеты не были застывшими, они питали воображение, вызывая развитие, а порой вызвали необходимость некоторого усложнения мифологических сюжетов. Подобное наблюдается и в двух исследуемых нами мифах: ассирийском мифе о Зуммуриаде-Семирамиде и Бакинском мифе о Хунзаре-Кунсаре, которые, будучи самостоятельными, в какой-то период истории сложились в единый миф. Основой соединения послужила схожесть, заключающаяся в том, что мужские герои обеих мифов (Нин и Кунсар) основали город, названный их именем. Кроме того, миф о Семирамиде родился с Баку второй сюжетной линией, заключающейся в строительстве богиней сакральной башни как в Вавилоне, так и в Баку. Налицо была сюжетная совместимость двух мифов — ассирийской о Семирамиде и Бакинской о Кунсаре. Основной целью нового мифа «О Кунсаре и Семирамиде» (О Хунзаре и Зуммуриаде) было сведение в единый сюжет местного культа Кунсара с ассирийским культом — Семирамидой. В результате рождения нового мифа произошло историческое переосмысление образов: Кунсар, хотя и сохранил свое место в мифе, но уступил при этом главенство Семирамиде, приобретшей в новом мифе статус Великой Богини. Иначе говоря, миф о Хунзаре и Зуммуриаде представляет собой одну из многочисленных версий мифа о Боге-Солнце, возможно Осирисе и Великой Богине.

* * *

Таким образом, мы рассмотрели разные варианты названий города Баку — Baku=Bakhau, Baku=Bakuka, Bayil=Beygey, Bakuba-Badku-Badkub, Kunsar, и во всех случаях обнаружили, что эти названия мировоззренчески близки. Обобщение исторических свидетельств и мнений исследователей позволяет сделать вывод, что Баку, являясь городом богов, святилищ, пророчеств, расположен в месте, квалифицируемом в качестве Пуп Земли. В течение длительного периода, т.е. нескольких тысячелетий, по крайней мере, с XXIV в. до н.э. и вплоть до XX века н.э., наблюдается параллельное, а точнее динамично меняющееся использование нескольких версий одновременных названий столицы современного Азербайджана: Baku-Bakhau-Bakuka-Baku-Bayil-Beygey-Bakuba-Badku-Badkuba, а также Кунсар. Может возникнуть естественный вопрос: какая логика в том, что один и тот же город на протяжении нескольких тысячелетий, называется разными именами, которые чередуются между собой или функционируют параллельно? Наш ответ таков: может быть! Потому, что каждый из этих названий не исключает, а дополняет друг друга, отражает один из образов исторического Баку. В названии «Bak, Bakuka» скрывается понятие, что речь идет об «огороженном, укрепленном месте, где имеется здание святилища». В названии «Bakhau»

указывается, что здесь размещалось «святилище Восходящего Солнца», а название Bayil, Beugey дополняет, что здесь также было святилище «Богини Бай». Название «Ваки, Вағ», означает «Комплекс святилищ», а «Вақи» были племенем смотрителей этого комплекса. В названии Кунсар кроется смысл, что здесь «Пуп земли». Названия «Bakuba, Badku, Badkuba», возникшие в XIV веке, отражали новый столичный статус Баку и соответственно означали «очаг», «царский трон» или «очаг царского трона».

Первоисточники о городе Баку

Что касается хроники упоминания Баку в первоисточниках, то мы располагаем следующими данными.

XXIV в. до н.э., 2375—2345 гг. до н.э. В египетских источниках периода правления фараона Унасса, последнего фараона пятой династии Старого царства, упоминается город *Varu*, который идентифицирован исследователями с *Bakhau* времен XVIII египетской династии Нового царства и современным Баку.

XVI—XIII вв. до н.э., 1550—1292 гг. до н.э. В источниках XVIII—ой египетской династии Нового царства упоминается город *Bakhau*, который идентифицирован исследователями, с городом *Varu*, времен пятой династии Старого царства Египта и одновременно с современным Баку.

II век н.э. Древнегреческий астроном Птолемей упоминает город *Varuka*, который идентифицирован исследователями с современным Баку. С нашей точки зрения название *Varuka* является продолжением древнеегипетской традиции названия *Varu*.

VII век н.э. В источниках на территории Азербайджана упоминаются несколько населенных пунктов с корневым компонентом «*Bag*». Источники сообщают, что в 624 г. византийский император при своем вторжении «в район Баку разрушил много храмов, где поклонялись горящему огню»¹³⁸⁶.

Начиная с X века н.э. название города устойчиво фиксируется в письменных источниках в формах, основу которых составляет Баку: *Bakuh* (с 930 г., арабские источники) → *Бакуь* (с XI в., узбекские источники, с XVII в., турецкие источники) → *Baku* (с XII в., азербайджанские источники) → *Vacu* (с 1375 г., европейские источники) → *Vaca* (с 1613 г., русские источники) → *Baku* (1684 г., на латинском языке) → *Baki* (современное название).

В XIV в. н.э. официальные правительственные документы сообщают, что в связи с приданием городу статуса столицы название *Baki* переименовывается и вплоть до начала XIX века используются версии «*Bakuba, Badku, Badkuba*».

С XIX века город приобретает официальное название *Baki*, а с мая 1918 года под этим же названием провозглашается столицей Азербайджанской республики.

Представленные сообщения первоисточников дают основание признать, что история Баку, согласно древнеегипетским сообщениям, началась по крайней мере 4 тысячи 400 лет тому назад и в течение всего пройденного периода носит непрерывный характер.

СЕМАНТИКА СИМВОЛА ДБ В ПРОЕКЦИИ СВЕРХУ (СМ. ТАБЛИЦУ)

Наряду с семантикой зооморфного и геометрического символов Бакинского языческого комплекса, не менее важной проблемой представляется выявление семантики силуэта Девичьей Башни при виде сверху.

Эта тема, как кажется на первый взгляд, должна была быть раскрыта еще в первой части книги, где говорилось о мировоззренческой семантике ДБ, но предлагаемый материал может быть органично воспринят именно здесь, после изложения мировоззренческих и этнических аспектов изучения ДБ и Бакинского языческого комплекса.

Среди многочисленных элементов Девичьей Башни, затрудняющих выяснение ее происхождения и назначения, возможно, наиболее спорным является так называемый выступ. Ранее мы высказали свое мнение о том, что она имеет сугубо мировоззренческое, а вовсе не конструктивное назначение. Вместе с тем в первых главах настоящего издания нам не удалось в полной мере раскрыть его семантику. Теперь же, опираясь на результаты исследования всего Бакинского языческого комплекса, включая его планиграфию, мы можем утверждать, что круглая (цилиндрическая) часть ДБ и ее выступ были построены одновременно, а мировоззренческую семантику этого комплекса можно раскодировать, лишь рассматривая их в едином контексте.

15.1. Об ошибочных версиях семантики силуэта ДБ при виде сверху

Выступ при виде с восточной стороны (со стороны моря) придает ДБ поражающую монументальность, а при виде сверху (в плане) возникает таинственный силуэт, схематически напоминающий современную графику цифр 9 или 6. Последнее дает некоторым исследователям повод отождествлять силуэт ДБ при виде сверху с семантикой чисел 9 или 6, а порой и с обеими цифрами, которые при совмещенном изображении дают некую схожесть со знаменитым китайским символом тайцзы, инь-ян.

Историческая справка о графическом изображении цифр 6 и 9.

Сразу подчеркнем полную несостоятельность отождествления силуэта ДБ с семантикой графического изображения цифр 9 и 6, так как в VIII в. до н.э., в период строительства ДБ, у киммерийцев, скифов, саков, египтян, вавилонян, китайцев, индусов, греков графика цифр 6 и 9 была совершенно иная. Цифры 6 и 9, так называемые арабские цифры, графическое изображение получили в Индии лишь в V в. н.э., потом благодаря узбекскому ученому Аль-Хорезми к IX в. н.э. распространились в мусульманском мире и лишь в середине XII в. стали известны в Европе¹³⁸⁷.

Историческая справка о периоде возникновения китайских символов «инь-ян».

Прототип современного начертания диаграммы «Тайцзи=Великий предел» восходит к даосскому Мастеру Чэнь Туаню (X в.), который был Учителем Чжан Саньфэня, создателя Тайцзи-цюань. Диаграмма Чэнь Туаня называется «Сянь тянь тайцзи ту» («План преднебесного Великого предела») и она не только изображалась иначе, но и понималась по-другому, чем современное начертание символа, известного под названием «инь-ян». Когда же эта диаграмма попала к философу неоконфуцианцу Чжу Си (1130—1200), последователю основоположника неоконфуцианства Чжоу Дуньи, (1017—1073), то он видоизменил как ее начертание (преобразовав его к современному виду), так и философское понимание. Он в свою очередь способствовал широкому распространению своей новой доктрины. Таким образом, мы видим, что всем известный символ Тайцзи «инь-ян» и его толкование ввели в широкий обиход именно философы-неоконфуцианцы, носители синкретической китайской философской системы, сформировавшейся в XI—XVI вв., но не ранее¹³⁸⁸. В таком случае, если признать, что ДБ была построена в VIII веке до н.э., то она никак не могла бы отражать символы «инь» и «ян», т.к. подобного философского символа в тот период истории не было. А если признать, что ДБ была построена в XII веке н.э., то опять-таки философия «инь-ян», отражающая неоконфуцианство, никак не могла бы быть отраженным в этом силуэте, т.к. в Азербайджане в этот период истории была монополизация исламской идеологии.

Таким образом, силуэт ДБ в проекции сверху (в плане) никак не может отражать ни семантику цифры 6 или 9, в их современной графике, ни семантику символа «инь-ян» китайской философии.

15.2. Силуэт ДБ подобен тюркской тамге и скифскому ковшу с ручкой, олицетворяющим Великую Богиню

В поиске мировоззренческой семантики силуэта ДБ (вид сверху) наше внимание привлекли тюркские тамги. Тамги казахских родов албан, шымыр, найман, баганалы, табын, кердери и рамадан представляют собой силуэт, схожий с современной графикой цифры 9 и силуэтом ДБ при виде сверху¹³⁸⁹. Эти казахские тамги называются шомиш и тостаган, что в обоих случаях означает «чаша, ковш, черпак».

Венгерский исследователь, специалист по тамгам тюркских и урало-алтайских народов Имре Баски, ознакомившись с данным разделом книги, сообщил о распространенности тамги,

символизирующей «ковш с ручкой», «черпак с ручкой», «сковорода с ручкой», одновременно среди казахов, добруджских татар (Румыния), крымских татар, ногайцев, башкир, огузов, монгол и венгров. Л.С. Марсадолов добавил, что силуэт «Девичьей Башни» в виде современной цифры «6 или 9» напоминает этнографическую тамгу № 22 из Большого Салбыкского кургана. Следует особо обратить внимание на тот факт, что в число тех казахских родов, которые имеют тамгу, по своей форме соответствующую значению «ковш с ручкой», входят роды албаны и багана, которые были генеалогическими родственниками азербайджанских «багов» и «албанов». Важно отметить, что тамгу, символизирующую «сосуд, чашу, ковш, черпак», имеют роды всех трех казахских жузов. Мы исключаем, что древние тюркские роды бессознательно, случайно, без всякого разумного повода избирали себе ту или иную тамгу. О сознательном отношении к выбору тамги свидетельствует Ф. Рашидаддин. Соколов считает, что тамги тюркских и монгольских народов были символами каких-либо божеств. На сакральный характер указывает название «Огонь» одной монгольской тамги, представляющей собой сложную антропоморфную фигуру¹³⁹⁰, которая напоминает известное нам изображение верховной богини в позиции адорации на скале Гобустана. Возможно, позднее тамги отражали социальное положение рода, его словесный статус. Например, у киргизов была специальная тамга духовенства¹³⁹¹. И.Т. Савенков пришел к заключению, что родовые знаки не есть нечто этнографически обособленное, они являются результатом генезиса некоего религиозного языка¹³⁹². В.И. Филоненко считает, что наличие одинаковой тамги у разных тюркских народов объясняется тем, что эти роды избирали для себя покровителем одно и то же божество, и более того, тамги отражали «племенные символические названия этнических образований»¹³⁹³.

Особо хотелось бы остановиться на этнониме, тамге и его названии казахского рода «табын» из Младшего жуза. Три тамги рода табын называются: тостаган, тарак и алып.



Этноним казахского рода табын восходит к слову «табынау, тапын», которое, согласно М. Кашкарлы, означает «поклоняться, молиться» (ДТС. С. 534). Компонент *taba, tava* в этом этнониме в значении «сковорода, сосуд, черпак» обнаруживается в теониме богини Табиты, которой посвящена Девичья Башня. Важно отметить, что слово *тапын* на турецком языке означает «молиться», а *тапынак* — «место богослужения» (ТЛС. С. 851).

Рис. 16.
Казахская
тамга
тостаган

Тамга тостаган расшифровывается прозрачно в значении чаша, «ковш с ручкой» и представляет собой графику, схожую с современной цифрой 9 и видом ДБ при виде сверху¹³⁹⁴.

15.3. Силуэт ДБ схож с олицетворяющей Великую Богиню конфигурацией созвездия Большая Медведица и ее земных воспроизведений

Силуэт ДБ при виде сверху напоминает силуэт созвездия Большой Медведицы, с той разницей, что в случае с ДБ это круг с выступом, а в случае с созвездием Большая Медведица и тремя известными нам случаями земного воспроизведения силуэта этого созвездия это квадраты с выступом. Примерами земного воспроизведения силуэта Большой Медведицы, выявленных нами, являются: 1. Земное отражение силуэта Большой Медведицы в плани-

графии Скифского языческого комплекса — Баку. 2. Силуэт двух могил знатных скифов кургана Скифская Могила. В Центральной из них, скорее всего, было похоронена женщина, а в боковой — воин (бассейн р.Тясмин, Днепровское лесостепное правобережье, 2-я половина V в. до н.э.)¹³⁹⁵. 3. Высеченная в скале, расположенной в верхней части амфитеатра города Баку, форма, которая известна под названием «Пирвензер». Мировоззренческая сущность земного воспроизведения силуэта созвездия Большая Медведица в планиграфии Бакинского языческого комплекса, которая выражается посредством понятий «ковш», «ковш с ручкой», состоит в том, что созвездие Большая Медведица, и его земные воплощения, в т.ч. в виде планографии Бакинского языческого комплекса и др. олицетворяют Великую Богиню.

15.4. Силуэт ДБ подобен скифским амулетам, олицетворяющим Великую богиню

В числе скифских изделий особое место занимают амулеты-обереги. Согласно скифским поверьям, амулеты-обереги носили различный характер, в частности, они приносили удачу и защищали как живого, так и мертвого от темных сил. На многих оберегах изображены геометрические или иные мотивы. Очень популярны были разнообразные обереги-амулеты: кльки животных, камни необычного цвета, цилиндрические печати, ракушки и бусины, раковины, изделия из горного хрусталя, сердолика, янтаря, кости или глины. Оберегами были шейные украшения, браслеты и даже кольца, надеваемые на пальца. Амулетами были ритуальные антропоморфные фибулы, которые несли специальную заклинательную нагрузку при выполнении различных обрядов. Скифы верили, что наконечник стрелы, повешенный в виде амулета, способен уберечь его владельца от беды. Амулетами были различные по форме и размерам пластины с изображением оленя и змееногой богини. Амулеты в виде изображения ковша носили привязанными к поясу.

К амулетам относятся и обнаруженные в могильниках Мингечаура¹³⁹⁶ и Венгрии¹³⁹⁷ изделия в форме современной цифры 9, которая схожа с изображением силуэта ДБ при виде сверху. Мною была проведена консультация с известным польским скифологом Яном Хохоровским, который отметил, что мингечаурские пластины, имеющие форму современной цифры 9, однозначно являются скифскими амулетами, которые использовались в виде нащечника коня, а также нашивались на одежду воина. Амулетами признаются также изделия, имеющие форму современной цифры 9, раскопанные им на территории Венгрии. С нашей точки зрения, мингечаурский и венгерские амулеты, схожие с силуэтом ДБ при виде сверху и напоминающие современную графику цифры 9, символизируют ковш с ручкой и олицетворяют Великую Богиню.

15.5. Силуэт ДБ подобен орнаменту «бута», олицетворяющей Великую Богиню

Силуэт ДБ при виде сверху напоминает популярный в азербайджанском искусстве орнамент, известный под названием «бута». Бута представляет собой сложный, богатый элемент азербайджанского орнамента и популярный народный мотив. Как и в искусстве прошлого,

в произведениях современного искусства бута существует как самостоятельный элемент декора. Значительное место буты в этническом сознании современных азербайджанцев определяется тем, что в Законе Азербайджанской Республики «О правовой охране выражений азербайджанского фольклора» бута приводится в числе «Охраняемых выражений фольклора».

Из истории возникновения орнамента «бута»

В науке принято считать, что бута «появилась в XVI веке в Персии», затем в Индии, а в самом начале XIX века ее начали изображать на шотландских тканях. Это ошибочное мнение. Как же было на самом деле? Наше исследование показало, что бута имеет более древнюю и совершенно иную историю возникновения и возрождения. Наиболее древние бута обнаружены в скифских и сакских погребениях VIII—V вв. до н.э. В погребении № 5 скифского кургана Аржан-2 обнаружены различные изделия с изображением орнамента бута. В одном случае бута изображена на усеченном конусе, представляющем собой нижнюю часть серьги, аналогичной серьгам, обнаруженным в мингечаурских скифских женских грунтовых захоронениях. В другом случае бута изображена на женском поясе, обнаруженном также в кургане Аржан-2. Третьим является обнаруженная в кургане Аржан-2 каменная (из красного туфа) сковородка/блюдо с бортиком, которая своим силуэтом идентична орнаменту бута. Следует обратить внимание на то, в каком контексте изображен орнамент «бута» на скифских изделиях. В первом случае бута изображена в контексте с усеченным конусом, который, как мы отмечали выше, схож с внутренним свободным пространством ДБ и одновременно олицетворяет богиню. Во втором случае бута изображена на поясе, который в языческий период являлся амулетом-оберегом и, как мы отмечали выше, горизонтальный поясообразно охватывающий по всей окружности ДБ орнамент также олицетворяет Богиню. В третьем случае силуэт сковородки/блюда¹³⁹⁸, которая, как мы выше отмечали, символизирует Великую богиню, сам представлен в конфигурации буты¹³⁹⁹. Как нам уже хорошо известно, ДБ посвящена Деве Табити, имя которой, кроме прочих, имеет значения «гореть» и «сковородка» (*tava, taba*). Во всех трех аржанских случаях наблюдается слияние орнамента «бута» с образом Великой богини, которая в одном случае олицетворяется усеченным конусом, в другом — поясом, а в третьем — сковородкой/блюдом с бортиком. Изложенное дает основание утверждать, что наиболее древний образец буты обнаружен в скифском кургане Аржан-2 на территории современной Тувы, а создателями этого орнамента в VIII веке до н.э. являются царские скифы.

Аналогичный орнамент бута был обнаружен на Алтае на настенном войлочном ковре, 2-го Пазырыкского кургана V века до н.э. На других пазырыкских изделиях, в частности знаменитом ковре с изображением всадника, имеются откровенные изображения орнамента бута¹⁴⁰⁰.

Многочисленные образцы узора бута обнаружены в Казахстане, сакских курганах VII—V вв. до н.э. низовьев Сырдарьи, в Уйгараке. Здесь был получен наиболее обильный и ранний материал, позволяющий поставить этот могильник в число древнейших памятников культуры скифского типа, непосредственно связанных с культурой эпохи поздней бронзы¹⁴⁰¹. Исследователь этих курганов О.А. Вишневская называет этот узор в нескольких версиях «в виде запятой», «клювовидный», «сильно стилизованное изображение головы грифона». В числе подобных образцов три каменных сосуда, которые представляют собой каменную сковородку, О.А. Вишневская называет «клювовидный жертвенник» и относит к категории «алтарь»¹⁴⁰². Бляшки из уздечного набора, по ее определению, «имеют

вид запятой или представляют сильно стилизованные головы хищной птицы»¹⁴⁰³. При этом О.А. Вишневская добавляет, что «бляшки с близким по форме щитком известны в Казахстане (Тасмола VI, курган 1 и клад в с. Камышинка)¹⁴⁰⁴ и на Алтае¹⁴⁰⁵ в памятниках VII—VI вв. до н.э.». Некоторые из подобных изделий, согласно О.А. Вишневской, близки предметам того же назначения на голове лошади сака с персепольского рельефа¹⁴⁰⁶. Как утверждает О.А. Вишневская, контурные изображения «головы хищной птицы» известны по находкам в савроматских погребениях — в том числе и ранних. К.Ф. Смирнов отмечает, что украшения подобной формы характерны преимущественно для Южного Урала, встречаются в Казахстане¹⁴⁰⁷ и Южной Сибири¹⁴⁰⁸, но не известны на юге Восточной Европы и сарматам¹⁴⁰⁹. Как бы О.А. Вишневская ни называла эти изделия, в конечном итоге узор, подобный бута, она, вполне справедливо, возводит к скифскому «звериному стилю».

Несколько образцов бута на золотых изделиях и в виде золотых изделий из числа обнаруженных в сакских захоронениях Казахстана V века до н.э. были опубликованы З. Самашевым¹⁴¹⁰.

Наиболее древним и выразительным изображением узора бута является вид сверху созданной в скифский период, в VIII веке до н.э., монументальной Бакинской Девичьей Башни в строительстве которой участвовали тюркские этносы: киммерийцы, скифы, баги, саки, албаны. К орнаменту бута можно причислить железный амулет, обнаруженный в Мингечауре и отнесенный к VII—VI вв. до н.э. Важно отметить, что силуэт мингечаурского амулета совпадает с силуэтом Бакинской Девичьей Башни.

* * *

Истоки скифских и сакских изделий в виде бута практически никем не исследовались, в то же время истоки узора бута, сохранившегося у сибирского народа обских-угров, С.В. Иванов возвел к «следу северного оленя»¹⁴¹¹, а Л. Керимов считает, что азербайджанский орнамент бута своим силуэтом восходит к пламени кустарника одноименного названия. Попытаемся изложить обе версии.

Северный олень как источник скифо-сакского и тюркского мировоззренческих принципов

Выбор скифами, саками и тюрками следа самки северного оленя в качестве мировоззренческого символа был предопределен тем, что самка северного оленя была признана ими в качестве Верховной богини, праматери, тотема. Это могло бы произойти исключительно в древнейший период истории. Быть рогатой самкой соответствовало образу мышления древнейших, а возможно, и протолюдей, которые еще не представляли себе физиологию рождения человека и возводили свой род к тому или иному животному. В результате у человека появилась традиция животных тотемов. Логической основой образа «рогатой самки» являлось то, что, по их верованию, мир был рожден некоей Самкой, которая одновременно заключала в себе и качества самца, что внешне проявлялось наличием у нее рогов. Это мышление породило образ «Великой Рогатой богини» под которую гениально подходила самка северного оленя, которая единственная из всего многочисленного рода оленей была рогатой. Северная олениха, став архетипом Первоматери, аккумулировала мифологические образы, а ее особенности, привычки и повадки были заложены в основу мировоззренческой системы скифов, саков и их правопреемников тюрков.

Сакрализация скифами, саками и тюрками смены времен года была подсказана обновлением оленьих рогов и миграцией северного оленя. Сезонное изменение климата, к чему северный олень проявлял чувствительность, впервые в мировой истории выработало у скифов, саков и тюрков устойчивую потребность в кочевничестве. Весеннее обновление растительного мира и рогов северного оленя и его самки, стало основой для традиционного празднования скифами, саками и тюрками возрождения растительного и животного мира. Кустарник бута=огненный бадьян и можжевельник, минеральные источники и море, которые были важнейшими составными бытия северного оленя, стали частью мировоззренческой системы скифов, саков, тюрков. Тюркские роженицы, наблюдая за тем, как олень съедает послед после родов, ввели в традицию прятать в укромном месте послед своего ребенка. Олень в сознании древнего человека, в первую очередь, воспринимался в качестве представителя животного мира, а наличие у оленя рогов ассоциировалось с деревом, т.е. растительным миром и стало прообразом сакрального Мирового Дерева. Киммерийские, скифские, сакские и тюркские шаманы, надевая на голову корону с оленьими рогами, обеспечивали медитацию с Богиней-матерью и Мировым деревом.

О кустарнике бута

С точки зрения Л. Керимова, название орнамента бута произошло от названия полевого кустарникового растения, которое наряду с Азербайджаном растет и в других тюркских регионах, как Казахстан, Узбекистан, Башкырдыстан, а также в Монголии и называется *buta*. Этими кустарниками до недавнего прошлого в безлесной местности пользовались для топки печей, бань, тендиров. У многих тюркских народов слово бута является названием нарицательным и относится ко всем кустарниковым растениям. Наше исследование показало, что кустарник, который имеет в виду Л. Керимов под народным названием бута, в русской традиции называется «ясе́нец белый»¹⁴¹², в мировой науке «бадьян», «дикий бадьян» или «огненный бадьян» (*Illicum anisatum*, *Dictamnus*), на татарском языке «баджан», который, согласно В. Радлову, имеет сугубо тюркское происхождение (Радлов. IV, 1, 1520).


С точки зрения Л. Керимова, бута как элемент декора, принявший в Азербайджане различные формы, бытующие и в наши дни, изображала первоначально язычок пламени, горячей ветки кустарника, называемого бута. Л. Керимов приводит уникальное свойство этого кустарника: «Если поджечь буту, каждая ее веточка в отдельности горит, как свеча, и от нее поднимается язычок пламени, напоминающий орнаментальную буту»¹⁴¹³. Ученые полагают, что способность буты (дикого бадьяна) гореть связано с выделением им в большом количестве эфирных масел. Это явление было необъяснимо древнему человеку и воспринималось им как чудо. Самовоспламеняющаяся способность растения олицетворяет Огонь и послужила источником для формы сакрального орнамента. Цвет пламени кустарника бута определяется «сине-голубым», этот же цвет в науке называется цветом «индиго»¹⁴¹⁴, который Махмуд Кашкарлы определяет словом «*boduğ*»¹⁴¹⁵.


Бута=бадьян известен также под названием «звездчатый анис» (бадьян по запаху напоминает анис). Подобное название вызвано тем, что одиночные цветки буты (бадьяна) развиваются в соединенных в центре в соплодие мешочков, сначала мясистых, а позже деревенеющих и одновременно превращающихся в красивую звездочку. Зрелый плод буты (бадьяна) представляет собой звездчатую структуру, состоящую обычно из 8 (очень редко бывает иное число) плодиков, соединенных между собой в виде многолучевой звездочки.

Т.о. узор «бута» одновременно олицетворяет растительный (пламя кустарника бута) и животный (след северного оленя) мир, сосуд для жертвоприношения (плод буты=бадьяна), восьмибожий скифский пантеон (восьмилучевой плод буты-бадьяна) и восьмиугольную/восьмилучевую звезду, которая стала государственным символом скифов¹⁴¹⁶.

Этническое происхождение термина бута и его семантика

Что касается происхождения слова *buta*, следует отметить, что Э. Севортыян справедливо относит глаголы *büt* со значениями верить, доверять, молиться, воздавать почести, к числу исконно тюркских¹⁴¹⁷. М. Рэсэнен связывает *büt* «верить» с якутским *bit büt* «знак», «примета», татарским *bötöy* «амулет», «листок с молитвами», куманским *bütünlük* «правда», которые, по мнению М. Рэсэнена и Э. Севортыяна, являются производными от тюркского глагола *bit, bitü* — писать. Г. Рамстед, в свою очередь, отмечает тюркское происхождение уйгурского *büt*, татарского *bät*, средне-тюркского *büt* в значении верить¹⁴¹⁸. Из изложенного следует, что понятие «бута» восходит к тюркским *büt* «верить», *bit, büt* «знак», «примета», «листок с молитвами», *bütünlük* правда, *bötöy* (на татарском), *petu* (на чувашском), и *bod* «амулет»¹⁴¹⁹. На якутском языке слово *but* означает ворожба, *buttaḥ* — деталь шаманского бубна, *buttaḥ* — человек, обладающий способностью узнавать задуманное или предположенное по подергиванию разных жил и мускулов¹⁴²⁰. Тюркские слова с консонантой *bd, bt, pt, pd* представляют собой стройный семантический ряд, отражающий понятия «орнамент» и «украшения»: *peda* — орнамент¹⁴²¹; *beder* — пятно¹⁴²²; *bedir* — рисованное украшение¹⁴²³; *bediz* — резьба, орнамент, украшение, изображение, образ, красивый, стройный, украсить¹⁴²⁴; *beduḡ* — краска, цвет¹⁴²⁵; *boda* — красить, окрашивать¹⁴²⁶; *bedu* — прикреплять, прицеплять, прилеплять¹⁴²⁷; *batu* — драгоценный камень¹⁴²⁸; *but* — бирюза крупных размеров, которая как украшение укрепляется на лбу принца или принцессы¹⁴²⁹. В связи с тем, что в публицистике, в частности азербайджанской, часто приводится, что слово бута имеет санскритское происхождение и на санскрите означает огонь, мы обратились за консультацией к специалисту по санскриту, профессору Варшавского университета М. Мейору. Относительно того, могло ли выражение «*bütü*» или «*bhüta*» означать на санскрите огонь, он сообщил, что в санскрите вообще нет выражения с буквосочетанием (консонантой) «*bd/pt*», обозначающего огонь¹⁴³⁰. То есть можно однозначно утверждать, что выражение «бути, бута» вовсе не имеет на санскрите значение огонь. С. Старостин, А. Дыбо, О. Мудрак в своем словаре алтайских языков провели огромную работу по сбору и восстановлению протоформ многих важнейших слов алтайской семьи. Слово *puta*, в несколько закономерно изменяющихся формах, имеется в языках алтайской семьи, означает понятия «пламя, загораться, тепло, сверкать, жарить, обжигать, опаливать блестять» и выражаются словами *puta, pith, pote*¹⁴³¹. Чуваши словом *vöt* обозначают «палить, жарить»¹⁴³², огонь называют «*vut/vot*». Авторами словаря алтайских языков в протояпонском языке установлена форма *putə-pəḡ* — «испускать тепло, тепло»¹⁴³³. При этом, с точки зрения авторов, в корне этих слов находятся известные в тюркских языках компоненты *at, ut, ot* означающие «огонь»¹⁴³⁴.

Огненная семантика тюркского слова «*but, büt*» и орнамента бута верифицируется и тем, что начальная буква/рун в этом слове, выражающая звук «б» в тюркских-енисейских текстах, пишется в форме языка пламени «»¹⁴³⁵ и похожа на изображение орнамента бута.

Более того, тюркские слова с начальным «»=*b* представляют собой стройный семантический ряд слов, отражающих изображение орнамента буты: *bataj* — сторбленный¹⁴³⁶;

bedu — толстый¹⁴³⁷; pid — разбухший¹⁴³⁸; bodu — кудрявый, курчавый¹⁴³⁹; puti — малина и земляника¹⁴⁴⁰; buta — куст¹⁴⁴¹; pude — ива, верба, вязь¹⁴⁴²; bote — вязать узлом¹⁴⁴³; badam — миндаль, bitrik — фисташка¹⁴⁴⁴.

Казахский исследователь К. Сарткожаулы провел огромную работу по систематизации всех источников с тюркскими текстами на основе тюркской графики, и привел, что тюркская руна «**Д**»=b имеется в памятниках Сарыюзен (XIV—VIII вв. до н.э.), саков (VIII—III вв. до н.э.), хуннов (I в. до н.э. — I в. н.э.), тюрков — Средняя Азия (I—VI вв. н.э.), Орхоно-Енисейцев (VI—X вв. н.э.), таласцев (VII—IX вв. н.э.), Монголии (VI—IX в. н.э.) и идентичен соответствующему этрусскому знаку (VI—I вв. до н.э.)¹⁴⁴⁵.

Зарождение и возрождение узора бута

Вышеизложенное дает нам основание с уверенностью утверждать о сугубо скифо-сакско-албанско-тюркском происхождении орнамента бута. Бута зародили в VIII—V вв. до н.э. тюркоязычные скифы, саки, баги, албаны. Сравнительно недолговременный сакральноем период бута объясняется возможной сменой некоторых аспектов системы вероисповедания. После принятия тюркскими народами ислама бута вовсе потеряла свое сакральное, магическое значение, его исконная мировоззренческая миссия была предана забвению, поэтому образовался многовековой интервал использования его изображения. Символ «бута», который в древности имел стройное полисемантическое содержание, в силу определенной трансформации языческих вероисповеданий вначале распался, потерял свой мировоззренческий смысл, а впоследствии и вовсе был предан забвению.

В XII—XVI веках орнамент бута был возрожден азербайджанским народом во времена тюркских династий Эльдегизидов, Каракоюнлу, Аккоюнлу, Сефевидов, которые правили Азербайджаном, а также Персией, в XVII веке другая тюркская династия Мугалов продолжила эту традицию в Индии, которой она правила.

К сожалению, во многих научных исследованиях происхождение, возрождение и даже название орнамента бута не связывается с тюркскими народами, которые создали, сакрализовали, а затем сами же возродили его в качестве светского орнамента. Аржанская (Тува), Пазырыкская (Алтай), Семиреченская и Сырдарьинская (Казахстан) и наконец, Азербайджанские версии воспроизведения бута являются генеалогически родственными.

* * *

Родившийся в глубокой древности, в эпоху бронзы, как сугубо мировоззренческий магический символ, бута поражает своей изысканностью и демонстрирует развитые формы. Основным достижением узора бута является выражение посредством всего лишь одного изображения символики целого комплекса мировоззренческих понятий. Скифы рано поняли, что именно узор бута с его огромным семантическим потенциалом и изобразительными возможностями, формой, обладающей плавными очертаниями, может олицетворить собой основу мироздания — огонь, животный и растительный мир и, в конечном итоге, представить собой как бы концепт древнескифского мировоззренческого канона. При всех своих проявлениях бута олицетворяла Великую богиню, праматерь и, в частности, Великую скифскую богиню Огня Табити, правопреемницей которой явилась тюркская богиня Од-анасы (Мать огня). В результате раскодирования понятие «бута» дает результат, идентичный семантике

ДБ: они оба представляют собой олицетворение животного и растительного мира, Великой рогатой Богини, Богини Огня, Святилища и места жертвоприношений.

Утратив свой магический и мировоззренческий характер, орнамент бута стал развиваться как геометрическая форма, последовательно насыщаясь эстетическим и эмоциональным содержанием и в результате превратился в выдающееся явление мирового орнаментального искусства.

15.6. Мировоззренческая и этимологическая семантика силуэта ДБ при виде сверху

Как емко высказался Эртегин Саламзаде, «смысловой кульминацией образа ДБ является вид сверху», образующий, с нашей точки зрения, различные символы Великой Богини Табити.

Сопоставительный анализ силуэта ДБ при виде сверху дает основание признать ее одним из выражений сакральной геометрии и установить ее тождество с различными явлениями скифской традиции. Геометрически вид ДБ сверху представляет собой круг с отходящей от него прямой линией. Это идентично традиционному орнаменту — бута, сковородке или ковшу с ручкой, тюркской тамге и скифским амулетам, представляющим собой круг с выступом, силуэту созвездия Большая Медведица, планиграфии — языческого комплекса Баку. Если провести семантические параллели, то можно утверждать, что силуэт ДБ при виде сверху сближается с сакральным для скифов созвездием Большая Медведица и ее земными отражениями, олицетворяющими Великую богиню; скифскими амулетами, выполнявшими роль оберега, ковшом с ручкой и сосудами, олицетворяющими святилище и средства жертвоприношения; тамгой, олицетворяющей этническое и религиозное самосознание, и наконец, формой «бута», олицетворяющей Великую богиню. Таким образом, мы располагаем, по крайней мере, восемью примерами, которые дают основание представить истоки происхождения силуэта ДБ при виде сверху и убедиться в том, что семантика этих примеров полностью верифицируется с полисемантическим образом Великой богини.

Расшифровать силуэт ДБ при виде сверху помогает нам и корневой компонент «bğ, bk». Слова с корневым компонентом bağ означают: bükə — «остров»¹⁴⁴⁶, baku — «столб, центральный столб»¹⁴⁴⁷, bağarax (на одном из древнейших тюркских языков — якутском) — «круг»¹⁴⁴⁸, bakır — «изогнутый, кривой, скорченный»¹⁴⁴⁹, bakır — «крюк»¹⁴⁵⁰. В итоге, полисемантика силуэта Девичьей Башни, при виде сверху, образует значение: «Сооруженная на острове Башня в виде круга с изогнутым крюком, олицетворяющая медный ковш с ручкой, горит и отражает образ Великой Богини Табити».

* * *

Таким образом, в зооморфном и геометрическом символах Бакинского языческого комплекса в силуэте ДБ при виде сверху, а также в семантике названия Баку мы усматриваем один и тот же мировоззренческий смысл.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ

В третьей части книги мы попытались исследовать семантику трех выведенных нами символов: зооморфного и геометрического символов Бакинского языческого комплекса и символа ДБ при виде сверху.

Семантика символов. Установлено, что узоры-орнаменты могут быть сюжетными и бессюжетными, но в то же время А.Ф. Лосев считает, что символы всегда заключают в себе «смысловое содержание»¹⁴⁵¹. Исследуемые символы были определены нами в качестве сюжетных, поэтому раскрытие их смыслового содержания, т.е. семантики являлось нашей задачей. Что такое семантика? Семантика — это форма выражения мышления человека (Д. Пассмер), а семантический анализ, — это раскрытие отношения между символом и предметом обозначения. (Ф. де Сосюр). Осуществленный семантический анализ позволил нам отказаться от однозначности знака¹⁴⁵² и символа. Результаты нашего исследования дают основание признать, что тюркские сакральные символы, так же, как и тюркские сакральные слова, полисемантичны. Полисемантичность в данном случае заключается в том, что символ одновременно олицетворяет собой некий предмет, текст и ритуал¹⁴⁵³. В результате нам удалось установить, что изначально авторы исследуемых символов древнего Баку и ДБ семантизировали и скрыли в них некие знаковые послания, тексты и ритуалы, раскрытый первоначальный смысл которых выносится на суд читателя.

В зооморфном и геометрическом символе Баку, в силуэте Девичьей Башни (при виде сверху) разными средствами отражена одна и та же семантика. Великую богиню Табити символизируют в одном случае изображение головы быка, в другом — антропоморфное существо, а в третьем — ковшеобразный силуэт ДБ в проекции сверху. Бога весны, умирающей и возрождающейся природы Гойтосира символизируют в одном случае изображения солнечных дисков, в другом полуovalов (полусолнца), направленных выпуклостями друг к другу. Наличие на территории Баку святилища символизируется в зооморфном символе изображением головы быка, а на геометрическом символе — схематическим изображением сосуда. Святилище, в виде ковша с ручкой, кроме прочих обстоятельств символизируется семантикой силуэта ДБ при виде сверху. Сакральная территория и покровительство со стороны Табити и Гойтосира символизируются в зооморфном символе двумя фланкирующими львами, а в геометрическом — очерченным пространством, линии которого охватывают весь символ, а в данном случае поясом вокруг ДБ. Наряду с этим мировоззренческая семантика названия «Баку», зооморфный символ, изображенный на Воротах Девы, геометрический символ, изображенный на скалах Гобустана и отраженный в планиграфии Бакинского языческого комплекса, силуэт ДБ при виде сверху, тюркские тамги, топонимы, отражающие

названия города Баку, дают одну и ту же сакральную семантику, суть которой заключается в том, что «Баку — Священный город».

Структура священного Баку представляет собой восьмичленную систему пространственного решения, отражающую мировоззрение древних скифов, построенное на восьмибожии. Пространство Бакинского языческого комплекса было дифференцировано с определением семантики его отдельных ключевых частей. Сакральное пространство Баку — это конструктивно (различного рода изваяния и архитектурные сооружения) и планировочно (иерархическая последовательность и зонирование размещения святилищ) упорядоченное пространство, в котором осуществляются различного рода религиозные службы (поклонение богам, поминовение предков, прорицательство, жертвоприношения), в совокупности отражающие единое мировоззрение. Киммерийцы и скифы, как и многие другие древние народы, оперировали градостроительными формами (силуэтом города) в мировоззренческих целях, в результате чего силуэт Бакинского языческого комплекса предстал как зашифрованный смысл мировоззренческих основ и времени его формирования.

P.S.

Один из строгих ревнителей представленного исследования Эртегин Саламзаде подчеркнул, что «смысловой кульминацией образа ДБ является вид сверху». Мы согласны с подобной постановкой вопроса, т.к. Девичьей Башне действительно присущи многочисленные смыслы, о которых выше мы подробно говорили. Нами выявлена также удивительная схожесть «Рыбы с загнутым хвостом», обнаруженной у Бакинской Девичьей башни, с силуэтом ДБ при виде сверху. Хотелось бы добавить еще один из обнаруженных нами смыслов. При виде сверху силуэт ДБ, наряду с другими образами, напоминает свободный, ненатянутый узел традиционного тюркского ковроткачества. В символической форме этого узла заложен сакральный смысл, который на протяжении тысячелетий ждал своей развязки.

Узел на тюркских языках выражается словом *ваğ*. Это же слово *Ваğ* составляет основу названия города Баку, входящего, в т.ч. к понятиям «Комплекс святилищ» и «Бог», присутствует в названии Бакинской Девичьей Башни (*Bakı Qız Qalası*) и в качестве корневого компонента, присутствует в основе сотни других тюркских слов, которые в той или иной мере причастны к смыслам, заложенным в ДБ.

К исследованию о ДБ мы привлекли многочисленные исторические, археологические, мифологические, лингвистические материалы огромного евразийского пространства.

- Нам удалось выявить целый ряд факторов, которые решительно отвергают, к сожалению, устоявшиеся мнения о ДБ. В частности, приводятся ответы на вопросы: Почему каменная плита, вмонтированная в ДБ, не может служить основанием для определения возраста ДБ? Почему ДБ не может быть сооружением XII века? Почему ДБ не могла бы быть предназначена в качестве оборонительного сооружения?



Рис. 17. Левая часть узла тюркского ковроткачества¹⁴⁵⁴

Почему вид ДБ сверху не имеет никакого отношения к современным цифрам 6, 9 и к китайскому «Инь-Ян»?

- В числе привлеченных материалов были соответствующие исторические факты, а также скифские мифы, легенды о ДБ, которые в результате исследования зазвучали по-иному. Стало ясно, что сообщение известной легенды о ДБ, в которой говорится о желании отца жениться на дочери, не что иное, как иллюстрация навязанного некоторым неиранским правителям зороастрийской традиции инцеста, а решение дочери кончить жизнь самоубийством — это проявление верности тюркскому самосознанию, противоречащему зороастрийским традициям инцеста. Сюжетная линия легенды об Огненной Деве, спасшей Баку от иностранного вторжения (по А.П. Фитуни), дала нам основание провести параллели с легендой о массагетской царице Томирис. Легенда о закладке Баку и строительстве ДБ неким Хунзаром и Зуммуриадой (по М.Б. Анджейковичу) вывела нас на легенду о мифической ассирийской царице Семирамиде. Полисемантическое раскодирование тюркского термина «bakuq» (В.В. Радлов) позволило выявить сюжетную линию, совпадающую с историческими событиями, происходящими в Азербайджане в VIII веке до н.э.
- Выявлен целый ряд фактов, дающих основание утверждать, что тюрки исконно были огнепоклонниками, но не зороастрийскими, у них была своя традиция поклонения огню, притом более древняя, чем у зороастрийцев. В результате мы нашли ответы на вопросы: Почему ДБ не является зороастрийским храмом и зороастрийской дахмой? Почему азербайджанские тюрки никак не могли бы быть зороастрийцами? Почему «Авеста» в том виде, в котором сохранилась до нашего времени, не может быть признана священной книгой тюркских народов?

Представленная книга была задумана мною, как книга конкретно о ДБ. Но исследование этой таинственной Башни дало возможность развязать целый ряд скрытых, сакральных узлов (bağ) нашей истории.

- Исследование сообщений египетской «Книги Мертвых» и Клавдия Птолемея о Баку, в контексте с версиями названий Баку в форме Bakhau, Baqu, Baruka, Bayıl, Beugey, Kunsar, Vakuba, Badku и наконец знаменитой Badkuba, уверенно продемонстрировало, что все они имеют сугубо тюркское происхождение.
- В книге реконструирован преданный забвению Бакинский языческий комплекс, в результате чего мы получили ответы на целый ряд вопросов. Где располагался Бакинский языческий комплекс, из каких сооружений состоял, где эти сооружения размещались, кому посвящались, как выглядели и как назывались? Что объединяло Бакинский языческий комплекс и наскальные изображения Гобустана, созвездия Большая Медведица и Орион?
- Развязка многочисленных таинственных узлов вывела нас на то, что... памятники комплекса Дворца Ширваншахов, Ичери-Шехер и изображение на его воротах, тайнописи Гобустана, киммерийские орнаменты и скифские курганы, скифские божества и особенно Табиты и Гойтосир, египетский Осирис, этрусский Марс, греческий Аполлон, тюркский Хызыр, гора Бешбармак, небесные созвездия Большая Медведица и Орион, планета Марс, орнамент бута, известковый камень и известковый раствор, северный олень и олениха, огненный бадьян и можжевельник,

тюркские руны и тамга, ахеменидские тексты Бисутуна, албанские баги, мидийские маги и их язык, топонимы Сабаил, Сумбатан (Нахчыван), Сумгайыт и Гайтара... раскрылись перед нами в совершенно новом для нас, но в своем первоизданном, исконном образе.

Возможно, другой исследователь попытается дать иную версию объяснения различного рода проявлений ДБ, но в таком случае он должен осветить все те вопросы которые характерны для ДБ и отличают ее от сотни других памятников старины.

Мы, в свою очередь, попытались решить эти вопросы и тем самым развязать узлы, ответить на десяток вопросов, связанных с ДБ и начинающихся со слова почему...

Почему?

Почему для строительства ДБ выбрали именно треугольный остров в море, острием направленный на Восток?

Почему внутри ДБ восемь этажей и семь сводов, почему в середине сводов оставлены свободные пространства?

Почему с первого на второй этаж нет лестницы, на первом этаже ДБ нет окон, ниши-алтари начинаются со второго этажа, колодец выведен на третий этаж, на четвертом этаже пробито окно в рост человека и напоминает дверь?

Почему стены ДБ такие нетрадиционно толстые, почему они сужаются в верхней части, а внутреннее пространство ДБ в результате представляет собой усеченный конус?

Почему фасад ДБ имеет трехчленную структуру, а орнамент, нанесенный на фасад, изображен в виде выступающих и утопленных горизонтальных линий, заполненных известковым раствором?

Почему к круглой башне пристроен выступ, какой смысл придает он ДБ и какие смыслы скрыты в семантике ДБ при виде сверху?

Почему башня была названа «Девичья», когда, кем, в честь кого и каких событий была построена и какую культуру отражает ДБ?

В каждом из этих факторов заложен некий мировоззренческий смысл, а все вместе дают возможность раскрыть тайны ДБ и древнейшего Баку.

ПРИМЕЧАНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

ВВЕДЕНИЕ

¹ Под понятием «Баку» в исследовании чаще всего имеется в виду та часть города, которая в настоящее время локализуется в пределах крепостной стены и называется Ичери-Шехер, что в переводе означает «Внутренний город». Это же место порой называется «Крепость».

² *Раевский Д.С.* Некоторые замечания к скифологической дискуссии // *Российская археология*. М., 2003. № 2.

³ *Алексеев В.П.* Этногенез. М., 1986.

⁴ *Пушкарев Л.Н.* Источники исторические // *Советская Историческая Энциклопедия*. М., 1965. Т. 6. Стб. 591.

⁵ См., напр.: *Источниковедение истории СССР*. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. И.Д. Ковальченко. М., 1981. С. 8.

⁶ *Пушкарев Л.Н.* Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М., 1975. С. 255, 72—73.

⁷ *Источниковедение истории СССР* / Под ред. И.Д. Ковальченко...

⁸ *Соколов Т.Н., Рудская Л.А., Соколов А.Л.* Архитектурные обмеры. М.: Архитектура, 2007.

⁹ *Мейен С.В., Шрейдер Ю.А.* Методологические аспекты теории классификации // *Вопр. философии*. 1976. № 12. С. 67—79; *Мейен С.В.* Эволюция материи и ее структурные уровни // 3-е Всесоюз. совещ. по филос. вопр. совр. естествознания (Москва, 22—24 апреля 1981 г.). Тез. выступлений. М., 1981. Вып. 1. С. 90—93.

¹⁰ *Алексеев В.П.* Указ. соч.

¹¹ *Гарден Ж.-К.* Теоретическая археология: Пер. с фр. М.: Прогресс, 1983. С. 168.

¹² *Там же*. С. 164.

¹³ *Там же*. С. 39.

¹⁴ *Там же*. С. 140, 144, 85.

¹⁵ *Там же*. С. 167.

¹⁶ *Там же*. С. 168. В психологии для исследования социальных установок и стереотипов в большинстве случаев применялись методы прямого опроса, использующие либо самооценку, либо экспертные оценки, т.е. методы, опирающиеся на использование осознаваемой информации. Такие методы получили название эксплицитные. Эксплицитными можно назвать методы, в основе которых лежит такой методический прием, как оценка степени выраженности качеств (или свойств), выбор из списка качеств (свойств) и приписывание их определенным объектам (явлениям, субъектам и т.п.).

¹⁷ Гарден Ж.-К. Теоретическая археология... С. 166.

¹⁸ Там же. С. 172.

¹⁹ Семенов Вл.А. Курган Аржан — пространственная модель мира ранних скифов Центральной Азии // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк, 2002. Т. 1. С. 210.

²⁰ Там же. С. 207—209.

²¹ Там же. С. 208.

²² Маргулан А.Х. Главнейшие памятники эпохи бронзы Центрального Казахстана // Вестн. АН КазССР. Алма-Ата, 1956. Т. 3. С. 18—32.

²³ Коновалов П.Б. Культура курганов-керексурсов Центральной Азии // Проблемы археологии степной Евразии. Тез. конф. Кемерово, 1987. С. 120—124; Суразаков А.С. Об этногенезе населения Горного Алтая рубежа эпохи бронзы и скифского времени // Хронология и культурная принадлежность археологических памятников каменного и бронзового веков Южной Сибири. Тез. конф. Барнаул, 1988. С. 168—171; Худяков Ю.С. Херексурсы и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987. С. 136—162.

²⁴ Худяков Ю.С. Херексурсы... С. 158.

²⁵ Цыбиктаров А.Д. Херексурсы Бурятии, Северной и Центральной Монголии // Культуры и памятники раннего железного века Забайкалья и Монголии. Улан-Удэ, 1995. С. 41; Он же. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья. Улан-Удэ, 1998. С. 136.

²⁶ Мамкин А.М., Кошевой А.В., Верещагин С.Б. Проблемы датирования и сакральное значение курганов-керексурсов Забайкалья // Историко-культурное наследие Северной Азии. Барнаул, 2001.

²⁷ Чугунов К.В. Северная Евразия в эпоху бронзы: пространство, время, культура: Сб. науч. работ / Под ред. Ю.Ф. Кирюшина и А.А. Тишкина. Барнаул, 2002. С. 142—149.

²⁸ Семенов Вл.А. Курган Аржан... С. 215.

²⁹ Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука, 1980. С. 31.

³⁰ Там же. С. 61—62.

³¹ Киммерийцы, скифы и саки, являясь родственными тюркскими народами, последовательно и систематически переселялись в Азербайджан на протяжении по крайней мере XIV—IV вв. до н.э.

³² Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991.

³³ Юнг К.Г. Психологические типы. М.: Университет. кн.; АСТ, 1996. С. 459.

³⁴ Там же. С. 487.

³⁵ Элиаде М. Архетипы и повторяемость. Постановка проблемы // В кн.: Миф о вечном возвращении. Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. СПб., Алетей, 1998.

³⁶ Проблема проецирования небесных фигур, а точнее, их геометрических очертаний на плоскость была одной из широко распространенных тем древней и средневековой науки. В частности, известны работы А. Бируни «О проектировании на плоскость небесных фигур и представлении на плоскости областей Земли» и «Исчерпывающий свод о проекции (небесной) сферы на плоскость». См.: Булгаков П.Г. Жизнь и труды Бируни. Ташкент: ФАН УзССР, 1972. С. 308.

³⁷ Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. М., 1999; Энциклопедия мистических терминов. М., 1998; Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 1999; Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. М., 2001.

³⁸ Eski Anadolu ve Trakya. Baslangicindan pers egemenligine kadar, Iletisim yayinlari. Istanbul, 2003 (на турецк. яз.). S. 262—268.

³⁹ Терехова Г. Л. *Философия архитектуры*. Тамбов: Изд. Тамбов. гос. техн. ун-та, 2007. С. 16, 17, 38.

⁴⁰ Павлов Н. Л. *Алтарь. Ступа. Храм: Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев*. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 32, 29.

⁴¹ Ростунов В. Л. К вопросу о семантике «Больших Майкопских курганов Центрального Кавказа»: По данным кургана 3 у селения Брут, Северная Осетия // *Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа*. Армавир, 2004. Вып. 4. С. 268.

⁴² Бейкер С. У. Кипр, каким я видел его в 1879 году. Лондон: Макмиллан и К°, 1879. Перевод с английского выполнен Н. Соколовой в 2009 г. www.cypriosexplorer.globalfolio.net/rus/paphos/object/. Одна из версий святилища Афродиты изображена на монете, другая версия является результатом реконструкции, осуществленной Дж. Фишером фон Эрлахом (1721 г.), а третья описана С. У. Бейкером.

⁴³ Маковский М. М. *Язык — миф — культура: Символы жизни и жизнь символов* // *Ин-т рус. яз. им. В. Виноградова*. М., 1996. С. 215.

⁴⁴ Карашин Б. *Рыцарская поэзия казахских жырау*. Алматы, 2005.

⁴⁵ Грач А. Д. *Древние кочевники... С. 31*. У тюрков восьмигранником представляются и стороны света: восток — запад, юг — север, юго-восток, юго-запад, северо-восток, северо-запад. Бируни принадлежит труд, известный под названием «Восьмигранный жребий, раскрывающий предполагаемые тайны» и комментарий к книге «Свириели восьмигранных жребиев». См.: Булгаков П. Г. *Жизнь и труды Бируни... С. 302*.

⁴⁶ Мифологические персонажи и сюжеты, обнаруженные на скалах Онежского озера, а также в петроглифах близ д. Абакано-Перевоз (Кемеровская область, Россия), были предметом специальных научных исследований по их идентификации. См.: Семенов В. А. *Мифологические персонажи на скалах Онежского озера: к выделению протосаамского пласта* // *Финно-угорские народы: проблемы этнич. и языковой идентификации*. Сыктывкар, 1999. С. 21—22; Русакова И. Д. *Мифологические сюжеты в петроглифах близ дер. Абакано-Перевоз* // *Международная конференция по первобытному искусству*. Тез. докл. Кемерово, 1998. С. 48—49.

⁴⁷ Кечагия Г. *Силуэты в наскальном искусстве* // *Структурно-семиотические исследования в археологии*. Донецк, 2006. Т. 3. С. 122.

⁴⁸ Георгиу Д. *Риторика ландшафта в кукутени-торипольской культуре; Беднарик Р. Дж.* Ранний и средний палеолит: возникновение семиотики // *Структурно-семиотические исследования в археологии*. Донецк, 2006. Т. 3. С. 98, 146, 148.

⁴⁹ Клейн Л. С. *Когнитивная археология и ее теории: обзор новейшей литературы* // *Структурно-семиотические исследования в археологии*. Донецк, 2006. Т. 3. С. 7.

⁵⁰ Антонова Е. В., Раевский Д. С. *Археология и семиотика* // *Структурно-семиотические исследования в археологии*. Донецк, 2002. Т. 1. С. 12.

⁵¹ *Материальная культура и мифология* / Под ред. Б. Н. Путилова Л., 1981. Вып. XXXVII. С. 3.

⁵² Ахундов Д. *Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана*. Баку: Азгосиздат, 1986. С. 84.

⁵³ *Eski Anadolu ve Trakya... S. 58*.

⁵⁴ *Там же*. С. 215.

⁵⁵ *Там же*. С. 261.

⁵⁶ Иерофанія (от греч. ιερός — «священный» + греч. φανός — «светоч, свет») — проявление священного. См.: Элиаде М. *Священное и мирское*. М.: Изд. МГУ, 1994.

⁵⁷ *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении...

⁵⁸ Здесь и далее в настоящем издании:

МНМ-1 — Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1;

МНМ-2 — Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.

⁵⁹ *Щеглов Г.В., Арчер В.* Мифологический словарь. М.: АСТ; Астрель; Транзиткнига, 2006; *Лисовый И.А., Ревако К.А.* Античный мир в терминах, именах и названиях. Словарь-справочник по истории и культуре Древней Греции и Рима / Науч. ред. А.И. Немировский. 3-е изд. Минск: Беларусь, 2001; Современный словарь-справочник. Античный мир / Сост. М.И. Умнов. М.: Олимп; АСТ, 2000.

⁶⁰ Искусство Древнего Востока. М.: Искусство, 1968. С. 83—84; История Древнего Востока. М.: Искусство, 1976. С. 150—154.

⁶¹ *Соколов Г.И.* Дельфы. М.: Искусство, 1972. С. 5, 8, 11, 13—17, 34, 44, 48.

⁶² *Мадуров Д.Ф.* Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей. URL: <http://www.ru.wikissource.org>.

⁶³ *Пиотровский Б.Б.* История и культура Урарту. Ереван, 1944. С. 273.

⁶⁴ *Иванов В.В., Телепинус, Телепину, Талипину* / Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 672.

⁶⁵ *Александровский Г.* Поиск царства, некогда соперничавшего с древним Египтом // Наука и жизнь. 2001. № 1. URL: <http://www.nauka.relis.ru>.

⁶⁶ *Иванов В.В.* Хеттская мифология // Мифы народов мира: М., 1988. Т. 2. С. 498.

⁶⁷ *Крейнович Е.А.* Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура / Отв. ред. Д.А. Ольдерогге. М.: Наука, 1973. С. 441, 446.

⁶⁸ *Дьяконов И.М.* Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестн. древ. истории. 1952. № 4; История древнего Востока. М., 1988; *Гиоргадзе Г.Г.* Вопросы общественного строя хеттов. Тбилиси, 1991; *История Востока*. М.: Восточная литература; РАН. Т. 1. 1997.

⁶⁹ *Лимарев В.Н.* Супруги: Богиня Солнца Арины и Бог Грозы Хатти (этнические ценности хеттов). URL: <http://www.new-history2005.narod.ru/G.htm>.

⁷⁰ Всеобщая история искусств / Ред. Р.Б. Климов. М.: Гос. издательство «Искусство», 1956. Т. 1.

⁷¹ *Волков А.* Воскрешение Трои. Знание — сила. URL: http://www.znanie-sila.ru/online/magazine_12_01.html.

⁷² Архитектура ближнего Востока. Финикия. URL: <http://www.arhitekto.ru/index.html>.

⁷³ *Соколов Г.И.* Искусство этрусков. М.: Искусство, 1990. С. 267.

⁷⁴ *Матвеев Г.Б.* Жилище и хозяйственные постройки чувашей Приуралья // Материалы по этнографии и антропологии чувашей. Чебоксары: ЧГИГН (Чебоксарский госуд. институт гуманитарных наук), 1997. С. 123.

⁷⁵ *Жебелев С.А.* Введение в археологию. Пг., 1923. Ч. 1—2. С. 158, 159.

⁷⁶ *Богородицкий В.А.* Из области лингвистической археологии. Слово хомут в индо-европейских и урало-алтайских языках // Известия общества Археологии, Истории и Этнографии при Казанском университете. Т. XI. Вып. 2. Казань, 1893. С. 1—8.

⁷⁷ *Топоров В.Н.* Сравнительно-историческое языкознание // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 486—490.

⁷⁸ *Иванов В.В.* Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным // Вестн. истории мировой культуры. 1957. № 1; *Иллич-Свитыч В.М.* Древнейшие индоевропейско-семитские языковые контакты // Проблемы индоевропейского языкознания. М.,

1964; *Трубачев О.Н.* Ремесленная терминология в славянских языках: Этимология и опыт групповой реконструкции. М., 1966; *Герценберг Л.Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.

⁷⁹ *Бонгард-Левин Г.М., Гуров Н.В.* Генезис дравидийской культуры // Вестн. АН СССР. 1985. № 10. С. 68.

⁸⁰ *Закиев М.З.* Тюркская лингвистическая археология // Отечественная османистика, туркология и тюркология: итоги и перспективы: Докл. и сообщения междунар. науч.-практ. семинара, 2 июля 2009 г. Казань: Изд. Казан. гос. ун-та, 2009.

⁸¹ *Marcantonio, Angela.* Evidence that most Indo-European Lexical Reconstructions are Artefacts of the Linguistic Method of Analysis // *Marcantonio A.* (ed.) The Indo-European Language Family: Questions about its Status. Journal of Indo-European Studies Monograph Series, No 55. Institute for the Study of Man. Washington, DC, 2009. Pp. 10/1—46.

⁸² *Бонгард-Левин Г.М., Гуров Н.В.* Генезис дравидийской культуры... С. 69.

⁸³ *Гасанов З.* Царские скифы. N. Y.: Liberty Publishing House, 2002; *Гасанов З.* Киммерийцы и их место в истории Азербайджана: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Баку, 2008.

⁸⁴ *Əzizəğlu H.* Türklüyümüz. AzAtaM. Bakı, 2007. S. 72—81 (на азерб. яз.).

⁸⁵ *Ширалиев М.Ш.* Диалекты и говоры азербайджанского языка. Баку: Элм, 1983. С. 172—173.

⁸⁶ *Там же.* С. 169.

⁸⁷ Далее будут приводиться без упоминания символов — Т, Ч., С.

⁸⁸ *Ширалиев М.Ш.* Диалекты... С. 170

⁸⁹ *Дьяконов И.М.* Шумерский язык // Языки Азии и Африки. М., 1979. С. 11.

⁹⁰ *Откупщиков Ю.В.* К истокам слова: Рассказы о науке этимологии. М., 1986. С. 16.

⁹¹ *Шер А.* Что нужно знать о китайской письменности. М., 1968. С. 33—34.

⁹² *Бируни.* Индия. Пер. с араб. М.: Ладомир, 1995.

⁹³ *Елизаренкова Т.Я.* Ригведа — великое начало // Ригведа: Мандалы I—IV. М.: Наука, 1999. С. 512.

⁹⁴ *Там же.* С. 494. Примеч.

⁹⁵ *Там же.* С. 509. Примеч.

⁹⁶ *Там же.* С. 478. Примеч.

⁹⁷ *Там же.* С. 458, 477. Примеч.

⁹⁸ *Там же.* С. 535. Примеч.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава первая

⁹⁹ *Пахомов Е.А.* Старинные оборонные сооружения Апшерона // Тр. Ин-та истории им. А. Бакиханова. Баку: Изд. АН Азербайджана, 1947. С. 53; *Бретаницкий Л.С.* Зодчество Азербайджана XII—XV вв. и его место в архитектуре Переднего Востока. М.: Наука, 1966. С. 80.

¹⁰⁰ Крепость «Гыз Галасы» — «Кузанатс-анапат» // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тбилиси, 1894. Вып. XIX. С. 78—83.

¹⁰¹ *Tuncer Baykara.* Kiz Ki Iesi, Efsaneden Tarihi Gerçeğe, Türk tarih Kurumu. Basim evi Ankara, 2004. S. 48. (на турецком яз.).

¹⁰² *Там же.* С. 45. Башкирское слово Tavi фонетически схоже с теонимом Табити.

¹⁰³ *Tuncer Baykara...* S. 9, 23.

¹⁰⁴ *Джидди Г., Джидди Н.* Районы распространения Девичьих Башен (Гыз Галасы) и исторические корни этого названия // Материальная культура Азербайджана / Ин-т истории АН Азербайджана. Баку, 1980. Вып. IX. С. 139—140.

¹⁰⁵ *Саятин М.С.* Бакинские древности (рукопись) // Б-ка АН Азербайджана. Фонд Е.А. Пахомова. № 328. С. 8.

¹⁰⁶ *Фитуни А.П.* Бакинская Девичья Башня // Изв. Азерб. Комитета Охраны памятников старины, искусства и природы (Азкомстарис). Вып. III. Баку, 1927. С. 49.

¹⁰⁷ *Саятин М.С.* Бакинские древности... С. 8.

¹⁰⁸ *Пахомов Е.А.* Старинные... С.54.

¹⁰⁹ *Павлинов А.М.* Баку // МАК (Материалы по археологии Кавказа). Вып. III. М., 1893.

¹¹⁰ *Ханыков Н.В.* О некоторых арабских надписях в Дербенте и Баку // ТВОИРАО (Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества), СПб., 1856. Ч. II. С. 73, 76. См.: *Бретаницкий Л.С.* Зодчество... С. 8—82.

¹¹¹ *Ашурбейли С.Б.* О датировке и назначении Гыз-Галасы в крепости Баку // Изв. АН АзССР. История, философия и право. 1974. № 3. С. 47 (на азерб. яз.).

¹¹² *Александрович-Насыфи Дж.* Девичья Башня в Баку // Изв. Азерб. Комитета охраны памятников старины, искусства и природы (Азкомстарис). Вып. III. Баку, 1927. С. 59.

¹¹³ *Исмизаде О.Ш.* О структуре нижней, подземной части Девичьей башни (на азерб. яз.) // Материальная культура Азербайджана. Баку: Изд. АН Азербайджана, 1965. Т. VI. С. 224.

¹¹⁴ *Там же.* С. 225.

¹¹⁵ *Алескерзаде А.А., Саламзаде А.В.* О надписи на Девичьей Башне // Докл. АН АзССР. Баку, 1955. Т. 11, № 5. С. 374.

¹¹⁶ *Там же.* Т. 11, № 6. С. 371—375.

¹¹⁷ *Зуммер В.М.* Искусство Азербайджана (типологический очерк) // Известия Кавказского историко-археологического института. Т. II. Тифлис, 1925. С. 79.

¹¹⁸ *Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А.* История архитектуры Азербайджана. М.: Госиздательство лит. по стр-ву и архит., 1963. С. 48.

¹¹⁹ *Горчаков Н.Г., Щельбыкин И.П.* Девичья Башня // Архитектура Азербайджана эпохи Низами. М.: Госархиздат, 1947. С. 74.

¹²⁰ *Саятин М.С.* Бакинские древности... С. 2. М.С. Саяпин, отрицая возможность строительства башни в исламский период нашей истории, приводит своеобразный аргумент: «Мечетные минареты все имеют амбразуры на юг, в сторону Мекки, в то время как амбразуры Девичьей Башни обращены на восход солнца».

¹²¹ *Алескерзаде А.А.* Надписи архитектурных памятников эпохи Низами // Архитектура Азербайджана: Эпоха Низами. Баку, 1947. С. 370.

¹²² *Ахундов Д.* Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана. Баку: Азгосиздат, 1986. С. 82.

¹²³ *Керимзаде С.Д.* Надписи памятников архитектуры Азербайджана XI—XIV вв.: Автореф. дис. ... канд. исторических наук. Баку, 1970. С. 17.

¹²⁴ *Исмизаде О.Ш.* О структуре... С. 224.

¹²⁵ *Неймат М.С.* КЭПА (Корпус эпитафических памятников Азербайджана). Баку, 1991. Т. 1. С. 41.

¹²⁶ *Пахомов Е.А.* Старинные... С. 56.

¹²⁷ *Ашурбейли С.Б.* О датировке... С. 49.

¹²⁸ *Миллер Б.В.* Персидско-русский словарь. М.: ГИЗ иностр. и нац. словарей, 1953. С. 378. У карачаево-балкарцев фраза «таш гула» означает «каменный гроб». Думаю, что в данном случае в основу значения «гула» заложено не арабское понятие «башня, крепость», а древнетюркское понятие «гала» — «то, что остается», т.е. вечность, иначе память.

¹²⁹ *Ашурбейли С.Б.* О датировке... С. 47, 49.

¹³⁰ *Каухчишвили Т.С.* Греческая надпись из Казрети // Византийский временник. М., 1968. Т. XXIX. С. 269—274.

¹³¹ *Ашурбейли С.* Предположение о строительстве Девичьей Башни в первые века н.э. Баку, 1989. С. 55; *Она же.* Новые изыскания по истории Баку и Девичьей Башни (на азерб. яз.) // Гобустан: Альманах искусств. Баку, Азернешр, 1972. № 2 (4). С. 8.

¹³² М. Неймат указывает, что первое упоминание в письменных источниках ДБ относится к 1403 г. и отражено в работе Абд ар-Рашида Бакуви, в которой говорится: «В Баку имеются две прочные, весьма укрепленные каменные крепости, одна из которых расположена у самого моря». *Абд ар-рашид ал-Бакуви.* Китаб талхис ал-асар ва 'аджа'иб ал-малик ал-каххар. Сокращение [книги о] «памятниках» и чудеса царя могучего. М., 1971.

¹³³ *Набиев М.А.* Тайна Бакинской Гыз-Галасы // Докл. АН АзССР, 1974. № 6.

¹³⁴ *Бретаницкий Л.С.* Зодчество... С. 478.

¹³⁵ *Пахомов Е.А.* Девичья башня и ее легенда // Изв. Азерб. археолог. комитета. Баку, 1925. Вып. I. С. 35—36; *Фитунли А.П.* Легенда о Баку и Девичьей башне // Изв. Азерб. Комитета охраны памятников старины, искусства и природы (Азкомстарис). Баку, 1927. Вып. III. С. 50..

¹³⁶ *Исмизаде О.Ш.* О структуре... С. 223.

¹³⁷ *Велиев С.С.* Древний Азербайджан. Баку: Гянджлик, 1987. С. 54—62.

¹³⁸ *Islamov A.* The Maiden Tower in Baku. Baku, 2007. P. 242.

¹³⁹ *Неймат М.С.* КЭПА (Корпус эпиграфических памятников Азербайджана). Баку, 1991. Т. I. С. 41.

¹⁴⁰ *Бретаницкий Л.С.* Зодчество... С. 81; *Горчаков Н.Г., Щельбыкин И.П.* Девичья Башня... С. 75.

¹⁴¹ *Набиев М.А.* Тайна Бакинской Гыз-Галасы... По мнению автора, Девичья Башня — не оборонительное сооружение, не маяк и, тем более, не сигнальная башня. Она является зороастрийским кладбищем, называемым по-пехлевийски термином «дахма». М.А. Набиев следующим образом описывает зороастрийский ритуал: «Из Баку или других поселений Апшерона умерших на носилках с плачем и воплем несут в направлении Гыз-Галасы (Девичьей Башни). Дойдя сюда, мужчины вносят покойника в самый нижний этаж башни. Находящиеся здесь маги-мобеды (зороастрийские жрецы) привязывают покойника, завернутого в циновку, к концу веревки, спущенной с восьмого яруса, и подают криком сигнал вверх. Мобеды, обслуживающие покойников на восьмом ярусе, тянут за другой конец веревки, перекинутой через прикрепленное к стенам бревно, и поднимают покойника наверх; труп этот развязывают, переносят на крышу выступа, распластывают, укрепляют его камнями и оставляют в распоряжении хищных птиц (коршунов), которые быстро расклевывают мясо трупа и оставляют обнаженный скелет. Затем кости простых людей мобеды спускают по шахтному колодцу (который сейчас принимают за канализацию) вниз: на первом ярусе их принимают родственники покойника, ждущие там. Кости же жрецов и знати мобеды в циновках перемещают на четвертый этаж (ярус) и переносят в помещение, находящееся внутри выступа, астадан. Астадан башни на уровне пола четвертого этажа был соединен деревянным

балконом. В конце астадана находился колодец, куда сбрасывались кости правоверных зороастрийцев. М.А. Набиев считает, что башня была опоясана восемью узкими кольцевыми балконами порядка 80 см шириной, разделявшими башню на восемь ярусов (этажей) и представляющими возможность общаться».

¹⁴² *Мещанинов И.И.* История Азербайджана по археологическим памятникам // Изв. Азерб. ФАН. Баку, 1944. № 7. С. 62.

¹⁴³ *Бретаницкий Л., Тузинкевич Ю.* Новые документы к истории «Девичьей Башни» // Докл. АН АзССР. Баку, 1950. Т. 6, № 8. С. 360. Авторы сообщают о документах, выявленных в Центральном Государственном архиве военно-морского флота Российской империи. Фонд Департамента Морского Министерства. Д. 166.

¹⁴⁴ *Фатуллаев-Фигаров Ш.С.* Архитектурная энциклопедия Баку. Баку, 1998.

¹⁴⁵ *Саятин М.С.* Бакинские древности... С. 20.

¹⁴⁶ *Ашурбейли С.Б.* О датировке и назначении Гыз-Галасы... С. 46, 47, 48.

¹⁴⁷ *Кузнецов А.А.* Верхняя Сванети. М.: Искусство, 1974.

¹⁴⁸ *Ашурбейли С.* Новые изыскания... С. 8, 19.

¹⁴⁹ *Она же.* О датировке и назначении Гыз-галасы... С. 47.

¹⁵⁰ *Tuncer Baykara...* С. 60—67; *Мехтиева А.* Девичьи башни Азербайджана Баку, 1997 (на азерб. яз. *Mehtiyeva A.A. Azərbaycan qız qalalarının tarixi.* Bakı, 1997).

¹⁵¹ *Islamov A...* P. 6—7.

¹⁵² В январе 1981 г. я был избран секретарем ЦК Компартии Азербайджана по идеологическим вопросам. В советский период был установлен порядок, при котором планы издательств утверждались секретарем ЦК Компартии Азербайджана по идеологии. Мой старый приятель, ученый-архитектор Давуд Ахундов сообщил мне, что написал книгу о древней архитектуре Азербайджана, в которой особенно много говорится об Ичери-Шехер и Девичьей Башне. Но проблема была в том, что ему никак не удавалось добиться включения книги в издательский план, так как его концепция не соответствует мнению, официально принятому в азербайджанской науке. Он назвал имя ученого, который тормозит издание монографии. Я заинтересовался концепцией его исследования. Оказалось, что он пришел к выводу, что даты сооружения Ичери-Шехер и ДБ значительно древнее, чем приводятся в нашей науке. Я в рамках своих полномочий немедленно включил книгу в издательский план. В 1986 г. перестройка в СССР набирала ход, порождая множество экономических проблем. Д. Ахундов систематически информировал меня о ходе издания его книги. Однажды он позвонил и очень взволнованно сообщил, что издательство, которое обещало ему издать книгу на мелованной бумаге, предлагает низкокачественную бумагу. В издательстве мне сказали, что мелованная бумага является импортной поставкой и в ближайшее время не ожидается. При личной встрече я набросал ему ситуацию, сложившуюся в стране в связи со злополучной перестройкой, и посоветовал ему не затягивать с изданием книги, поскольку ситуация ухудшается с каждым днем, и обещал ему всяческую поддержку. Он послушался моего совета, и книга увидела свет. Он подарил мне экземпляр этой книги с благодарностью за оказанную помощь и поддержку при ее издании.

¹⁵³ Ходжалы-кедабекская археологическая культура Азербайджана, развивалась в восточной и центральной частях Южного Кавказа в эпоху поздней бронзы и раннего железа (XIV—VII вв. до н.э.). Название получила по первым находкам памятников у населенных пунктов Ходжалы и Кедабек в Азербайджане. Европейские исследователи эту археологическую культуру называют Гянджа-Карабахской.

¹⁵⁴ *Ахундов Д.* О происхождении, назначении и датировке Бакинского башенного храма (Гыз-Галасы) // Учен. зап. Мин-ва высш. и сред. спец. образования Азербайджана. Баку: Изд. АзПИ, 1974. Сер. X, № 1. С. 20, 21; *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 100.

¹⁵⁵ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 93—94, 113.

¹⁵⁶ Там же. С. 70, 71, 74, 93—94, 100.

¹⁵⁷ *Гасанов З.* Киммерийцы...

¹⁵⁸ *Пиотровский Б.Б.* Археология Закавказья с древнейших времен до I тысячелетия до н.э. Л.: Изд. ЛГУ им. А. Жданова, 1949. *Минкевич-Мустафаева Н.В.* Памятники трех основных групп Ходжалы-Кедабекской культуры на территории Азербайджана и их датировка // Материальная культура Азербайджана. Баку, 1962. Вып. IV.

¹⁵⁹ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана. Баку: Элм, 1983. С. 23.

¹⁶⁰ *Мецанинов И.И.* Доисторический Азербайджан и урартская культура // Изв. О-ва обследования и изучения Азербайджана, 1925. № 1. С. 4, 6.

¹⁶¹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 12, 16.

¹⁶² *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 28.

¹⁶³ *Марр Н.Я.* Экспедиция 1896 года / Материалы опубликованы Русским Археологическим Обществом. Пг.: Академ. тип., 1922; *Мецанинов И.И.* Предположительные сведения о движении халдов в пределы Азербайджана // Изв. Бакполиграф, 1925.

¹⁶⁴ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 36, 121.

¹⁶⁵ *Асланов Г.М.* Археологические раскопки на Апшероне // Материальная культура Азербайджана. Баку: Изд. АН Азербайджана, 1965. Т. VI. С. 63—73.

¹⁶⁶ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 37.

¹⁶⁷ *Мамедзаде К.* История строительной техники / Под ред. Л.М. Иванова. Л.; М.: Госстройиздат, 1962. С. 21.

¹⁶⁸ Там же. Строительное искусство Азербайджана. С. 21—22.

¹⁶⁹ *Гуммель Я.М.* Археологические очерки. Сб. ст. Баку: Изд. АзФАН, 1940. С. 76.

¹⁷⁰ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 22

¹⁷¹ *Марсадалов Л. С.* Пазырыкский феномен и попытки его объяснения // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Международная научная конференция, Барнаул 1999 24—27 марта. Издательство Алтайского Государственного Университета, Барнаул, 1999. С. 104—107.

ГЛАВА ВТОРАЯ

¹⁷² *Исмизаде О.Ш.* О структуре... С. 223—234; *Он же.* О Девичьей башне в Баку // Сов. археология. 1968. № 2. С. 290—295.

¹⁷³ Там же. О структуре... С. 229—230.

¹⁷⁴ Там же. О Девичьей башне в Баку... С. 295.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ *Волков А.* Загадки святилища пуповинной горы // Знание — сила: Электрон. вариант. URL: <http://www.inauka.ru /discovery /article67406.html>.

¹⁷⁷ *Изосимов Д.А.* Культурные памятники населения горно-лесной полосы среднего Предуралья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2007.

¹⁷⁸ *Самашев З., Онгар А., Оралбай Е., Киясбек Г.* Храм-святилище Кызылуйик. Филиал Института археологии им. А.Х. Маргулана. Астана, 2011. С. 88—89; *Джумабекова Г.* К атрибуции

«кладов» 1 тыс. до н.э. на территории Семиречья. Сб. Международная научная конференция «Кадырбаевские чтения—2007», Институт археологии им.А.Х. Маргулана. Актобе, 2007. С.208

¹⁷⁹ Джумабекова Г. К атрибуции «кладов» 1 тыс. до н.э... С. 208

¹⁸⁰ См.: Буятов З. Примечания к изданию Бакиханов А.А. Гюлистан Ирам. Баку, 1991. С. 35, 217.

¹⁸¹ Исмизаде О.Ш., Джидди Г.А. Девичья башня в Баку. Баку, 1968. С. 9—20.

¹⁸² Аиурбейли С. Очерк истории средневекового Баку. Баку: Изд. АН Азербайджана, 1964. С. 29.

¹⁸³ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 48.

¹⁸⁴ Фархадоглу К. Новые находки древнего периода на территории Ичери-Шехер. Баку, 2007.

¹⁸⁵ Джафарзаде И. Гобустан: Наскальные изображения. Баку: Элм, 1973. С. 74; Гаджиев Д.Б., Рустамов Д.Н. Рисунки рыб в наскальных изображениях Гобустана. Баку, 1987. С. 35.

¹⁸⁶ Мурадова Ф.М. Знаки и тамги, обнаруженные в Ширванской зоне. Серия: Памятники материальной культуры Азербайджана. Т. VIII. Баку, 1976. С. 93—103 (на азерб. яз.).

¹⁸⁷ Алиев В., Аллахвердиев С. Фархадеви // Материалы науч. конф., посвящ. последним итогам археолог. и этнограф. наук в Азербайджане. Баку, 1992. С. 79—82 (на азерб. яз.).

¹⁸⁸ Садыхзаде Ш.Г. Древние украшения Азербайджана. Баку: Ишыг, 1971. Табл. XIX. Рис. 1.

¹⁸⁹ Придик Е.М. Мельгуновский клад 1763 г. Материалы по археологии России, № 31. Пб.-М., 1911.

¹⁹⁰ Райс Т.Т. Скифы: строители степных пирамид / Пер. Л.А. Карпова. М.: ЗАО «Центр-полиграф», 2004.

¹⁹¹ Рудой А.Н., Лысенкова З.В., Рудский В.В., Шилин М.Ю. Укок: прошлое, настоящее, будущее. Барнаул: Изд. АГУ, 2000.

¹⁹² Полосьмак Н.В. Изображение рыбы в искусстве пазырыкской культуры // Северная Евразия от древности до Средневековья. СПб., 1992. С. 134—138.

¹⁹³ В рыбоподобной одежде изображаются жрецы бога Энки — создателя людей, скота, зерна, хранителя основ цивилизации. МНМ-2. С. 392.

¹⁹⁴ Мамедов Р.М., член-корреспондент НАНА. Записка, которую он любезно прислал мне, называется: «О колебаниях уровня Каспийского моря в историческое время». Документ находится в личном архиве Р.М. Мамедова и автора исследования.

¹⁹⁵ При преемнике Александра Македонского Селевке (312—280 гг. до н.э.) было осуществлено исследование Каспийского моря, причем это поручение было возложено на полководца Патрокла. Плаванию Патрокла посвящена работа К. Неймана, который доказывает, что Патрокл был на Каспийском море между 285 и 282 гг. до н.э. Сочинения Патрокла не дошли до нас (от него остались всего лишь цитаты, вмонтированные в «географии» других авторов), но его взгляды господствовали в науке в течение нескольких столетий. Александрийский ученый Эратосфен (275—194 гг. до н.э.) черпал свои сведения о Каспийском море и прилегающих к нему областях главным образом из сочинений Патрокла. Взглядами Эратосфена пользовался Страбон (род. ок. 63 г. до н.э.). URL: <http://www.kungrad.com/ara/seahist/sv>.

¹⁹⁶ Каплин Н., Клиге Р., Мамедов Р. и др. 1995 // Отчет ЮНЕП: Последствия изменения климата в Каспийском регионе. (Архив Р. Мамедова.)

¹⁹⁷ Велшев С.С. Палеогеография Восточного Закавказья в позднем плейстоцене и голоцене: Автореф. дис. ...д-ра геогр. Баку, 1992; Гумилев Л.Н. Хазарий и Каспий (Ландшафт и этнос) // Вестн. ЛГУ, 1964. № 6, вып. I. С. 83—95. Он же. История колебания уровня Каспия за 2000 лет

(с IV в. до н.э. по XVI в н.э.) // Колебания увлажненности Арало-Каспийского региона в голоцене. М., 1980. С. 29—34; *Каплин Н.П., Клиге Р.К., Мамедов Р.М. и др.* 1995 // Отчет ЮНЕП: Последствие изменения климата в Каспийском регионе); *Клиге Р.К.* Прогнозные оценки изменения уровня Каспия // Мелиорация и водное хозяйство. 1994. № 1. С. 10—11; *Ленц Э.А.* Об изменениях уровня Каспийского моря // Журн. Мин-ва внутр. дел России. 1836. № 5. С. 93—100; *Ханыков Н.В.* О перемежающихся изменениях уровня Каспия // Зап.-Кавказ. отд. РГО. Тифлис, 1853. Кн. 2. С. 66—152.

¹⁹⁸ *Фархадоглу К.* Материально-культурные ценности древнего периода, обнаруженные на территории Ичери-Шехер. Баку, 2007.

¹⁹⁹ *Миллер Г.Ф.* Описание Каспийского моря Ф.И. Соймонова. СПб., 1763; *Филиттов Н.* Об изменении уровня Каспийского моря // Мор. сб. 1880. № 7, 8; *Вознесенский А.В.* О новейших данных по изменению уровня Каспийского моря // Изв. гидрометеоролог. бюро. 1926. Вып. 6; *Михалевский А.И.* Развалины Караван-Сарая в Бакинской бухте // Изв. Азерб. гос. ун-та (ИАГУ). Баку, 1930. Т. 9; *Губкин И.М.* Тектоника юго-восточной части Кавказа в связи с нефтеносностью этой области. М., 1934; *Ковалевский С.А.* Лик Каспия. Баку, 1938; *Антолов Б.А.* Каспийское море и его бассейн. М., 1956.

²⁰⁰ *Thomson E.A.* The Huns. Oxford, 1996. P. 35, 284.

²⁰¹ Там же; *Гасанов З.* Царские скифы... С. 423.

²⁰² *Ашурбейли С.Б.* Очерк истории средневекового Баку... С. 70.

²⁰³ *Абд ар-Рашид ал-Бакуви.* Сокращение [книги о] «памятниках» и чудеса царя могучего. Пер. З.М. Буниятова. М., 1971.

²⁰⁴ *Ардебилли Ариф.* Фархад-наме: Рук. // Б-ка Айа София, Стамбул. № 3335; *Мухаммед Али Тарбият.* Данишмандани Азербайджан // Издательство Рукописного фонда АН Азербайджана. Б., 1987. См.: *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 51.

²⁰⁵ *Евлахов И.* Неделя в Баку // Кавказ. 1861. № 98. См.: *Фатуллаев-Фигаров Ш.С.* Архитектурная энциклопедия... С. 112.

²⁰⁶ *Гусев С.В., Загорюлько А.В.* Древние приморские культуры России: генезис и адаптивные механизмы: Постановка проблемы / Сектор охраны и использования археологического наследия. URL: http://www.Project.heritage.ru/archeol/cult_chuk.html.

²⁰⁷ Там же.

²⁰⁸ Там же. См. также: *Biford L.R.* Post-pleistocene adaptation // New perspectives in archaeology. Chicago, 1968 P. 33—34; *Clark J.G.D.* The Mesolithic settlement of Northern Europe. Cambridge, 1936; *Yesner D.R.* Life in the «Garden of Eden»: Causes and Consequences of the adoption of marine diet by human societies // Food and Evolution. Philadelphia, 1987. P. 285—300.

²⁰⁹ *Джафарзаде И.М.* Археологические разведки на Апшероне // Изв. АН АзССР. 1948. № 6. С. 81—82.

²¹⁰ *Яблонский Л.Т.* Археология и скифология в этноисторической реконструкции // Рос. археология. 2003. № 4. С. 73,74.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

²¹¹ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 23.

²¹² Там же. С. 26.

²¹³ *Джафарзаде И.М.* Циклопические сооружения Азербайджана // Тр. Азерб. Археолог. Комитета. Баку, 1938. Т. 55. С. 50.

²¹⁴ *Ristvet L., Gopnik H., Baxşəliyev V.V., Ashurov S.G.* Excavations in Oğlanqala // Azərbaycan Arxeoloqiyası və etnoqrafiyası. Bakı, 2008. № 2. S. 189—195; *Baxşəliyev V.V., Ristvet L., Gopnik H., Ashurov S.G.* Oğlanqalada, arxeoloci tədqiqatlar // Azərbaycanca Arxeoloji tədqiqatlar, 2008. Bakı, 2008. S. 140—143; *Baxşəliyev V.V., Ristvet L., Gopnik H., Ashurov S.G.* Oğlanqalanın dəmir dövr mədəniyyəti // AMEA «Xəbərləri», Tarix, fəlsəfə, hüquq. Bakı, 2009. № 11. S. 18—22; *Ibidem.* Oğlanqala, yeni araşdırmalar // Azərbaycanca Arxeoloji tədqiqatlar, 2009. Bakı, 2010. S. 287—293.

²¹⁵ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... 1986. С. 16, 12.

²¹⁶ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 26—27.

²¹⁷ *Мамедова Г.* Зодчество Кавказской Албании. Баку: Изд. Чашоглу, 2004. С. 75.

²¹⁸ *Воронов А.А., Михайлова М.Б.* Боспор Киммерийский. М.: Искусство, 1983.

²¹⁹ Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971. С. 161.

²²⁰ *Бретаницкий Л.С.* Зодчество... С. 81.

²²¹ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 215.

²²² *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 86.

²²³ *Пахомов Е.А.* Старинные... С. 45.

²²⁴ *Антипов И.В.* Древнерусская архитектура второй половины XIII — первой трети XIV в.: каталог памятников. СПб.: Изд. С.-Петербург. ун-та, 2002.

²²⁵ *Кинк Х.А.* Древнеегипетский храм / Отв. ред. Ю.Я. Перепелкин. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1979. С. 75, 76.

²²⁶ Новый Геродот. В Египте нашли крупнейшую крепость эпохи фараонов. URL: <http://www.gerodot.ru/viewtopic>.

²²⁷ *Лордкипанидзе Г.А.* Алтари Ванского городища (Западная Грузия) // История и культура античного мира. М.: Наука, 1977. С. 104—112.

²²⁸ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 40, 32.

²²⁹ Эту информацию сообщил мне во время личной консультации археолог Б. Ибрагимли.

²³⁰ *Гуммель Я.И.* Археологические очерки... С. 84, 85, 86, 87.

²³¹ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 215.

²³² *Там же.* С. 64, 310, 65, 68.

²³³ *Мамедова Г.* Зодчество Кавказской Албании... С. 64; *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 34.

²³⁴ *Мамедова Г.* Зодчество Кавказской Албании... С. 71.

²³⁵ *Исмизаде О.Ш.* Крепостное сооружение в Бакинской бухте // Сов. археология, 1966. № 1. С. 277.

²³⁶ Каламита — система обороны крепости (XVI—XVII вв.). Первая крепость на монастырской скале Крыма. URL: http://www.s-forum.com.ua/blog/post_1187407552.html-28k.

²³⁷ *Пастуро М.* Повседневная жизнь Франции. История. URL: http://www.countries.ru/library/middle_ages/pasturo/glava4.htm-37k.

²³⁸ *Римша Р.* Средневековые замки Латвии // Интернет-проект castle.lv/latvija/steni.html.

²³⁹ *Гуммель Я.И.* Археологические очерки... С. 84, 88, 90, 91, 149.

²⁴⁰ *Абибуллаев О.А.* Первые итоги раскопок в Кюльтепе // Материалы по истории Азербайджана. Баку, 1957. Т. II. С. 76, 86, 91, 94—95.

²⁴¹ *Александрович-Насыфи Дж.* Девичья Башня в Баку... С. 63.

²⁴² *Мамедова Г.* Зодчество Кавказской Албании... С. 75.

²⁴³ Будучи инженером-строителем по первой профессии, в 1967—1969 гг. я работал над кандидатской диссертацией на тему об истории вяжущих материалов в Азербайджане, а И.Л. Значко-Яворский был моим научным руководителем. Впоследствии чрезмерная занятость на партийно-государственной службе не позволила мне завершить эту работу, а имевшиеся материалы, оформив в виде эссе, я издал в книге под названием «Философия строительства».

²⁴⁴ *Значко-Яворский И.Л.* Очерки истории вяжущих веществ от древнейших времен до середины XIX века. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1963. С. 129.

²⁴⁵ Определение немецкого ученого XIX в. И.Н. Фукса см.: *Значко-Яворский И.Л.* Указ. соч. С. 227.

²⁴⁶ *Кинд В.А., Окорочков С.Д.* Строительные материалы: их получение, свойства и применение. Л.-М.: Госстройиздат, 1934. С. 238.

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ *Кинд В.А., Окорочков С.Д.* Указ. соч. С. 458, 459.

²⁴⁹ Всеобщая история архитектуры. М.: Госстройиздат, 1958. Т. 1. С. 469.

²⁵⁰ *Гуммель Я.И.* Археологические очерки... С. 84, 88, 90, 91, 149.

²⁵¹ *Джафарзаде И.М.* Следы древнейшей культуры человека на территории Апшерона // Изв. АзФАН СССР. Баку, 1944. № 9. С. 55—57; *Он же.* Древнейший период истории Азербайджана: Очерки по древней истории Азербайджана. Баку, 1956. С. 14.

²⁵² *Алиев И.Г.* Очерк истории Атропатены. Баку: Азернешр, 1998. С. 108.

²⁵³ *Амензаде Р.* Композиционные закономерности монументальных сооружений Азербайджана, XI—XVII вв. Б.: Элм, 2007. С. 129.

²⁵⁴ *Артамонов М.И.* Древний Дербент // Советская археология, 1946. № 8. С. 121—144.

²⁵⁵ *Гуммель Я.И.* Археологические очерки... С. 95, 96.

²⁵⁶ Слово «битум» происходит от лат. bitumen — горная смола. Это мягкое, липкое, водонерастворимое вещество черного цвета. По природе своей это смесь углеводорода с различными добавками, по химическому составу битум близок к нефти. По существу, это нефть, из которой удалены все наиболее легко испаряющиеся фракции. Битумом пользовался человек еще в глубокой древности. Известны сооружения в междуречье Тигра и Евфрата и в Египте, которые возводились с применением битума за 3000 лет до н.э. Согласно мифам, Вавилонская башня строилась из кирпичей, скрепленных битумом. Кроме того, битум использовался и при строительстве многих сооружений Вавилона. Битумом покрывали водохранилища и хранилища для зерна, скрепляли плиты стен и полов во дворцах и храмах. Битум использовали для гидроизоляции тоннеля, построенного в начале I тыс. до н.э. под р. Евфратом.

²⁵⁷ *Значко-Яворский И.Л.* Очерки истории вяжущих веществ... С. 48.

²⁵⁸ *Гасанов Г.* Как использовался сураханский газ в XV в. // Философия строительства. Сб. статей. Баку: Изд. Абилов, Зейналов и сыновья, 2005. С. 90—91.

²⁵⁹ *Значко-Яворский И.Л.* Очерки истории вяжущих веществ... С. 251—57, 255, 259, 262.

²⁶⁰ *Багратиони Д.* История Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1971. § 32.

²⁶¹ *Мровели Л.* Жизнь картлийских царей. Пер. Г. В. Цулая. М.: Наука, 1979.

²⁶² *Апакидзе А.М.* Города древней Грузии. Тбилиси: Изд. Мецниереба, 1968. С. 35—36; Очерки истории Грузии. Редактор Г.А. Меликишвили. Тбилиси, 1970. Т. 1. С. 76. (на грузин. яз.)

²⁶³ *Кутателадзе К.С.* Состав, свойства и применение гажы. Тбилиси: Изд. АН ГССР, 1954.

²⁶⁴ *Шуази О.* История архитектуры / Пер. с фр. 2-е изд. М.: Изд. Академии архитектуры СССР, 1938. Т. 3. С. 222, 88—90, 115, 116.

²⁶⁵ *Значко-Яворский И.Л.* Очерки истории вяжущих веществ... С. 93.

²⁶⁶ *Шуази О.* История архитектуры... С. 223, 229.

²⁶⁷ *Значко-Яворский И.Л.* Очерки истории вяжущих веществ... С.93, 95.

²⁶⁸ *Лукас А.* Материалы и ремесленные производства древнего Египта / Пер. с англ. М.: Изд. иностр. лит., 1958. С. 142, 143.

²⁶⁹ *Значко-Яворский И.Л.* Очерки истории вяжущих веществ... С. 93, 92, 94.

²⁷⁰ *Матюшин Г.Н.* Археологический словарь. М.: Просвещение; АО «Учеб. лит.», 1996.

²⁷¹ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 303.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

²⁷² *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 70, 93—94.

²⁷³ *Елизаренкова Т.Я.* Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа: Мандалы I—IV / Подгот. к изд. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. С. 426—428, 758.

²⁷⁴ *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1999. С. 35, 34, 37, 29, 62, 55, 49, 47, 32. В «Ригведе» часто встречается понятие «дом», связанное с образом Агни — бога домашнего очага. *Qrharati* («хозяин дома») — эпитет Агни, *dirya* — «дом почитателя богов», при этом под богом имеется в виду Агни, *diryona* — жилище почитателя Агни, *damā* - название места, где зажигается Агни, в конечном итоге «дом почитателя Агни» считался «Домом Агни». *Yyāna* - понятие, связанное в равной мере с людьми и богами и объединяющее их друг с другом, означает место, где люди находятся под защитой богов, «разжигают на месте жертвоприношения ритуальный огонь». *Ōkas* — место, где испытывают удовольствие, «дом, где выжали сому и куда стремится бог, чтобы насладиться соком». В гимне Индре трижды приводится «место жертвоприношений». В ведической традиции прослеживается тенденция связывать культы определенных богов с тем или иным названием дома: Агни с *damā* - дом с очагом, Сому с *qrha*, Агни и Ашвинов с *diryona*. *Maṇa* — разновидность общего понятия «дом богов». В перечисленных случаях под понятием дом имеется в виду не сооружение, а любое специализированное пространство.

²⁷⁵ *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе... С. 47.

²⁷⁶ *Елизаренкова Т.Я.* Ригведа — великое начало... С. 453.

²⁷⁷ Эту информацию сообщил мне во время личной консультации Dr. Gergely Hidas, преподаватель Будапештского университета ELTE, специалист по ведической религии.

²⁷⁸ Словарь основных мифологических персонажей и ритуальных понятий // Ригведа: Мандалы I—IV. С. 758.

²⁷⁹ Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский.

²⁸⁰ Словарь основных мифологических персонажей... С. 759.

²⁸¹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 132.

²⁸² Словарь основных мифологических персонажей... С. 760.

²⁸³ *Кюмон Ф.* Мистерии Митры / Пер. с фр. С.О. Цветковой. СПб.: Евразия, 2000.

²⁸⁴ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 70, 93—94.

²⁸⁵ «Авеста» в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб.: Журн. «Нева»; РХГИ, 1997. С. 7—21; История таджикского народа. Т. 1: С древнейших времен до V в. н.э. / Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского. М., 1963. С. 168—186, 512—514.

²⁸⁶ *Лелеков Л.А.* Авеста в современной науке. М., 1992.

²⁸⁷ К «Бисутунской» надписи (521—520 гг. до н.э.) относится первое (по датировке сохранившегося оригинала) упоминание Ахура Мазды.

²⁸⁸ Мифологический словарь. С. 672.

²⁸⁹ *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблин-Каменского; послесл. Э.А. Грантовского. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. С. 69—70.

²⁹⁰ «Авеста» в русских переводах... С. 10; История таджикского народа. Т. 1. С. 168—186, 512—514.

²⁹¹ «Авеста» — собрание священных книг зороастризма, религии, распространенной в древности и в раннем средневековье в Иране. Сделанная на основе многовековой устной традиции запись текста «Авесты», кодифицированного при Сасанидах (III—VII вв.), составила 21 книгу. До нашего времени дошло не более четверти этого текста. «Авеста» известна в двух редакциях (вариантах): первая — собрание молитвенных отрывков из разных книг «Авесты» и вторая, состоящая из следующих частей: «Вендидад» — свод религиозных и юридических предписаний; «Висперед и Ясна» - молитвенные песнопения; «Яшты» — гимны зороастрийским божествам; «Малая Авеста» - молитвы. Древнейшая часть «Авесты» — гаты (гимны), являющиеся частью «Ясны», приписываются пророку Зороастру. В отличие от гат, остальные части «Авесты» называют «Младшая Авеста». См.: *Брагинский И.С., Грантовский Э.А.* Авеста. Большая Советская энциклопедия, 3-е изд. 1969. Т. 1.

²⁹² *Маковельский А.О.* Авеста. Баку: Изд. АН АзССР, 1960. Гл. VIII. Мировоззрение.

²⁹³ *Алиев И.Г.* Очерки истории Атропатены... С. 124.

²⁹⁴ *Лелеков Л.А.* Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. М.: Наука, 1991. С. 12.

²⁹⁵ *Маковельский А.О.* Авеста... Гл. VIII. Мировоззрение.

²⁹⁶ *Струве В.В.* Родина зороастрийцев // Сов. востоковедение. М., 1948. Т. 5. С. 3—34.

²⁹⁷ *Алиев И.Г.* Очерки истории Атропатены... С. 124.

²⁹⁸ *Маковельский А.О.* Авеста... Гл. VIII. Мировоззрение.

²⁹⁹ *Кашин В.* Огнепоклонники бьют тревогу: гибель грифов угрожает погребальным обрядам зороастрийцев. URL: <http://www.religion.ng.ru/style/2005-2-07/8gnepoklonniki.html>.

³⁰⁰ *Соколов С.Н.* Зороастризм: древнейшая религия иранских племен // «Авеста» в русских переводах... С.21

³⁰¹ М.С. Саяпин в своем исследовании отмечает: «Башни молчания (дахмы) оправдывают свое назначение только в жарких странах, например, около Бомбея, где труп в течение часа превращается в порошок, уже объединенный коршунами. А в Баку, где бывают снежные зимы, эти трупы могли бы заражать воздух месяцами» (см.: *Саяпин М.С.* Бакинские древности... С. 20).

³⁰² *Лелеков Л.А.* Зороастризм: явление и проблемы... С.37.

³⁰³ *Дорошенко Е.А.* Зороастрийцы в Иране. Ист.-этнограф. очерк. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1982. С. 21.

³⁰⁴ *Бойс М.* Указ. соч. С. 75.

³⁰⁵ *Лелеков Л.А.* Зороастризм: явление и проблемы... С. 35.

³⁰⁶ *Бойс М.* Указ. соч. С. 69—70.

³⁰⁷ Там же.

³⁰⁸ URL: <http://www.belnumismat.na.by/.../belnumt7.htm>; www.sgpi.ru/wiki/.../Арташир_Папакан.

³⁰⁹ О месте расположения огня Адур-Гушнасп источники ничего не сообщают, поэтому место его расположения определено в Иранском Азербайджане (не ранее конца IV — начала V в. н.э.) в местечке под названием Тахти-Сулейман предположительно.

³¹⁰ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке... С.15.

³¹¹ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке.

³¹² Маковельский А. О. Авеста... Гл. VIII. Мироззрение.

³¹³ Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы. С. 35.

³¹⁴ Васильев Л.С. История религий Востока: религии древних иранцев. Учеб. пособие для вузов. 4-е изд. М.: Кн. дом «Университет», 1999.

³¹⁵ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке.

³¹⁶ Braun O. Ausgewählte Akten persischen Martyrer // Bibliothek der Kirchenvater. 1915. Vol. 22. S. 30, 109; см.: Бойс М. Указ. соч. С. 75, 87.

³¹⁷ Термин «парси» является староперсидской формой названия области в Юго-Западном Иране. То же название использовалось в качестве этнического термина и для жителей области. «Парси» (Parsi) поэтому буквально означает «тот, кто принадлежит к Парси». Но позже термин приобрел иную, религиозную окраску и также использовался для зороастрийских жителей Парса. После крушения империи Сасанидов и арабского завоевания Ирана термин «парси» использовался для тех жителей Ирана, кто остался преданным вере зороастризма. Начиная с тех дней к парси относят исконных жителей Ирана и их потомков, исповедующих зороастризм и живущих в Иране, Индии и других странах. Парси — зороастриец. Первый термин — этническо-религиозный, под ним понимается народность и религия. Однако парси предпочитают использовать двойное название «парси-зороастриец», чтобы указать их народность и религию.

³¹⁸ Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы... С. 35.

³¹⁹ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке.

³²⁰ Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подгот. О.М. Чунаковой. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997.

³²¹ Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы... С. 36

³²² Бойс М. Указ. соч. С. 32—33, 41.

³²³ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 7.

³²⁴ В настоящее время это место охватывает нагорную часть Ясамальского района г. Баку.

³²⁵ Казиев С. Родовой строй в древнем Азербайджане // Сб. ст. по истории Азербайджана. Баку, 1949. Вып. 1. С. 42.

³²⁶ Ульч — народ на Дальнем Востоке, в Ульчском районе Хабаровского края. По данным переписи населения 2002 г., насчитывается 3098 человек. Самоназвание — нани. Местные русские ошибочно называли ульчей, как и нивхов, гиляками. Этноним ульчи ввел в научную литературу Л.И. Шренк по названию одного из родов — ольчи. С 1930-х годов оно стало официальным названием. Ульчский язык относится к тунгусо-маньчжурской группе алтайской семьи языков. Близок к нанайскому, в прошлом иногда рассматривался как диалект нанайского языка.

³²⁷ Петрова Т. И. Образные слова в нанайском языке // Изв. АН СССР. Отд-ние лит. и яз. М., 1948. Т. VII, вып. 6. С. 533.

³²⁸ Дзиро И. Проект письменности уйльчикского языка. С. 256. URL: <http://www.eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/bitstream/2115/8074/.../KJ00000034035.pdf>.

³²⁹ Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский... 1991.

³³⁰ Роон Т.П. Джезуповская экспедиция на Амуре и Сахалине (1898—1899 гг.) www.icrap.org/ru/roon8-1.html. Роон Т. П., к. и. н., директор Сахалинского областного краеведческого музея, ведущий научный сотрудник Института наследия Бронислава Пилсудского. В Американском

музее естественной истории в Нью-Йорке на рубеже XIX—XX вв. была организована большая антропологическая экспедиция по изучению народов и культур северной части Тихого океана, вошедшая в историю науки как Северо-Тихоокеанская Джезуповская экспедиция.

³³¹ *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. М.: Наука, 1988. С. 67.

³³² *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 67—68.

³³³ Монтескье Ш.Л. в своем произведении «Персидские письма» также говорит об инцесте среди зороастрийцев.

³³⁴ Пехлевийская божественная комедия: Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) // Введ., транслит. пехлев. текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. М., 2001. С. 98.

³³⁵ *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 67.

³³⁶ *Каланкатуаци М.* История страны Алуанк... С. 68.

³³⁷ *Егшиш Вардапет.* История. Борьба христианства с учением Зороастровым в пятом столетии в Армении. Перевод с армянского П. Шаншиева. Тифлис. Типография Канцелярии Наместника Кавказского, 1853. С. 86—87.

³³⁸ Факты сознательного лишения себя жизни в водной стихии встречаются и в легендах, связанных с другими Девичьями башнями. В Крыму, где многие века проживали киммерийцы и скифы, высоко на скале находилось святилище Девы Херсонесской. В жертву богине Деве Херсонесской приносили провинившихся, сбрасывая их в море. (*Грейвс Р.* Мифы Древней Греции: Жизнь и подвиги Геракла. М.: Прогресс, 1992.) Нами обнаружено три случая, когда героини легенд о Девичьей башне кончают жизнь самоубийством, бросаясь в море. Суть легенды о Бакинской ДБ в том, что героиня, имея любимого, не хотела выходить замуж за правителя, который к тому же был, возможно, ее отцом. Суть легенды о Стамбульской Девичьей башне сводится к тому, что девушка потеряла любимого парня, в отчаянии поднялась на башню и бросилась в море. На крохотном скальном островке, в проливе (Дарданеллы или Босфор) между Черным и Мраморным морями, на расстоянии 200 м от берега расположена башня, издавна именуемая стамбульцами Девичьей башней «Кыз кулеси» (европейцы называют ее порой Башней Леандра). По некоторым источникам, башня была построена в V в. до н. э. Эта дата в некоторой степени подтверждается и тем, что еще в V—IV вв. до н. э. греческий автор Мусей свое стихотворение «Геро и Леандр» посвятил легенде, связанной с этой башней. Впоследствии ей посвятил свое стихотворение и римский поэт Овидий (I в. н. э.). Суть одной из легенд сводится к тому, что юноша по имени Леандр и девушка по имени Геро (жившая в башне) любили друг друга. Так как башня располагалась на острове, Леандру приходилось каждую ночь плыть морем на свидание к своей возлюбленной. Однажды ночью юноша утонул в море, а утром волны вынесли тело Леандра к берегу, где девушка дождалась своего возлюбленного. В отчаянии девушка поднялась на башню и бросилась в море. Важнейшим сообщением этой легенды является тот факт, что девушка, бросившаяся с башни, была жрицей Афродиты. Впоследствии Девичья башня Стамбула, так же как и бакинская, воспринималась местным населением как оборонительное сооружение и использовалась как маяк. (К вершине башни стеклянный купол был добавлен недавно.) (См.: Девичья Башня. История Турции. URL: <http://www.zarubejye.com/history/history6.htm>) В легенде, связанной с Девичьей башней в Судаке (Крым), говорится, что девушка имела возлюбленного, но отец, являвшийся правителем-жрецом, вынуждал ее выйти замуж за другого. В результате, не согласившись с намерениями отца, девушка бросилась в море с вершины башни. В Судаке (Крым) сохранились стены крепости и башни, одиноко стоящей на вершине скалистой горы, к которой ведет тропинка с выбитыми в скале ступеньками. Это сооружение именуется «Девичья

башня». Судакская крепость, судя по источнику, составленному в XII в. н.э., была построена в 22 г. н.э., но основная цитадель крепости, именуемая Девичьей башней, по мнению специалистов, существовала ранее, как минимум, во II—I вв. до н.э. Сохранилась Легенда о Девичьей Башне в Крыму. В легенде говорится, что в давние времена в Крыму жила красавица, дочь архонта (архонт в античности — властное официальное лицо в Греции, исполнявшее разные функции; архонт-басилевс или архонт-царь был фактически верховным жрецом). Диофант, полководец понтийского царя Митридата, тщетно добивался ее руки, в то время как девушка любила деревенского пастуха. Отец девушки был против этого, но единственное, что он смог сделать, это отправить пастуха в далекий поход с важным поручением. А на самом деле он приказал его спутникам умертвить его в дороге, что и было сделано. С дочкой же у отца был уговор: «Если через год твой возлюбленный вернется, не изменив тебе, ты увидишь на мачте его корабля белый знак, но если на корабле не будет этого знака, ты должна будешь согласиться стать супругой полководца Диофанта». Год прошел, корабль прибыл, знака не было. Увидев все это, девушка поднялась на вершину башни и бросилась вниз. (См.: Кыз-Кулле — Девичья башня. URL: http://www.crimea.m/item_info_big.htm?id=349) В двух случаях, выявленных нами легенд, героини имеют отношение к жреческой функции. В стамбульской версии героиня легенды сама является служительницей храма, в крымской она — дочь служителя храма, в бакинской — дочь правителя. Во всех трех легендах (Баку, Крым, Стамбул) героиня погибает, бросившись в воду с вершины башни. Изначальной сюжетной линией этих легенд, по всей вероятности, являются покушения на девственность жриц, вынуждающие их утопиться. Впоследствии, после предания забвению языческих традиций, мотивы самоубийства были видоизменены. Множество примеров, когда именно «вода, река» становились судьей подобных отношений, мы встречаем чаще в тюркской, месопотамской и греческой культуре, нежели в зороастрийской. Танаис влюбился в собственную мать, но, не подавшись кровосмесительной страсти, бросился в реку и утонул. Гимер, по желанию Афродиты, неумышленно на одной из ночных пирушек лишил девственности свою сестру Клеодику. На следующий день, осмыслив совершенное, Гимер бросился в реку и погиб. (См.: *Грейвс Р.* Указ. соч.) В древнем Вавилоне обвинение замужней женщины в нарушении устоявшихся нравов требовало суда не гражданского, а Божьего: женщина должна была броситься в реку, и невинность ее могла быть доказана только тем, что «река ее охватывала», а она при этом оставалась невредимой. Согласно тюркскому тенгрианству, именно Йер-су, т.е. тюркское тождество скифского Тагимасада и греческого Посейдона, «наказывает согрешивших». (*Гасанов З.* Царские скифы... С. 342.)

³³⁹ В Азербайджане, среди определенных слоев существует мнение, будто и ислам внедрялся в Азербайджане силой оружия. Ни один из источников не сообщает подобного. Утверждения об исламизации Азербайджана силой оружия следует сопровождать разъяснением, что речь может идти о двух самостоятельных периодах и двух проблемах: 1. Проблема (период) завоевания азербайджанских земель арабами; 2. Проблема (период) принятия местными языческими азербайджанцами, т.е. тюркским, населением ислама. Население Азербайджана оказывало вооруженное сопротивление арабам в начальный период, когда шло завоевание Албании и Атропатены (Азербайджана), но и этот период не был длительным. Даже Джаваншир в период арабского наступления больше и дольше воевал с персами, нежели с арабами. 3. Бунятов приводит выдержки из циркуляра халифа Абу-Бекра (632—634), из которых видно, что на первом этапе арабы никоим образом не притесняли религиозные чувства местного населения. Как сообщает Табари, марзбан (руководитель определенной территории) Исфандияр и его брат Бахрам после некоторого сопротивления заключили с арабами договор, в котором, в частности, говорится, что «арабы даруют всем жителям Азербайджана и всем

его народам безопасность, как им самим, так и их имуществу, их религии и обрядам». Единственное условие арабов было, чтобы «они (местное население) платили джизью смотря по их состоянию». Более того, в договоре отмечается, что «от подушной подати освобождаются дети, женщины и хронические больные, а также лица, не имеющие никаких средств, и отшельники, не имеющие никаких доходов». Подобный договор, с оговоркой об уважительном отношении к местным святыням, был заключен также с правителями Нахчывани. Как утверждает З. Бунятов, местное население при арабах жило значительно лучше, а ислам принимали «без особого сопротивления». Ислам внедрялся в Азербайджане на протяжении почти 100 лет, что явно свидетельствует не о насильственном, а мирном процессе религиозной ассимиляции наших предков. (См.: *Бунятов З.* Азербайджан в VII—IX вв. Баку: Изд. АН АЗССР, 1965. С. 72—89.) Таким образом, наши предки принимали ислам не в процессе вооруженных конфликтов, не в период завоевательных войн, а значительно позже. Исламизация в Азербайджане началась тогда, когда сюда начали переселяться многочисленные арабские племена, когда местное население в совершенно мирных условиях, проживая бок о бок, имело возможность наблюдать образ жизни арабских мусульман и знакомиться с их этическими нормами и духовными ценностями. Конечно, при принятии ислама решающую роль играла азербайджанская знать, которая руководствовалась, наряду с явными преимуществами монотеистической религии (по сравнению с языческой), также и своими экономическими интересами. В те века принятие ислама было обусловлено не вооруженным давлением, но в первую очередь положительным восприятием нашими предками исламских духовных ценностей. К сожалению, многие находятся под впечатлением выражения «гылындж-мусалманы» (мусульмане-меча). Это выражение не имеет никакого отношения к процессу принятия ислама нашими предками и не подтверждается никакими источниками. Наши предки до ислама были язычниками-тенгрианцами, а одним из культов поклонения у них был Меч. Поэтому они, приняв ислам и желая сохранить свою самоидентификацию, подчеркивали, что они мусульмане, поклоняющиеся также мечу. Есть версия, что первые мусульмане на начальной стадии ислама также допускали культ меча.

³⁴⁰ *Меликов Р.* Об Авесте и истории ее изучения / Сб. Труды научной конференции, посвященной 80-летию академика И. Алиева. Б.: Элм, 2004. С. 61, 63.

³⁴¹ О войне Арэджатаспа против царей — покровителей зороастризма рассказывается в поэме «Ядгар Зареран» на среднеиранском (пехлевийском) языке.

³⁴² *Пьянков И.В.* CHIONITES-НУАОНА-XIANYUN, Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии. Материалы 2-й Международной научной конференции, посвященной 20-летию независимости Республики Казахстан, г. Актобе, 14—18 сентября 2011 г. Алматы-Актобе, 2011. С. 104.

³⁴³ *Haszanov Zaur.* A «don/ton» kimmer-szkita hidronim // «Magyarország — Azerbajdzsán: a kultúrák párbeszéde». III Nemzetközi tudományos konferencia, Kivonatok. Budapest, 2008. С. 70—71. (На венгер. яз.) *Гасанов Заур.* Киммерийско-скифский гидроним *don/ton* // «Венгрия — Азербайджан: диалог культур». III международная научная конференция. Тезисы. Будапешт, 2008. С. 70—71.

³⁴⁴ О волке в качестве мифического предка тюркских народов говорится в основных тюркских эпосах: «Кероглу» и «Деде Коргуд». В XI главе «Китаби-Деде Коркут» один из ведущих героев эпоса Казан-хан указывает на то, что его древние предки считали волка своим тотемом. Подстрочный перевод: «Я из рода волка, не знающего страха». И во II главе этого огузско-азербайджанского эпоса отражается большая любовь и уважение к волку. Подстрочный перевод: «Да будет твоей жертвой моя черная голова, о Волк мой». К этому, в качестве справки, можно добавить, что этру-

ски также признавали волчицу своим тотемом. Волчица, вскормившая Ромула и Рэма, является символом Рима.

³⁴⁵ Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М.Мелетинский... 1991

³⁴⁶ Струве В.В. Родина зороастрийцев... С. 54.

³⁴⁷ Ахундов Д. О происхождении, назначении и датировке бакинского башенного храма... С. 16.

³⁴⁸ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 7.

³⁴⁹ Верн Ж. Клодиус Бомбарнак / Пер. с фр. Н. Брандис, Е. Брандис. М.: Правда, 1989.

³⁵⁰ Ашурбейли С. Экономические... С. 73.

³⁵¹ Дживанджи Джамшиджи Модии (1854—1933) — парсидский ученый, изучавший зороастрийскую религию и написавший ряд книг по этой теме. Среди них есть изданная на гуджарати в 1926 г. в Бомбее книга «Maari Mumbai bahaarni sahel» («Мои путешествия за пределы Бомбея»). Джваланджи в пантеоне индуистского тантризма известна как «Богиня как пожирающее Пламя», божество индуистского тантризма. (См.: Божества индуистского тантризма. Краткий словарь. Сост. Арджуна Тарадаса. <http://www.shaktism.narod.ru/Slovar.htm>).

³⁵² Ашурбейли С. Экономические и культурные связи Азербайджана с Индией в средние века. Баку: Элм, 1990. С. 62.

ГЛАВА ПЯТАЯ

³⁵³ Рашидаддин Ф. Огуз-наме. Баку: Элм, 1987.

³⁵⁴ Гасанов З. Царские скифы... С. 289—303, 359—383.

³⁵⁵ Он же. Киммерийцы...

³⁵⁶ Ашурбейли С. История города Баку. Баку: Азернешр, 1992. С. 58.

³⁵⁷ Рашидаддин Ф. Огуз-наме... С. 40

³⁵⁸ Крупнов Е. Глиняная головка «Скифа» из Закавказья // Вестн. древ. истории. М., 1940. № 3/4. С. 370.

³⁵⁹ Рашидаддин Ф. Указ. соч. С. 41.

³⁶⁰ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза / Пер. К. Богутский, В. Трилис. Киев: София, 1998.

³⁶¹ Rostovtzeff M. Le culte de la Grande Deesse dans la Russie meridionale // Revue des etudes grecques, 1919. XXXII. С. 462—481, 465.

³⁶² Шауб И.Ю. Культ великой богини у местного населения Северного Причерноморья // Скифский квадрат. 1999. № 3.

³⁶³ Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа, 1961. С. 57—87, 71.

³⁶⁴ Лелеков Л.А. К символизму погребальных облачений скифо-сакского мира («золотые люди») // Конф. «Скифо-сибирский мир». Тезисы докладов. Кемерово, 1984. С. 39—41.

³⁶⁵ Briffault R. The Mothers («Матери»). Vol. 2. London, 1927. P. 352—353.

³⁶⁶ Гелюшев П. Христианство в Кавказской Албании. Баку: Элм, 1984. С. 24.

³⁶⁷ Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 398.

³⁶⁸ Закиев М. Татары: проблемы истории и языка. Казань, 1995. С. 12—37; Усеинова В.Э. Символика гор в крымских сказках и легендах. URL: <http://www.turkolog.narod.ru/info/I176.htm>.

³⁶⁹ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза... С. 126.

³⁷⁰ В шаманских ритуальных действиях и атрибутах широко представлена символика числа «семь». Будущий шаман в течение семи дней и семи ночей лежит без сознания, тогда как духи четвертуют его и приступают к посвящению; чтобы войти в транс, шаман получает от своего учителя гриб с семью пятнышками, который съедает. У шамана есть перчатка с семью пальцами; шаман распоряжается семью духами-помощниками и т. д. Шаман изготавливает и вывешивает на дерево семь халатов; в шаманских представлениях бобр и выдра имеют не четыре, а семь ног; на бубнах с семью колокольчиками шаманы закрепляли семь пуговиц; распашная одежда антропоморфного духа-помощника сшита из семи шкурок бурундука (*Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск: Изд. Том. ун-та, 1976. С. 56—96.*) В фольклоре ваховских хантов имеется легенда о женщине-шаманке, имевшей семь сыновей. (Материалы по фольклору хантов / Введ. и примеч. В.М. Кулемзина, Н.В. Лукиной. Томск: Изд. Том. ун-та, 1978. С. 148.) Множество сведений о сакральном значении числа семь в шаманизме приведено в работе К.Ф. Карьялайнена (*Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Volker. Helsinki; Porvoo, 1921. Bd. I; Helsinki; Porvoo, 1922. Bd. II; Helsinki; Porvoo, 1927. Bd. III. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Т. 3. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1996.*

³⁷¹ *Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. Музея Антропологии и этнографии АН СССР. 1929. Т. VIII. С. 88, 97.*

³⁷² *Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 15.*

³⁷³ *Джафарзаде И.М. Гобустан: наскальные изображения. Баку: Элм, 1973. С. 27—29.*

³⁷⁴ *Азимбеков И. Древности Ленкоранского края // Изв. Археолог. Комитета. Баку, 1926. Вып. 2. С. 74.*

³⁷⁵ *Известия Императорской археологической комиссии. СПб., 1905. Вып. 6. С. 4—5.*

³⁷⁶ *Гуммель Я.И. Археологические очерки... С. 31, 32, 106, 132.*

³⁷⁷ В VI в. до н. э. Вавилон был опоясан тремя рядами кирпичных стен с массивными зубчатými башнями и восемью воротами. Главные ворота богини Иштар были облицованы синим глазурованным кирпичом со стилизованными рельефными изображениями быков, львов и драконов. В центре города стоял храмовый комплекс Эсагила с семиярусным зиккуратом — гигантским зданием ритуально-храмового назначения, т. е. Вавилонской башней. Вавилонская башня была построена из сырцового и обожженного кирпича. В г. Вавилоне (означает буквально — «врата бога») при царе Навуходоносоре II (604—562 гг. до н.э.) был создан архитектурный ансамбль с грандиозными дворцами и мощными оборонительными укреплениями. Специалисты именно эту ступенчатую башню, существовавшую у храма вавилонского бога Мардука, считают важнейшим элементом легенды о «вавилонском столпотворении».

³⁷⁸ *Иегер А. История древняя. СПб.: Изд. А.Ф. Маркса, 1894. С. 26, 59.*

³⁷⁹ *Шуази Ш. История архитектуры. М.: Изд. Акад. архит., 1937. Т. 2. С. 20.*

³⁸⁰ *Ладыгин М.Б., Ладыгина О.М. Краткий мифологический словарь. М.: Изд. НОУ «Полярная звезда», 2003.*

³⁸¹ *Дадашев С.А., Усейнов М.А. Архитектура Азербайджана. М.: Изд. Акад. архит. СССР, 1948.*

³⁸² *Рябчиков С.В. Семантика браслетов со змеиными головками из Херсонеса, 2002; // Сайт «Археология.РУ — Скифика—Кельтика»: www.archaeology.ru/ONLINE/Riabchikov/semantika.html; *Рябчиков С.В. Скифо-сарматские истоки славянской культуры. Материалы Южнорос. фольклорно-этнограф. экспедиции. Краснодар, 2002; Элиаде М. Шаманизм: архаические тех-**

ники экстаза...; *Кормушин И.В.* Рунические памятники из Тувы // *Он же.* Тюркские енисейские эпитафии: тексты и исслед. М.: Наука, 1997; ДТС. С. 494; *Пропп В.Я.* Морфология «волшебной» сказки (собрание трудов В.Я. Проппа.). М.: Лабиринт, 1998; *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. С. 24; *Сидоров Е.С.* Образ мира у древних якутов // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Материалы Всесоюз. конф. фольклористов. Якутск, 1978. С. 63—64; *Гоголев А.И.* Модель мира в мифологических представлениях якутов // Языки, культура и будущее народов Арктики. Якутск, 1994. С. 75; *Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов // Сибир. этнограф. сб. М.-Л., 1952. Т. 1; *Зыков Ф.М.* Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов, XIX — начало XX в. // Ист.-этнограф. исслед. Новосибирск, 1986. С. 47; *Габыева Л.Л.* Функции числительных в мифопоэтическом тексте на материале Олонхо // Язык, миф, культура народов Сибири. Якутск: Изд. ЯГУ, 1988. С. 81; *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. Л., 1929. С. 126; Сравнительная историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М.: Наука, 1997. С. 586; *Ибрагимов Ф., Фархадоглу К.* Баку, Ичери-шехер. Баку, 2002. С. 57—59 (на азерб. яз). «Мое восьминое имущество» (т.е. юрты). Е-46 (Хемчик-Бом II). Надпись на обломке стелы из зеленоватого алевролита, происходит из местности в устье р. Хемчик, с территории могильника Хемчик-Бом на левобережной террасе, раскопанного археологами А.Д. Грачем и Г.В. Длужневской в связи с сооружением Саяно-Шушенской ГЭС. Хранится в Тувинском музее. «Мое имущество на восьми ногах» (т.е. юрты). Е-0 (Элегест). Надпись на огромном плоском оленном камне из серого песчаника. Происходит из левобережья Енисея, вблизи от впадения в него р. Элегест (по-тувински Элегес). Хранится в Минусинском музее. «Я покинул [свое] восьминое имущество» (юрты) (Бегре). Надпись на массивной четырехгранной стеле. Происходит с реки Бегре, правого притока Бий-Хема, в северо-восточном углу Верхнеенисейской котловины, практически на границе ее с Уюкско-Туранской котловиной. С 1961 г. хранится в Минусинском музее. Лукиан Самосатский (II в. н.э.) наряду с Анахарсисом упоминает скифа Токсариса, называя его «муж мудрый... но происходивший не из царского рода и не из “колпаконосцев”, а из толпы простых скифов, каковы у них так называемые “восьминогие”, т.е. владельцы пары быков и одной повозки». В древнетюркских рунических текстах, обнаруженных на территории Тувы, юрта, т.е. дом, называется «восьминое имущество» или «имущество на восьми ногах». В древнетюркских текстах, обнаруженных в Енисейских надписях, понятие «восьминогий», под которым подразумеваются домашние животные, означает «упитанный, сытый, жирный, тучный». На древнегреческом сосуде, датированном около 530 г. до н.э. и хранящемся в Лувре (Париж, Франция), имеется орнамент с изображением Геракла. По квалификации С. Рябчикова, который распознал в нем скифский символ, орнамент состоит из «восьми лепестков» и выглядит как огонь и погребальный костер. Франко Кардини ссылается на то, что у бурят есть легенда, в которой говорится о «восьминогом коне, являющемся плодом любви девушки с шаманским прародительским духом». Ф. Кардини приводит «восьминогого коня как средство общения с царством мертвых». М. Элиаде утверждает, что восьминогий конь является «типичным шаманским конем», и далее отмечает, что «мы встречаем его у сибиряков». У казахов существует «сказочный конь восьминое создание Шалкуйрык». В крымско-тюркском цикле «Шора-батыр» говорится, что у Шоры был священный конь-тулпар — «восьминогий скакун». Известный мифолог Ю.Е. Березкин приводит в качестве примера упоминание в тюркских мифах, «восьминогого коня, вышедшего из моря». В.Я. Пропп сообщает о якутском сказании, где говорится: «Дочь господина

солнца, Кюегям-шаманка, сидя на восьминогом медном лабазе, замотавши свои восьмисаженные ало-шелковые волосы на серебряный кол, сидит, чешет их золотым гребнем». В якутском эпосе «Олонхо» приводится определение эпической страны: «восьминачальный, восьмипредельный мир»; «восьмиветвистое почтенное священное дерево» «Восемь» выступает эпитетом, указывая на количество граней или углов: «восьмиугольный белый стол», «восьмиугольная поварня-сруб», «восьмигранный железный столб». Такой принцип освоения окружающего мира наблюдается не только в «Олонхо», но и весьма активно применялся в повседневной жизни, в частности при возведении жилищных и хозяйственных построек у якутов — «восьмиугольных хлебов»; у бурят — «восьмистенная юрта». В «Олонхо» — восемь добрых духов, а богатырь Очуллаан-Чочуллаан носит при схватке с неприятелем восьмигранную, как железный панцирь, доху, а сам превращается в восьмигранного железного человека. Как отмечает Л.Л. Габышева, числительное «восемь» участвует в образовании метафорических имен и эпитетов богатырей-абаасы: «восьминогий», «восьмихитростный». В «Олонхо» «шаманки Олумар и Айгыр» «покатилась и, обернувшись быком... с восемью с кулак величиною ногами на брюхе...». Также данным эпитетом в «Олонхо» нарекаются «восьмикопыльные нарты-сани», на которых ездят богатыри. В этой связи уместно привести в качестве примера тот факт, что выражение «восьминогий» у древних тюрков является символом скачущего животного. На территории средневековой Ичери-Шехер археологами выявлены различные изделия, в частности керамические фляги для хранения воды, на которых имеется восьмиконечная звезда в виде орнамента.

³⁸³ Грач А.Д. Древние кочевники... С. 31.

³⁸⁴ Гасанов З. Царские скифы... С. 303.

³⁸⁵ Бретаницкий Л.С. Зодчество... С. 133, 134.

³⁸⁶ Там же. С. 309—312.

³⁸⁷ Там же. С. 340, 342.

³⁸⁸ Там же. С. 318.

³⁸⁹ Каланкатуази М. История страны Алуанк... С. 124.

³⁹⁰ Гасанов З. Царские скифы. С. 350—352.

³⁹¹ Там же. С. 352.

³⁹² Şamanizm ve eski türk dini, PAÜ, Eğitim Fakultasi Dergisi, 1998, say 4. S. 44.

³⁹³ Гасанов З. Царские скифы... С. 313—315.

³⁹⁴ Каланкатуази М. История страны Алуанк... С. 124

³⁹⁵ Rostovtzeff M. Iranians and Greeks in South Russia. N.-Y., 1969. P. 73.

³⁹⁶ Шайб И.Ю. Миф об Афродите Апатуре и его местная основа // Материалы III Всесоюз. симпоз. по древ. ист. Причерноморья на тему «Местное население Причерноморья в эпоху Великой греческой колонизации». Цхалтубо, 1979. Тезисы докладов. Тбилиси, 1979. С. 85—87.

³⁹⁷ Reinach Th. Parfenon // Bulletin de correspondance hellenique. 1908. P. 498—513.

³⁹⁸ Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Классич. древности южной России. СПб., 1889. С. 44; Граков Б.Н. Скифы. М., 1971. С. 83.

³⁹⁹ Шрамко Б.А. Древности Северского Донца. Харьков, 1962. С. 167; Граков Б.Н. Указ. соч. С. 83.

⁴⁰⁰ Гасанов З. Царские скифы... С. 411, 308—309.

⁴⁰¹ Османов Ф.А. Терракоты Азербайджана античной эпохи и их ближневосточные параллели // Искусство и археология Ирана. Всесоюз. конф., 1969. М.: Изд. АН АзССР, 1971. С. 237.

⁴⁰² *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 143, 145.

⁴⁰³ *Нариманов И.Г.* Археологические исследования поселения Шому-тепе в 1963 г. В сб.: Археологические исследования Азербайджана. Баку: Изд. АН АзССР, 1965. С. 45—47.

⁴⁰⁴ *Багратиони Д.* История Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1971. § 11.

⁴⁰⁵ *Буятов З.* *Albanika III* // Изв. АН АзССР. Сер. обществ. наук. 1964. № 4. С. 88. Примеч.

⁴⁰⁶ Река Кура в Грузии называется Мтквари (Мткуари). В данном случае налицо явное сходство названия древней Башни в виде Мткуарис-Цихе и гидронима в виде Мтквари (Мткуари). Это дает нам основание считать, что азербайджанская версия гидронима в виде «Кур» и грузинская «Мтквари» восходят к скифскому теониму Гор и гуннскому Куар.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

⁴⁰⁷ *Формозов А.А.* Сосуды срубных племен с загадочными знаками // Вестник древней истории, 1953. № 1. С. 96—98; *Ковалева И.Ф.* Социальная и духовная культура племен бронзового века (по материалам Левобережной Украины). Днепропетровск, 1989. С. 64; *Азизян А.А.* Этнический аспект интерпретации орнамента дописьменного периода // Вестник Омского гос. ун-та, 1997. Вып. 4. С. 26. *Захарова Е.Ю.* Классификация знаков на керамике срубной КИО (культурно-исторической общности) // Археология восточноевропейской лесостепи. Воронеж, 1998. Вып. 11. С. 101—111; *Захарова Е.Ю.* Сосуды со знаками срубной культурно-исторической общности эпохи поздней бронзы. Воронеж, 2000.

⁴⁰⁸ *Косменко М.Г.* Проблемы изучения этнической истории бронзового века — раннего средневековья в Карелии // Проблемы этнокультурной истории населения Карелии (мезолит — средневековье). Петрозаводск, 2006.

⁴⁰⁹ *Мамед-заде К.М.* Строительное искусство Азербайджана (с древнейших времен до XIX в.). Баку: Элм, 1983. С. 212.

⁴¹⁰ *Горчаков Н.Г., Щелбыкин И.П.* Девичья Башня... С. 74.

⁴¹¹ *Ашурбейли С.Б.* О датировке и назначении Гыз-Галасы в крепости Баку // Изв. АН АзССР. История, философия и право. 1974. № 3. С. 46.

⁴¹² *Пахомов Е.А.* Старинные... С. 53.

⁴¹³ *Александрович-Насыфи Дж.* Девичья Башня в Баку... С. 57, 63.

⁴¹⁴ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 22.

⁴¹⁵ *Бретаницкий Л.* Зодчество... С. 82.

⁴¹⁶ *Александрович-Насыфи Дж.* Девичья Башня в Баку... С. 62.

⁴¹⁷ *Бретаницкий Л.* Зодчество... С. 81.

⁴¹⁸ *Фатуллаев-Фигаров Ш.С.* Архитектурная энциклопедия... С. 112.

⁴¹⁹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 90.

⁴²⁰ *Там же.* С. 157—158.

⁴²¹ *Рзаев Н.И.* Некоторые вопросы искусства Азербайджана древнего периода // Исслед. и материалы по архитектуре и искусству Азербайджана. Баку: Изд. АН АзССР, 1966. С. 150—152.

⁴²² *Там же.* С. 58, 158.

⁴²³ *Кривцова-Гракова О.А.* Степное Поволжье и Причерноморье в эпоху поздней бронзы // Материалы и исслед. по археологии СССР. М.: Изд. АН СССР, 1955. № 46. С. 30.

⁴²⁴ *Мамедова Г.* Зодчество Кавказской Албании... С. 170.

⁴²⁵ *Там же.* С. 171.

⁴²⁶ *Бретаницкий Л.* Зодчество... С. 78.

- ⁴²⁷ Усейнов М.А., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 48.
- ⁴²⁸ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 163; Алиев И.Г. История Мидии. Баку: Изд. АН АзССР, 1960. С. 5; Дьяконов И.М. История Мидии. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1956. С. 166, 211.
- ⁴²⁹ Бретаницкий Л. Зодчество... С. 138, 518.
- ⁴³⁰ Губин Д. Неаполь Скифский // Новая демократия. 2007. № 40 (108).
- ⁴³¹ Инкрустация — нарезка по материалу, с прокладкой чем-либо подлицо, вгладь. См. Большой энциклопедический словарь.
- ⁴³² Мамедзаде К. Строительное искусство Азербайджана... С. 212.
- ⁴³³ Артамонов М.И. Киммерийцы и скифы. (От появления на исторической арене до конца IV в. до н. э.) Л.: Изд. ЛГУ, 1974. С. 36.
- ⁴³⁴ Крутных Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Изд. АН СССР, 1960. С. 131, 132, 134.
- ⁴³⁵ Асланов Г.М., Ваидов Р. М., Ионе Г.И. Древний Мингечаур (эпоха энеолита и бронзы). Баку: Изд. АН АзССР, 1959. С. 120; Пиотровский Б.Б. Археология Закавказья... С. 68—69.
- ⁴³⁶ Пиотровский Б.Б. Археология Закавказья... С. 67, 84.
- ⁴³⁷ Гуммель Я.И. Археологические очерки... С. 10, 19, 22, 24, 29, 32, 35, 36, 38, 45, 47, 48, 65, 76, 85, 97, 112, 148.
- ⁴³⁸ Граков Б.Н. ΓΥΝΑΙΚΟΚΡΑΤΟΥΜΕΝΟΙ: Пережитки матриархата у сарматов // Вестн. древ. истории. М., 1947. № 3. С. 100—121.
- ⁴³⁹ Каховский Б.В., Каховский В.Ф. Археология Среднего Поволжья. Чебоксары, 1992. С. 44—53.
- ⁴⁴⁰ Гордцов В.А. Результаты археологических исследований в Изюмском уезде Харьковской губернии в 1901. В кн.: Труды XII Археологического Съезда в Харькове. Т. I. М., 1905. С. 180—186.
- ⁴⁴¹ Отрывок Йакута в переводе А.П. Ковалевского см.: Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе (gumilevica.kulichki.net/Rest/rest0100.htm). Применение белой извести мы встречаем и у язычников кельтов (чаще всего их называли келтами, но римляне их называли галлами). Кельты-галлы специально отбеливали свои волосы, нанося на них известковый раствор. Кельты-галлы жили примерно между XV и IV в. до н.э. в разных регионах Европы. Диодор Сицилийский пишет о них: «Галлы очень часто моют волосы известковым раствором и зачесывают их ото лба к макушке и шее, напоминая, таким образом, видом своим сатиров и панов. Благодаря такому уходу волосы у них становятся толстыми, ничем не отличаясь от конской гривы» (V. 28. 1, 2). До наших дней дошло изображение кельтского воина с подобной прической. На нескольких монетах, найденных на территории Франции, изображен кельтский воин с вымоченными в растворе извести волосами.
- ⁴⁴² Аджиев М. Кресты Беленджера // Вокруг света. 1992. № 7 (2622).
- ⁴⁴³ Граков Б. Н. ΓΥΝΑΙΚΟΚΡΑΤΟΥΜΕΝΟΙ... С. 100—121.
- ⁴⁴⁴ Бретаницкий Л. Баку. Л.-М.: Искусство, 1970. С. 28.
- ⁴⁴⁵ Берестнев С.И. К проблеме соотношения культур эпохи бронзы в Восточно-украинской лесостепи // Проблемы истории и археологии Украины. Тез. докл. науч. конф. Харьков, 1997. С. 9.
- ⁴⁴⁶ По мнению украинского археолога В.В. Отрощенко, правомерным является подход к срубным древностям Среднего Подонцовья с позиций культурно-исторической общности (СКИО), внутри которой выделяются отдельные срубные культуры, получившие название покровская (ПСК) и бережновско-маевская (БМСК); Бровендер Ю.М. Итоги исследований поселений срубной общ-

ности в среднем течении Северского Донца // Эпоха бронзы Доно-Донецкого региона: материалы 5-го укр.-рос. полев. археолог. семинара. Киев; Воронеж, 2001. С. 8—23.

⁴⁴⁷ *Кривцова-Гракова О.А.* Указ. соч. С. 42, 44; *Крупнов Е.И.* Указ. соч. С. 131, 132, 134.

⁴⁴⁸ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 155.

⁴⁴⁹ *Асланов Г.М., Ваидов Р.М., Ионе Г.И.* Древний Мингечаур... С. 187.

⁴⁵⁰ *Там же.* С. 129—131.

⁴⁵¹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 144—145, 146.

⁴⁵² *Атаниязов С.* Этнонимы в туркменском языке... С. 29.

⁴⁵³ *Отрощенко В.В.* Антропоморфные образы в искусстве и знаковой системе населения срубной общности / Сб. Искусство и религия древних обществ. Луганск: Светлица, 2007. С. 125—130.

⁴⁵⁴ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 59.

⁴⁵⁵ *Пиотровский Б. Б.* Археология Закавказья... С. 84.

⁴⁵⁶ *Ибрагимов Ф., Фархадоглу К.* Баку, Ичери-шехер. Баку, 2002. С. 65—66, 68—69 (на азерб. яз).

⁴⁵⁷ *Асланов Г.М., Ваидов Р.М., Ионе Г.И.* Древний Мингечаур... С. 129—132.

⁴⁵⁸ История Азербайджана. Баку: Изд. АН АзССР, 1958. Т. 1. С. 15.

⁴⁵⁹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 48

⁴⁶⁰ *Карахмедова А.А.* О некоторых религиозных воззрениях населения древнего Азербайджана // Материалы XI науч. сессии, посвящ. итогам науч.-исслед. работ республики за 1973 г. Баку: Элм, 1974. С. 101, 108; *Ахундов Д.* Интерьеры храмов Митры, II—I тыс. до н.э. // Учен. зап. АЗИСИ. Сер. X, № 3. Баку: Изд. АЗИСИ, 1976.

⁴⁶¹ *Ибрагимов Ф., Фархадоглу К.* Указ. соч. С. 20, 106—107.

⁴⁶² *Атаниязов С.* Этнонимы в туркменском языке. Ашгабад: Ылым, 1994. С. 29.

⁴⁶³ *Грач А.Д.* Древние кочевники... С. 70, 153, 155, 160; *Гайдукевич В.Ф.* Илурат. Итоги археолог. исслед. 1948—1953 гг. // МИА. Материалы и исследования по археологии СССР / Книжная серия ИА АН СССР. М., М.-Л.: Наука. 1958. № 85. С. 79—84.

⁴⁶⁴ *Голан А.* Миф и Символ: Великая Богиня. М.: Руслит, 1992. URL: http://www.tenebrositas.org/docs/mvth_and_symbol-rus.pdf.

⁴⁶⁵ Серии горизонтальных линий. URL: <http://www.megalith.ru/sign/serii-gorizontalnyih-linij.Shtml>.

⁴⁶⁶ Горизонтальный прямолинейный орнамент встречается в японской культуре периода Дзэмон, который по времени в определенной своей части совпадает с ходжалы-кедабекской культурой Азербайджана. Керамика Дзэмона отличалась строгим, изысканным декором. По мнению специалистов, искусство Дзэмона по своему характеру ближе к искусству континентальных племен, что ярче всего свидетельствуют о евразийском (сибирском) происхождении этого вида керамического искусства. Для нас важно заметить, что именно верхняя, устьевая часть емкостей Дзэмон украшалась орнаментом из глиняных жгутов. Термин «дзэмон» происходит от японского слова «дзе», означает «витая веревка» и возник в связи с приемом изготовления этих терракотовых сосудов с использованием глиняных жгутов. (Термин «веревочная керамика» впервые был употреблен Э. Морсом в 1879 г.) Поверхность японских фигурок, известных под названием догу, также покрывалась резным или веревочным орнаментом. (Догу — глиняные статуэтки, большую часть которых составляют женские фигурки высотой от 3 до 30 см, имевшие культовый характер и широко распространенные в Японии в этот период.) URL: <http://www.vsakura.ru/other/keram.aspx>. *Жуциховская И.С.*, д. и. н., Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего

Востока ДВО РАН. История керамики в Японии. См.: Prehistoric Japanese Arts: Jomon Pottery / Ed. by J. Kidder. Tokyo and Palo Alto, 1968; *Иофан Н.А.* Культура Древней Японии. М., 1974.

⁴⁶⁷ *Геродот.* История. В 9 кн. / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Л., 1972. С. 189.

⁴⁶⁸ *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 52.

⁴⁶⁹ Ремни у скифов были средней ширины, реже широкими, состояли из трех слоев кожи с нашитыми бронзовыми, серебряными или золотыми литыми бляшками до 50, реже 115 штук на одном ремне. Бляшки нашивались на расстоянии примерно 3 см или впритык. Греческие авторы сообщают, что широкими кожаными ремнями скифы стягивали животы в голодные дни. Боевые кожаные ремни часто имели стандартный набор нашитых вертикально узких бронзовых обойм. В ряде случаев портупейный ремень надевался вместе с парадным поясом. Пряжки обычно располагались на левом боку.

⁴⁷⁰ *Пиотровский Б.Б.* Археология Закавказья... С. 95, 134.

⁴⁷¹ *Черненко Е.В.* О времени и месте появления тяжелой конницы в степях Евразии // Проблемы скифской археологии. М., 1977. С. 36—37.

⁴⁷² *Формозов А.А.* Очерки по первобытному искусству. М., 1969. С. 187.

⁴⁷³ *Никитина М.И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. С. 92—105, 145—146. Согласно корейского мифа: «Черепаша и Дракон — супружеская пара. Они производят на свет дитя — Дочь-Солнце. Дитя появляется из головы Черепаша сначала в стадии “предмета” — в виде цветка, красной яшмы, жемчужины и т. п. Дракон вымогает “предмет” у Черепаша, прячет его в пояс и держит при себе. Так он “донашивает” дитя. Однажды пара Черепаша и Дракон встречается с юношей, который забирает “предмет” у Дракона».

⁴⁷⁴ *Левонен Н.А.* О древних магических оберегах по данным карельского фольклора // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древ. представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 73.

⁴⁷⁵ Цит. по: *Гаген-Торн Н.И.* Обрядовые полотенца у народов Поволжья // Этнографическое обозрение (ЭО) 2000. № 6. С. 117.

⁴⁷⁶ *Зеленин Д.К.* Магическая функция примитивных орудий // Изв. АН СССР. 1931. Отд-ние обществ. наук. Сер. VII. С. 745.

⁴⁷⁷ *Ардзинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. С. 49—52.

⁴⁷⁸ Там же. С. 22.

⁴⁷⁹ Там же; *Франкворт Г., Франкворт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии: духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 131—143.

⁴⁸⁰ *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире: Общий взгляд // Очерки истории естественных наук в древности. М., 1982. С. 14.

⁴⁸¹ *Данилова И.Е.* Образ природы в древнегреческой вазопиисе // Культура и искусство античного мира. Материалы науч. конф. ГМИИ им. А.С. Пушкина, 1979 г. М., 1980. С. 31.

⁴⁸² *Hasanov Z.* From Shamanic Mythology to the Turkic Epic Köroglu (Myth of the Scythians' Descent from Heracles) // Shamanhood today: Abstracts and Selected Papers. 8th Conference of the International Society for Shamanistic Research. June 1—6, 2007. Dobogoko, Hungary / Eds. K. Buday, M. Noppal. Budapest, 2007. P. 39—48.

⁴⁸³ *Дэвлет М.А.* Петроглифы Верхнего Енисея // Вестник АН. 1982. № 2. С. 114.

⁴⁸⁴ *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков... С. 182, 183; *Безертинов Р.Н.* Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Учеб. пособие. Казань: Изд. «Школа», 2006. Небесный мир разделен на обитатели того или иного

божества или духа (небожителей). На самом последнем слое живет Великий Дух Неба Тэнгри. Некоторые камы называли невидимую часть небесного мира «небесной землей». «Небесная земля» заселена не только божествами и духами, здесь живут и люди, отличительной особенностью которых является способ подпоясывания ими одежды — под мышками (колтык). В видимом среднем мире живут люди. Для человека срединный (реальный) мир был наиболее доступен для освоения и познания, особенно тот, где он родился, вырос и жил. Равнинная часть ландшафта принадлежит людям, здесь они живут и хозяйствуют. Невидимый срединный мир (горы, перевалы, луга, ущелья, овраги, реки) заселены духами-хозяевами гор, лесов, вод, перевалов, источников и т.д., которые управляют видимым миром. Люди, живущие в среднем мире, считались истинными людьми, поэтому они носили пояс на талии. Любое отверстие и впадина на земле признавались входом в подземное царство. Все живое, обитающее в земле, под землей, в воде, считалось принадлежностью нижнего мира. В подземном, нижнем мире есть горы, бездонные моря, водоемы, здесь обитают люди, срок жизни которых в среднем мире кончился. Они имеют жилища, скот, все необходимые вещи (которыми их снабжают при похоронах в среднем мире). Обитатели «подземной (или нижней) земли» носят пояс под животом (на бедрах).

⁴⁸⁵ Маслов С.В. *Perpetuum mobile*: Новый тьянитолкай. М.: ИЦА, 1996.

⁴⁸⁶ Солнечное сплетение — совокупность нервных узлов, расположенных в брюшной полости у начала чревной (живот, утроба) и верхней брыжеечной артерий. Ветви солнечного сплетения, расходясь в виде лучей, иннервируют органы брюшной полости: печень, селезенку и остальные органы пищеварительной системы. ru.wikipedia.org/wiki/

⁴⁸⁷ *Элиаде М.* История веры и религиозных идей / Пер. Н.Б. Абалаковой, С.Г. Балашовой, Н.Н. Кулаковой и А.А. Старостиной. М.: Критерион, 2002.

⁴⁸⁸ Скифская легенда о Геракле. Цитата: «Геракл прибыл в так называемую теперь страну скифов. Там его застали непогода и холод. Закутавшись в свиную шкуру, он заснул, а в это время его упряжные кони (он пустил их пастись) чудесным образом исчезли. 9. Пробудившись, Геракл исходил всю страну в поисках коней и, наконец, прибыл в землю по имени Гилея. Там в пещере он нашел некое существо смешанной природы — полудеву, полужмею. Верхняя часть туловища от ягодиц у нее была женской, а нижняя — змеиной. Увидев ее, Геракл с удивлением спросил, не видала ли она где-нибудь его заблудившихся коней. В ответ женщина-змея сказала, что кони у нее, но она не отдаст их, пока Геракл не вступит с ней в любовную связь. Тогда Геракл ради такой награды соединился с этой женщиной. Однако она медлила отдавать коней, желая как можно дольше удержать у себя Геракла, а он с удовольствием бы удалился с конями. Наконец женщина отдала коней со словами: «Коней этих, пришедших ко мне, я сохранила для тебя; ты отдал теперь за них выкуп. Ведь у меня трое сыновей от тебя. Скажи же, что мне с ними делать, когда они подрастут? Оставить ли их здесь (ведь я одна владею этой страной) или же отослать к тебе?». Геракл же ответил на это: «Когда увидишь, что сыновья возмужали, то лучше всего тебе поступить так: посмотри, кто из них сможет вот так натянуть мой лук и опоясаться этим поясом, как я тебе указываю, того оставь жить здесь. Того же, кто не выполнит моих указаний, отошли на чужбину. Если ты так поступишь, то и сама останешься довольна и исполнишь мое желание». С этими словами Геракл натянул один из своих луков (до тех пор ведь Геракл носил два лука). Затем, показав, как опоясываться, он передал лук и пояс (на конце застежки пояса висела золотая чаша) и уехал. Когда дети выросли, мать дала им имена. Одного назвала Агафирсом, другого Гелоном, а младшего Скифом. Затем, помня совет Геракла, она поступила, как велел Геракл. Двое сыновей — Агафирс и

Гелон не могли справиться с задачей, и мать изгнала их из страны. Младшему же, Скифу, удалось выполнить задачу, и он остался в стране. От этого Скифа, сына Геракла, произошли все скифские цари. И в память о той золотой чаше еще и до сего дня скифы носят чаши на поясе (это только и сделала мать на благо Скифу)» (Геродот. IV, 8, 9, 10).

⁴⁸⁹ *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1952. С.107.

⁴⁹⁰ На ногайской свадьбе лицо невесты было закрыто покрывалом. Мальчик ложкой открывал лицо невесты и давал ей мед. См.: *Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.* Ногайцы. Черкесск, 1988. С.169.

⁴⁹¹ *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков... С.107.

⁴⁹² *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1951. С. 393.

⁴⁹³ *Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.* Ногайцы... С.169.

⁴⁹⁴ У многих народов были распространены представления об особой сакральной значимости пояса. У обских угров пояс Торума, опущенный им на землю (Уральский хребет), обеспечил устойчивость всего среднего мира. Представляя собой замкнутую окружность, пояс семантически соответствовал магическому кругу, ограничивая и оберегая носящего его от воздействия враждебных сил. Если в дом неожиданно заходил посторонний мужчина, на всех мальчиках должны были быть надеты пояса. Если же кто-либо из них оказывался неподпоясанным, то сразу же после ухода посетителя мать ребенка осуществляла ряд предохранительно-очистительных магических действий. У мальчиков-подростков своеобразным маркером начала последней ступени социализации служил охотничий пояс-тасма. Тасмой мужчины подпоясывали верхнюю одежду и при исполнении ряда физических работ, например рубке дров. Как только подросток начинал промышлять и выполнять мужские работы самостоятельно, он первым делом изготавливал себе собственную тасму. Вдовы сохраняли тасму умершего мужа как память о нем. До недавнего времени никто из них не выходил из дома на улицу без верхнего пояса, в некоторых селениях это обыкновение сохраняется и сейчас. Сысольские коми-зыря надевали пояс, отправляясь в дальнюю опасную дорогу, например на войну. Многие тюркские народы опоясывали невесту при снаряжении ее под венец, полагая, что в поясе находилась жизненная сила. (Эта традиция сохранилась в Азербайджане до сих пор.) Пояс, которым подвязывают кимоно, с древних времен считался амулетом — охранителем души, а узел на поясе — символом верной любви. В древности члены одного рода завязывали свои пояса одинаковыми узлами, которые стали прототипами фамильных символов.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

⁴⁹⁵ *Бретаницкий Л.С.* Зодчество... С. 133, 134.

⁴⁹⁶ *Насирдинова А.М.* Архитектурно-типологическая классификация курганных сооружений кочевого мира. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2004. № 9. С. 224—228. Журнал Университета Манас «Коомдук илимдер». Турция.

⁴⁹⁷ *Грязнов М.П.* Курган как архитектурный памятник // Тез. докл. на заседаниях, посвящ. итогам полевых исслед. в 1960 г. М., 1996.

⁴⁹⁸ *Чернопицкий М.П.* Курган в системе древней обрядности // Скифо-сибирский мир (искусство и идеология). Кемерово, 1984. С. 70—75.

⁴⁹⁹ Япония: доисторический период и палеолит. URL: <http://www.eduhistory.ru/view/766.html>.

⁵⁰⁰ *Петровская Е.* (Берлин). Долина царей. Выставка скифского искусства в Берлине. URL: <http://www.svobodanews.ru/Article/2007/0/05/200700562323363.html>.

⁵⁰¹ Исчезнувшие цивилизации. Скифы: сибирские золотых дел мастера. Источник: «National Geographic», октябрь 2003. URL: <http://www.kamenobr.ru/civilization>.

⁵⁰² Урочище Шушмор, тайна Шушмора, капище, Шатурский район. URL: <http://www.shaturyane.ru/tract-Shushmor.php>.

⁵⁰³ Наш мир — история, культура. URL: <http://www.history...subscribe.ru/.../02090525.html>.

⁵⁰⁴ В VIII в. до н. э. в Этрурии возникает культура, отличная от остальных культур, существовавших на территории Италии того времени. Начиная с VII в. до н. э. возникают этрусские города Вейи, Тарквинии, Вульчи и ряд др. VI в. до н. э. был вершиной этрусского могущества, когда этруски расширили свою территорию и вели интенсивную торговлю со всеми областями, примыкающими к Средиземному морю. В III в. Этрурия попадает в подчинение Рима. Монументальная архитектура гробниц, которая появляется в VII в. до н. э., носит черты внешних влияний, и прежде всего Востока. Ранние надгробия часто перекрывались сводами, конструкция которых известна из микенских купольных гробниц. Большой интерес представляет гробница в виде круглого каменного цоколя, в котором имеются входы в отдельные погребальные помещения. На цоколе насыпан земляной холм конусообразной формы — тумулус. Гробницы Средней Италии подобны гробницам на «тумулусовых полях» в Анатолии (Малая Азия), у городов Гордион и Сарды — древних столиц Фригии и Лидии. Хотя сотни этих надгробных сооружений в Италии были уничтожены и разобраны, но и сейчас встречается много тумулусов у Кортонны, вблизи Тарквинии, недалеко от Кастелина, в Чianti, рядом с Вульчи и у Вей.

⁵⁰⁵ *Погрелова М.Н.* Иран и Закавказье в раннем железном веке. М., 1977. С. 115, 120, 122, 126.

⁵⁰⁶ Э. А. Реслер был немцем по происхождению, с 1918 г. преподавал в реальном училище азербайджанского города Шуша. Он первым, с разрешения Петербургской археологической комиссии, начал производить археологические раскопки на территории Нагорно-Карабахского региона Азербайджана.

⁵⁰⁷ *Халилов Мубариз.* Об одной группе курганов в Карабахе. URL: <http://www.azadqarabag.azerall.info/ts/gen/azl/meqale/2005/q-23.htm>.

⁵⁰⁸ *Мецианинов И.И.* Краткие сведения о работах археологической экспедиции в Нагорный Карабах // Сообщение ГАИМК (Государственная Академия истории материальной культуры). Л., 1926. Т. 1; *Минкевич-Мустафаева Н.В.* О датировке и хронологических этапах некоторых памятников Азербайджана эпохи поздней бронзы и раннего железа // Материальная культура Азербайджана. Баку: Изд. АН АзССР, 1962. Т. 4. С. 109.

⁵⁰⁹ *Гуммель Я.И.* Раскопки к юго-западу от Ханлара в 1941 г. // Вестн. древ. истории. 1992. № 4. С. 5—12.

⁵¹⁰ *Джафаров Г.Ф.* Борсунлу — погребение племенного вождя. Баку: Элм, 1986; *Джафаров Г.Ф., Махмудов Ф.Р.* Итоги работы второго отряда Миль-Карабахской археологической экспедиции // Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане, 1985 г. Тез. докл. Баку, 1986. С. 4—5; *Джафаров Г.Ф.* Сарычобан — новое погребение племенного вождя // Великий Октябрь и развитие археологической и этнографической науки в Азербайджане. Тез. докл. конф. Баку, 1988. С. 2—23.

⁵¹¹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 2, 36.

⁵¹² *Асланов Г.М., Ваидов Р.М., Ионе Г.И.* Древний Мингечаур... С. 19, 90.

⁵¹³ *Погрелова М.Н.* Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время. М.: Наука, 1964. С. 44—45.

⁵¹⁴ *Джафаров Г.Ф.* Борсунлу... С. 3, 9, 10.

⁵¹⁵ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 36.

⁵¹⁶ *Там же.* С. 14—51, 204, 252.

⁵¹⁷ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 22, 23.

⁵¹⁸ Тюрки. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгаузъ и И.А. Ефронъ. С.-Петербургъ, 1890—1907.

⁵¹⁹ *Мамедова Г.* Зодчество Кавказской Албании... С. 179, 75, 73, 186.

⁵²⁰ Весьма интересной представляется попытка концептуального сравнения Римского Пантеона (Пантеон, греч. — буквально «храм всем богам»), построенного в I в. н.э. во многом на этрусских традициях (этрусские храмы строились на берегу и были ориентированы в сторону моря). В нем, так же как и в Девичьей Башне, семь ниш врезанных изнутри в массивные стены цилиндра, посвященных семи небесным телам; купол, как и у ДБ, имеет круглый проем для проникновения в здание солнечных лучей (по мнению исследователей, это шумерская традиция); портик (выступ Девичьей Башни), использовался этрусскими жрецами для ритуальных целей.

⁵²¹ *Пахомов Е.А.* Старинные... С. 53.

⁵²² *Бретаницкий Л., Тузинкевич Ю.* Новые документы... С. 357.

⁵²³ *Александрович-Насыфи Дж.* Девичья Башня в Баку... С. 57, 58.

⁵²⁴ *Горчаков Н.Г., Щерблякин И.П.* Девичья Башня... С. 75.

⁵²⁵ *Саятин М.С.* Бакинские древности... С. 8, 20.

⁵²⁶ *Там же.* С. 19.

⁵²⁷ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 81.

⁵²⁸ *Ашурбейли С.Б.* О датировке и назначении Гыз-Галасы в крепости Баку // Изв. АН АзССР. История, философия и право. 1974. № 3. С. 46, 51.

⁵²⁹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 81.

⁵³⁰ *Забелин И.Е.* Древности Геродотовой Скифии. СПб., 1872. Вып. 2. С. 118.

⁵³¹ *Ткачев А.А., Ткачева Н.А.* Итоги исследования археологических памятников Усть-Каменогорского микрорайона (1994—1998 гг.). Тюмень. Институт проблем освоения Севера СО РАН. URL: <http://www.ipdn.ru/gics/docO/DA/a2/5-tka.htm-50k>. После погребального обряда поступали следующим образом: «В могилу вел дромос, полого спускавшийся ко дну ямы. Стенки дромоса укреплены каменными плитами и деревянными плахами, сверху он закрыт досками, засыпанными щебнем. Умершего по дромосу внесли в погребальную камеру, затем вход в нее замуровали толстым каменным блоком; дромос заполнили горючими материалами (травой, дровами, камышом) и подожгли, а вход засыпали щебнем».

⁵³² *Ельницкий Л.А.* Археологические следы патриархального рабства в Италии // Античное общество (Тр. конф. по изучению античности). М.: Наука, 1967. С. 28—33. Международная конференция, посвященная изучению проблем античности. Ленинград, 9—14 апреля 1964 г.; *Соколов Г.И.* Искусство этрусков. М.: Искусство, 1990. С. 76.

⁵³³ *Цветаева Р.А.* Сокровища Причерноморских курганов. М., 1968.

⁵³⁴ *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М.-Л., 1937. С. 5.

⁵³⁵ *Маргулан А.Х., Акишев К.А., Кадырбаев М.К., Оразбаев А.И.* Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1966.

⁵³⁶ *Байтенов Э.М.* Мемориальное зодчество Казахстана: эволюция и проблемы формообразования. М., 2004.

⁵³⁷ *Ольховский В.С.* Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII—III вв. до н.э.). М. 1991.

⁵³⁸ *Болтрик Ю.В.* Курганне будівництво скіфі у V—IV ст. до Н.Х. (за матеріалами поховальних комплексів Дніпро-Молочанського межиріччя): Автореф. дис. ...канд. іст. наук. Київ, 2002 (на укр.яз.).

⁵³⁹ *Отрощенко В.В., Савовский И.П., Томашевский В.А.* Курганная группа Рясные могилы у с. Балки // Курганные могильники Рясные могилы. Рясные могилы и Носаки. Киев, 1977. С. 6—60.

⁵⁴⁰ *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра: Семантика повозки. М., 1997. С. 90—93, 190—193.

⁵⁴¹ У священной лодки из египетской мифологии было много функций. «Египтяне, — говорит Плутарх, — уверяли, что солнце и луна не ездят на колесницах, как то полагали греки, а только в лодках, в которых они плавают вокруг земли». Символические лодки, изваянные на стенах храмов, — копии тех священных лодок, которые несли жрецы на плечах во время шествия. В храме города Фил находится изображение символической лодки, посвященной Исиде, ее несут на плечах жрецы. На стенах Карнакского храма изображена такая же священная лодка и имеется специальное место, которое служит местом хранения трех лодок, посвященных богу Амону, его жене Мут и их сыну Хонсу. Серебряная лодка бога Тота перевозит души умерших через ночное небо в потусторонний мир. Была и такая лодка, которая отвозила душу умершего, но в образе животного, на землю к живущим.

⁵⁴² *Gumtei Y.I.* Excavations to the South-west of Xanlar in 1940 // *Ancient Civilization from Scythia to Siberia*. Leiden.: «E.J. Brill.», 1995. № 2/ P. 233.

⁵⁴³ *Нечаева Л.Г.* О жилище кочевников юга Восточной Европы в железном веке (I тыс. до н.э. — II тыс. н.э.) // Древнее жилище народов Восточной Европы. М., 1975. С. 11; *Вайнштейн С.И.* Проблемы истории степных кочевников Евразии // *Ж. Сов. Этнография*. 1976. № 4. С. 43—44.

⁵⁴⁴ *Отрощенко В.В.* Идеологические воззрения племен эпохи бронзы на территории Украины. Сб. Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990. С. 8.

⁵⁴⁵ *Длихова А.Е.* Курганы эпохи бронзы у с. Комаровки // КСИИМК (Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1955. Вып. 59. С. 9—99.

⁵⁴⁶ *Бессонова С.С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

⁵⁴⁷ *Тульга П.И.* К вопросу о планировке могильников скифского времени на Алтае // Скифо-сибирский мир. Тез. докл. к конф. Кемерово, 1989. Ч. II. С. 4—44.

⁵⁴⁸ *Чавдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск: Наука, 1980. С. 233.

⁵⁴⁹ *Бушаков Валерий.* Мифологический сюжет на половецкой статуе в Аскании-Нова. URL: <http://www.turkolog.narod.ru/inf o/I23.htm>.

⁵⁵⁰ *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков... С. 66; *Natayon P.* The One in the Middle: Unwelcome Third as a Brother, Irreplaceable Mediator as a Son // *Asiatische Forschungen*. Wiesbaden, 1985. Bd. 9. P. 383—384.

⁵⁵¹ *Саятин М.С.* Бакинские древности...

⁵⁵² *Горчаков Н.Г., Щерблюкин И.П.* Девичья Башня... С. 75.

⁵⁵³ *Саятин М.С.* Бакинские древности...

⁵⁵⁴ *Бретаницкий Л.* Баку... С. 30—31.

⁵⁵⁵ *Махортых С.В.* Киммерийцы. Николаев: МП «Возможности Киммерии», 1997.

⁵⁵⁶ *Савинов Д.Т.* Погребения скифского времени в долине Узунтал // Материалы по истории и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993. С. 166, 11—12.

⁵⁵⁷ *Власова Е.В.* Куль-Оба: о характере погребения второй половины I в. до н.э. — начала I в. н.э. (по данным эпиграфики) // VI Боспорские чтения 2004 г. Керчь, 2005. С. 61—64.

⁵⁵⁸ *Вдовина Т.А.* Аварийные раскопки на могильнике Нижний Афры-Таш. Древности Алтая. URL: <http://www.e-lib.gasu.ru/da/archive/2004/2/08.html-25k>.

⁵⁵⁹ *Абдулганеев М.Т., Владимиров В.Н.* Типология поселений Алтая, VI—II вв. до н.э. Барнаул: Изд. Алт. ун-та, 1997. С. 108.

⁵⁶⁰ *Абдулганеев М.Т.* Валиковая керамика раннего железного века в северных предгорьях Алтая // Палео-демография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. Барнаул, 1994. С. 106—109.

⁵⁶¹ *Кочеев В.А.*, Раскопки Горно-Алтайского краеведческого музея на могильниках Усть-Кожоло в 1989 г. Древности Алтая. Межвузовский сборник научных трудов. Горно-Алтайск: Изд. Горно-Алтайского гос. ун-та, 2004; *Кочеев В.А.* О костяных наконечниках стрел эпохи раннего железа из курганов Горного Алтая // Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1987. С. 55—60; *Он же.* Охранные раскопки Горно-Алтайского музея в 1989 г. // Охрана и исследования археологических памятников Алтая. Барнаул, 1991. С. 99.

⁵⁶² История Древнего мира. В 3 т. // Ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. Т. 3: Упадок древних обществ. 2-е изд. М.: Наука, 1983.

⁵⁶³ *Райс Т.Т.* Скифы: строители степных пирамид / Пер. Л.А. Карпова. М.: Центрполиграф, 2004.

⁵⁶⁴ *Горюнова О.И., Новикова А.Г.* Комплексы железного века многослойного поселения Катунь. URL: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/3_97/05_GORUN.HTM.

⁵⁶⁵ См.: URL: <http://www.ccssu.crimea.ua/crimea/history/5w.htm-4k>.

⁵⁶⁶ Наш мир — история, культура. URL: <http://www.history...subscribe.ru/.../02090525.html>.

⁵⁶⁷ *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков... С. 66, 67.

⁵⁶⁸ *Kenin-Lopsan M.B.* Легенды о сверхъестественных способностях шаманов. Seidr — тувинский шаманизм. URL: <http://www.seidr.woods.ru/shaman2.htm-6k>.

⁵⁶⁹ *Бичурин Н.Я.* [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л.: АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая, 1950. Т. I. С. 230.

⁵⁷⁰ *Безертинов Р.Н.* Татары, турки — потрясатели Вселенной. Новосибирск: ЦЭРИС, 2001.

⁵⁷¹ *Хенишев Э.Р., Благова Г.Ф., Добродомов И.Г. и др.* Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М.: Наука, 1997. С. 54.

⁵⁷² *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

⁵⁷³ *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. С. 99, 207.

⁵⁷⁴ *Басилов В.Н.* Пережитки шаманства у туркмен-чекленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. С. 96—97.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

⁵⁷⁵ *Александрович-Насыфи Дж.* Девичья Башня в Баку... С. 156.

⁵⁷⁶ *Саятин М.С.* Бакинские древности... С. 20.

⁵⁷⁷ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 87.

⁵⁷⁸ *Набиев М.А.* Тайна Бакинской Гыз-Галасы // Докл. АН АзССР. 1974. № 6.

⁵⁷⁹ Зуммер В.М. Художественные памятники Азербайджана. Баку, 1926. С. 5; *Он же*. Искусство Азербайджана. Баку, 1927. С. 77.

⁵⁸⁰ Саятин М.С. Бакинские древности... С. 19.

⁵⁸¹ Александрович-Насыфи Дж. Девичья Башня в Баку... С. 156.

⁵⁸² Слово «алтарь» произошло от латинского alta ara, что означает «высокий жертвенник» (БСЭ. М., 1926. Т. 2. С. 276). Впервые было употреблено в конце II в. н.э. римским автором. См.: Шмерлинг Р. Малые формы в архитектуре средневековой Грузии. Тбилиси: Госиздат, 1962. С. 16.

⁵⁸³ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 87—88.

⁵⁸⁴ Там же. С. 71, 175. По мнению И.И. Мещанинова, в поселении Баба-Дервиш жизнь прекратилась в первой половине VIII в. до н.э. Предполагается, что это было связано с экспансией Урарту на земли ходжалы-кедабекских племен. См.: Глава 9 настоящей монографии и Мещанинов И.И. Предположительные сведения о движении халдов в пределы Азербайджана // Изв. Бакполиграф, 1925. С. 5—7.

⁵⁸⁵ Алиев В.Г. Археологические раскопки в урочище Баба-Дервиш // Советская археология. 1977. № 2. С. 23; Нариманов И.Г., Исмаилов Г.С. Акстафачайское поселение близ Казаха // Советская археология. 1962. № 4. С. 100—105.

⁵⁸⁶ Гуммель Я.И. Археологические очерки... С. 86, 91.

⁵⁸⁷ Абибуллаев О.А. Кюль-тепе // Сов. археология. 1963. № 3. С. 158.

⁵⁸⁸ Домбровский О.И. Керамическая печь на скифском городище «Красное» // История и археология древнего Крыма. Киев, 1957. С. 191.

⁵⁸⁹ Венгерская археология — на смене тысячелетий. Будапешт, 2003. С. 181.

⁵⁹⁰ В Азербайджане в средние века жило огузское племя чувалдары, о котором пишет М. Кашкарлы (ДТС. С. 57).

⁵⁹¹ Соколова З. Перед чувалом в яранге // Родина. 2000. № 5.

⁵⁹² Тюрки на Ферганском сообществе. URL: <http://www.tyurki.by.ru/shor.htm>.

⁵⁹³ Жилища. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/ethno/index.html?n=0&p=44>.

⁵⁹⁴ Файзрахманов Г. История сибирских татар с древнейших времен до начала XX в. Казань, 2002. С. 488.

⁵⁹⁵ Коренные народы России. URL: <http://www.narodru.ru/peoples299.html-24k;nurali.newmail.ru/tiva.htm>

⁵⁹⁶ Соколова З. Перед чувалом...

⁵⁹⁷ Ханты. URL: <http://www.hrono.info/etnosy/hanty.html>.

⁵⁹⁸ Тулвинские башкиры и татары. URL: http://www.barda-perm.narod.ru/kitaplar/chagin/tulva_tatars.htm.

⁵⁹⁹ Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков... С. 38, 59.

⁶⁰⁰ Маргулан А.Х. Архитектура древнего периода: Архитектура Казахстана. Алма-Ата, 1956. С. 9—95.

⁶⁰¹ Зеленин Д.К. Избр. тр.: Статьи по духовной культуре, 1934—1954. М.: Индрик, 2004. С. 145—175, 167.

⁶⁰² Славнин В.Д. Жертвоприношение коня духу — покровителю рода верхних кумандинцев. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/museum/prj7/href.php?art=e&e=159>.

⁶⁰³ Труды хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1984. С. 172.

⁶⁰⁴ *Птолемей К.* Руководство по географии / Пер. В. В. Латышева // Сб. Античная география. Сост. М.С. Боднарский. М.: Гос. издательство геогр. лит., 1953. С. 286—323.

⁶⁰⁵ «География» Анонима VII в. / Пер. с древнеарм. и коммент. К.П. Патканова. СПб., 1877.

⁶⁰⁶ *Еремян С.* Страна «Махелония» надписи Кааба-и-Зардушт // Вестн. древ. истории. 1967. № 4. 1967. С. 56—57.

⁶⁰⁷ *Ашурбейли С.Б.* Новые изыскания... С. 9

⁶⁰⁸ *Она же.* Новые изыскания... С. 8—9; *Ямольский З.* Вновь открытая латинская надпись у горы Беюк-даш (Азербайджан) // Вест. древ. истории 1950. № 1 (31). С. 177—178.

⁶⁰⁹ В Гобустане у подножья горы Беюк-даш обнаружена латинская надпись I в. н.э. (между 84 и 96 гг.), свидетельствующая о пребывании римских войск близ Баку: «Время императора Домициана Цезаря Августа Германского, Луций Юлий Максим, Центурион XII Легиона Молниеносного». Латинский автор второй половины IV в. Евтропий сообщает, что Домициан совершил четыре похода, во время одного из них его легион был истреблен вместе с полководцем. См.: *Евтропий.* Сокращение римской истории до времен кесарей Валента и Валентиниана. М., 1809; История римской литературы. М., 1962. Т. 2. С. 429. По-видимому, в гобустанской надписи упоминается тот самый отряд XII легиона, который, судя по сообщению Евтропия, был истреблен, возможно, местными жителями Апшерона.

⁶¹⁰ *Ашурбейли С.* Новые изыскания... С.18.

⁶¹¹ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A.* (with the assist. of I. Gruntov and V. Glumov.) An Etymological Dictionary of Altaic Languages. Handbook of Oriental Studies. Section 8: Uralik & Central Asian Studies. Brill Academic Publishers, 2003. P. 947.

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ *Каганкатвацци М.* История Агван. СПб., 1861. С. 267, 272.

⁶¹⁴ *Кудрявцев А.А.* Дербент исторический, Дербент легендарный // Фольклор и историческая действительность. Всесоюз. науч. конф. Тез. докл. Махачкала, 1976. С. 77—78.

⁶¹⁵ *Костюкин Е.А.* Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972.

⁶¹⁶ *Гаджиев В.Г.* «Дербенд-наме» Мирзы Хайдара Визирова. М., 1975. С. 214.

⁶¹⁷ *Руф К.К.* История Александра Македонского. М.: Изд. МГУ, 1993. Кн. VII. Гл. IV. С. 259, 263, 269.

⁶¹⁸ Дербенд-наме // Дагестанские исторические сочинения / Пер. Г.-М.Р. Оразаева. М.: Наука, 1993. С. 175—176.

⁶¹⁹ *Бертельс Е.Э.* Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1948. С. 77, 80, 88, 100, 107, 117—118, 155, 174.

⁶²⁰ *Низами Гянджеви.* Искандер-наме. Баку: Элм, 1981. С. 718—729; *Бертельс Е.Э.* Указ. соч. С. 31, 61, 74.

⁶²¹ *Каланкатвацци М.* История страны Алуанк. Ереван: Изд. АН АрмССР, 1984. С. 60.

⁶²² *Рашид-Ад-Дин Ф.* Сборник летописей / Пер. с перс. О. И. Смирновой; ред. А.А. Семенова; примеч. Б.И. Панкратова, О.И. Смирновой. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1952. Т. 1, кн. 2.

⁶²³ Дербенд-наме // Дагестанские исторические сочинения...

⁶²⁴ См.: *Бакыханов А.К.* Гюлистан-Ирам. Баку, 1991. С. 40. «Александр направился к Эль-брусу (Кавказ) и через Ширван достиг Дербендского прохода, где тогда еще не было города и имелась только крепостца на очень крутой горе, очень богатая, в которой жила небольшая шайка разбойников. Александр неоднократно требовал сдачи этой крепости и, получив отказ, приказал

взять ее приступом. Однако она была так неприступна, что сорок суток войско Александра ничего не могло с ней поделывать и разбойники сдались только доведенные до крайности. Александр назначил им содержание и другое место жительства, а крепостцу приказал подправить и оставить в ней гарнизон войск. В это время жители края принесли Александру жалобу на то, что дикие обитатели Кипчака обижают их и поэтому они попросили его возвести против набегников преграду. Александр вызвал работников и приказал возвести в Дербендской теснине каменную стену [37]. В Дербенд-наме и других источниках упоминается о построении Дербендской стены Александром. В народе она и поныне называется Седди Искендер (Александрова преграда) [38]. По объяснению многих толкователей и историков, Зул-Карнайном был Александр Македонский, царь Южной Европы и Персии, или Запада и Востока, который завоевал Африку и Кипчакскую степь. Говорят, что корона его была двурога, может быть он носил два пера в знак власти над двумя странами. Дикие обитатели бесплодных Кипчакских степей не имели ни больших жилищ, ни лесов, ни гор, которые бы укрывали их от солнца. Третий путь должен быть между западом и востоком, в направлении к северу, ибо на юге находится океан, следовательно, путь сей лежал к кавказскому краю... Народы, жившие вблизи или между ними, должны быть обитателями южной стороны Кавказа, которые из-за множества языков и местных наречий или же по причине неведения не понимали греков. Гоги и Магоги — полудикие племена севера из рода Иафета. Некоторые производят говог от тюрок, а магогов от [39] горцев. В пояснении к Библии, изданной Библейским обществом, сказано, что от Магога, сына Иафета, произошел народ скифский, живущий на склонах гор Кавказских, где находился также и город Магог, названный Ярополем. Гог — это имя одного из внуков Израиля. Царь Волхов также назывался Гогом. По изъяснению св. Иеронима и других, магоги были скифами, обитавшими близ берегов Каспийского моря, а гоги жили немного дальше, к северу. Воздвигнутой преградой является Дербендская стена, на которую было употреблено много железа. Дербенд и теперь еще называется Демир-Капу (Железные ворота)».

⁶²⁵ Бретаницкий Л., Тузинкевич Ю. Новые документы... С. 360.

⁶²⁶ Александрович-Насыфи Дж. Девичья Башня в Баку... С. 155.

⁶²⁷ Меццининов И.И. История Азербайджана по археологическим памятникам // Изв. Аз. ФАН. Баку, 1944. № 7.

⁶²⁸ Горчаков Н.Г., Щерблыкин И.П. Девичья Башня... С. 75.

⁶²⁹ Пахомов Е.А. Старинные... С. 53.

⁶³⁰ Дадашев С.А., Усейнов М.А. Архитектура Азербайджана...; Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 62.

⁶³¹ Шатилов М.Б. Ваховские остяки (этнографические очерки) // Тр. Том. обл. краев. музея. Томск, 1931. Т. IV. С. 126—128.

⁶³² Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза...

⁶³³ Баласагунский Ю. Благодатное знание / Пер. С. Иванова. М., 1983.

⁶³⁴ Топоров В.Н. Пещера // Мифы народов мира. В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 718.

⁶³⁵ Там же. С. 719.

⁶³⁶ Усеинова В.Э. Символика гор в крымских сказках и легендах. URL: <http://www.turkolog.narod.ru>.

⁶³⁷ Потанов Л.П. Культ гор на Алтае // Сов. этнография. 1946. № 2. С. 145.

⁶³⁸ Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Сов. этнография. 1982. № 2. С. 85.

- ⁶³⁹ Там же. С. 83.
- ⁶⁴⁰ Потанов Л.П. Указ. соч. С. 145.
- ⁶⁴¹ Там же. С. 147.
- ⁶⁴² Кызласов И.Л. Указ. соч. С. 85.
- ⁶⁴³ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 183, 187.
- ⁶⁴⁴ Rostowzew M. Fische als Pferdeschmuck // Opuscula archaeologica O. Montelio dicata. Stockholm, 1931. P. 229, 230.
- ⁶⁴⁵ Maksudi S. Türk tarihi ve hukuk. Istanbul, 1947. S. 75 (на турецк. яз.).
- ⁶⁴⁶ Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков... С. 29.
- ⁶⁴⁷ Файзрахманов Г. История сибирских татар...
- ⁶⁴⁸ Потанов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. С. 283
- ⁶⁴⁹ Усманова М.С. Жертвоприношение земле и воде у северных хакасов // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 9. С. 240—243.
- ⁶⁵⁰ Сапашев О.С. Отражение формулы древнетюркского мира в казахской лексике. УНИЦ гуманитарных наук ВКГУ им. С. Аманжолова. URL: [http://www.vkgu.kz/science/turkey/works/formula, htm](http://www.vkgu.kz/science/turkey/works/formula.htm).
- ⁶⁵¹ Гасанов З. Киммерийцы...
- ⁶⁵² Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков... С. 23.
- ⁶⁵³ Всеобщая история искусств / Ред. Р.Б. Климов. М.: Гос. издательство «Искусство», 1956. Т. 1.
- ⁶⁵⁴ Мамедзаде К. Строительное искусство Азербайджана... С. 60.
- ⁶⁵⁵ Ашурбейли С.Б. О датировке и назначении Гыз-Галасы в крепости Баку // Изв. АН АзССР. История, философия и право. Баку, 1974. № 3. С. 47.
- ⁶⁵⁶ Александрович-Насыфи Дж. Девичья Башня в Баку... С. 155.
- ⁶⁵⁷ Бретаницкий Л. Баку... С. 30—31.
- ⁶⁵⁸ Пахомов Е.А. Старинные... С. 53.
- ⁶⁵⁹ Горчаков Н.Г., Щерблыкин И.П. Девичья Башня... С. 75, 76.
- ⁶⁶⁰ Саятин М.С. Бакинские древности... С. 20.
- ⁶⁶¹ Саятин М.С. Бакинские древности... С. 20.
- ⁶⁶² Əhmədov Q. Qız qalası haqqında yeni mülahizələr//Elm və Nəyat. 1986. № 7 (на азерб.яз.).
- ⁶⁶³ İslamov A. The Maiden Tower in Baku. Baku, 2007. P. 63.
- ⁶⁶⁴ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. М.: Наука, 1985. С. 120.
- ⁶⁶⁵ Астролябия — один из старейших астрономических инструментов для определения положения звезд. Ее применяли и для определения времени, продолжительности дня и ночи, измерения горизонтальных углов на поверхности Земли, для осуществления некоторых математических вычислений и для астрологических предсказаний. Пика своей популярности в Европе астролябия достигла в эпоху Возрождения, в XV—XVI столетиях; наряду с армиллярной сферой была одним из основных инструментальных средств астрономического образования.
- ⁶⁶⁶ Бабаев Е., Рустамов А. Является ли Девичья башня обсерваторией? Рук. (архив автора).
- ⁶⁶⁷ Потемкина Т.М. Система организации сакрального пространства могильников степной бронзы. По материалам раскопок Дашти-Козы в Средней Азии. Сб. Донецк-2005. С. 109—110.
- ⁶⁶⁸ Бретаницкий Л. Баку... С. 30—31.

⁶⁶⁹ *Афанасьев В., Луконин В., Померанцева Н.* Ложная дверь. Сб. Искусство Древнего Востока // *Малая история искусств.* М.-Л.: Искусство, 1976. С. 348.

⁶⁷⁰ *Ахундов Д.* Указ. соч. С. 163.

⁶⁷¹ *Стингл М.* Индейцы без томагавков / Пер. с чешского В.А. Каменской, О.М. Малевича. М.: Прогресс, 1984.

⁶⁷² *Закарая П.* Памятники восточной Грузии. М.: Искусство, 1983. С. 332, 345.

⁶⁷³ *Искусство.* Энциклопедия для детей. М.: Аванта+, 1997. Т. 7. Ч. 1.

⁶⁷⁴ *Павлова В.А.* Пространственные иллюзии. Методы визуальной коррекции среды. Московский архитектурный институт. Москва. URL: <http://www.elibrary.ru/defaultx.asp>.

⁶⁷⁵ *Синельченко В.Н.* Ханаанская мифология. Дом для Бала. «В мире мифов и легенд». URL: <http://www.middleeast.org.Ua/history/han02.htm>.

⁶⁷⁶ *Ожегов С.* Абу Симбел // Юный художник. 1994. № 10.

⁶⁷⁷ *Элиаде М.* Священное и мирское... С. 43, 31, 46.

⁶⁷⁸ *Белицкий М.* Шумеры: забытый мир. Пер. с пол. М.: Вече, 2000.

⁶⁷⁹ *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза...

⁶⁸⁰ *Он же.* Священное и мирское... С. 43.

⁶⁸¹ *Кравченко А.И.* Культурология. Учеб. пособие для вузов. М.: Академ. проект, 2001.

⁶⁸² *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов. По ареалам. Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/11482.htm>; Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Е.С. Новик. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/072-079.htm>.

⁶⁸³ Из книги М. Элиаде: «Равно как и столб, дерево с обрубленными ветвями, верхушка которого выходит наружу через верхнее отверстие юрты (символ Космического дерева), расценивается как лестница, ведущая на небо: шаманы вскарабкиваются на него во время своих небесных путешествий. Они взлетают на небо именно через верхнее отверстие юрты». «Накануне церемонии посвящения шаман и его девять “сыновей” срубают достаточное количество толстых и ровных берез. Деревья срубаются в лесу, в котором погребены жители деревни, и, чтобы успокоить духа леса, приносятся жертвы из овечьего мяса. Утром в день праздника деревья устанавливаются в следующем порядке: сначала в юрте устанавливается большая береза, корнями в кострище, а верхушкой выходящая через верхнее отверстие (дымоход). Эта береза называется Удеши Бурхан, «страж врат» (или «бог-смотритель»), поскольку она открывает шаману вход на Небо. Она навсегда останется в шатре, являясь признаком жилища шамана». *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза... С. 238.

⁶⁸⁴ *Кенин-Лопсан М.Б.* Легенды о сверхъестественных способностях шаманов. М.: Наука, 1987.

⁶⁸⁵ *Тереженко Н.М.* Ненецко-русский словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1965. С. 940; *Головнев А.В.* Говорящие Культуры. С. 204. URL: <http://www.Sati.archaeology.nsc.ru/library/golovnev/index.htm>.

⁶⁸⁶ *Дроздова Г.И.* Погребальный обряд народов Волго-Камья XVI—XIX веков. По археолог. и этнограф. материалам. Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Казань, 2007. С. 19.

⁶⁸⁷ *Сушкова И.* Структурные закономерности построения древнейших святилищ в свете космогонических мифов. Космогонические мифы. URL: <http://www.refill.Ru/oum/doklad/kosmogon2.htm>.

⁶⁸⁸ *Бретаницкий Л., Тузинкевич Ю.* Новые документы... С. 360.

⁶⁸⁹ *Ахундов Д.* Указ. соч. С. 90; *Фатуллаев-Фигаров Ш.* Архитектурная энциклопедия... С. 105, 93, 78.

⁶⁹⁰ *Гуммель Я.И.* Археологические очерки... С. 108, 118.

⁶⁹¹ *Ионе Г.И.* Гончарные печи древнего Мингечаура // Крат. сообщ. Ин-та истории материальной культуры. М.-Л., 1949. Вып. XXIV. С. 47—48.

⁶⁹² *Грач А.Д.* Древние кочевники... С. 70, 153, 155, 160; *Гайдукевич В.Ф.* Илурат: Итоги археолог. исслед., 1948—1953 гг. // МИА (Материалы и исследования по археологии СССР). 1958. № 85. С. 79—84.

⁶⁹³ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 252.

⁶⁹⁴ Казахи употребляют специальный термин для обозначения верхнего круга юрты — шапырак. *Абатаев Е.Б.* Юрта — традиционное жилище казахов Южного Алтая. См.: сайт журнала «Гуманитарные науки в Сибири». URL: <http://www.kyrgyz.ru/?page=260>.

⁶⁹⁵ *Майдар Дамгинжавын.* Памятники истории и культуры Монголии. <http://steppe.konvent.ru/>

⁶⁹⁶ Конус (от др.-греч. κόνος — «шишка») — тело, полученное объединением всех лучей, исходящих из одной точки (вершины конуса) и проходящих через плоскую поверхность.

⁶⁹⁷ *Райс Т.Т.* Скифы: строители степных пирамид...

⁶⁹⁸ *Артамонов М.И.* Киммерийцы и скифы...

⁶⁹⁹ *Петренко В.Г.* Правобережье среднего Приднепровья в V—III вв. до н. э. «Археология СССР. Свод археологических источников». 1967. С. 44.

⁷⁰⁰ *Алексеева И.Л.* Раскопки курганов в междуречье Дуная — Днестра. Ежегодник Археологические открытия. 1972. М., 1973. С. 252.

⁷⁰¹ *Ковалева И.Ф., Волкобой С.С., Костенко В.И., Шалобудов В.Н.* Археологические исследования в зоне строительства оросительной системы учхоза «Самарский» // Курганные древности степного Поднепровья, III—I тыс. до н.э. Днепрпетровск, 1978. С. 13.

⁷⁰² *Черненко Е.В.* Скифские лучники. Киев: Наукова думка, 1981. С. 62.

⁷⁰³ *Чугунов К.В.* Серьги раннескифского времени Саяно-Алтая (происхождение, традиции и типологическое развитие) // Исторический опыт хозяйственного освоения Западной Сибири. Сб. науч. тр. / Под ред. Ю.Ф.Кирюшина и А.А.Тишкина. Барнаул: Изд. АГУ, 2003. Кн. 1. С. 386—395.

⁷⁰⁴ *Семенов Вл.А.* Синхронизация и хронология памятников алды-бельского типа в Туве // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. С. 165—170.

⁷⁰⁵ *Мусеибли Н.* Археологические раскопки на маршруте нефтепровода Баку — Тбилиси — Джейхан и южнокавказского газопровода в 2002—2005 гг. www.agt.si.edu/_.../MUSEYIBLY_Archaeological-Excavations-Along.

⁷⁰⁶ *Акишев К.А., Кушаев Г.А.* Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата: Изд. АН КазССР, 1963.

⁷⁰⁷ *Джон Фоли* Энциклопедия знаков и символов. М.: Вече, 1997.

⁷⁰⁸ Мифологическая энциклопедия: метеоры и метеориты. mythology.info/stella-myth/meteors.html

⁷⁰⁹ *Дибнер В.Д., Загорская Н.Г.* Конусообразные холмы Арктических тундр / Ж. Природа, 1958. № 4. С. 90—93; *Загорская Н.Г.* К вопросу о генезисе конических холмов Арктических тундр / Информационный бюллетень Института Геологии Арктики. Выпуск 16. 1959. С. 18—22; *Дибнер В.Д., Загорская Н.Г.* Конусообразные холмы Арктических тундр / Ж. Природа, 1958. № 4. С. 90—93. Выдержки из статьи. В июле 1951 г на о-ве Пионер Н.Г. Загорской удалось наблюдать самый процесс формирования конических холмов. В забитом снегом овраге по поверхности снежника протекал ручеек, несший песок и дресву. Вблизи окончания снежника ручеек исчезал в своеобразном «люке», в который низвергался в виде маленького водопада (рис. 4). Еще ниже по течению в снежнике об-

разовалась висячая арка, на поверхности которой было хорошо видно сухое, забитое песком русло. Вода из этой части русла ушла в «люк», образовавшийся выше по течению. Непосредственно под «люком» стоял щебнисто-песчаный холмик правильной конической формы, вершина которого находилась на уровне потолка снежной арки. Такие же холмики высотой до 2 м стояли на дне оврага ниже по течению и точно такие же конусы, но несколько меньших размеров (от 0,5 до 1 м) наблюдались на поверхности снежника, вдоль русла ручья. Таким образом, конусы на дне оврага отмечали этапы отступления снежного «люка» и всего края снежника вглубь оврага. Конусы на поверхности снежника свидетельствовали об исчезновении, тем же путем, верхнего слоя снежника, мощность которого, судя по высоте конусов, была около 2 м. Аналогичные процессы в том же, 1951 году наблюдались и на одном из ледников о-ва Октябрьской Революции. Здесь К.С. Агеев видел конические холмы, «вырастающие» один за другим под ледяным обрывом, отступавшим вверх по склону ледника, по мере отодвигания ледяного уступа вглубь ледника. Там также отмечалось, что высота конуса почти соответствует высоте ледяного обрыва и, следовательно, указывает на примерную мощность ныне уже исчезнувшего льда. Одновременно в августе 1951 г. В.Д. Дибнер наблюдал очень сходные условия формирования галечно-щебенчатых конусов на мощных скоплениях фирна, расположенных на северо-востоке гор Бырранга, в верховьях рек Жданова, Ключевки и Преградной. Здесь конические холмики также были приурочены к резкому перегибу продольного профиля ложа. На перегибе наблюдались вытянутые вдоль текущего вниз по фирновому склону ручья конические холмики, сложенные щебенкой и плохо окатанной галькой. Форма этих образований заставляла думать, что такие правильные конусы могли образоваться только в результате равномерного осыпания материала от центра к периферии. Действительно, на расстоянии 1 км, пройденного вдоль края полого поднимающегося фирнового языка, был обнаружен в его краевой части наполовину вытягивший колодец. В его стенках обнажался слагающий язык полосчатый фирн, а у дна колодца возвышался щебенчатый конус, точно такой же, как конусы в нижней части фирнового языка. Таким образом, стало ясно, что происхождение этих галечно-щебенчатых конусов связано с заполнением колодцев материалом, приносимым ручьями, берущими начало на окружающих фирн скалах. После летнего протаивания периферических частей фирна стенки колодца разрушаются, а содержащийся в фирне обломочный материал вытаскивает и осыпается в виде конуса.

⁷¹⁰ *Загорская Н.Г.* К вопросу о генезисе конических холмов Арктических тундр / Информационный бюллетень Института Геологии Арктики. Выпуск 16, 1959. С. 18—22.

⁷¹¹ Во всех больших Пазырыкских курганах была обнаружена мерзлота, в условиях которой хорошо сохранились не только многочисленные изделия из дерева и кожи, шерстяные и шелковые ткани, дорогие меховые одежды, но, более того, — бальзамированные тела захороненных в них людей, трупы лошадей. Такое явление как образование линзы вечномерзлых грунтов под каменной наброской кургана, нигде за пределами Горного Алтая не было обнаружено. Континентальный и достаточно суровый климат Горного Алтая благоприятствует образованию мерзлоты. Тем не менее, вследствие недостаточно низких средних годовых температур воздуха и чрезвычайного разнообразия ландшафтных условий, эта область не относится к зоне распространения сплошной мерзлоты. Последняя не наблюдается ни на южных склонах гор, ни (8/9) в открытых степных долинах, где расположены исследованные нами курганы. Как показали специальные расчеты, вечная мерзлота могла образоваться под насыпью этих курганов только в течение ряда лет после их сооружения в результате совместного действия климата и особой конструкции курганов, в частности вследствие наличия каменной наброски поверх земляной их насыпи. Каменная наброска оказалась тем дополнительным фактором, который способствовал

развитию, а главное сохранению уже образовавшейся курганной мерзлоты. Каменная наброска действовала как теплоизолирующий покров, предохраняющий земляную поверхность от прогревания летом, а зимой являющийся фокусом максимального теплоизлучения вследствие более быстрого по сравнению с почвой охлаждения камня, при наличии свободной конвекции в наброске. Таким образом, в каменной наброске создавался особый микроклимат, отличающийся от микроклимата окружающей курганы степи, благоприятствующий усилению мерзлотного процесса и сохранению мерзлоты. Помимо каменной наброски, образованию вечной мерзлоты благоприятствовала и конструкция кургана в целом, в частности наличие (9/10) пустот, как в погребальной камере, так и между бревнами, заполняющими верхнюю половину могильной ямы. В этих пустотах непрерывно происходила контактная конвекция воздуха. Охлажденный в пустотах воздух опускался вниз, более теплый поднимался вверх к контактной зоне охлаждения, пока во всем кургане не стабилизировалась температура ниже 0°С, а заполнившая пустоты вода не замерзла. Как показали наблюдения, при расположении больших курганов с каменной наброской в степных долинах на больших высотах курганная мерзлота до глубины 3—4 м образуется при диаметре кургана свыше 25 м, а на глубину 5—6 м она проникает при диаметре кургана свыше 40 м. На более пониженных участках степи курганная мерзлота распространяется на глубину до 6 м и глубже при диаметре кургана свыше 50 м. Следовательно, только в курганах указанных размеров могли сохраниться от тления те ценнейшие научные материалы, которыми мы в настоящее время располагаем. См. Руденко С.И.

⁷¹² Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. М.-Л., 1958. С. 9, 10.

⁷¹³ Фрэнсис Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980.

⁷¹⁴ Шишка. URL: <http://www.symbolarium.ru/index.php/>

⁷¹⁵ E.A.S. Butterworth. The Tree at the Navel of the Earth. Berlin, 1970; R. Cook. The Tree of Life. Symbol of the Centre. L., 1974; KO. James. The Tree of Life. An Archaeological Study. Leiden. 1966 (Studies in the History of Religions. № 11).

⁷¹⁶ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 382.

⁷¹⁷ Ростовцев М.И. Эллинизация и иранство на юге России. Петроград: Огни, 1918. С. 73, 124, 170.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

⁷¹⁸ Александрович-Насыфи Дж. Девичья Башня в Баку... С. 6.

⁷¹⁹ Горчаков Н.Г., Щерблякин И.П. Девичья Башня... С. 75.

⁷²⁰ Пахомов Е.А. Ширванская крепость эпохи Низами. Баку, 1940. С. 67.

⁷²¹ Джидди Г., Джидди Н. Районы распространения Девичьих Башен (Гыз Галасы) и исторические корни этого названия // Материальная культура Азербайджана / Ин-т истории АН АзССР. Баку, 1980. Вып. IX. С.139—140.

⁷²² Мехтиева А. Девичьи башни Азербайджана. Баку, 1997 (на азерб. яз. Mehtiyeva A.A. Azərbaycan qız qalalarının tarixi. Bakı, 1997).

⁷²³ Гасанов З. Царские скифы... С. 407—413; Əzizəoğlu H. Türklüyümüz...

⁷²⁴ Севортян Э.В. Этимологический словарь Тюркских Языков / АН СССР. Ин-т языкознания. М.:Наука, 1978. Т. 2. С. 42, 28.

⁷²⁵ Сабитов А.Р. Пространственные модели в архитектуре Казахстана. Дис. ...д-ра архитектуры. Алматы, 2007. С. 44, 45; Шаханова Н.Ж. О семантике шеста «бакан» в родильной обрядности тюрко-монгольских кочевников // Крат. содерж. докладов Лавровских Среднеазиатско-кавказских чтений, 1990—1991 гг. СПб., 1992. С. 112—114; Уарзиати В.С., Галиев А.А. Символы и знаки

Великой степи. Алматы: КазАТиСО (Казахская Академия Труда и Социальных Отношений), 2006. С. 112—195; *Дубровский Д.В.* Пространственные характеристики погребального обряда тюркоязычных кочевников Центральной Азии (конец XIX — начало XX вв.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2007; *Есбергенов Х., Агамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975. С. 130; *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Погребальные сооружения сибирских татар // *Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма.* Новосибирск: Изд. Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. С. 27.

⁷²⁶ *Сабитов А.Р.* Пространственные модели в архитектуре Казахстана... С. 44, 45; *Шаханова Н.Ж.* Указ. соч. С. 112—114; *Уарзиати В.С., Галиев А.А.* Указ. соч. С. 112—195; *Дубровский Д.В.* Указ. соч.; *Есбергенов Х., Агамуратов Т.* Указ. соч. С. 130.

⁷²⁷ *Бартольд В.В.* Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893—1894 гг. Соч. Т. IV. М., 1966.

⁷²⁸ *Кызласов Л.Р.* О южных границах древних хакасов в IX—XII вв. Учен. зап. КНУИИЯЛИ, Абакан, 1960. Вып. VIII. С. 72—73.

⁷²⁹ *Ахметьянов Р.* Этимологические этюды // *Источник: Поиски и находки / Сост. А.К. Тимергалин.* Казань: Таткнигиздат, 1989 (на татар. яз.).

⁷³⁰ *Боровков А.К.* `Бадаи` ал-лугат. Словарь Тали` Имани Гератского к сочинениям Алишера Навои. М.: Изд-во Восточной литературы, 1961. С. 135.

⁷³¹ *Севортян Э.В.* Этимологический словарь Тюркских Языков... Т. 2. С. 38—39.

⁷³² *Историческая география Западного Азербайджана / Сост. С. Асадов.* Баку: Азербайджан, 1998. С. 175—177, 214—215, 220—221, 224—225, 234—235, 357—358, 424—425.

⁷³³ *Гасанов З.* Царские скифы... С. 151; см. также: *Неклюдов С.Ю.* Отхан-Галахан // МНМ. С. 410—413.

⁷³⁴ *Гасанов З.* Царские скифы... С. 407—413; см. также: *Əzizəğlu H.* Türklüyümüz... S. 66—72.

⁷³⁵ *Гасанов З.* Царские скифы... С. 151; см. также: *Неклюдов С.Ю.* Отхан-Галахан // МНМ. С. 410—413.

⁷³⁶ *Бондаренко М.Е.* Культ богини Девы в Херсонесе Таврическом в нумизматике, эпиграфике и коропластике // *Труды научной конференции студентов и аспирантов «Ломоносов-2001».* История. Сборник тезисов. М., 2001. С. 140—142; *Бабинов Ю.А.* К вопросу о служителях культа в античном Херсонесе // *Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков.* М., 1972. С. 23; *Словарь античности.* Пер. с нем. М., 1989. С. 226; *Русяева А.С., Русяева М.В.* Верховная богиня античной Таврики. Киев, 1999. С. 81, 105; *Пичикян И.Р.* Алтарь Пасиادا в Херсонесе // *СА.* 1976. № 3. С. 248—255; *Белов Г.Д.* Херсонес Таврический. Л., 1948. С. 94; *Соломоник Э.И.* Новые эпиграфические памятники Херсонеса (НЭПХ.П). Киев, 1973. С. 75—87.

⁷³⁷ *Пятышева Н.В.* Указ. соч. С. 216.

⁷³⁸ *Ростовцев М.И.* Новая книга о Белом острове и Таврике // *Известия Императорской археологической комиссии.* СПб, 1918. Вып. 65. С. 217.

⁷³⁹ *Соколова З.* Перед чувалом в яранге // *Родина.* 2000. № 5.

⁷⁴⁰ Это традиция народности нганасан. См.: *Плужников Н.* Живой и вечный источник // *Северные просторы.* 2000. № 2/3. С. 36.

⁷⁴¹ *Патканов С.К.* Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891. С. 9, 75; *Головнев А.В.* Говорящие культуры, традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. У народа манси это понятие обозначается словом «нам».

⁷⁴² Главного жреца осажденного Баку звали Егирван. Этимология этого понятия: Egir, eg — сгибаться, наклоняться, служитель, тот который обходит (что-либо), собирает вокруг (кого-либо), а van=ban — повязывать, привязывать себя, быть связанным, дает основание признать, что Егирван не имя, а жреческий титул (ДТС. С. 165—166, 81).

⁷⁴³ *Фитуни А.П.* Бакинская Девичья башня... С. 149—154. Легенда А.П. Фитуни «О Баку и Девичьей Башне» была записана в начале XX в. и опубликована в третьем выпуске «Известий Азкомстариса» за 1927 г.

⁷⁴⁴ *Он же.* Сирик — историк Херсонеса Таврического // ЖМНП Журн. Мин-ва нар. Просвещения, 1915. Март.

⁷⁴⁵ *Анохин В.А.* Монетное дело Херсонеса (IV в. до н.э. — XII в. н.э.). Киев, 1977.

⁷⁴⁶ *Шауб И.Ю.* К вопросу о культе отрубленной человеческой головы у варваров Северного Причерноморья и Приазовья // Античная цивилизация и варварский мир в Подонье-Приазовье. Тез. докл. к семинару. Новочеркасск, 1987. С. 16. Вероятно, отрубленные головы олицетворяют культ, связанный с верой в возможность получения заключенной в голове магической силы для захватившего ее в качестве трофея.

⁷⁴⁷ Известия науки. Определена дата начала строительства пирамиды Хеопса. URL: <http://www.inauka.ru/news/article94316.html>.

⁷⁴⁸ Всемирная история. Шумер. URL: <http://www.uniros.ru/strany/shumerranny.php-59к>.

⁷⁴⁹ Об этих событиях З. Гасанов в своей диссертации отмечал: «В письме Сеннахериба своему отцу — ассирийскому царю Саргону II, — как бы в повторение письма Ашуррисуа, говорится о том, что царь Урарту выступил против Гамира, но его армия была разгромлена, трое из его командующих вместе с их войсками были убиты, а сам царь бежал в Урарту, и его лагерь пока еще не был атакован. Далее Сеннахериб сообщает Саргону о том, что идентичную информацию он получил от каждого гарнизона пограничных крепостей. Е.Д. Филлипс датирует время этих событий 707 г. до н.э. А.К.Г. Кристенсен датирует битву в Гамире летом или ранней осенью 714 г. до н.э. А.И. Иванчик датирует войну Урарту с Гамиром 714 г. до н.э., основываясь на своем мнении о том, что ассирийские документы, описывающие эту войну, были составлены непосредственно до восьмого похода Саргона II. Б.Б. Пиотровский предполагает, что битва в Гамире произошла в период до 714 г. до н.э., то есть до похода ассирийцев против Урарту, «когда Саргон внимательно следил за действиями своего противника Русы». См.: *Гасанов З.* Киммерийцы... С. 19—24; *Kristensen A.K.G.* Who were the Cimmerians and where did they come from? Sargon II, the Cimmerians, and Rusa I. Historisk-filosofiske Meddelelser 57. Copenhagen: Munksgaard, 1988. P. 42; *Иванчик А.И.* Киммерийцы и Урарту накануне восьмого похода Саргона II // ВДИ. 1990. № 3. С. 6—8; *Phillips E.D.* The Scythian Domination in Western Asia: its Records in History, Scripture and Archaeology // World Archaeology. IV (2). 1972.

⁷⁵⁰ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A.*... P. 382.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

⁷⁵¹ Главным местопребыванием греческих богов считалась гора Олимп, которая уже в гомеровских поэмах предстает в двух ипостасях: она является то высокой горой, то небесным жилищем богов. Другие боги пребывают в тех стихиях, которые находятся в их ведении, например, Посейдон — в морских глубинах, Аполлон — в постоянном движении в поисках мест, где начинается Весна. У греков по своим природным свойствам особенно благоприятными божествами считались

вершины гор, возвышенности, гроты, долины, леса и рощи. Витрувий (I, 2, 20) прямо советует выбирать для храмов, в особенности посвященных богам здоровья, местности со здоровым климатом и в изобилии снабженные водою. Культы подземных богов и оракулы обыкновенно устраивались в таких местностях, где в скалах или в земле были расщелины, представлявшие как бы прямое сообщение с подземным миром. Аристотель (Политика IV, (VII) советует выбирать для святилищ места преимущественно возвышенные и защищенные от соседних частей города; Сократ, по словам Ксенофонта, считал наиболее пригодными для храмов и алтарей места особенно видные и редко посещаемые. Многие местности были освящены культом вследствие связанных с ними мифов о тех или других событиях из жизни богов, например, на острове Делос, месте рождения Аполлона и Артемиды, пребывание богов предполагалось в определенных стихиях, и сообразно с этим их разделяли на богов небесных, земных, водных и подземных.

⁷⁵² «Гомер и Гесиод, — говорит Геродот (II, 53), — составили для эллинов родословие богов, дали им имена, распределили между ними достоинства и занятия и начертали их образы». Культom освящались места, имевшие какое-либо особое значение в семейной, общественной или государственной жизни людей. Сюда, прежде всего, относится почитание домашнего очага (как центра семейной жизни) и горевшего в нем огня, который был символом богини Гестии и даже отождествлялся с нею. Почитание этой богини выражалось в поддержании неугасимого огня в очаге, что было священной обязанностью хозяйки дома. В главном правительственном здании (prutaneion) находился очаг города, здесь и почиталась Гестия как представительница идеи единства государства ('Estia prutaneia или prutanitis). Здесь ставились алтари богам (qeoι boulaioi) — Гестии, Зевсу, Афине и др. (*Латышев В.В.* Очерк греческих древностей. 3-е изд. СПб., 1897—1899). В Греции (храмы Гестии) и в Риме (храмы Весты) за священным огнем следили жрицы — девочки или девушки, дававшие обет целомудрия и безбрачия (нарушение его каралось наказанием, а чаще завершалось самоубийством). Огонь обновлялся в начале каждого календарного года. Алтари были и в частных домах — у входа в жилище. В греческой практике наблюдались случаи, когда некоторые храмы были подолгу заперты и открывались только в определенные дни, да и то не для всех поклонников, а только для жрецов или лиц, имевших какое-нибудь отношение к культу.

⁷⁵³ Предваряя события, предупреждаю читателя, что одно из средневековых названий Баку в виде «Баду-Куба» не имеет никакого отношения к значению «ветер».

⁷⁵⁴ *Потемкина Т.М.* Система организации сакрального пространства могильников степной бронзы: по материалам раскопок Дашти-козы в Средней Азии // Сб. Структурно-семиотические исследования в археологии. Институт археологии НАН Украины, Донецкий национальный университет. Донецк, 2005. Т. 2. С. 126.

⁷⁵⁵ *Saint-Martin M.J.* Memoires historiques et geographiques sur l'Armenie. Paris, 1819. P. 153.

⁷⁵⁶ *Бретаницкий Л.С.* Баку... С. 2.

⁷⁵⁷ *Ашурбейли С.Б.* Очерк истории средневекового Баку...

⁷⁵⁸ Кладбище находилось в Баку на месте, где сейчас расположены школы № 189, 190 и Музыкальная школа имени Бюль-Бюля.

⁷⁵⁹ *Ашурбейли С.Б.* Очерк истории средневекового Баку... С.20; *Тер-Григорьян Г.И.* Из далекого прошлого Баку // Изв. АзФАН. Баку, 1934. № 1. С. 25.

⁷⁶⁰ *Саяпин М.С.* Бакинские древности... С. 19—20. Как утверждает М.С. Саяпин, «при мусаватской власти более десятка таких каменных гробов было выброшено в море и всякий их может видеть на отмели, около бульвара, против Девичьей башни».

⁷⁶¹ Гумилев Л.Н. История народа Хунну. М.: АСТ; ЛЮКС, 2004.

⁷⁶² Боровка Г.И. Археологическое обследование среднего течения реки Толы // Северная Монголия. Л., 1927. Т. II.

⁷⁶³ Сосновский Г.П. Ранние кочевники Забайкалья // КСИИМК (Краткие сообщения Института истории материальной культуры). М.-Л., 1940. Т. VIII; Плиточные могилы Забайкалья // Тр. отдела истории первобыт. культуры гос. Эрмитажа. Л., 1941. Т. I.

⁷⁶⁴ Окладников А.П. Древнее население Сибири и его культура (рукопись). <http://www.gumilevica.kulichki.net>

⁷⁶⁵ К понятиям «каменный ящик» (погребальный) и «каменный гроб» исследователи относятся по-разному. Чаще всего под понятием «каменный гроб» имеется в виду гроб, выточенный из цельного камня, а под понятием «каменный ящик» подразумевается могила, выложенная из каменных плит.

⁷⁶⁶ Такая традиция была также у египтян (саркофаги) и у этрусков, у которых ее переняли греки и римляне.

⁷⁶⁷ Погребения в каменных ящиках (XIV—XVI вв.), принадлежавшие, по мнению В.А. Кузнецова, тюркоязычным балкарцам-басианам, открыты напротив с. Верхняя Балкария, между селениями Мукуш и Куспарты. Также обнаружены могилы с каменными ящиками-гробами у тюркоязычных карачаевцев. См.: Алексеева Е.П. Карачаевцы и балкарцы — древние народы Кавказа. URL: <http://www.http://real-alania.narod.ru/index.html>. Как считают специалисты, обнаруженные на территории Тувы и современного Китая могилы с каменными ящиками восходят к центрально-азиатской и более древней дунбэйской традиции могил, гробов и каменных ящиков. См.: Азбелев П.П. К исследованию культуры могильников Чааты I—II // Проблемы хронологии и периодизации в археологии: Сб. тр. молодых ученых. Л., 1991. С. 61—68. Дунбэй — принятое в Китае название северо-восточной части этой страны, включающее крайнюю восточную часть Автономного района внутренней Монголии, провинции Хэйлуцзян, Ляонин и провинцию Цзилинь, территории которых исторически входили в состав Маньчжурии.

⁷⁶⁸ Вадецкая Э.Б. Древние идолы Енисея. Л.: Наука, 1967.

⁷⁶⁹ Археология СССР: В 20 т. М.: Наука, 1987. Т. 7. С. 340.

⁷⁷⁰ Щерблякин И.П. Памятники азербайджанского зодчества эпохи Низами. Баку: Изд. АзФАН, 1943.

⁷⁷¹ Бретаницкий Л. Баку... С. 68.

⁷⁷² Бретаницкий Л.С. Зодчество... С. 479.

⁷⁷³ Ашурбейли С. История города Баку. Баку: Азернешр, 1992. С. 39.

⁷⁷⁴ Левиатов В.Н. Памятники азербайджанской культуры (Бакинский Дворец Ширваншахов). Баку: Изд. АзФАН, 1944.

⁷⁷⁵ Фархадоглу К. Новые находки древнего периода на территории Ичери-Шехер. Баку, 2007.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

⁷⁷⁶ Бретаницкий Л. Баку... С. 22.

⁷⁷⁷ Шиммель А.М. Мир исламского мистицизма. М., 2000. С. 189.

⁷⁷⁸ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 91—92; Фатуллаев-Фигаров Ш. Архитектурная энциклопедия... С. 105, 93, 78.

⁷⁷⁹ Фатуллаев-Фигаров Ш. Архитектурная энциклопедия... С. 107.

⁷⁸⁰ Там же. С. 105.

⁷⁸¹ *Ашурбейли С.* Очерк истории средневекового Баку... С. 45; *Эфрикян.* Иллюстрированный географический словарь... С. 364; см.: *Ашурбейли С.* О датировке и назначении Гыз-Галасы в крепости Баку // Изв. АН АзССР. История, философия, право. 1974. № 3. С. 48.

⁷⁸² В настоящее время Девичья Башня не зафиксирована по какому-либо конкретному адресу, а территория, на которой находилось языческое святилище «Бога моря», расположена между улицами Менжинского и Асафа Зейналлы.

⁷⁸³ *Мухаммед Хасан-хан Этимад ас-Салтане.* Марат ал-булдан. Тегеран, 1293 г. хиджри. С. 154 (на перс. яз.); см.: *Ашурбейли С.* О датировке и назначении Гыз-Галасы в крепости Баку. С. 48; *Она же.* Очерки истории средневекового Баку. С. 148.

⁷⁸⁴ *Павлинов А.М.* Баку...; *Бретаницкий Л.* Баку... С. 41.

⁷⁸⁵ *Ашурбейли С.* Очерк истории средневекового Баку. С. 45.

⁷⁸⁶ *Фатуллаев-Фигаров Ш.* Архитектурная энциклопедия... С. 105, 75.

⁷⁸⁷ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 114—122.

⁷⁸⁸ *Ашурбейли С.* Очерк истории средневекового Баку. С. 61.

⁷⁸⁹ *Фатуллаев-Фигаров Ш.* Архитектурная энциклопедия... С. 87.

⁷⁹⁰ *Бретаницкий Л.* Баку... С. 58.

⁷⁹¹ *Ашурбейли С.* Очерк истории средневекового Баку. С. 61.

⁷⁹² *Левитов В.Н.* Археологические раскопки 1945 г. при Дворце Ширваншахов в г. Баку // Изв. АН АзССР. 1948. № 1. С. 113—114.

⁷⁹³ *Ашурбейли С.* Очерк истории средневекового Баку. С. 61.

⁷⁹⁴ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 130; *Бретаницкий Л.* Баку... С. 27.

⁷⁹⁵ *Гринченко В.А.* Раскопки на правом берегу Днепра. ВУАК (Всеукраинский археологический комитет), 1928. Ф. 29—30. Лист. 26—28; см.: *Отроценко В.В.* О каменных изваяниях у племен срубной культуры / Сб. Новые памятники древней и средневековой художественной культуры. Киев: Наукова Думка, 1982. С. 14.

⁷⁹⁶ Изначально праздник назывался тюркским словом «Байрам», а слово «Новруз» персидского происхождения было добавлено значительно позже.

⁷⁹⁷ *Ямвлих.* Теологумены арифметики («Арифметическая теология»). См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. М.: Искусство, 1980. Т. 7. [Последние века] С. 480—508; *Лосев А.Ф.* Аритмология Ямвлиха в труде «Теологумены арифметики». Опубликовано в работе Лосева А.Ф. «История античной эстетики». Т. 7. [Последние века]. М.: Искусство, 1980. С. 480—508.

⁷⁹⁸ *Плутарх.* Об «Е» в Дельфах / Пер. Н. Б. Клячко // ВДИ. 1978. № 1. С. 233—252;

⁷⁹⁹ *Мусукаев Б.Х.* Балкарская ономастика в парадигме современной лингвистики. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Нальчик, 2007.

⁸⁰⁰ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. М.: Искусство, 1988. Кн. 2. С. 414. *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер., ст. и прим. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Мирь, 2006.

⁸⁰¹ *Росси Г.* Афродита-Киприда. Ч. 3: Рождение и особенности культа Афродиты. URL: <http://www.cypriexplorer.globalfolio.net/...rossi/index.php>.

⁸⁰² *Кулишова О.В.* Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII—V вв. до н.э.) СПб.: Издательский Центр «Гуманитарная Академия», 2001. С. 94.

⁸⁰³ В Древнем Риме жреческая коллегия, состоявшая из 12 жрецов бога Марса, называлась Салии (лат. Salii, от salio — «прыгаю, пляшу»). Свое название салии получили от военной пляски, совершавшейся ими во время ежегодных празднеств в честь Марса.

- ⁸⁰⁴ *Грач А.Д.* Древние кочевники... С. 31.
- ⁸⁰⁵ *Вербицкий В.И.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- ⁸⁰⁶ *Матвеев Г.М.* Мифоязыческая картина мира этноса (на примере чувашской мифологии и язычества). Автореф. дис. ...д-ра филос. наук. Чебоксары, 2007.
- ⁸⁰⁷ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 93—94.
- ⁸⁰⁸ *Джафарзаде И.С.* Гобустан. 1999... С. 130, 136—137.
- ⁸⁰⁹ *Элиаде М.* История веры и религиозных идей...
- ⁸¹⁰ *Изосимов Д.А.* Культовые памятники...
- ⁸¹¹ *Исмаилов Г.С.* Исследования наскальных изображений в верховьях реки Тер-тер / Археологические открытия 1976 г. М.: Наука, 1977. С. 492.
- ⁸¹² *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 55.
- ⁸¹³ *Кузьмина Л.А.* Семиотика наскального искусства: интерпретация в контексте традиционной культуры народов Севера: Автореф. дис. ...канд. культурологии. СПб., 2009.
- ⁸¹⁴ *Джафарзаде И.* Гобустан. 1999... С. 131.
- ⁸¹⁵ *Там же.* С. 154.
- ⁸¹⁶ *Там же.* С. 206.
- ⁸¹⁷ *Чирков Д.* Декоративное искусство Дагестана. М., 1971. С. 81; Археологические открытия. М., 1968. С. 451.
- ⁸¹⁸ *Голан А.* Миф и символ. М.: Руслит, 1993. С. 154, 155.
- ⁸¹⁹ *Джафарзаде И.С.* Гобустан, 1999... С. 8, 18, 28, 146.
- ⁸²⁰ *Там же.* С. 147, 201, 225, 226.
- ⁸²¹ *Голан А.* Миф и символ... С. 16, 24, 35.
- ⁸²² *Кольман Э.* История математики в древности. М., 1961. С. 25.
- ⁸²³ *Голан С.* Миф и символ... С. 63, 85, 124, 163.
- ⁸²⁴ *Джафарзаде И.С.* Гобустан, 1999... С. 146.
- ⁸²⁵ *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. М.: Правда, 1987.
- ⁸²⁶ *Джафарзаде И.С.* Гобустан, 1999... С. 147.
- ⁸²⁷ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 132—133.
- ⁸²⁸ *Кубарев В.Д.* Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987. С. 85; *Кубарев В.Д., Черемисин Д.В.* Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1984. С. 86—100; *Полосьмак Н.В.* Стерегищие золото грифы (ак-алахинские курганы). Новосибирск, 1994. С. 49; *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953; *Евтюхова Л.А., Киселев С.В.* Чаа-гас у села Копены // Тр. ГИМ. Вып. XI. Сб. ст. по археологии СССР. М.: ГИМ, 1940. С. 21—54.
- ⁸²⁹ *Бородовский А.* Скифские модницы с Нижней Катунь // Наука в Сибири. 2003. № 34—35 (2420—2421).
- ⁸³⁰ *Борхес Х.Л.* Бестиарий: книга вымышленных существ. М., 2000; *Фоли Дж.* Энциклопедия знаков и символов. М., 1997.
- ⁸³¹ *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.-Л., 1960. С. 290—293; *Баркова Л.Л.* Изображения рогатых и крылатых тигров в искусстве древнего Алтая // АСГЭ (Археологический Сборник Государственного Эрмитажа). 1985. Вып. 26. С. 37; *Бонград-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии. М., 1983. С. 81.
- ⁸³² Феникс-птицы. URL: <http://www.diary.ru/.../p63864816.htm>.

- ⁸³³ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 93.
- ⁸³⁴ Мухаммед Хасан-хан Этимад ас-Салтане. Марат ал-булдан. Тегеран, 1293 хиджры. С. 154 (на перс.яз); см.: Ашурбейли С. О датировке и назначении Гыз-Галасы в крепости Баку. С. 48, 212; Она же. Очерки истории средневекового Баку. С. 148.
- ⁸³⁵ Ахундов Д. Архитектура древнего... С.159.
- ⁸³⁶ Бретаницкий Л. Баку... С. 39—40.
- ⁸³⁷ Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 167; Ильина М.И. Древнейшие типы жилищ Закавказья. М., 1946.
- ⁸³⁸ Джафарзаде И.С. Гобустан, 1999... С. 228.
- ⁸³⁹ Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 55.
- ⁸⁴⁰ Там же. С. 80.
- ⁸⁴¹ Там же. С. 218, 221.
- ⁸⁴² Бейкер С.У. Кипр, каким я видел его в 1879 г. Лондон: Макмиллан и Ко. Б., 1879. См.: www.surpusexplorer.globalfolio.net/rus/paphos/.../index.php
- ⁸⁴³ Джафарзаде И.М. Гобустан, 1973. С. 199, 147; Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 44, 55.
- ⁸⁴⁴ Джафарзаде И.М. Гобустан... С. 199, 147; Ахундов Д. Архитектура древнего... С. 44, 55.
- ⁸⁴⁵ Голан А. Миф и символ... С. 131.
- ⁸⁴⁶ Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 190.
- ⁸⁴⁷ Левиатов В.Н. Дворец Ширваншахов. Баку, 1944. С. 34.
- ⁸⁴⁸ Джафарзаде И.М. Гобустан, 1999... С. 118.
- ⁸⁴⁹ Альберти Л.-Б. Три книги о живописи. М., 1966. С. 20.
- ⁸⁵⁰ Грач А.Д. Древние кочевники... С. 31.
- ⁸⁵¹ Бретаницкий Л. Баку... С. 52.
- ⁸⁵² Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 190.
- ⁸⁵³ См.: Тагиев И. Дворец ширваншахов или ханака С.Я. Бакуви Баку: Чашыоглу, 2003. С. 39; Ахмед Хилми. Зийарети евлия. Стамбул, конец XIX века; Словарь арабских и фарсидских слов. Баку: Писатель, 1985.
- ⁸⁵⁴ Дадашев С.А., Усейнов М.А. Ханский дворец в Баку // Памятники архитектуры Азербайджана. Сб. материалов. М., Баку, 1946. Вып. 1. С. 14.
- ⁸⁵⁵ Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 190.
- ⁸⁵⁶ Левиатов В.Н. Дворец Ширваншахов. С. 11.
- ⁸⁵⁷ Березин И.Н. Путешествие по Дагестану и Закавказью. План шахского дворца в Баку. Казань, 1849. С. 224—225.
- ⁸⁵⁸ Павлинов А.М. Баку... Рис. 60.
- ⁸⁵⁹ Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 190.
- ⁸⁶⁰ Ашурбейли С. Очерки истории средневекового Баку... С. 153.
- ⁸⁶¹ Дадашев С., Усейнов М. Архитектура зданий комплекса Дворца ширваншахов в Баку // Памятники архитектуры Азербайджана. Сб. материалов. М., Баку, 1950. С. 9; Усейнов М. Памятники азербайджанского зодчества. М., 1951. С. 62.
- ⁸⁶² Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 191.
- ⁸⁶³ Kaempfero Engelberto. Amoenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum Fasciculi, V Quibus continentur Variæ Relationes, Observationes et Descriptiones Rerum Persicarum et Ulterioris Asiae multa attentione, in peregrinationibus per universum Orientem, collectae, ab Auctore Engelberto

Kaempfero, D. Lemgoviae. Typis et Impensis Henrici Wilhelmi Meyeri, Aulae Lippiacae Typographi, 1712. [На лат. яз.] Экзотические прелести политики, естественных наук и медицины в 5-ти разделах. Содержание различных отчетов, наблюдения и описания системы персидского государства и далекой Азии, собранные с большой осторожностью, когда путешествовал по Востоку д-р Энгельберт Кемпфер. Издатель Генрих Вильгельм Мейер, отпечатано Липпи, 1712. С. 256. Сообщения связанные с Э. Кемпфером любезно передал мне Dr. Lothar Weiss.

⁸⁶⁴ Павлинов А.М. Баку... Рис. 60

⁸⁶⁵ Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 205.

⁸⁶⁶ Там же. С. 204.

⁸⁶⁷ Мечеть Кубада была сожжена во время мартовских событий 1918 г. Впоследствии при реставрационных работах остатки мечети были снесены.

⁸⁶⁸ Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1991. С. 201.

⁸⁶⁹ Он же. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926. С. 172.

⁸⁷⁰ Бретаницкий Л. Баку... С. 50.

⁸⁷¹ Ашурбейли С. Очерки истории средневекового Баку... С. 159.

⁸⁷² Голан А. Миф и символ... С. 16, 18, 342.

⁸⁷³ Малов С.Е. Памятники древнетюркской... С. 17; ДТС. С. XVIII.

⁸⁷⁴ Ширалиев М.Ш. Диалекты и говоры азербайджанского языка... С. 167.

⁸⁷⁵ Ашурбейли С. Очерки истории средневекового Баку... С. 157—158.

⁸⁷⁶ Ашурбейли С. Очерки истории средневекового Баку... С. 134.

⁸⁷⁷ Ашурбейли С. Очерки истории средневекового Баку... С. 22, 158.

⁸⁷⁸ Фараджева М. Чашечные углубления Гобустана. Баку, 2007.

⁸⁷⁹ Джафарзаде И. Наскальные изображения Гобустана // Тр. Ин-та истории. Баку, 1958. Т. XIII С. 49, 57.

⁸⁸⁰ Бретаницкий Л. Баку... С. 51.

⁸⁸¹ Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана... С. 189.

⁸⁸² Аджалов Р. Средневековый город-заповедник Ичери-Шехер. Баку: Элм, 1986. С. 26—27.

⁸⁸³ Малов С.Е. Памятники древнетюркской... С. 423.

⁸⁸⁴ Eski Anadolu ve Trakya: Baslangicindan pers egemenligine kadar. Istanbul: Iletisim yayinlari, 2003. S. 262—263 (на турец. яз.).

⁸⁸⁵ Малов С.Е. Памятники древнетюркской... С. 423.

⁸⁸⁶ Статья «Ступа». БСЭ, 3-е издание (с 1969 по 1978 г.).

⁸⁸⁷ Roux J.-P. Turkların ve moqolların eski dini. İstanbul: Kabakçı yayınevi, 2002. S. 159 (на турец. яз.).

⁸⁸⁸ Монгольско-русский словарь. М., 1957. С. 88.

⁸⁸⁹ Тадина Н.А. Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханства. История и культура народов Алтая. URL: <http://www.new.hist.asu.ru/.../ualtaiburhan.html>.

⁸⁹⁰ Федотов М.Р. Чувашский этимологический словарь. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 1996. Т. 1. С. 422.

⁸⁹¹ Мельхеев М.Н. Географические названия Восточной Сибири. Система современной бурятской топонимики. Природа Байкала. URL: <http://www.nature.baikal.ru/.../tread.shtml?id>.

⁸⁹² Кашикарлы М. Дивани лугати-ит-турк / Пер. на азерб. яз. Р. Аскер. Баку, 2006. С. 487—493.

⁸⁹³ Рашид-Ад-Дин Ф. Сборник летописей / Пер. с перс. О. И. Смирновой; ред. А.А. Семенова; примеч. Б.И. Панкратова, О.И. Смирновой. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1952. Т. 1. Кн. 2. С. 258—259.

⁸⁹⁴ *Аишурбейли С.* Новые изыскания... С.20.

⁸⁹⁵ *Türk Lehçeleri Sözlüğü.* Ankara, 1992.

⁸⁹⁶ *Фатуллаев-Фигаров Ш.* Архитектурная энциклопедия... С. 101.

⁸⁹⁷ *Дмитриев И.А.* Символ культуры — знак, персонаж в обрядовых текстах чувашей // Материалы по этнографии и антропологии чувашей. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 1997. С. 138.

⁸⁹⁸ *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2000. С. 25.

⁸⁹⁹ *Кашгарлы М.* Дивану лугат-ит турк. Ташкент, 1960—1963. Т. 1. С. 401, 220; *Радлов В.В.* Опыт Словаря Тюркских Наречий. СПб., 1899. Т. 2. Ч. I. С. 414, 438.

⁹⁰⁰ *Кашгарлы М.* Указ. соч. С. 437; *Радлов В.В.* Указ. соч. С. 405, 435.

⁹⁰¹ *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза... С.260

⁹⁰² *Шелепова Е.В.* Ритуальные памятники кочевников Алтая поздней древности и раннего средневековья. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2009.

⁹⁰³ *Там же.*

⁹⁰⁴ *Потемкина Т.М.* Система организации сакрального пространства могильников степной бронзы: по материалам раскопок Дашти-козы в Средней Азии // Сб. Структурно-семиотические исследования в археологии. Институт археологии НАН Украины, Донецкий национальный университет. Донецк, 2005. Т. 2. С. 126.

⁹⁰⁵ *Семенов Вл.А.* Курган Аржан — пространственная модель мира ранних скифов Центральной Азии // Структурно-семиотические исследования в археологии. Т. 1. Донецк, 2002. С. 210.

⁹⁰⁶ *Тереножкин А.И.* Киммерийцы. Киев, 1976. С. 118—120.

⁹⁰⁷ *Отрощенко В.В.* О каменных изваяниях у племен срубной культуры / Сб. Новые памятники древней и средневековой художественной культуры. Киев: Наукова Думка, 1982. С. 5—18.

⁹⁰⁸ *Там же.* С. 5, 8, 15.

⁹⁰⁹ *Формозов А.А.* Очерки по истории русской археологии. М.: Изд. АН СССР, 1961. С. 109.

⁹¹⁰ *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд. института народов Севера ЦИК СССР, 1936. С. 213.

⁹¹¹ *Забелин И.Е.* Указ. соч. С. 33.

⁹¹² *Изосимов Д.А.* Культовые памятники...

⁹¹³ *Фараджева М.Н.* Наскальное искусство Азербайджана. Баку: Асполиграф, 2009. С. 263.

⁹¹⁴ *Там же.*

⁹¹⁵ *Аишурбейли С.* Очерки истории средневекового Баку... С. 25—26.

⁹¹⁶ *Брод И., Еременко Н.* Тайны нефти. М.: Госиздат культ.-просвет. лит., 1952. С. 9.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

⁹¹⁷ Согласно сообщения Э. Кемпфера, посетившего Баку в 1683 году, на входе в «королевский дворец — совр. Дворец Ширваншахов» также было изображение на камне двух фронтально расположенных львов с букранием посередине. Кроме этого Э. Кемпфер сообщает, что на дороге из Шемахи в Баку, располагался монументальный карван-сарай, выстроенный из квадратных камней. Вход в карван-сарай был украшен плитой высеченной из камня с изображением «двух фронтально расположенных львов, между которыми был некий текст» *Kaempfero Engelberto. Atoenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum Fasciculi, V Quibus continentur Varias Relationes, Observationes et Descriptiones Rerum Persicarum et Ulterioris Asiae multa attentione, in peregrinationibus*

per universum Orientem, collectae, ab Auctore Engelberto Kaempfero, D. Lemgoviae. Typis et Impensis Henrici Wilhelmi Meyeri, Aulae Lippiacae Typographi, 1712. [На лат. яз.] Экзотические прелести политики, естественных наук и медицины в 5-ти разделах. Содержание различных отчетов, наблюдения и описания системы персидского государства и далекой Азии, собранные с большой осторожностью, когда путешествовал по Востоку д-р Энгельберт Кемпфер. Издатель Генрих Вильгельм Мейер, отпечатано Липпи, 1712. С. 256.

⁹¹⁸ Каттерева Т.П. Каталонская школа // БСЭ. 3-е изд. М., 1969—1978.

⁹¹⁹ Всемирная история. Шумер. URL: <http://www.uniros.ru/strany/shumerranny.php>.

⁹²⁰ Там же.

⁹²¹ Халиков А.Х. Стелы с изображением раннего века // Сов. археология. 1963. № 3. С. 180—189.

⁹²² Членова Н.Л. Северокавказские оленные камни и новомордовские стелы // Сб. ст. Антропоморфные изображения. Институт истории, филологии и философии сибирского отделения Академии Наук, 1987. С. 25—28.

⁹²³ Гуцалов С.Ю., Боталов С.Г. Скифское святилище Елантау // Изв. Челяб. науч. центра, 1999. Вып. № 3.

⁹²⁴ Имеются многочисленные примеры образцов скифского изобразительного искусства на камне: изображение царя Скилура и его сына Палака (Неаполь скифский, Крым), изображение скифского всадника (Неаполь скифский) и др. Особняком среди каменных изделий скифов V в. до н.э. стоит статуя Скифа, являющаяся самым большим скифским изваянием, размером 225×60×30 см (Днепропетровск, Украина).

⁹²⁵ Ольховский В.С. Скифы и Кавказ (по материалам монументальной скульптуры) // XXII Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Тез. докл. Ессентуки: ГУП «Наследие», 2003. С. 102—104.

⁹²⁶ Там же.

⁹²⁷ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. М.: РОССПЭН, 2006. С. 260. Оригинал издан в 1991 г. в Сан-Франциско.

⁹²⁸ Кубарев В.Д. Чашечные камни Алтая // Материалы по археологии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986; Варенов А.В. Южносибирские культуры эпохи ранней и поздней бронзы в Восточном Туркестане // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. археология и этнография. 1998. № 3. С. 68. Оленные камни со стилизованными изображениями животных рассматриваются как наиболее ранние, изготовлены они на рубеже II—I тыс. до н.э. Сейчас оленные камни известны от Монголии и Забайкалья на Востоке до Эльбы на Западе, а также в Европе и на Кавказе. См.: Худяков Ю.С. Херексурь и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск: Наука, 1987. С. 155—157; Грязнев М.П., Маннай-Оол М.Х. Третий год раскопок кургана Аржан // Археологические открытия, 1973. М., 1974. С. 192—195; Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая: оленные камни. Новосибирск, 1979. С. 91.

⁹²⁹ Грязнев М.П., Маннай-Оол М.Х. Третий год... С. 192—195; Добжанский В.Н. К вопросу о хронологии и культурной принадлежности оленных камней Монголии // Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 1987. С. 99—102; Дэвлет М.А. О загадочных изображениях на оленных камнях // Сов. археология. 1976. № 2. С. 232—236.

⁹³⁰ Добжанский В.Н. Указ. соч. С. 99—102.

⁹³¹ Савинов Д.Г., Членова Н.Л. Западные пределы распространения оленных камней и вопросы их культурно-этнической принадлежности // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 72—94.

⁹³² Балбал — каменная скульптура. Ранние стелы выглядят как плоские каменные столбы с вырезанными на них лицами и руками. Размеры от небольших до полуметра высотой. Считается, что это каменное воплощение умершего предка. *Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. С. 84—85; *Ольховский В.С.* Оленные камни (к семантике образа) // Сов. археология. 1989. № 1. С. 48—62.

⁹³³ *Чжу Тинтин.* Анализ сосуда типа цзунь из Сяошань с «узором птицы и зверей». Каогу, 1990. № 4. С. 360—365 (на кит. яз.); см также: *Варенов А.В.* К вопросу об истоках изобразительной традиции оленных камней монголо-забайкальского стиля / Ин-т археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск. URL: <http://www.sati.Archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/larich2/?html=varena.Htm&id=1383>.

⁹³⁴ *Дятлов В.* Сибирский остров Пасхи // Итоги. 2008. № 30 (424), 10 окт.

⁹³⁵ *Там же.*

⁹³⁶ *Mellaart J.* Op. cit. P. 23.

⁹³⁷ *Ibid.* P. 166.

⁹³⁸ *Добжанский В.Н.* Указ. соч. С. 99—102, 244; *Корпусова В.Н., Белозор В.П.* Могила киммерийского воина у Джанкоя, в Крыму // Сов. археология. 1980. № 3. С. 238—246; *Савинов Д.Г., Членова Н.Л.* Северокавказские оленные камни в ряду оленных камней Евразии // КСИА (Краткие сообщения Института археологии). М., 1980. Вып. 162. С. 3—12.

⁹³⁹ *Савинов Д.Г., Членова Н.Л.* Северокавказские оленные камни в ряду оленных камней Евразии и вопрос об их культурно-этнической принадлежности // VIII Крупновские чтения. Тезисы докладов. Нальчик, 1978. С. 59—60.

⁹⁴⁰ *Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая... С. 84. Вишапы — древние мифологические существа, которых изображали в виде высоких каменных изваяний, менгиров. Вишапы распространены в мифологиях стран южного Кавказа и Передней Азии. Первоначально вишапы являлись божествами или духами воды и, вероятно, были связаны с куро-аракской археологической культурой, которая охватывала всю территорию Азербайджана. Статуи вишапов достигали пяти метров в высоту и, как правило, имели форму рыб, реже — форму растянутой на кольях шкуры быка.

⁹⁴¹ *Алиев В., Аллахвердиев С.* Фархад-еви // Материалы науч. конф., посвящ. последним итогам археолог. и этнограф. наук в Азербайджане. Баку, 1992. С. 79—82 (на азерб. яз.).

⁹⁴² *Войтов В.Е.* Каменные изваяния из Унгету // Центральная Азия: Новые памятники письменности и искусства. М., 1987. С. 92—109; *Кубарев В.Д.* Древние изваяния Алтая. С. 85—86.

⁹⁴³ *Халилов Дж.А.* Материальная культура Кавказской Албании (IV в до н.э. — III в н.э.). Баку, 1985. С. 66.

⁹⁴⁴ *Абилова Г.А.* О менгирах Азербайджана // Материалы по истории Азербайджана. Баку, 1957. Т. II. С. 115—117. Киммерийская и скифская традиция каменных изваяний имела продолжение в тюркской традиции. Отдельные реалистичные древнетюркские каменные изваяния имеют даже собственные имена. Так, на Алтае, в Кош-Агачском районе, имеются каменные человеческие фигуры, известные под именами «Акташ» и «Кезер»; в Монголии — «Даян батыр», «Увшхай», «Ловх», «Лам чулуу», в Туве — «Чингизхан» и т.д. *Кубарев В.Д.* Каменные изваяния: возрождение древней традиции или фальсификация? // Газета «Наука в Сибири», еженедельная газета Сибирского отделения РАН. 2003. № 30, 15 августа. С. 6.

⁹⁴⁵ *Асланов Г.* Об археологических памятниках Апшерона // Материальная культура Азербайджана. 1980. Вып. IX. С. 69—82.

- ⁹⁴⁶ *Кияшко А.В.* Морфология и орнаментика керамики эпохи средней бронзы Волго-Донских степей // *Нижеволжский археолог. вестн. Волгоград*, 2001. Вып. 4. С. 25—43.
- ⁹⁴⁷ *Уарзиати В.С., Галиев А.А.* Символы и знаки Великой степи. Алматы: КазАТиСО (Казахская академия труда и социальных отношений), 2006. С. 112—195.
- ⁹⁴⁸ *Элиаде М.* Священное и мирское... С. 35.
- ⁹⁴⁹ *Он же.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 173.
- ⁹⁵⁰ *Островецких А.С.* Памятники звериного стиля из Ольвийского и Никонийского округа (конец VI—III в. до н.э.) // *Структурно-семиотические исследования в археологии / Институт археологии НАН Украины, Донец. нац. ун-т. Донецк*, 2005. С. 229.
- ⁹⁵¹ *Лукова Т.М., Луков В.А.* Истоки композиции в художественной культуре // *Журнал «Знание. Понимание. Умение»*. Электрон. журн. 2008. № 10. Издатель <http://www.zpu-journal.ru/zpu/about/>
- ⁹⁵² *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры. М., 1985. С. 97, 115; *Евсюков В.В.* Мифы о вселенной. М., 1988. С. 143.
- ⁹⁵³ *Каган М. С.* Методологические проблемы современного искусствознания. Л., 1980. С. 51—52.
- ⁹⁵⁴ *Всеобщая история искусств / Ред. Р.Б. Климов.* М.: Гос. издательство «Искусство», 1956. Т. 1. С. 920.
- ⁹⁵⁵ *Фурсикова Е.Г.* Симметричные композиции на металлических пластинах гунно-сарматского времени // *Древние культуры Центральной Азии. Материалы всерос. науч. конф., посвящ. 70-летию со дня рождения А.Д. Грача.* СПб.: Культ-информ-пресс, 1998. С. 178—182. Согласно Л. Гумилева, «хунны» — это тюркский народ, населявший степи к северу от Китая. и упоминаемый в китайских источниках с 220 года до н. э. по II век н.э., а «гунны» — это европейские тюркские племена, упоминаемые в источниках со II по V в.н.э.
- ⁹⁵⁶ *Kossak G.* Selected Studies in Archaeology // *Ten Essays written from the year 1974—1997.* Rahden, Westf., 1998. P. 47.
- ⁹⁵⁷ *Топоров В.Н.* К происхождению некоторых поэтических символов // *Ранние формы искусства.* М., 1972. С. 94.
- ⁹⁵⁸ *Шер Я.А.* Луристан, Зивие и скифо-сакский звериный стиль // *Культура Востока: проблемы и памятники.* Крат. тез. докл. науч. конф. СПб., 1992. С. 40.
- ⁹⁵⁹ *Тришина И.В.* Многофигурные композиции в искусстве пазырыкской культуры // *Рос. археология.* 2003. № 3. С. 44—60.
- ⁹⁶⁰ *Бессонова С.С.* Серьги с изображением владычицы зверей из скифских погребений IV в. до н.э. // *Новые данные древней и средневековой художественной культуры.* Сб. науч. тр. Киев: Наукова думка, 1982. С. 18—36.
- ⁹⁶¹ *Материалы по археологии Кавказа.* М., 1900. Т. 8. С. XXXIV.
- ⁹⁶² *Куфтин Б.А.* Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси, 1941. Т. 1. С. 231.
- ⁹⁶³ Известны также тюркские каменные скульптуры, которые можно квалифицировать как богини-роженицы. В 1971 г. на территории с. Чернухино (Перевальский район, Луганск, Украина) обнаружены две скульптуры с изображением половецких женщин, которых можно отнести к категории «рожениц». (*Плетнева С.А.* Половецкие каменные изваяния. М., 1974.) Обе роженицы исполнены в схожей композиционной и орнаментальной форме. Разница между ними заключается в том, что в одном случае на животе, точнее в материнском чреве, имеется изображение младенца, а поза женщины (согнутые колени) и ее руки находятся в состоянии ожидания рождения. В дру-

гом случае роженица, возможно, находится в состоянии после рождения младенца. Она держит в руках некое изделие, которое, возможно, является традиционным для тюрков символическим мешочком-хранилищем для пуповины новорожденного. Подобные мешочки известны вплоть до настоящего времени, у тюрков Саяно-Алтая они называются «бэл» (у сагайцев и бельтыров — «умай»). (См.: *Скобелев С.Г.* Подвески с изображением древнетюркской богини Умай // *Сов. археология*. 1990. № 2. С. 226, 233.; *Он же*. Вариации принадлежности понятия «кут» у тюрков Сибири и Средней Азии в эпоху средневековья // *Сибирь в панораме тысячелетий. Материалы Междунар. симпоз.* Новосибирск, 1998. Т. 1. С. 534—542; *Он же*. Курган № 7 могильника Койбалы — уникальный памятник древнетюркской культуры с территории Западного Присаянья // *Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии.* Новосибирск, 1999. С. 129—149.) Интересно сопоставить изображение тюркской роженицы с богиней Иштар, которая изображена с человеческим лицом в области живота, возможно, в материнском чреве.

⁹⁶⁴ *Mellaart J.* Catal-Huyuk a Neolithic tawn in Anatolia. L.; Southampton, 1967. P. 139, 156.

⁹⁶⁵ См.: *Гимбутас М.С.* Цивилизация Великой Богини... С. 245.

⁹⁶⁶ Предполагаю, что эта фибула, характеризуемая С. Казиевым как чрезвычайно важная археологическая находка, не была занесена в археологический журнал, дабы уберечь от вывоза за пределы Азербайджана, как это практиковалось во времена Российской империи и Советского Союза. Подобным образом поступил и археолог Я.И. Гуммель, обнаруживший еще до Второй мировой войны уникальный египетский амулет «Сердце с изображением птицы Бену» в окрестностях г. Гянджа. В 1994 г., после обретения Азербайджаном независимости, дочь С. Казиева Камиля Казиева и ее муж Мир Паша-муаллим передали эту фибулу археологу А. Карахмедовой, которая опубликовала ее подробное описание, сопровождаемое скрупулезными комментариями. Фибула (лат. fibula — шпилька, застежка) — металлическая застежка для одежды, служившая одновременно и украшением. Фибулы разнообразных форм были распространены с бронзового века до раннего средневековья. Многие фибулы изготовлялись из благородных металлов, украшались драгоценными камнями с различными изображениями. См.: *Лисовый И.А., Ревако К.А.* Античный мир в терминах, именах и названиях. Словарь-справочник по истории и культуре Древней Греции и Рима / Науч. ред. А.И. Немировский. 3-е изд. Минск, 2001.

⁹⁶⁷ *Карахмедова А.А.* Представление древних племен Азербайджана о первопредках и бессмертии // *Тр. науч. конф., посвящ. 80-летию И. Алиева, 12 марта 2004 г.* Баку: Элм, 2004. С. 75—91, 94.

⁹⁶⁸ *Сулава Н.* Кавказские фибулы (типология, хронология, генезис). Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Тбилиси, 2006.

⁹⁶⁹ Директор Бийского краеведческого музея, Алтайский край.

⁹⁷⁰ *Дэвлет М.А.*... С. 112, 118.

⁹⁷¹ Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрука, 1253 г. Джованни дель Плано Карпини. История Монголов / Гильом ле Рубрук. Путешествие в восточные страны / Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997.

⁹⁷² *Фурсикова Е.Г.* Указ. соч. С. 178—183.

⁹⁷³ *Там же*. С. 178—182.

⁹⁷⁴ *Там же*. С. 180, 181.

⁹⁷⁵ *Дэвлет М.А.* Сибирские поясные ажурные пластины, II в. до н.э. — I в. н.э. // *Археология СССР. Свод археолог. источников.* Д-4-7. М., 1980. Рис. 2, 6.

⁹⁷⁶ *Артамонов М.И.* Сокровища саков. М., 1973; *Фурсикова Е.Г.* Указ. соч.

⁹⁷⁷ Дубровский Д.В. Пространственные характеристики погребального обряда тюркоязычных кочевников Центральной Азии (конец XIX — начало XX в.): Автореф. дис. ...канд. ист. наук. СПб., 2007.

⁹⁷⁸ Галиев А. Модели мира тюркской культуры // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994.

⁹⁷⁹ Уваров А.С. Христианская символика. Ч. I: Символика древнехристианского периода. М., 1908. С. 199—204.

⁹⁸⁰ Записки Восточного отделения Русского археологического общества (ЗВОРАО). СПб, 1909. Т. XIX. С. XXXII.

⁹⁸¹ Голь Э. Орнамент — воплощение мира и неба. URL: <http://www.sanat.orexca.com/rus/archive/3-4-05/ornament.shtml>.

⁹⁸² Всемирная история. Шумер. www.istorya.ru/strany/shumerranny.php

⁹⁸³ В одном из огузских мифов, приведенном В.В. Радловым, «земля покоится на желтом быке» (Радлов. I, 2, 1181). Этноним Пугу (одновременно другое название быка), как одно из поколений племени теле, упоминается в истории Танской династии (VII—VIII вв. н.э.). Отмечается, что обычай у этого племени в основном те же, что и у тюрков тупо. Кюнгер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 40.

⁹⁸⁴ Членова Н.Л. Скифский олень. С. 195.

⁹⁸⁵ Гасанов З. Царские скифы... С. 81.

⁹⁸⁶ Волшебные колоса пшеницы. Сб. Азербайджанские мифы. Баку, 1990. С. 9.

⁹⁸⁷ Различные версии этимологии этнонима «огуз». См.: Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.: Изд. АН СССР, 1958. С. 82—84.

⁹⁸⁸ Бернштам А. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрков VI—VIII вв. М.-Л., 1946. С. 83—84.

⁹⁸⁹ Жуковская Н.Л. Буха-нойон Бабай // МНМ-1.

⁹⁹⁰ Членова Н.Л. Скифский олень // Материалы и исследования археологии СССР. М., 1962. № 115. С. 195.

⁹⁹¹ Сюжет киргизского мифа о Рогатой Матери был использован Ч. Айтматовым в повести «Белый пароход».

⁹⁹² Боргояков М.И. Центральноазиатский исторический сервер.

⁹⁹³ Экология. Философия. Культура. Сб. науч. статей АН Азербайджана. Ин-т права и философии. Часть II. Баку: Элм, 2000. Вып. 25. С. 8—16.

⁹⁹⁴ Пиотровский Б.Б. Археология Закавказья...

⁹⁹⁵ Ильинская В.А., Тереножкин А.И. Скифия VII—IV вв. до н.э. Киев: Наукова думка, 1983. С. 100—101.

⁹⁹⁶ Алексеев А. Котел из кургана Раскопана Могила как реплика легендарного котла скифского царя Арианта // СГЭ (Сборник Государственного Эрмитажа). Л., 1991. Вып. 55.

⁹⁹⁷ Ибрагимов К. Экскурсия по археологическим памятникам Баку. URL: <http://www.irs-az.com/article/n32/12.htm>.

⁹⁹⁸ Халилов Дж.А. Бронзовые пояса, найденные в Азербайджане // Материальная культура Азербайджана. Баку: Изд. АН АзССР, 1962. Т. 4. С. 95.

⁹⁹⁹ Урушадзе Н.Е. Опыт художественно-образного анализа и реконструкции бронзового пояса из Самтавро // Сов. археология. 1970. № 2. С. 72.

¹⁰⁰⁰ *Садыхзаде Ш.Г.* Древние украшения Азербайджана. Табл. XX. Рис. 2.

¹⁰⁰¹ *Алиев В.Г.* Поселения периода поздней бронзы и раннего железа Баба-Дервиш. Баку: Элм, 1977. С. 106—107 (на азерб. яз.); *Алиев В.Г., Агазаде Т.* Бронзовый грифон, обнаруженный в Закагалах // Изв. АН АзССР. 1986. № 3. С. 134 (на азерб. яз.).

¹⁰⁰² *Асланов Г.М., Ваидов Р.М., Ионе Г.И.* Древний Мингечаур... С. 115.

¹⁰⁰³ *Халилов Дж.* Археологические памятники западного Азербайджана в эпоху бронзы и начала железного века. Бассейн рек Шамхорчай и Зегамчай. Баку: Изд. АН АзССР, 1959. С. 85—86 (на азерб. яз.).

¹⁰⁰⁴ *Mellaart J.* Op. cit. P. 166.

¹⁰⁰⁵ *Айслер Р.* Чаша и клинок / Пер. с англ. Л. Васильевой. М.: Дерево Жизни, 1993.

¹⁰⁰⁶ *Там же.* С. 25.

¹⁰⁰⁷ *Емельянов В.В.* Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. URL: <http://www.evridika.musicals.ru/hari/nippoor.doc/>

¹⁰⁰⁸ Шумерская поэма «Лугальбанда и гора Хурум» / Пер. В.К. Афанасьевой. URL: <http://www.hworld.by.ru/myth/summer/lug.hur.html>.

¹⁰⁰⁹ *Голан А.* Миф и символ... С. 155.

¹⁰¹⁰ *Хлобыстина М.Д.* Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 170—171.

¹⁰¹¹ *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. С. 80—81.

¹⁰¹² *Печкин С.М., Шельен А.Т.* Указ. соч.

¹⁰¹³ Чатал-Куюк — поселение в Турции, расположено в 11 км к северу от г. Гумры в долине р. Коньи. В 1961—1963 гг. английский археолог Д. Меллаарт раскопал это поселение. Большинство специалистов сразу признали в нем первый в истории город. Ученые утверждали, что это первая в мире цивилизация, которая существовала как город примерно с середины VII тыс. до середины VI тыс. до н.э. См.: *Матюшин Г.Н.* Археологический словарь...

¹⁰¹⁴ *Голан А.* Миф и символ... С.121

¹⁰¹⁵ *Там же.*

¹⁰¹⁶ *Там же.* С. 139, 156.

¹⁰¹⁷ История Азербайджана. Баку: Элм, 1995. С. 30.

¹⁰¹⁸ Сходство между бычьей головой (букранией) и формой женской матки в сочетании с фаллопиевыми трубами было замечено художницей Д. Кэмерон, когда она вместе с Дж. Меллаартом работала на раскопках Чатал-Куюка. См.: *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини...

¹⁰¹⁹ Изображение было в том месте, где должна быть матка.

¹⁰²⁰ *Гимбутас М.С.* Цивилизация Великой Богини... Стенные росписи свидетельствуют о существовании не только практики экскарнации (намеренного отделения плоти от костей), но и связанной с ней веры в то, что умерших поглощает Богиня. Не исключено, что это символическое значение закрепилось за Богиней в эпоху палеолита, когда экскарнация человеческих останков была довольно распространена.

¹⁰²¹ Женщина с воздетыми руками: мифологические аспекты семантики образа. URL: <http://www.bestreferat.ru/referat-5482.html>.

¹⁰²² *Баркова А.Л.* Роль оленя в мифологическом универсуме. URL: <http://www.mith.ru/alb/mith/deer.htm>.

¹⁰²³ Печкин С.М., Шельен А.Т. Хоббиты и психоактивные вещества. Находки, анализ, проблемы, выводы. Докл. на выезд. семинаре Санкт-Петербург. Толкиен. об-ва в Каннельярви. URL: <http://www.pechkin.rinet.ru/x/jrrt/semiar3.html>.

¹⁰²⁴ Мак-Кенна Теренс. Пища Богов. Поиск первоначального Древа познания. М.: Изд. Трансперсонального Института, 1995.

¹⁰²⁵ Острроверхов А.С. Указ. соч. С. 232.

¹⁰²⁶ Пятышева Н.В. Указ. соч. С. 217, 218.

¹⁰²⁷ Пятышева Н.В. Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе // Вестн. древ. истории. 1947. № 3. С. 213—218.

¹⁰²⁸ Ростовцев М.И. Новая книга о Белом острове и Таврике // Изв. Императ. археолог. комиссии. 1918. Вып. 65. С. 182.

¹⁰²⁹ Хлобыстина М.Д. Указ. соч. С. 170—171.

¹⁰³⁰ Скобелев С.Г. Иконография образа богини Умай в древнетюркскую эпоху // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 2: Горизонты Евразии. Сб. науч. ст. Новосибирск, 1999. С. 162—167. Уникальными являются каменные валуны, на которых изображены священные женщины, а также «звериный рог», «солярийный знак», «корона» и др. Эти изваяния носят названия: Иней-Тас — «старуха-камень», Хыс-Тас — «девушка-камень», Хыс кезе, — «Менгир Девушки», Улус-Хуртуях-Тас — «большая каменная старуха».

¹⁰³¹ Ахунджанов С.М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья // Археологические памятники Казахстана. Алма-Ата: АН КазССР, 1978. С. 79.

¹⁰³² См.: Алимжанов А. Трагедия на лесном кордоне // Литературная газета, 1970, 8 июля.

¹⁰³³ Скобелев С. Иконография и принадлежности образа богини Умай у древних и современных тюрков. Новосибирск, Центральноазиатский исторический сервер. URL: <http://www.kyrgyz.ru/?page=272>.

¹⁰³⁴ Митько О.А. Средневековые игольники // Проблемы средневековой археологии Южной Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1991. С. 101—108.

¹⁰³⁵ Анке В., Moskalev M.I., Soltobaev O.A., Tabaldiev K.S. Ausgrabungen auf dem Graberfeld von Suttu-Bulak, Raj. Kockorka, Kyrgyzstan // Eurasia Antiqua: Zeitschrift für Archäologie Eurasiens. 1997. Bd. 3.

¹⁰³⁶ Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.-Л., 1965; Суразаков А.С. К семантике изображений на Кудыргинском валуне // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I—II тыс. н.э. Кемерово, 1994. С. 45.

¹⁰³⁷ Скобелев С.Г. Иконография...

¹⁰³⁸ Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982. С. 89.

¹⁰³⁹ Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Пособие для гимназистов старших классов. Вильна, 1880. 2-е изд. № 42. С. 275, 279.

¹⁰⁴⁰ Паредрой Сатурна была богиня Луа (Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский...), паредрой Афины — Аполлон (Селиванова Л.Л. Аполлоновы лебеди. К семантике образа в религиозных представлениях античности // Человек и общество в античном мире. М.: Наука, 1998. С. 363—397), паредрой Меркурия — богиня Росмерта (Широкова Н.С. Число «3» в религии и мифологии древних кельтов // Жебелевские чтения-2. Тез. докл. науч. конф., 26-27 октября 1999 г. Публикации Центра антиковедения СПбГУ), паредрой Великой Матери-Кибелы признается Аттис (Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности. К проблеме рели-

гиоз. синкретизма в античности. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1998), паредрой Верховного мужского божества пантеона античной Сирии Хаддада была Атаргатис (*Коровичинский И.Н.* Культury эллинистической Бактрии (на материалах «храма с уступчатыми нишами» в Ай-Ханум и храма Окса в Тахти-Сангине). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2007), паредрой Ахилла — Елена (*Хирст Дж.* Ольвийские культы // ИАК (Известия Императорской археологической комиссии). 1908. № 27. С. 82—83; *Хомель Х.* Ахилл — бог // Вестн. древ. истории. 1981. № 1. С. 66).

¹⁰⁴¹ В Новосибирске создан музей, экспозиция которого насчитывает 1500 экспонатов и включает в себя копии наскальных рисунков с изображением солнечных богов народов Алтая, Сибири, Египта, Монголии, Америки, оригиналы которых хранятся в различных музеях мира. Музеем собрано около 50 мифов о Солнце и солнечных богах древних народов, около 100 гимнов и стихов.

¹⁰⁴² *Алиев В. Г.* Культура крашенной керамики бронзового периода Азербайджана. Баку: Элм, 1977 (на азерб. яз.); *Он же.* Памятники Гямикя. Баку: Азгосиздат, 1992.; *Халилов Д.А.* Поселение на холме Сары-тепе // Сов. археология. 1960. № 4. С. 68—75; *Гаджиев М.Г.* Новые данные о связях Дагестана с Закавказьем и Передней Азией в IV—III тыс. до н.э. Материалы сессии, посвящая итогам археологии и этнографии 1964 г. в СССР. Тез. докл. Баку, 1965. С. 61—62.

¹⁰⁴³ *Садыхзаде Ш.Г.* Древние украшения Азербайджана... Рис. 9, 10.

¹⁰⁴⁴ *Газиев С.М.* Об археологических и исторических памятниках Казахского и Акстафинского районов Азербайджана (1957 г.) // Материальная культура Азербайджана. Баку: Изд. АН АзССР, 1962. Т. 4. С. 142, 156.

¹⁰⁴⁵ В начале XX в. поблизости от Ичери-Шехер было замечено кладбище с могильными плитами, на которых был изображен языческий «диск солнца» См.: *Саятин М.С.* Бакинские древности...

¹⁰⁴⁶ *Kossak G.* Op. cit. P. 47.

¹⁰⁴⁷ *Токарев С.А.* Пережитки родового культа у алтайцев // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. М., 1947. Т. 1. С. 154.

¹⁰⁴⁸ *Голан А.* Миф и символ... С. 118.

¹⁰⁴⁹ *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини...

¹⁰⁵⁰ *Авшарова И.Н.* Художественные бронзовые изделия племен ходжалы-кедабекской культуры. Баку, 2007. С. 92.

¹⁰⁵¹ *Островецков А.С.* Указ. соч. С. 229.

¹⁰⁵² *Фролов Я.В.* К вопросу о проявлениях изобразительных традиций скифо-сибирского звериного стиля в художественном бронзовом литье населения Приобья в эпоху железа // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири (древность и средневековье). Алтайск: Изд. Алтайск. гос. ун-та, 2003. С. 210—220.

¹⁰⁵³ *Андреева М.В.* К вопросу о знаковой роли посуды из раннебронзовых памятников Кавказа (конец IV—III тыс. до н.э.) // Вестн. древ. истории. 1996. № 1 (216).

¹⁰⁵⁴ Камень Бен-бен был фетишем бога Ра и птицы Бену, амулет с изображением которой был обнаружен археологом Я. Гуммелем на территории Азербайджана в могиле киммерийско-скифского периода.

¹⁰⁵⁵ *Соколов Г.И.* Искусство этрусков. М.: Искусство, 1990. С. 266. Ил. 153.

¹⁰⁵⁶ Наиболее ранее упоминание в письменных источниках о строительстве крепостной стены вокруг Баку относится к XII в. (ЦГИА Азербайджана (Центральный государственный исторический архив). Ф. 389. Оп. 3. Д. 23а. Л. 30—36). Источники XIX в. свидетельствуют, что строительство вокруг Баку, главной крепостной стены с башнями относится к 1576—1580 гг. Строительство передовой

стены, так называемой фасабрейной, которая отстояла от главной на 10—15 м и была значительно ниже, относят к 1608 г., периоду царствования шаха Аббаса II из азербайджанской династии Сефевидов. В начале XIX в., после кровопролитных событий, Российская империя захватила Баку. В 1859 г. российский царь Александр II подписал указ, которым Баку был лишен статуса столицы Бакинского Ханства (Азербайджанского государства) и ему был присвоен статус российского губернского центра. В 1867 г. Бакинская крепость, как административная единица, в числе других крепостей Кавказа, была упразднена, а в 1868 г. военный губернатор г. Баку внес предложение «об уничтожении и упразднении крепости Баку, окружавших ее рвов, обломков бастионов и наружной стены». Это предложение было доведено до сведения императора Александра II, который разрешил засыпать рвы, сломать передовые сооружения упраздненной Бакинской крепости и, проявив благородство, указал: «...старые стены, как памятник старины, сохранить». К концу XIX в. Бакинская крепость все еще имела два ряда крепостных стен (фасабрейная и главная). Каждая из стен имела ворота, которые, естественно, располагались одни напротив других. В 1883 г. была снесена передовая (фасабрейная) линия крепостных стен и, конечно, ворота, которые были при этой стене. О воротах Баку сообщают средневековые авторы. Немецкий естествоиспытатель Энгельберт Кемпфер (1683 г.) сообщал: «Двойные ворота в северной стене обиты железными листами. Со стороны гавани трое ворот». Э. Челеби в «Книге путешествий» сообщает, что здесь всего трое ворот (*Эвлия Челеби*. Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 3. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. М.: Наука, 1983). Из источников XIX века известно, что 7 октября 1886 г. Бакинская городская дума «признала необходимым открытие вторых ворот в главной крепостной стене, рядом с Ширванскими воротами». При этом исполнение работ было поручено Гаджи Баба Ашумову (ЦГИА Азербайджана. Ф. 389. Оп. 3. Д. 23а. Л. 26-29). Эти ворота были построены в 1878 г. и названы Тагиевскими воротами, т.к. были построены на средства бакинского жителя Тагиева (находятся на оси бывшей Базарной улицы, ныне улица Азербайджан). В связи с тем, что вторые ворота, т.е. тагиевские находятся по соседству именно с современными Гоша гапы (Пара Ворот) следует, что ворота, расположенные на месте современного Гоша гапы, могли иметь, по крайней мере, три версии названия: Ширванские, Шемахинские (исходя из транспортного направления, т.к. Ширван — это название азербайджанского региона, а Шемаха — столица этого региона) и Шахаббасские (с учетом того, что Шах-Аббас выступал в качестве покровителя строительства ворот).

¹⁰⁵⁷ *Mellaart J.* Op. cit. P. 24.

¹⁰⁵⁸ *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини...

¹⁰⁵⁹ *Островецков А.С.* Указ. соч. С. 222.

¹⁰⁶⁰ *Артамонов М.И.* Скифо-сибирское искусство звериного стиля. М., 1971. С. 32.

¹⁰⁶¹ *Раевский Д.С.* К характеристике основных тенденций в истории скифского искусства // Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Л., 1985. С. 11.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

¹⁰⁶² *Дэникен Э. фон.* По следам всемогущих. Там, где наука бессильна / Пер. Г. Сахацкого. 2003. URL: <http://www.samomudr.ru/?p=951>.

¹⁰⁶³ *Бугаева Н.И.* Истоки архитектурной графики. URL: http://archvuz.ru/numbers/2006_2/ia1

¹⁰⁶⁴ *Зданович Г.Б., Батанина И.М.* Укрепленные центры эпохи средней бронзы в Южном Зауралье // Цивилизация Восточной Евразии. Астана, 2003. С. 72.

¹⁰⁶⁵ *Джафарзаде И.С.* Гобустан, 1999... С. 142.

¹⁰⁶⁶ Голан А. Миф и символ... С. 34, 35, 36, 109.

¹⁰⁶⁷ С точки зрения казахского исследователя Г. Джумабековой, скифские и сакские котлы с поддоном соотносятся с вертикальной организацией мира через их структурные элементы и через ряд образных представлений (знаков), выразивших модель мира. Возможно, ручки скифского котла, которые выступают над туловом, отражают верхний мир, тулово — средний мир, а поддон — нижний мир.

¹⁰⁶⁸ Яценко С.А., Смагулов Е.А. Святилище Сидак — один из религиозных центров доисламского севера Средней Азии // www.transoxiana.org/.../smagulov_yatsenko-sidak_sanctuary-rus.php

¹⁰⁶⁹ Бируни А. Избранные произведения / Изд. АН Узбекской ССР. Ташкент, 1957. Т. 1. С. 202.

¹⁰⁷⁰ Стингл М. Поклоняющиеся звездам. М.: Прогресс, 1983. С. 155.

¹⁰⁷¹ Там же. С. 166.

¹⁰⁷² Алиев В. Культура эпохи средней бронзы Азербайджана. Баку: Элм, 1991. С. 55.

¹⁰⁷³ Ростунов В.Л. К вопросу о семантике «Больших Майкопских курганов Центрального Кавказа». По данным кургана 3 у селения Брут, Северная Осетия // Сб. Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк. Т. 2. С. 271; Ахундов Т.И. Северо-Западный Азербайджан в эпоху энеолита и бронзы. Баку, 2001. С. 100. Рис. XXXII; Джафарзаде И.М. Хачбулакская археологическая экспедиция 1966 г. // Материальная культура Азербайджана. Баку, 1976. Т. VIII. С. 23.

¹⁰⁷⁴ Моисеева Н.И. Время в нас и время вне нас. М., 1991.

¹⁰⁷⁵ Бурганский Г.Е., Фурдуй Р.С. Загадки древности (Белые пятна в истории цивилизации). Киев: Веселка, 1988 (на украин. яз.).

¹⁰⁷⁶ Дьяконова В.П. Ламаизм и бытовая культура тувинцев // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996. С. 23.

¹⁰⁷⁷ Кузугет А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово: КемГУКИ (Кемеровский государственный университет культуры и искусств), 2006. С. 74.

¹⁰⁷⁸ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 44.

¹⁰⁷⁹ Ким Г.Н. История религий Кореи. Алматы: Казахский Национальный Университет им. аль-Фараби, 2001; Джарылгасинова Р.Ш. Древние когуресцы. М., 1972. С. 163.

¹⁰⁸⁰ Гаджиева Е.А. Страна Восходящего Солнца. История и культура Японии. Ростов-на-Дону: Феникс, 2006; Палагина И. Звездные боги даосов. URL: <http://www.members.lycos.co.uk/chinastrology/>. В даосских мифах (средневековый даосский текст «Истинное писание великого изначального духа Большой Медведицы о продлении жизни») говорится о том, что звезда Большой Медведицы спускается с небесной выси и воплощается при рождении замечательного человека, получающего энергию и характер самого светила. Добродетельные и талантливые исторические личности почитаются как воплощения божества Большой Медведицы. В богослужебных книгах даосов встречаются молитвы «Тоу-му» («Голова матери»), адресуемые женской богине, обитающей в созвездии Большой Медведицы.

¹⁰⁸¹ Никонов В.А. Ономастика Поволжья // Материалы III конф. по ономастике Поволжья, Уфа, сентябрь 1971 г. / Академия наук СССР. Башкир. филиал Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Уфа, Башкир. гос. ун-т., 1973.

¹⁰⁸² Neugebauer O., Parker R. Egyptian Astronomical Texts. Brown University, 1964. Vol. 1. P. 24—25.

¹⁰⁸³ *Rundle Clark R.T.* Myth and Symbol in Ancient Egypt. Published 1959 by Thomas and Hudson in London. Op. cit. P. 122.

¹⁰⁸⁴ *Бьювелл Р., Джилберт Э.* Секреты пирамид. Созвездие Ориона и фараоны Египта. М.: Вече, 1997. С.122—123.

¹⁰⁸⁵ *Варкин А., Зданович Л.* Тайны исчезнувших цивилизаций. М., 2000.

¹⁰⁸⁶ *Бьювелл Р. Джилберт Э.* Секреты Пирамид...

¹⁰⁸⁷ Цит. по: *Лабецкий П.П.* Опыт исследования культуры Алтая в свете творчества Н.К. Рериха (на примере астромифологического фрагмента памятника наскального искусства Горного Алтая) // Рериховские чтения. Материалы конф., 3—6 ноября 1997 г. Новосибирск: Сибирское Рерихское общество, 2000. С. 436—437.

¹⁰⁸⁸ *Лабецкий П.П.* Указ. соч. С. 433.

¹⁰⁸⁹ *Кубарев В.Д.* Древние изваяния Алтая (оленные камни). Новосибирск: Наука, 1979. С. 43.

¹⁰⁹⁰ *Потанин Г.Н.* Памятники древности в Северо-Западной Монголии, замеченные во время поездки 1879 г. // Древности. М., 1885. Т. X. С. 52—53.

¹⁰⁹¹ *Николаев Р.В.* Солнечный Конь (к вопросу о культе коня у народов Евразии) // Скифо-сибирский мир: искусство и идеология. Новосибирск: Наука, 1987. С. 157.

¹⁰⁹² *Дэвлет...* С. 114—115.

¹⁰⁹³ *Косарев М.Ф.* Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984. С. 204.

¹⁰⁹⁴ *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. С. 95.

¹⁰⁹⁵ *Ерошкин Д.В.* Созвездие Ориона в традиционной культуре народов Южной Сибири (опыт сравнительного анализа) // Ж. Древности Алтая. № 9, 2002. Горно-Алтайск.: Изд. Горно-Алтайского гос. университета.

¹⁰⁹⁶ *Савинов Д.Г.* Изображения собак на оленных камнях (некоторые вопросы семантики) // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Материалы I Всесоюз. археолог. конф. Кемерово: КемГУ (Кемеровский государственный Университет), 1980. С. 325.

¹⁰⁹⁷ *Ларичев В.Е.* Как «человек разумный» осваивал мир // Атеистические чтения. М.: Политиздат, 1979. С. 10—24.

¹⁰⁹⁸ ДТС. С. 11, 51.

¹⁰⁹⁹ Радлов. I, 1, 481.

¹¹⁰⁰ Там же. С. 496.

¹¹⁰¹ Там же. С. 491, 492.

¹¹⁰² Там же. С. 497.

¹¹⁰³ ДТС. С. 11, 12.

¹¹⁰⁴ Там же. С. 492.

¹¹⁰⁵ Там же. С. 497.

¹¹⁰⁶ Там же. С. 481.

¹¹⁰⁷ Там же. С. 314.

¹¹⁰⁸ Там же. С. 310.

¹¹⁰⁹ Там же. С. 481.

¹¹¹⁰ Там же. С. 743.

¹¹¹¹ Там же. С. 496.

¹¹¹² Там же. С. 494.

¹¹¹³ *Стингл М.* Указ. соч. С. 153.

¹¹¹⁴ *Дэвлет...* С. 114-115.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

¹¹¹⁵ «Книга мертвых» в Древнем Египте — сборник египетских гимнов и религиозных текстов, помещаемый в гробницу с целью помочь умершему преодолеть опасности потустороннего мира и обрести благополучие в посмертии. Название «Книга мертвых» дано египтологом Р. Лепсиусом. Это произведение неоднократно переписывалось и дополнялось из поколения в поколение на протяжении почти 5 тысяч лет, и любой благочестивый египтянин жил, постоянно обращаясь к учению «Книги мертвых»; египтян хоронили, руководствуясь ее указаниями; их надежда на вечную жизнь и счастье была основана на действенности ее гимнов, молитв и заклинаний. Одни из лучших образцов «Книги мертвых», написанные на свитках папируса, относятся ко времени расцвета культуры при XVIII династии; с ее началом из саркофагов погребальные тексты перенеслись на папирусы. Большинство их принадлежало главным образом жрецам и членам их семей. Эти папирусы богато украшены тончайшими рисунками, изображающими сцены погребения, совершения заупокойного ритуала, посмертного суда и другие сцены, связанные с заупокойным культом и представлениями о загробной жизни.

¹¹¹⁶ *Fessenden R.A.* The Deluged Civilization Of The Caucasus Isthmus University Of Pittsburgh; Chapter XI, Massachusetts Bible Society, Bromfield Street, Boston, Massachusetts, 1927, By Reginald A. Fessenden, Printed At Cambridge, Massachusetts, U.S.A. P. 13.

¹¹¹⁷ Флиндерс-Петри Вильям-Мэтью (Flinders-Petrie, 1853—1939) англ. археолог и египтолог. В 1880—1882 гг. жил в Египте и изучал пирамиды. Для истории египетского прикладного искусства его труды составляют эпоху. В 24 года разработал методологию датировки доисторических событий. Флиндерс-Петри пришел к заключению о том, что сравнительная датировка древних культур возможна на основании сопоставления фрагментов керамики. Вслед за Шлиманом ввел в археологию понятие о стратиграфии. Состоял профессором египтологии в Лондонском университете, стоял у истоков Британской школы археологии. Свои теоретические воззрения он изложил в монографии «Методы и цели археологии» (1904). Труды по археологии: «Inductive metrology» (London, 1873), «Stonehenge» (L., 1878), «Ten years' digging in Egypt, 1881—1891» (L., 1893), «Racial Portraits, 190 photographs from Egyptian monuments» (L., 1887), «Two hieroglyphic papyri from Tanis» (L., 1889), «Historical scarabs» (1889), «Student's history of Egypt» (1894).

¹¹¹⁸ *Flinders-Petrie W.-M.* Origin of the Book of the Dead Ancient Egypt. Part II. P. 41—45, London, 1926, June.

¹¹¹⁹ *Flinders-Petrie W.-M.* Origin of the Book...; *Budge W.E.A., Romet J.* The Egyptian Book of the Dead. From the Papyrus of Nu (Brit. Mus. № 10, 477 sheet 8). Penguin Group, London, 2008; *Palmer E.* Origin of Man. Kessinger Publishing, 2003; *Marston Charles.* The Bible comes alive. Fleming H. Revell, 1937. P. 37.

¹¹²⁰ *Мещанинов И.И.* Египет и Кавказ. Известия Общества обследования и изучения Азербайджана (ИООИА), 1927. Т. 4. С. 34—43, 37; *Ауурбейли С.Б.* Очерк истории средневекового Баку... С. 31.

¹¹²¹ *Flinders-Petrie W.-M.* Origin of the Book of the Dead Ancient Egypt. Part II; *Ауурбейли С.Б.* Очерк истории средневекового Баку... С. 31.

¹¹²² *Элиаде Мирча.* Миф о вечном возвращении...

¹¹²³ *Albright W.F.* The Mouth of the Rivers. *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXXV, 1991. P. 73, 161—195.

¹¹²⁴ *Krickeberg W.* Bauform mid Weltbild im alien Mexico. *Paideuma*, IV, 1950. P. 295—333.

¹¹²⁵ Бадж Уоллис (1857—1934). Выдающийся ученый-египтолог. Создатель системы транскрипции египетского языка, археолог. Автор нескольких книг о Древнем Египте. Окончил Кембриджский университет, в 1883 году стал работать в Британском музее, в 1894 году был назначен главным хранителем отдела египетских и ассирийских древностей и занимал эту должность вплоть до 1924 года. Участвовал в археологических раскопках в Египте, Судане и Месопотамии, выполнил множество переводов с древних языков. Из переводов Баджа наиболее известна «Египетская книга мертвых» с комментариями. В 1920 году за свои многочисленные заслуги Уоллис Бадж был удостоен рыцарского звания.

¹¹²⁶ *Budge W.E.A., John Romer.* The Egyptian Book of the Dead. From the Papyrus of Nu (Brit. Mus. № 10, 477 sheet 8). Penguin Group, London, 2008. P. 314.

¹¹²⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Cubit>

¹¹²⁸ Детерминативы в египетских иероглифах неизменно ставятся в конце слова и являются непроизносимыми. Их назначение — указывать на разряд, к которому принадлежит слово.

¹¹²⁹ *Fessenden R.A.*... P. 15.

¹¹³⁰ *Budge W.E.A., John Romer.* The Egyptian Book of the Dead. From the Papyrus of Nu... P. 314; *Budge W.E.A.* Cods of Egyptian. Dover Publications, June 1, 1969. Part 1. P. 156.

¹¹³¹ *Budge W.E.A., John Romer.* The Egyptian Book of the Dead. From the Papyrus of Nu... P. 314.

¹¹³² *Budge W.E.A.* The Egyptian Book of the Dead... Ch. 4; *See: Fessenden R.A.*... P. 2.

¹¹³³ Эклиптика (от лат. (*linea*) *ecliptica*, от др.-греч. ἑκλειψις — затмение), большой круг небесной сферы, по которому происходит видимое годичное движение Солнца.

¹¹³⁴ *Budge W.E.A., John Romer.* The Egyptian Book of the Dead. From the Papyrus of Nu (Brit. Mus. № 10, 477 sheet 8). Penguin Group, London, 2008. P. 314.

¹¹³⁵ *Fessenden R.A.*... P. 5; *Budge W.E.A.* B of D. Papyrus Ani... P. 17.

¹¹³⁶ *Мамедзаде К.* Строительное искусство Азербайджана... С. 60.

¹¹³⁷ *Шопен И.* Новые заметки на древние истории Кавказа и его обитателей. СПб., 1866; *Дорн Б.* Каспий. О походах древних русских в Табаристан. СПб., 1875.

¹¹³⁸ *Ализаде А.А.* Некоторые сведения о Ширване // Изв. АН АЗССР. 1947. № 12. С. 1.

¹¹³⁹ *Бретаницкий Л.* Зодчество... С. 86, 87.

¹¹⁴⁰ *Бретаницкий Л.С., Датиев С.И., Мамиконов Л.Г., Мотис Д.А.* Укрепление в Бакинской бухте // Крат. сообщ. Ин-та истории матер. культуры. 1948. Вып. XIX. С. 57.

¹¹⁴¹ *Ахундов Д.* Архитектура древнего... С. 129.

¹¹⁴² *Алексеев Н.А.* Ранние формы... С.73

¹¹⁴³ *Budge W.E.A., John Romer.* The Egyptian Book of the Dead. From the Papyrus of Nu...Ch. 18. P. 314.

¹¹⁴⁴ *Budge W.E.A., John Romer.* The Egyptian Book of the Dead. From the Papyrus of Nu... P. 314.

¹¹⁴⁵ *Bakhau* это «Земля Sunrise=Восходящего Солнца», часть культа бога Ra. В *Bakhau* произошла космическая битва между Ra и богом Set, который потерпел поражение. *Events Egypt. Bakhau events-egypt.ru/?Events_for_B:Bakhau*

¹¹⁴⁶ *Бадж Эрнест Уоллис.* Египетская религия. Египетская магия. М.: Алетейа, 2003.

¹¹⁴⁷ *Budge W.E.A.* The Book of the Dead. The papyrus of Ani by e. a. London, The British Museum, 1895.

¹¹⁴⁸ *Fessenden R.A.*... P. 9; See: B of D. Ch. 125.

¹¹⁴⁹ Мифологический словарь / Гл.ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990.

¹¹⁵⁰ *Fessenden R.A.*... P. 2; See: B of D. Ch. 137, 151a.

¹¹⁵¹ *Fessenden R.A.*... P. 2; See: B of D. Ch. 18, 64.

¹¹⁵² *Джеймс Джордж Фрезер*. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980. Глава XXXVIII. Миф об Осирисе. В Египте много могил Осириса, т.к. каждую часть его тела Исида хоронила там, где ее находила. По другим сведениям, она зарыла в каждом городе по статуе, выдавая ее за тело бога, чтобы учредить культ Осириса во многих местах и чтобы Тифон, если ему придет в голову пуститься на поиски настоящей могилы Осириса, не смог ее найти. «Исиде, – пишет историк Диодор Сицилийский, – удалось найти все части тела Осириса, за исключением гениталий, а так как богиня желала, чтобы местоположение могилы ее мужа оставалось неизвестным и чтобы она почиталась всеми жителями Египта, она прибегла к следующему приему. Она из воска и пряностей вылепила статуи Осириса в человеческом образе в натуральную величину, положив внутрь одну из частей его тела. Затем она созвала жрецов из всех родов и заставила их поклясться, что они никому не доверят тайны, которую она им откроет. Потом каждому из них она по секрету сообщила, что ему одному доверяет захоронить тело, и, напомнив о полученных (от Осириса) благодеяниях, убедительно просила захоронить тело в своей стране и почитать Осириса как бога. Она также просила их посвятить ему какое-нибудь животное в своей стране (на их выбор), почитать его при жизни так же, как в прошлом они почитали Осириса, и похоронить с равными почестями. А так как ей хотелось поощрить жрецов в их собственных интересах воздать ему указанные почести, она отдала в распоряжение этих служителей культа одну треть всех египетских земель. Известно, что памятуя о благодеяниях Осириса, желая угодить царице, а также из жадности наживы, жрецы полностью выполнили заветы Исиды. Каждый из них до сих пор воображает, что Осирис похоронен в его стране, почитает посвященных Осирису животных, а на их похоронах заводит плач по Осирису.

¹¹⁵³ Одним из олицетворений поклонения Кавказскому хребту возможно было захоронение на территории Азербайджана в могилах, имеющих северо-западную ориентацию, а северо-восточная ориентация могил возможно была вызвана ориентацией на «гробницу Осириса» (Гора Бешбармак в Азербайджане). По всей вероятности, позднее, когда культ Кавказского хребта был предан забвению, традиция подобной ориентации могил некоторое время еще сохранялась. О том, что ориентация могил была вызвана расположением неких культовых сооружений, говорил еще Я. Гуммель.

¹¹⁵⁴ *Budge W.E.A.* Cods of Egyptian. Kessinger Publishing, LLC, January 15, 2003. Part 2. P. 352.

¹¹⁵⁵ *Страбон*. География. XVII, 1, 47.

¹¹⁵⁶ *Макробий*. Saturnalii. I, 26. (Римский автор V в. н.э.)

¹¹⁵⁷ *Элиан Клавдий*. О природе животных. (Древнеримский писатель, лат. Claudius Aelianus, конец II в. н.э. — начало III в. н.э.)

¹¹⁵⁸ *Wallis Budge E.A.* Gods of the Egyptians... Part 2. P. 314.

¹¹⁵⁹ *Fessenden R.A.* ...P. 9.

¹¹⁶⁰ *Fessenden R.A.* ...P. 11.

¹¹⁶¹ Апис. Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон. 1890—1907.

¹¹⁶² *Бадж У.Э.А.* Египетская религия... С. 73.

¹¹⁶³ *Бадж У.Э.А.* Египетская религия... С. 129.

¹¹⁶⁴ *Fessenden R.A.*... P. 2.

¹¹⁶⁵ *Budge W.E.A.* Cods of Egyptian... Part 2. P. 98.

¹¹⁶⁶ *Budge W.E.A. Cods of Egyptian. part 1. P. 79.*

¹¹⁶⁷ *Ibid.*

¹¹⁶⁸ *Ibid.*

¹¹⁶⁹ *Ашурбейли С.* Очерк истории средневекового Баку... С. 33.

¹¹⁷⁰ В.В. Радлов тюркское слово «*bagu*» приводит в значении «стена, крепость» (Радлов. Т. 4. Ч. 2. С. 1482). Азербайджанцы до сих пор стену порой называют *bag*. На памятнике в честь Куль-Тегины упоминается слово *bark* в значении «здание, сооружение» (ДТС. С. 84).

¹¹⁷¹ *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности... С. 33, 43.

¹¹⁷² *Budge W.E.A. Cods of Egyptian. Part 1. P. 79.*

¹¹⁷³ *Gardner Wilkinson, Sir.* Modern Egypt and thebes: A description op Egypt; Including the information required for travellers in that Country. Authob of «manners and customs of the ancient egyptians» In two volumes. Vol. II. London: John Murray, Albemarle street, 1843. Sir Gardner Wilkinson сообщает, что перед VIII династией Египтом правила некая иностранная династия по имени *Atin Bakhan* (1397—1388 гг. до н. э., XVIII династия). Это имя подвергается этимологизации на основе тюркских языков. *Atin* — брошенный (ДТС. С. 67), наверное, в значении «брошенный с иных земель», иначе «иностранец». *Bakhan* — управляющий. *Atin Bakhan* — иностранный правитель. В Египте сохранилось большое число памятников их правителей. Sir Gardner Wilkinson с сожалением приводит, что иероглифы на их могилах повреждены, статуи обезглавлены и изуродованы. Память об иностранных правителях было одиозно и тягостно для древних египтян. С его точки зрения целый ряд иностранных правителей принадлежали к династии «царей пастухов». Они создавали «курганы», а храмы строили из песчаника и окружали стенами из сырого кирпича.

¹¹⁷⁴ Диалектический словарь азербайджанского языка / Ин-т языкознания АН Азербайджана. Баку, 2007. С. 44 (на азерб. яз.).

¹¹⁷⁵ *Ашурбейли С.* Очерк истории средневекового Баку... С. 15.

¹¹⁷⁶ *Там же.*

¹¹⁷⁷ *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской... С. 370, 369, 372.

¹¹⁷⁸ См.: *Бунятов З.* Азербайджан в VII—IX вв. Баку, 1965.

¹¹⁷⁹ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A...* P. 368.

¹¹⁸⁰ *Ibid.* P. 1394.

¹¹⁸¹ *Ibid.* P. 1372.

¹¹⁸² *Ibid.* P. 1430.

¹¹⁸³ *Севертян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межатюркские основы на букву «Б» / АН СССР. Ин-т языкознания. М.: Наука, 1978. Т. 2. С. 38—39.

¹¹⁸⁴ *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. М., 1958. Т. 1. С. 580, 490.

¹¹⁸⁵ В Китае до сих пор «котел» признается символом государственного единства. Императоры Рима Веспасиан, Адриан, Антонин Пий, Марк Аврелий, Каракалла, Гета, Александр Север, Максимин, Гордиан III, Филипп II, Геренниан, Валериан II, Салонин Галлиен, Тетрик Младший и другие использовали изображение ковша на выпускаемых от их имени монетах.

¹¹⁸⁶ *Керимов Л.* Азербайджанский ковер. Баку: Гянджлик, 1983. Т. 2. С. 67.

¹¹⁸⁷ *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка... С. 330.

¹¹⁸⁸ *Там же.* С. 534.

¹¹⁸⁹ *Чавдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск: Наука, 1980. С. 188.

¹¹⁹⁰ *Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A...* P. 947.

¹¹⁹¹ *Судейменов О.* Аз и Я. Язык письма. Алматы; Рим: RIAL, 1998; *Востров В.В., Муканов М.С.* Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX — начало XX вв.). Алма-Ата: Изд. «Наука» Казахской ССР, 1968. С. 4; *Гродеков Н.И.* Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889; *Тынышпаев М.* Материалы к истории киргиз-казацкого народа. Ташкент: Вост. отд-ние Киргиз. госиздательства, 1925; *Аманжолов С.* Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Алматы: Санат, 1997.

¹¹⁹² *Востров В.В., Муканов М.С.* Родоплеменной состав и расселение казахов. Алма-Ата, 1968.

¹¹⁹³ *Шипова Е.Н.* Словарь тюркизмов в русском языке / АН Казахской ССР, Ин-т языкознания. Отв. ред. А.Н. Кононов. Алма-Ата: Изд. «Наука» КазССР, 1976.

¹¹⁹⁴ *Телегин Д.Я.* Об основных позициях в положении погребенных первобытной эпохи Европейской части СССР // Энеолит и бронзовый век Украины. Исслед. и материалы. Киев: Наукова думка, 1976.

¹¹⁹⁵ *Тишкин А.А.* Погребальные сооружения курганного могильника Бийке в Горном Алтае и культура населения, оставившего их / Алтайский гос. ун-т) / Погребальный обряд древних племен Алтая. Барнаул, 1996. С. 20—54.

¹¹⁹⁶ *Голан А.* Миф и символ... С. 69.

¹¹⁹⁷ *Лосева Н.М.* Две статуи «плакальщиц» из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина // История и культура античного мира. М.: Наука, 1977. С. 115—117.

¹¹⁹⁸ *Хрестоматия по античной литературе. Т. 2: Римская литература / Сост. Н.Ф. Дератани, Н.А. Тимофеева; пер. М.Е. Сергеевко. М.: Просвещение, 1965.*

¹¹⁹⁹ *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания / Пер. В.Алексеева. М.: Правда, 1987. Ликург и Нума Помпилий, XIX.

¹²⁰⁰ *Кнабе Г.С.* Историческое пространство Древнего Рима; *Он же.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 267.

¹²⁰¹ *Немировский А.И.* Идеология и культура раннего Рима и Италии. Воронеж, 1964. С. 99.

¹²⁰² *Гончаров В.А.* «Свои» и «чужие» жреческие коллегии в раннем Риме // Античный мир и археология. Саратов, 2002. Вып. 11. С. 42.

¹²⁰³ *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 75.

¹²⁰⁴ *Roscher W. H.* Ibid. P. 422—433; *Versnel H.S.* Inconsistencies in Greek and Roman religion. E.J.Brill. 1993, 1994. P. 3.

¹²⁰⁵ *Versnel H.S.* Ibid. P. 7.

¹²⁰⁶ *Ibid.* P. 7.

¹²⁰⁷ *Кулишова О.В.* Указ. соч. С. 50, 51.

¹²⁰⁸ Связь италийского Марса с Аполлоном просматривается в довольно неожиданных местах, например, в Ливии имеется город, имеющий два равноправных названия Марса (Суза) и Аполлония (Киренская).

¹²⁰⁹ *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1954. Bd. I. S. 124; *Chantraine P.* Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Paris, 1968. T. I. P. 98.

¹²¹⁰ *Кулишова О.В.* Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений VI—IV вв. до н.э. СПб.: Изд. центр «Гуманит. Академия», 2001. С. 47.

¹²¹¹ *Wilamowitz-Mollendorff U. v.* Apollon at the Areipagus. P. 575—586; *Ibid.* Greek Historian Writing and Apollo. Oxford, June 3 and 4, 1908. P. 27; *Ibid.* Der Glaube der Hellenen. Berlin, 1931. Bd. I. S. 324.

¹²¹² *Nilsson M.P.* Greek Popular Religion. N.-Y., 1940. P. 79—80; *Ibid.* Geschichte der griechischen Religion. Munchen, 1941. Bd. I. P. 527—532.

¹²¹³ Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений VI—IV вв. до н.э. СПб.: Изд. центр «Гуманит. Академия», 2001. С. 50.

¹²¹⁴ Откупщиков Ю.В. *ἸΑροϋλλων* (мифолого-этимологический этюд) // Античный мир: проблемы истории и культуры / Под ред. И. Я. Фроянова. СПб., 1998. С. 35—42.

¹²¹⁵ Burkert W. *Apellai und Apollon.*, *Rheinische Museum* 118, 1975, pp.1-12.

¹²¹⁶ Wilamowitz-Mollendorff U. v. *Greek Historian Writing and Apollo.* Oxford, 1908. P. 27.

¹²¹⁷ Roscher W.H. *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie.* Herausgegeben von W.H. Roscher. Parts 1—12 (A—Hera). Published online by Cambridge University Press, 2009. P. 422—433.

¹²¹⁸ Плутарх. О «Е» в Дельфах. В сб.: Исида и Осирис / Пер. Н.Б. Клячко, Н.Н. Трухиной и др. Киев, 1996.

¹²¹⁹ В одном из азербайджанских памятников, относимом к киммерийско-скифской культуре, обнаружен египетский амулет с иероглифами. (См.: Гасанов Г. Египетский амулет и иероглифы в Азербайджане. Баку: Абилов, Зейналов и сыновья, 2007.) С. Ашурбейли приводит примеры обнаруженных на территории Азербайджана египетских изделий. В их числе можно указать на бронзовую статуэтку египетской богини Бает с головой кошки (с. Дананаб в районе Човдара), бусы из голубой египетской пасты (Мингечаур, Ходжалы, Ханлар), датируемые II тыс. до н.э., египетские глазки (Мингечаур, Ялойлутепе), руки и статуэтки человека без головы в плаще, скарабей (Мингечаур). (Ашурбейли С. Очерки истории средневекового Баку... С. 23.)

¹²²⁰ Бретаницкий Л. Баку... С. 9—10; Биберштейн М. Описание провинций, расположенных на левом берегу Каспийского моря между реками Кура и Терек / Пер. с фр. на рус. С. Ашурбейли // Архив Института истории НАН Азербайджана. Ф. 1. Сп. 1. Д. 466. Д'Анвиль Жан Батист (1697—1782), французский географ и картограф, член Парижской АН (1773), почетный член Петербургской АН (1749). Составил более 200 географических карт, отличающихся большой для своего времени точностью («Генеральный атлас» (1736—1787); «Новый атлас Китая» (1737); карты к «Древней истории» Ш. Роллена (1730—1738) и др.), изучал древнюю географию, провел сравнительное исследование старых мер длины. Собрал ценную коллекцию карт (10 500 номеров), которая была приобретена королевской библиотекой в 1779 г.

¹²²¹ *Plutarx.* *Moralia.* Vol. 5. Isis and Osiris. 355 A.

¹²²² Фрээр Д.Д. Золотая ветвь... С. 406.

¹²²³ Гасанов З. Царские скифы... С. 32.

¹²²⁴ Дамдимсүрэн Ц., Лувсандэндэв А. Русско-монгольский словарь. Улан-Батор: Госиздат, 1982. С. 789, 794.

¹²²⁵ *Ксенофонт.* Киропедия.

¹²²⁶ Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963. С. 238. Прим. 17.

¹²²⁷ Дьяконов И.М. История Мидии... С. 422.

¹²²⁸ Сирийский автор Бар-Эбрей во «Всеобщей истории» сообщает, что правили «два брата-мага в течение 14 месяцев». См.: Гусейнов Р. Сирийские источники XII—XIII в. об Азербайджане. Баку: Изд. АН Азербайджана, 1960. С. 65.

¹²²⁹ Дьяконов И.М. История Мидии... С. 424.

¹²³⁰ Там же. С. 440.

¹²³¹ Алиев И. Очерки истории Атропатены. Б.: Азгосиздат, 1898. С. 16—18.

¹²³² Дьяконов И.М. История Мидии... С. 376.

¹²³³ В то же время в «Авесте» упоминаются жрецы дэвовские, т.е. иноверческих религий, а точнее туров, противостоящие зороастризму, называемые «карапаны», «нечестивые жрецы-карапаны», «лживые жрецы-карапаны».

¹²³⁴ Распространенное в литературе мнение о том, что авестийский *afravan* был обозначением жреца огня, справедливо подверг сомнению З. Бенвенист, который отметил, что нигде в текстах Авесты он не связан с культом огня. *Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*. I. Paris, 1969. 281—282. См. также: *И. Алиев. Очерки истории Атропатены*. С. 18—19.

¹²³⁵ Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). М.: Изд. МГУ, 1984. С. 41—44.

¹²³⁶ *Дьяконов И.М. История Мидии...* С. 371.

¹²³⁷ *Бойс М. ...* С. 70.

¹²³⁸ *Дьяконов И.М. История Мидии...* С. 397.

¹²³⁹ *Там же*. С. 398.

¹²⁴⁰ Понятие «маг» как чародей, астролог появилось позднее.

¹²⁴¹ *Дьяконов И.М. История Мидии...* С. 149.

¹²⁴² *Там же*. С. 148.

¹²⁴³ *Там же*. С. 68—69.

¹²⁴⁴ *Там же*. С. 70.

¹²⁴⁵ *Там же*. С. 367.

¹²⁴⁶ Вторая версия этимологизации этого понятия основывается на мнении С. Старостина, А. Дыбо и О. Мудрака, которые, в свою очередь, утверждают, что слова алтайской семьи фонетически эквивалентны слову «маг» и выраженные в форме «böк», «moqay», «miki», означают «змея». Важно отметить, что идея идентификации мидийцев, магов со змеями, драконами просматривается и у Моисея Хоренаци, который мидийцев называет «мар», Мидию — страна маров, мидийского царя Астиага — Аждахаком (Дракон, Змей).

¹²⁴⁷ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A...* P. 947.

¹²⁴⁸ О Нуш-и Джан-тепе см.: *Stronach D. Tepe Nush-i Jan: a mound in Media*. Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. New York, 1968. P. 177; *Ibid.* Tepe Nush-i Jan. Excavations in Iran. The British contribution. Oxford, 1972. P. 43; *Ibid.* A fourt Season of excavations at Tepeh Nush-i Jan. Proceedings of the III annual symposium on archaeological research in Iran, 1974. Teheran, 1975. P. 203; *Bivar A.D.* A hoard of ingot-currency of the Median period from Nush-i Jan. Iran, 9, 1971. P. 97.

¹²⁴⁹ *Дьяконов И.М. История Мидии...* С. 415.

¹²⁵⁰ Возможно, применение в азербайджанской науке древних имен, теонимов, топонимов на языке первоисточника даст возможность более правильного их осмысления. Так, например, имя мидийского царя, принятое у нас в форме Астиаг, в аккадских текстах зафиксировано, как Иштумег или Иштуег и проявляет сходство с именем скифского царя Ишпака.

¹²⁵¹ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A...* P. 916—917.

¹²⁵² *Дьяконов И.М. История Мидии...* С. 269.

¹²⁵³ ДТС. С. 310, 662; *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A...* P. 521—522.

¹²⁵⁴ *Дьяконов И.М. История Мидии...* С. 199, 201, 372.

¹²⁵⁵ *Там же*. С. 208.

¹²⁵⁶ *Там же*. С. 367.

¹²⁵⁷ *Там же*. С. 369.

¹²⁵⁸ Hecataeus [of Miletus], Fragmenta. Testo, introd., appendice e indici 2 cura di G. Nenci, Firenze [1954]; в рус. пер. в сборнике: *Латышев В.В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Вестник древней истории. 1948. № 1; *Шеффер В.* Очерки греческой историографии. Университетские известия. Киев, 1883. № 1, 3; 1884. № 5, 6, 7.

¹²⁵⁹ *Алиев К.Г.* Античные источники по истории Азербайджана. Баку: Элм, 1986. С. 132. Книга включает в себя сведения об античных авторах, их трудах, сообщения греческих и латинских авторов о древнем Азербайджане (Атропатене и Кавказской Албании).

¹²⁶⁰ *Алиев К.Г.* К вопросу о племенах Кавказской Албании. В кн.: Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь академика И.А. Орбели. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 15.

¹²⁶¹ *Геродот.* В оригинале: Утии, мики и парикании вооружены были подобно пактиям. Начальниками их были: у утиев — Арсамен, сын Дария; у париканиев же — Сиромитра, сын Эобаза.

¹²⁶² Возможно основанием для того, чтобы признать «мовакан» идентичными «микам» Гекаatea и Геродота, послужило структурирование термина в виде «мо»+«вак»+ «ан». При этом «мо» является специфическим грузинским префиксом, определяющим со-принадлежность, «вак», он же «баг» или «миг, мик», является корневым компонентом, иначе этнонимом.

¹²⁶³ *Такайшвили Е.С.* Источники грузинских летописей // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 28. 1900. С. 8; *Цулая Г.В.* Комментарии // Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. С. 40, 41, 43, 44.

¹²⁶⁴ Наряду с этими этносами, судя по автору VI века н.э. Квадрату (вторая и шестая книги сочинения «Парфики») здесь жили также племена «обарены и отены». В шестой книге он пишет, что «у реки Кира живут обарены и отены, составляющие значительную часть Армении», а во второй книге пишет: «Вокруг реки Кира живут обарены и отены составляющие значительную часть Армении». В обоих случаях речь идет об этносах «обарены и отены», которые живут «у реки Кир» и «вокруг реки Кир», в обоих случаях говорится о том, что «обарены и отены составляют значительную часть Армении». Из этого исходит, что они одновременно «жили у реки Кир» и «вокруг реки Кир» и в то же время, наряду с этим, количественно составляли значительную часть населения Армении. В третьей книге «Парфики» Квадрат пишет, что «царь Армении Пакор, находясь в это время в Артаксате и Отене в Армении...». В данном случае «Отена» представлена не в виде этнонима, а в виде административной единицы. Из текста следует, что Артаксат и Отена находятся в одном и том же регионе, или, по крайней мере, близко друг от друга. По сообщению Птолемея «Артаксат» находился на реке Ефрат (Птолемей. V. 13, 12), а по мнению современных армянских авторов, Артаксат находится рядом с современным Ереваном. И в том и другом случае «царь Армении Парок» не мог бы быть одновременно «у реки Кир» и «у реки Ефрат» или на территориях под современным Ереваном. Стефан Византийский, со ссылкой на Квадрата говорит о «обаренах», которые «у реки Кира живут», во II веке н.э. Клавдий Птолемей пишет об «аваринах», населяющих Сарматию. В «Повести временных лет» говорится об «обрах», в «Слове о полку Игореве» упоминается Овар. Об этом же говорит и Татищев. «Авары или овары, сарматской народ, у русских древних обри именованы, а у иностранных весьма разно: айвури, овары и пр.». Переходы «b»-«v» традиционны для тюркских языков. В то же время в науке не были сделаны попытки идентификации этих этносов. С нашей точки зрения, «аварины» Птолемея, «обарены» Стефана Византийского, «обры» Русских летописей и Татищева, «овары» «Слова о Полку Игореве» — это не иначе как тюркоязычные «авары». «Авары» — объединение кочевых племен Центральной Азии, западной Сибири, Предуралья и Поволжья. В официальной науке принято считать, что авары

появляются на Кавказе в 557 г. Несколько позднее они начали движение на запад. Авары неоднократно фигурируют в произведениях византийских авторов (Приска Панийского, Феофилакта, Менандра, Иоанна Эфесского и др.). Об аварах достаточно много сказано в научной литературе, поэтому мы ограничимся лишь этой информацией, но добавим, что если даже в какой-то период истории какие-либо азербайджанские территории переходили под контроль других соседних стран, этнический состав азербайджанских территорий неизменно оставался тюркским. Тем более, что тюркский этнос в лице «обаренов» составлял, как об этом утверждает Стефан Византийский, «значительную часть Армении» (*Стефан Византийский. Этника, или Описание племен. Великая Степь в античных и византийских источниках. Сб. материалов / Сост. А.Н. Гаркавец. Алматы: Баур, 2005. С. 194*).

¹²⁶⁵ *Еремян С.Т.* Страна Махелония надписи Кааба-и-Зардушт. Вестник Древней истории. 1967. № 4. С. 47—59.

¹²⁶⁶ *Еремян С.Т.* Страна Махелония... С. 48.

¹²⁶⁷ *Honigman et Mariq.* Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis. Bruxelles, 1953. P. 11.

¹²⁶⁸ *Еремян С.Т.* Страна Махелония... С. 48.

¹²⁶⁹ Шпренглинг читает как Siran или Sayran (*Honigman et Mariq.* Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis. Bruxelles, 1953. P. 64), последнюю версию Еремян отождествляет с Liran или Lairan (*Еремян С.Т.* Страна Махелония... С. 48).

¹²⁷⁰ *Еремян С.Т.* Страна Махелония... С. 50; *Меликишвили Г.А.* К истории... С. 373.

¹²⁷¹ *Pliniy.* Natural Istorii. VI, 26.

¹²⁷² *Меликишвили Г.А.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 353, 354, 370, 387, 389.

¹²⁷³ *Honigman et Mariq.* Recherches... P. 11.

¹²⁷⁴ *Меликишвили Г.А.* К истории древней Грузии... С. 389.

¹²⁷⁵ *Еремян С.Т.* Страна Махелония... С. 48.

¹²⁷⁶ *Там же.* С. 52.

¹²⁷⁷ *Там же.* С. 57.

¹²⁷⁸ *Митиленский Захария.* История. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа / Пер. Н.В. Пигулевской / Вестник древней истории. № 1. М., 1939. С. 1.

¹²⁷⁹ *Еремян С.Т.* Страна Махелония... С. 53.

¹²⁸⁰ *Там же.* С. 57.

¹²⁸¹ *Там же.* С. 50.

¹²⁸² Проблема правильного чтения древнегреческих текстов являлась одной из наиболее острых проблем советской науки. Этой проблеме посвящались специальные статьи и делались попытки унификации древних терминов. *Протасов М.* Об упорядочении и унификации античной транскрипции / Вестник древней истории, 1940. № 1.

¹²⁸³ Из хроники Михаила Сирийца (475). Сб. *Гусейнов Р.* Сирийские источники XII—XIII вв. об Азербайджане. Баку: Изд. АН Азербайджана, 1960. С. 43.

¹²⁸⁴ *Алиев К.Г.* Античные источники по истории Азербайджана. Баку: Элм, 1986. С. 132. Книга включает сведения об античных авторах, их трудах, сообщения греческих и латинских авторов о древнем Азербайджане (Атропатене и Кавказской Албании).

¹²⁸⁵ *Минорский...* С. 127, 191.

¹²⁸⁶ *Аббас-Кули-ага Бакыханов.* Гюлистан-и Ирам / Ред. Буниятов З.М. Баку, 1991. В оригинале: «В это время племя муганлы, составлявшее часть гарнизона в укреплении Кабир, принадлежавшем

тогда Дербенду, восстало и, вырезав своих товарищей афшарцев, отдали крепость Магомеду». По указанию Надир-шаха Афшара один из его военачальников по имени Мухаммед Али-хан, «опасаясь подобного случая, ослепил и выгнал из города всех муганлинцев, находящихся в Дербенде и подозреваемых в измене».

¹²⁸⁷ Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: «Азербайджанские татары, мугалы — многочисленнейшее из закавказск. племен, живут в губ. Елизаветпольск., Бакинск., Ереванск. и Тифлисской, 1139 т., частью оседлые, частью перекочевыв. со стадами в горы и обратно. Большая часть шииты, меньш. сунниты. Фанатичны и склонны к грабегам».

¹²⁸⁸ Указанное сообщение было любезно предоставлено мне д.и.н. Вагифом Пириевым.

¹²⁸⁹ Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, Хана Хивинского / Пер. А.Н. Кононова. Изд. АН СССР, 1958. С. 150. У Могол-хана (Могол-хана) было четыре сына, имя старшего — Кара-хан, а его сыном был Огуз-хан.

¹²⁹⁰ Гумилев Л.Н. Соседи хазар. Сб. Страны и народы Востока. 1965. № 14. С. 127—142.

¹²⁹¹ Из книги Камолиддина. С. 18. В книге сообщается, что «из других народов Средней Азии на средневековых европейских картах отмечаются *туркмены (Turkmenoi)*, *казахи (Kazakoi)*, *киргизы (Khrkizoi)*, *каракалпаки (Karakalpakoi)*, обитавшие внутри территории Usbeck (Usbekia, Ozbegistan), а за ее пределами — *башкиры (Baskiroi)*, *татары (Tartaroi)*, *калмыки (Kalmoukoi)* и *мугалы (Mugali)*. На отдельных картах за пределами этой территории отмечаются только области Tartaria (к северу), Kalmuchia (к северу), Mugalia (к юго-востоку) и Kosaki Horda (к северо-востоку)».

¹²⁹² Камолиддин... С. 18.

¹²⁹³ Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Записки русского географического общества по отделению этнографии / Ред. Арсеньев А.Ю. СПб., 1882. Т. X. Вып. 1. С. 154, 156, 157, 160.

¹²⁹⁴ Гандзакеци Киракос. История Армении. М.: Наука, 1976. С. 152—182.

¹²⁹⁵ Юдин В.П. О родоплеменном составе моголов Могулистана и Могулии и их этнических связях с казахами и другими соседними народами / Известия АН Каз. ССР, 1965 № 3. С. 52—65.

¹²⁹⁶ Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Ч. 1. Алма-Ата, 1959. С. 24 и сл.

¹²⁹⁷ Петров К.И. К истории движения киргизов на Тянь-Шань и их взаимоотношений с ойратами в XIII—XV вв. Фрунзе, 1961. С. 175.

¹²⁹⁸ Бартольд В.В. Рецензия на «Заметки об этническом составе...» Н.А. Аристовой. ЗВОИРАО. Т. II. Вып. 1—4, 1897—1898. СПб., 1899. С. 352; Юдин В.П. утверждает, «что касается монгользичности моголов, то первым доводом против него является отсутствие в источниках каких-либо образцов их монгольской речи».

¹²⁹⁹ A History of the Moghuls of Central Asia being the Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, dughlat. An english version, edited, with commentary, notes and map by N. Elias. The translation by E. Denison Ross. London, 1898 (Tarikh-i-Rashidi). Part I. P. 148.

¹³⁰⁰ Bretschneider E. Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. London, 1888. Vol. II. P. 241.

¹³⁰¹ Абдуманов Р.А. К вопросу происхождения кыргызского племени Кангды / Известия Томского политехнического университета. Тематический выпуск «Сибирь в евразийском пространстве» / Под ред. Л.И. Шерстовой. Томск: Изд-во ТПУ, 200. Вып. 7. С. 3—19.

¹³⁰² Этноним от названия озера в Западном Китае, где они жили.

¹³⁰³ *Пржевальский Н.М.* Четвертое путешествие в Центральной Азии. От Кяхты на истоки Желтой реки, исследование северной окраины Тибета и путь через Лоб-Нор по бассейну Тарима. СПб., 1888. С. 300.

¹³⁰⁴ *Певцов М.В.* Путешествие по Восточному Туркестану, Кун-Луню, северной окраине Тибетского нагорья и Чжупгарии в 1889-м и 1890-м годах. СПб., 1895. С. 310—311, 328—329.

¹³⁰⁵ *Малов С.Е.* Лобнорский язык. Фрунзе, 1956. С. 4—5.

¹³⁰⁶ *Тенишев Э.Р.* Еще раз о происхождении лобнорцев / VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август, 1964. М.: Наука, 1964. С. 7—8.

¹³⁰⁷ *Патканов К.* История Агван... С. 324.

¹³⁰⁸ ДТС. С. 117.

¹³⁰⁹ Туркмены иомудского племени // Военный сборник. № 1. 1872.

¹³¹⁰ *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка... С. 426.

¹³¹¹ *Радлов В.В.* Этнографический обзор тюркских племен Южной Сибири, Джунгарии. Томск, 1887. С. 23.

¹³¹² *Небольсин П.* Очерки Волжского низовья. СПб., 1852. С. 40.

¹³¹³ *Марков Е.* О формировании туркмен. нас. Хорезм. Оазиса // СЭ, 1953. № 4. С. 41—55; *Брегель Ю.Э.* Землевладение у туркмен в Хивинском х. в XIX в. // СВ, 1957. № 3. С. 123—137; *Вайнберг Б.И.* К истории туркменских поселений XIX в. в Хорезме // СЭ, 1959. № 5. С. 31—45.

¹³¹⁴ Фонемы «м» и «п» одновременно используются современными тюркскими народами Западной Сибири. Т.н. в сегодняшней языковой практике одновременно используются слова-синонимы «перген» и «мерген», означающие «меткий стрелок, ловкий охотник». Этнографическое обозрение Online. *Функ Д.А.* Антропонимические модели в бытовой культуре и эпических текстах (материалы по тюркским народам юга Западной Сибири), май, 2005. journal.iea.ras.ru/online/2005/ЕОО2005_3a.pdf

¹³¹⁵ Параллельное существование на территории Азербайджана различных диалектов и говоров имеет научное подкрепление. Видный азербайджанский лингвист Ширалиев М.Ш. определил, что в Азербайджане три группы диалектов: диалекты и говоры кыпчакского типа, диалекты и говоры огузского типа и диалекты огузско-кыпчакского типа. *Ширалиев М.Ш.* Диалекты и говоры азербайджанского языка. Баку: Элм. С. 191.

¹³¹⁶ *Митиленский Захария.* История. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа / Пер. Н.В. Пигулевской // Вестник древней истории. № 1. М., 1939.

¹³¹⁷ УЗ. Митиленского написано, что «Гурзан также земля с языком, подобным греческому». Многие исследователи под «Гурзаном» подразумевают Грузию. *Митиленский Захария.* История. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа / пер. Н. В. Пигулевской // Вестник древней истории. № 1. М., 1939.

¹³¹⁸ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М.: Восточная литература, 1963. С. 191.

¹³¹⁹ *Елизаренкова Т.Я.* Ригведа — великое начало... Т. 1. С. 437.

¹³²⁰ Там же. С. 497.

¹³²¹ Там же. С. 484, 679.

¹³²² Там же. С. 503.

¹³²³ Там же. С. 501.

¹³²⁴ Там же. С. 500.

¹³²⁵ Там же. С. 479.

¹³²⁶ *Елизаренкова Т.Я.* Ригведа — великое начало... Т. 2. С. 635.

¹³²⁷ Там же. Т. 1. С. 438.

¹³²⁸ Дьячок М.Т. Рец. на кн.: К.А. Тимофеев. Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения. Новосибирск, 2001. www.lekcion.narod.ru/articles/philology/reviews/timofeev-rev.html

¹³²⁹ Фасмер М. Указ. соч. С. 181—182.

¹³³⁰ Бехистунская надпись (Бисутун), трехязычный (древнеперсидский, эламский и вавилонский) клинописный текст на скале Бехистун (Бисутун), юго-западнее столицы Мидии, исторического Экбатана, между городами Хамадан и Керманшах в Иране, высеченный по приказу царя Дария I. По содержанию текст представляет официальную версию событий, развернувшихся в ахеменидской державе преимущественно в 522—519 до н. э. В тексте сообщается о восстании мага Гауматы, его убийстве заговорщиками из среды персидской знати и воцарении Дария I, о последовавших восстаниях и подавлении их, о военных походах Дария I. Впервые стала доступной для науки после того, как английский ученый Г.К. Роулинсон списал ее в 1835—1847 и в основном прочел.

¹³³¹ Бойс М. Указ. соч. С. 69—70.

¹³³² Дьяконов И.М. История Мидии... С. 69.

¹³³³ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. С. 200; Витаевский Н.А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями / Сб. Музея Антроп. и Этногр. Акад. наук, 1918. Т. 5. В. 1. С. 169; Ксенофонов Г.В. Сошествие шамана в преисподнюю // Воинствующий атеизм, 1931. № 12. С. 128; Дьяконова Е.Н. Культовые сооружения на празднике «Ысыах» // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986. С. 144; Новик Е.С. Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме. М.: Наука, 1984.

¹³³⁴ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. С. 110.

¹³³⁵ Текст на глиняном цилиндре, составленный вавилонскими жрецами после захвата Вавилонии персами в 539 г. до н.э.

¹³³⁶ Язык аккадский. Eilers W. Der Keilschrifttexte des Kyros-Zylinders. В кн.: Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans. Stuttgart, 1971. S. 156—164. Перевод и комментарии Дандамаева М.А.

¹³³⁷ ДТС. С. 50.

¹³³⁸ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 629.

¹³³⁹ ДТС. С. 53.

¹³⁴⁰ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 1091.

¹³⁴¹ ДТС. С. 619.

¹³⁴² ДТС. С. 9.

¹³⁴³ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 357.

¹³⁴⁴ Радлов. IV, 2, 1448, 1449, 1450.

¹³⁴⁵ Тацит. Анналы. XII, 13.

¹³⁴⁶ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 368.

¹³⁴⁷ ДТС. С. 116.

¹³⁴⁸ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 368.

¹³⁴⁹ Памятник найден Н.М. Ядринцевым в 1891 г., в бассейне р. Онгин (приток р. Орхона), в 180 км к югу от Кошо-цайдама. Надпись входит в комплекс погребальных сооружений, аналогичный памятнику в честь Тоннокука. Первый перевод и публикацию сделал В.В. Радлов в 1895 г. Предполагается,

что надпись посвящена одному из полководцев Капаган-кагана и Бильге-кагана, умершему в 731 г. Текст надписи плохо сохранился. Возможное чтение имени погребенного — Али Элетмиш. Поэзия древних тюрков // Эхо веков, 1998. № 1/2. Состав. Садеков М., Минуллин Р., Двоеносова Г.

¹³⁵⁰ *Сарткожаулы К.* Генезис... С. 74.

¹³⁵¹ ДТС. С. 77, 116.

¹³⁵² ДТС. С. 23.

¹³⁵³ В середине XIX в. русский ученый Л.Л. Лопатинский, ссылаясь на Махмуда Кашкарлы, давал объяснение названию города Баку как «местечка, расположенного на холме». Другой русский исследователь К.Ф. Ган поддержал эту идею и включил в свое сочинение (*Ган К.Ф.* Опыт объяснения кавказских географических названий // СМОМПК. Вып. 40. Тифлис, 1909. С. 21). К.П. Патканов высказывается примерно в том же духе, считая, что название «Баку» происходит от слова «бак» — холм. Определение значения Баку в виде «местечка, расположенного на холме» вызывает доверие, во-первых, потому, что это соответствует реальной топографии Баку, а во-вторых, подтверждается важнейшим древнетюркским источником — словарем Махмуда Кашкарлы. Но тем не менее авторы этой версии правы отчасти, так как древнетюркское слово *bak* и его производные имеют и другие значения, которые не были учтены названными авторами. Слово *bakau* означает «вертикальный шест» (*Сабитов А.П.* Пространственные модели в архитектуре Казахстана: Дис. ...д-ра архитектуры. Алматы, 2007. С. 44, 45; *Шаханова Н.Ж.* О семантике шеста «бакан» в родильной обрядности тюрко-монгольских кочевников // Крат. содерж. докладов Лавровских Среднеазиатско-кавказских чтений, 1990—1991 гг. СПб., 1992. С. 112—114; *Уарзиати В.С., Галиев А.А.* Символы и знаки Великой степи. Алматы: КазАТиСО, 2006. С. 112—195; *Дубровский Д.В.* Пространственные характеристики погребального обряда тюркоязычных кочевников Центральной Азии (конец XIX — начало XX вв.). Автореф. дис. ...канд. ист. н. СПб., 2007), «*bagana*» означает «возвышенность, высокое место», «кустарники и колючие растения» (*Севортян Э.В.* М.: Наука, 1978. Т. 2. С. 42), слово «*bakıg*» по-киргизски означает «ковш» (Радлов. Т. 4. Ч. 2. С. 1440). В составленном в XV в. словаре Тали Имани Гератского отмечается, что слово «*bakau*» означает «управляющий» (*Боровков А.К.* `Бадаи` ал-лугат`... С. 135). Это же значение мы встречаем в словаре Севортяна, где слово «*bak*» объясняется как «быть перед ним, смотреть, управлять» (*Севортян Э.В.* М.: Наука, 1978. Т. 2. С. 38—39). Эта группа слов дает нам возможность этимологизировать топографическую семантику топонима Баку: «Баку — место, напоминающее ковш, заросшее кустарниками и колючками, расположенное на возвышенности и смотрящее на место, где накоплена вода, (здесь расположена) башня». В связи с тем, что слово *bağ* в значении «сад» не тюркского, а согдийского происхождения, мы не используем его в нашей работе. В то же время слова с корнем «*bak, bag, bah, bağ*» имеют такое количество тюркских значений, что не вызывает особого труда признать их однозначно тюркское происхождение.

¹³⁵⁴ *Сейфеддини М., Мирабдуллаев А.* Денежное обращение и монетное дело Азербайджана IX—XIV вв. Б., 2004.

¹³⁵⁵ См.: *Ашурбейли С.* Государство Ширваншахов (VI—XVI вв.). Б.: Элм, 1983.

¹³⁵⁶ Там же.

¹³⁵⁷ *Сеидова Г.* Азербайджан во взаимоотношениях Сефевидской империи и русского государства в XVII веке (по русским источникам). Б.: Нурлан, 2007. С. 54.

¹³⁵⁸ *Муравьев-Карский Н.Н.* Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819—1820 годах. М.: Типография Августа Семена, 1822. С. 10.

¹³⁵⁹ Мамедова Г. О походе В. Зубова в Азербайджан в 1796 г. Б.: Элм, 2003. С. 40, 43.

¹³⁶⁰ Дербенд-наме // Дагестанские исторические сочинения / Пер. Г.-М.Р. Оразаева. М.: Наука, 1993. С. 590.

¹³⁶¹ Муравьев-Каррский Н.Н. пишет: «По персидски “бад” значит “ветер”, а “ку” — “гора”, “Бадку” же — “горный ветер”».

¹³⁶² Автор сочинения «Дербент-наме», известного в научных кругах под названием «Румянцевский список». Хотя на переплете рукописи по терминологии XIX века язык был указан как «турецкий», следует это понимать как тюркский, в данном случае — азербайджанский.

¹³⁶³ Бретаницкий Л. Баку. Л.-М.: Искусство, 1970. С. 43—45; Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., 1941.

¹³⁶⁴ Клавихо Рюи Гонсалес. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403—1406 гг. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1881.

¹³⁶⁵ Барбаро и Амброджо Контарини. Путешествие в Персию. М.: Наука, 1971; Библиотека иностранных писателей о России. Т 1. СПб., 1836.

¹³⁶⁶ Цит. по: Шахмалиев Э.М. Сообщения итальянцев об экономическом состоянии Азербайджана в первой четверти XVI в. Ученые записки АГУ. № 1. 1956. С. 91.

¹³⁶⁷ В разные времена Каспийское море называлось по разному: Гирканское, Хазарское, Дербентское, Гилянское, Табаристанское, Джурджанское, Хорасанское, Абескунское, Хвалынское и др. Бретаницкий Л. Баку. Л.-М.: Искусство, 1970. С. 43—45.

¹³⁶⁸ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 558.

¹³⁶⁹ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 366.

¹³⁷⁰ Clauson Gerard, Sir. An Etymological Dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Oxford, at the clarendon press, 1972. P. 298.

¹³⁷¹ Butovda M. Andrzejkowicz: Szkice Kaukaza. Warszawa, 1859. Т. 1. S. 122, 123 (на польс. яз.).

¹³⁷² Дорн Б. Каспий. СПб.: Императорская АН, 1875. С. 171—172.

¹³⁷³ В частности, слово «qəŋşəg» в аксуинском и уджарском диалектах азербайджанского языка означает «əvvəl=ранее», а в шекинском и лачинском «qarşıda duran=стоящий напротив». Жители Баку, информаторы М.Б. Анджейковича и Б. Дорна, говоря слово «Хунзар-Кунсар» имели в виду и название древнего города, и значение этого слова «раннее», что определяет его древность, а под семантикой «расположенное напротив» имеется в виду солнце. В некоторых исторических документах, начиная со времен египетской «Книги мертвых», Апшерон именуется как место Восхода Солнца, иначе как «место расположения напротив Восхода Солнца». В «Авесте» (Яшта 5, 54—58) отнесенном к VII веку до н.э. упоминается город Кангха, «чудесная крепость сооруженная дэвами», которая принадлежала противникам зороастризма сыновьям Васака из рода Тура. Некоторые особенности этого города, о которых говорится в «Авесте», дают также основание признать, что город Кангха был сакральным городом. В частности, в «Авесте» говорится, что в Кангха не было горя, печали, болезней; своим обитателям город возвращал молодость и жизненные силы (МНМ-2. С. 619). Название города приводится также в форме «Кангха-Вара», что означает «Убежище Кангха», и хотя он принадлежал врагам зороастризма демонам-дэвам, в «Авесте» он приведен как «праведный», что несколько смущает исследователей. Смущение может иметь основание, если пытаться это понятие представить в виде авестийского-персидского. Но все эти сомнения исчезают, если признать, что эти слова имеют тюркское происхождение. Топоним Кангха при корневом компоненте «канг» дает полное основание признать его тюркские корни.

¹³⁷⁴ У древних строительство признавалось не столько ремеслом или искусством, сколько ритуальным воплощением мистических идей. Храмы в Шумере строили цари, показывая пример и тем самым уподобляя себя богам. Согласно древнегреческим мифологическим источникам, Аполлон в возрасте 4 лет начал строить храм на Делосе (*Каллимах*. Гимны. II, 58—64), указывал места, где надо было основывать города, а по указанию Зевса строил стену вокруг Трои. Место для закладки Рима указал Ромулу италийский бог Священной весны Марс.

¹³⁷⁵ *Butovda M. Andrzejkowicz. Szki-ce Kaukaza. Warszawa, 1859. T. 1. S. 122, 123.*

¹³⁷⁶ *Дорн Б.* Каспий. СПб.: Импер. АН, 1875. С. 171—173.

¹³⁷⁷ *Страбон.* Кн. XVI, I, 2.

¹³⁷⁸ Плутарх сообщает, что на гробнице Семирамида написала текст: «Кому из царей будет нужда в деньгах, тот пусть разорит эту гробницу и возьмет, сколько надобно». И вот Дарий разорил гробницу, но не нашел в ней никаких богатств, а нашел другую надпись, так гласившую: «Дурной ты человек и до денег жадный, иначе не стал бы ты тревожить мертвых».

¹³⁷⁹ Матерью Семирамиды была сирийская богиня Деркетто. Считается, что Деркетто — это греческое искажение имени богини, которое приводится в разных вариантах: Астарта, Атаргата, Тарата. В богине Деркетто наблюдаются черты фригийской богини Кибелы — матери богов.

¹³⁸⁰ Известный исследователь Месопотамии А. Лев Оппенхейм, говоря о термине «шамму», утверждает, что «действительно термин шамму в значении трава, по-видимому, часто является синонимом слова лекарство. Основным источником информации служит пространное сочинение (три таблички, в котором перечисляются сотни растений)». *Оппенхейм А. Лев.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е. М.: Наука, главная редакция Восточной литературы, 1990. На алтайских языках слово *sum* означает «трава». *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A...* P. 1291.

¹³⁸¹ История Востока. РАН. М.: Восточная литература, 1997.

¹³⁸² Согласно Геродота, энареи — женоподобные гадатели, носившие женское платье, усвоившие женские привычки и даже говорившие «подобно женщинам» (Геродот. I, 105; IV, 67). Псевдо-Гиппократ (De aegre, 30) отмечает, что энареи — «скифские богачи, не люди самого низкого происхождения, а, напротив, самые благородные и пользующиеся наибольшим могуществом». Энареи пользовались значительным влиянием и престижем в скифском обществе. Их приписывали божественному происхождению и поэтому чтили таких людей и поклонялись им. Существует мнение, что энареи были не только социальной категорией — одной из групп скифского жречества, но и самостоятельным этническим подразделением — одним из скифских племен. Правильнее, конечно, говорить о том, что эти племена монополизировали отправление культа, а не о том, что все их члены поголовно были жрецами. С точки зрения Л. А. Ельницкого, энареи были разбиты на несколько частей и под именем анариаки Страбона жили у Каспия, под именем санареи Птолемея жили «за Албанией» и под именем анареи того же Птолемея жили где-то в глубине Азии.

¹³⁸³ *Страбон.* XVI, VII, 1.

¹³⁸⁴ *Еремян С.Т.* Страна Махелония надписи Кааба-и-Зардушт. ВДИ, № 4. С. 52.

¹³⁸⁵ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A...* P. 1208, 1209.

¹³⁸⁶ *Харам Г.* Венецианец Марко Поло. М., 1956. С. 114. См.: *Саламзаде А.В.* Указ соч. С. 112.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

¹³⁸⁷ *Депман И.Я.* История арифметики. М.: Просвещение, 1965. С. 49, 55, 60, 68.

¹³⁸⁸ *Калкаев Е.Г.* Категория «Великий предел» в философии Шао Юна // Человек и духовная культура Востока. Альманах. М., 2003. Вып. 1. С. 105—142.



¹³⁸⁹ Тамга (Родовой знак) и Уран (Родовой клич). URL:<http://www.elim.kz/about.php?id=36>.

¹³⁹⁰ *Соколов Д.Н.* Башкирские тамги // Тр. Оренбургского ученого (научного) Археологического к-та. Оренбург, 1904. Т. XIII. С. 74—75.

¹³⁹¹ *Филоненко В.И.* Тамги татарских кладбищ г. Евпатории / Крымск. пединститут. Симферополь, 1928. С. 17.

¹³⁹² *Савенков И.Т.* О древних памятниках изобразительного искусства на Енисее. Сравнительные археолого-этнограф. очерки // Тр. XIV археолог. съезда в Чернигове, 1908. М., 1910. Т. 1. С. 40, 60.

¹³⁹³ *Филоненко В.И.* Тамги... С. 10, 18.

¹³⁹⁴ Вторая тамга казахского рода табын,  в виде трезубца, известна в казахской традиции под названием «тарак». Имре Баски сообщает, что эта тамга является одним из самых древних и имеет другую версию названия — «хан-тамга». Подобные тамги имеются среди крымских татар, ак-ногайцев, кара-ногайцев, казахов, киргизов, каракалпаков, башкир, туркмен, монголов и венгров. Не входя в дискуссии о названии тамги в форме «тарак-гребень», хотим отметить, что она лишь условно может означать гребень, т.к. на самом деле она представляет собой три стрелы с наконечниками, идущие от общего основания. Указанный символ обращает наше внимание к процессу распределения Огуз-ханом родовых символов между своими сыновьями. Ф. Рашидадин сообщает, что однажды шесть сыновей Огуза нашли один золотой лук и три золотых стрелы. Они все это отнесли к отцу, чтобы он по своему усмотрению распределил их среди братьев. Огуз разломал лук на три части и отдал каждую трем старшим братьям, а три стрелы раздал по одной каждому из младших сыновей. И распорядился так: будущие племена, которые произойдут от трех сыновей, которым он дал по куску от лука, будут именоваться Бозок, ибо для того, чтобы распределить между ними этот лук, его обязательно надо было разломать; слова «боз ок» означают разламывать, разбивать (боз-мак). Что же касается племен, которые произойдут от тех сыновей, которым он раздал стрелы, то их прозвище будет «учок»=«три стрелы». Огуз-хан определил для племен Учок также места летовки и зимовки. С нашей точки зрения тюркская тамга, которая в настоящее время называется «тарак», в большей степени соответствует названию и семантике племен Учок. Третьей тамгой казахского рода табын является несколько иная версия трезубца , называемая алып. Х.М. Габжалилов считает, что название тамги «алып» в значении «высокий» непосредственно связано с названием казахского племени албан, которое, в свою очередь, означает «страна высоких гор». Если оценить эту тамгу с мифологических позиций, то можно признать, что эта фигура представляет собой трехчленную композицию, в центре которой размещена багана, которая в свою очередь представляет собой некое рогатое явление, олицетворяя тем самым Великую богиню в контексте с трезубцем. Этноним казахского рода рамадан многим исследователям кажется странным и поздним введением. С нашей точки зрения, он является результатом трансформации религиозных воззрений. Род рамадан в период господства тенгрианства, по всей вероятности, назывался «ырымдан, ирумдан» в значении «загадывание по примете», иначе говоря, представители рода были священнослужителями. После принятия ислама этноним «ырымдан, ирумдан» трансформировался в новое мировоззренческое понятие и принял близкую по семантике и фонетике форму культового слова арабского происхождения «рамадан» (месяц мусульманского поста). Компонент «дан, тан» в данном случае является тюркским суффиксом, который показывает исходность действия (ДТС. С. 664).

¹³⁹⁵ *Скорый С.А.* (Киев, Украина), *Хохоровски Я.* (Краков, Польша). Аристократический курган Скифская Могила вблизи Мотронинского городища (Украинская Правобережная Лесостепь). С. 234—276.

¹³⁹⁶ *Асланов, Ваидов, Ионе. Древний Мингечаур...*

¹³⁹⁷ *Kemeczei Tibor. Studien zu den denkmälern skytischen gepragter Alföld gruppe. Magyar nemzeti Múzeum. Budapest, 2009. P. 182, 394, 395.*

¹³⁹⁸ Кикладская цивилизация — археологическая культура бронзового века, распространенная в III—II тыс. до н.э. на Кикладских островах Эгейского моря (*Renfrew C. The Emergence of Civilisation: The Cyclades and the Aegean in the third millennium BC. London, 1972 P. 421; Doumas C. Cycladic Art: Ancient Sculpture and Pottery from the N. P. Goulandris Collection. L., 1986. P. 40; Coleman J.E. «Frying Pans» of the Early Bronze Age Aegean // AJA (Archaeological Institute of America). 1985. P. 191*). Кикладские керамические «сковородки», представляющие собой плоские сосуды, вполне могут считаться культовой утварью, так как по форме напоминают силуэт, пронизанный религиозной символикой, заключающий в себе нечто мистическое. Форма кикладских «сковородок», в сочетании с раздвоенной ручкой, очертания которой отдаленно напоминают сильно укороченные человеческие ноги, имеет определенную, хотя и незавершенную антропоморфность. Кикладские «сковородки» — это крайне упрощенное изображение некоего женского божества, причем образ этот создается не только графическими, но и пластическими средствами, поскольку ручка «сковородки» оказывается как бы ногами богини, а ее внутренняя полая часть, вероятно, может быть понята как чрево. В научной литературе предпринимались попытки сблизить богиню, символизируемую «сковородкой», с египетской Нут и шумеро-вавилонскими Инанной-Иштар (*Андреев Ю. В. От Евразии к Европе. Крит и Эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа. СПб.: Дмитрий Буланов, 2002*).

¹³⁹⁹ Понятие «сковородка» в мифологии, в свою очередь, имеет некую культовую и мифологическую совместимость с понятием «зеркало с бортиком» (*Гольмстен В.В. Из области культа древней Сибири. Предварит. сообщения // Из истории докапиталистических формаций. М., 1933. С. 106—117*), на которую похожа скифская сковородка с бортиком из кургана Аржан. Их мифосемантическая совместимость определялась тем, что, согласно одной из гипотез, сковородка заменяла зеркало, для чего было достаточно налить в нее воду. Как утверждают исследователи, «зеркала с бортиком» являются скифским этническим элементом и одним из атрибутов Великой Богини Табити. (*Кузнецова Т.М. Зеркала как исторический источник // Скифия и Боспор. Археолог. материалы к конф. памяти акад. М.И. Ростовцева (Ленинград, 14—17 марта 1989 г.). Новочеркасск, 1989. С. 7.*

¹⁴⁰⁰ *Баркова Л. Артефакты пазырыкской культуры / Сб. Скифское золото. Изд. Германского археологического института (на нем. яз.), 2008. С. 126—127.*

¹⁴⁰¹ *Толстов С.П., Итина М.А. Саки низовьев Сырдарьи (по материалам Тагискена). СА, 1960. № 2. С. 151—175.*

¹⁴⁰² *Вишневская О.А. Культура сакских племен низовьев Сырдарьи в VII—V вв. до н.э. По материалам Уйгарака. М.: Наука, 1973. С. 41.*

¹⁴⁰³ Там же.

¹⁴⁰⁴ *Кадырбаев М.К. Памятники тасмолинской культуры. С. 334. Рис. 28, 2; Арсланова Ф.Х. Новые материалы VII—VI вв. до н.э. из Восточного Казахстана. СА, 1972. № 1. С. 255. Рис. 1, 10.*

¹⁴⁰⁵ *Руденко С. Указ. соч. Табл. XIX, 2.*

¹⁴⁰⁶ *Вишневская О.А. Культура сакских племен... С. 104.*

¹⁴⁰⁷ *Кадырбаев М.К. Некоторые итоги и перспективы изучения археологии раннежелезного века Казахстана / Сб. Новое в археологии Казахстана. С. 334. Рис. 28, 2; С. 344. Рис. 38 (орнамент на рукояти и перекрестии кинжала). Алма-Ата, 1968.*

¹⁴⁰⁸ Членова Я.Л. Место культуры Тувы скифского времени в ряду других скифских культур Евразии / Ученые записки НИИЯЛИ. Вып. IX. Кызыл, 1961. С. 152. Табл. III, 5, 6.

¹⁴⁰⁹ Смирнов К.Ф. Савроматы. М., 1964. С. 219.

¹⁴¹⁰ Satašev Z. Die fürstengräber des siebenstromlandes / Сб. Скифское золото. Изд. Германского археологического института (на нем. яз.), 2008. С. 164—165.

¹⁴¹¹ Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. М.-Л.: Изд. Академии наук СССР, 1963. С. 116. Рис. 65, 5.

¹⁴¹² Ясенцом, в русской традиции, оно названо из-за сходства его листьев с листьями ясеня. Имеются и названия огонь-трава (название вызвано чудесным качеством цветка бадьяна возгораться), глистный корень, охватка благовонная, ясень-трава, неопалимая купина, бадан, царь-трава.

¹⁴¹³ Керимов Л. Азербайджанский ковер. Т. 2. Баку: Гянджлик, 1983.

¹⁴¹⁴ Растение китайское индиго, (*Polygonum tinctorium*), однолетнее, родом из Восточной Азии, росло также на Юге Украины и на Кавказе. Растение использовалось для получения синего красителя — индиго, среднего между темно-синим и фиолетовым. Название индиго произошло от индийской версии названия этого растения.

¹⁴¹⁵ ДТС. С. 109

¹⁴¹⁶ Восьмиугольные звезды, в качестве символа, были еще у касситов, вавилонян и др. древнейших цивилизаций.

¹⁴¹⁷ Севортян. Указ. соч. Т. 2. С. 280.

¹⁴¹⁸ Там же.

¹⁴¹⁹ ДТС. С. 108.

¹⁴²⁰ Пекарский. ...С. 592, 596.

¹⁴²¹ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 1082.

¹⁴²² *Ibid.*

¹⁴²³ *Ibid.*

¹⁴²⁴ ДТС. С. 90.

¹⁴²⁵ ДТС. С. 108.

¹⁴²⁶ ДТС. С. 107.

¹⁴²⁷ ДТС. С. 107.

¹⁴²⁸ ДТС. С. 89.

¹⁴²⁹ ДТС. С. 129.

¹⁴³⁰ Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978; Monier-Williams M. An Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1899. Agni — огонь; vahni, anala, pāvaka, pāvana, jvalana, dahana, tejas — пламя, огонь; śikhā, arcī, arcis, jvāla, tejas, dah — жечь, сжигать; jval — гореть, пылать; dīp — сиять, гореть; dīpti — излучение, блеск, сияние, прелесть, красота.

¹⁴³¹ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A... P. 1158, 1174.

¹⁴³² Федотов. Указ. соч. Т. 1. С. 120.

¹⁴³³ Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A. (with the assistance of I. Gruntov and V. Glumov). An Etymological Dictionary of Altaic Languages. Part I. (A-K) // Handbook of Oriental Studies. Section 8: Uralic & Central Asian Studies. Brill Academic Publishers, 2003. P. 377.

¹⁴³⁴ Возможно вышеприведенные примеры put, rot вызваны традицией добавления согласного в слова начинающиеся на «о», «у» и др. Подобная традиция наблюдается до сих пор. В некоторых

тюркских языках к словам, которые начинаются на гласное, добавляется согласное, в частности в киргизском языке «b», а в чувашском «v». *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A.*... P. 1158, 1174.

¹⁴³⁵ *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1951.

С. 17.

¹⁴³⁶ ДТС. С. 89.

¹⁴³⁷ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A.*... P. 334.

¹⁴³⁸ *Ibid.* P. 356.

¹⁴³⁹ *Ibid.* P. 356.

¹⁴⁴⁰ *Ibid.* P. 1114.

¹⁴⁴¹ *Ibid.* P. 1114.

¹⁴⁴² *Ibid.* P. 1177.

¹⁴⁴³ *Ibid.* P. 376.

¹⁴⁴⁴ ДТС. С. 104.

¹⁴⁴⁵ *Сарткожаулы К.* Генезис... С. 125, 130, 155.

¹⁴⁴⁶ *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A.* (with the assist. of I. Gruntov and V. Glumov)...

P. 328.

¹⁴⁴⁷ *Ibid.* P. 325.

¹⁴⁴⁸ *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка... С. 328.

¹⁴⁴⁹ *Там же.* С. 346.

¹⁴⁵⁰ *Там же.* С. 346.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ

¹⁴⁵¹ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

¹⁴⁵² *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991, С. 61.

¹⁴⁵³ *Привалова В.М.* Семантика орнамента в семиотике культуры (Антропологическая проекция ритуала в геометрическом орнаменте) / Известия Самарского научного центра РАН. Т. 12. № 5, 2010. С. 283.

¹⁴⁵⁴ *Gans-Ruedin E.* Connaissance du Tapis. (На франц. яз.). Париж. С. 435. См. также: *Царева Елена.* Rugs & Carpets from Central Asia. 1984; *Кубалова Людмила.* Keleti Szonyegekek. (На чешск. яз.); *Formenton Fabio.* Le livre du tapis. (На франц. яз.). Париж, 1975.



Киммерийцы. Рисунок с понтийской этрусской вазы. Копия с более раннего рисунка, середина VI в. до н.э.



Киммерийцы. Изображение с ионийского саркофага из Клазомен. VI в. до н.э.



Киммерийцы. Рельеф. Нимруд, Ассирия. IX в. до н.э.



Изображение первопредка скифов, легендарного Скифа. Золото. Курган Куль-оба. Украина, IV в. до н.э.



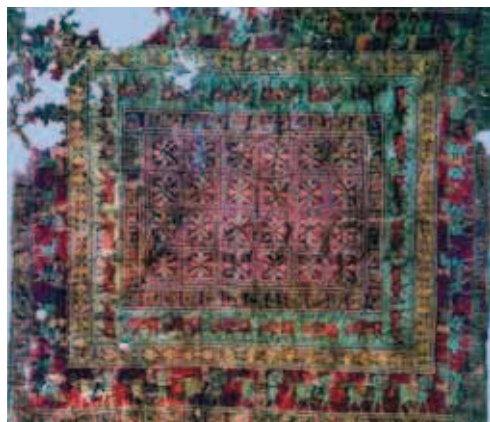
Ваза с изображением скифских воинов. Курган Куль-Оба



Скифы. Изображение на золотом сосуде. Курган Куль-Оба



Скифы. Изображение на золотом сосуде.
Курган Куль-Оба



Изображение скифов. Пазырыкский
ковер. Алтай, V в. до н.э.



Скифы, изображение. Курган Куль-Оба



Антропоморфная голова. Скифы.
Семибратные курганы. VI—V в. до н.э.



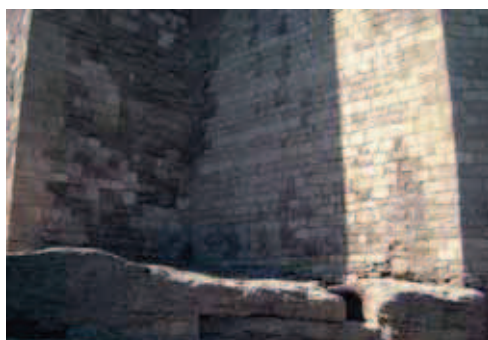
Скиф с коническим головным убором.
Красная обожженная глина. Гянджа,
Азербайджан. V—IV вв. до н.э.



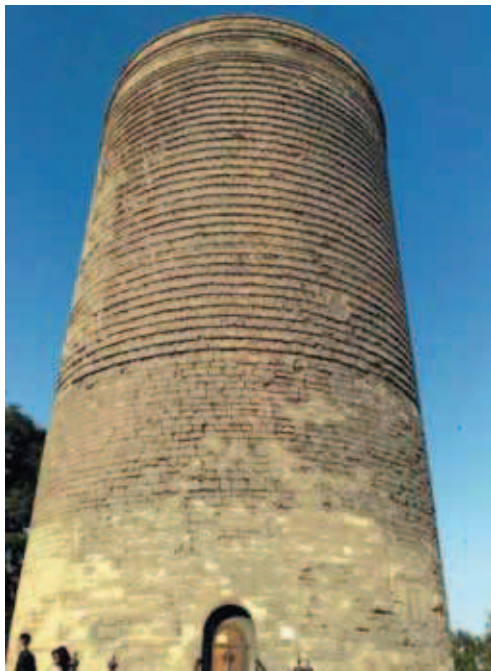
Терракотовая статуэтка скифа.
Пос. Амираджаны, Баку



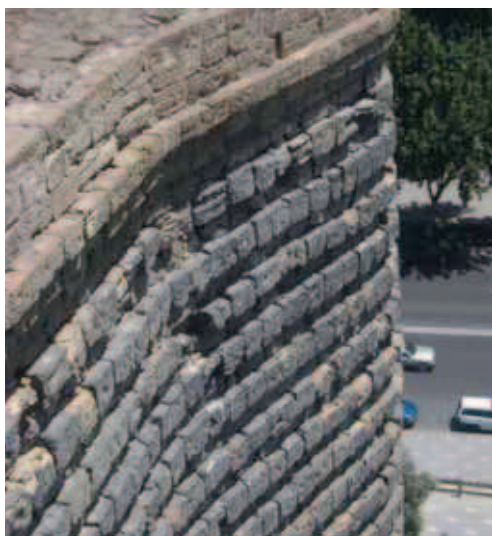
Девичья Башня Баку



ДБ, вид на скалу со стороны моря



Круглая башня



Выступ Девичьей Башни





*Плита с текстом на Девичьей Башне,
прорисовка*

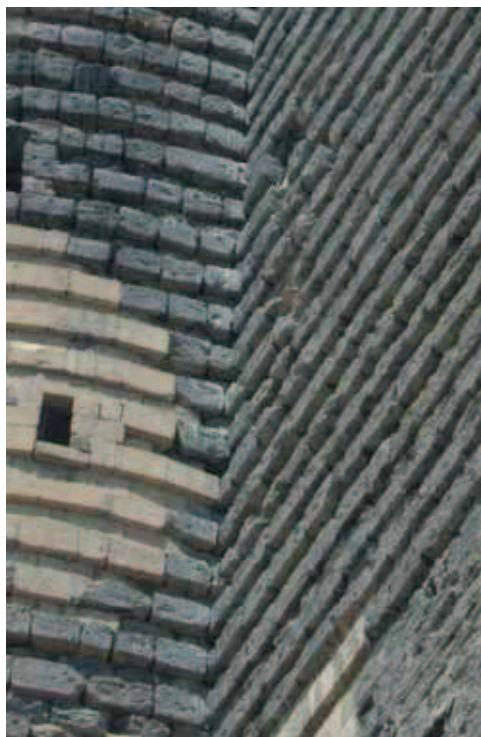
*Плита с текстом
на Девичьей Башне*



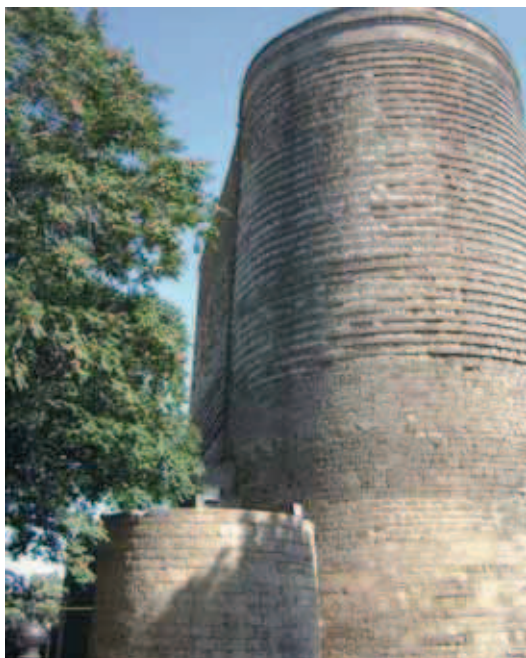
*Орнаментальное
оформление
фасада башни*



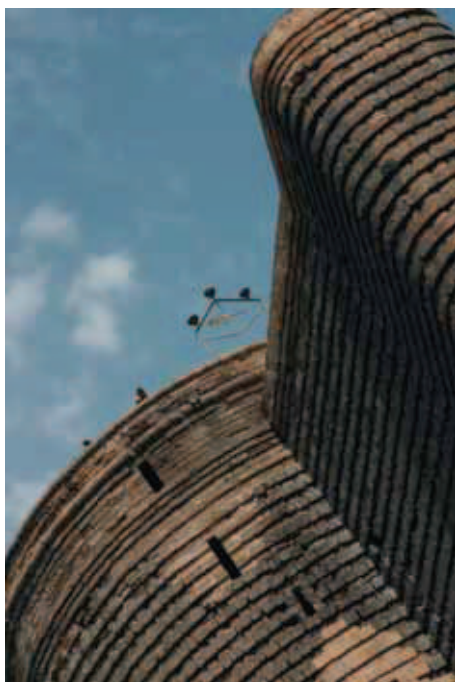
Каменная кладка Девичьей Башни



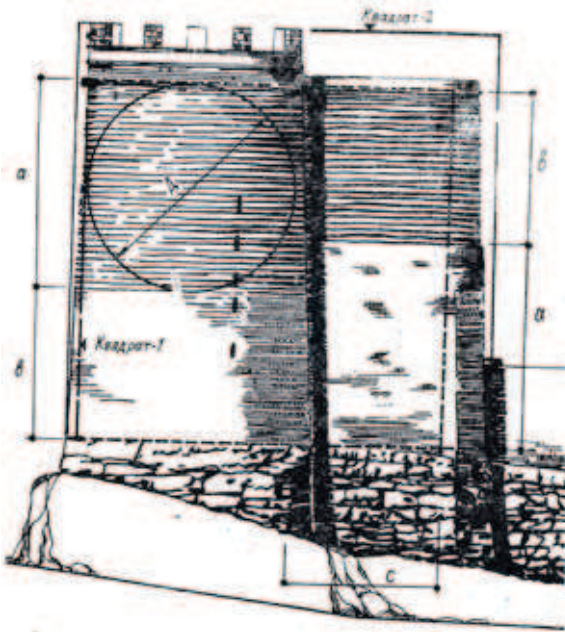
Орнамент верхней части башни



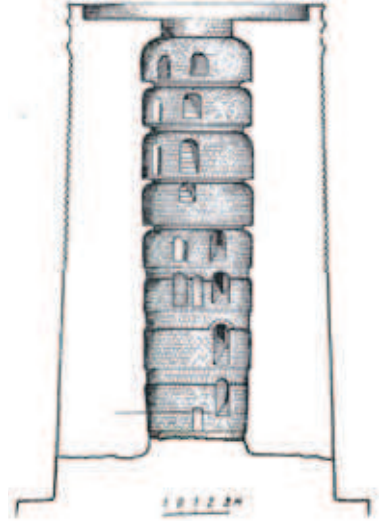
Часть стены, где сохранилась инкрустация



Валики Девичьей Башни



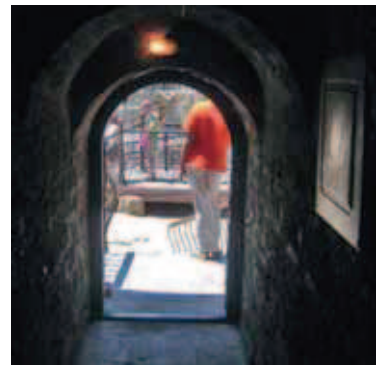
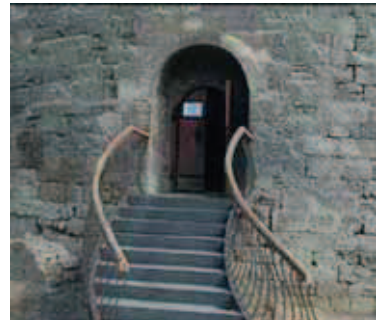
Графическая зарисовка орнамента фасада Девичьей Башни. (По Д. Ахундову)



Графическая зарисовка внутренней структуры Девичьей Башни (Л. Бретаницкий)



Двери Девичьей Башни, общий вид



Двери Девичьей Башни, вид снаружи



Колодец Девичьей Башни, вид сверху



Колодец Девичьей Башни, вид спереди



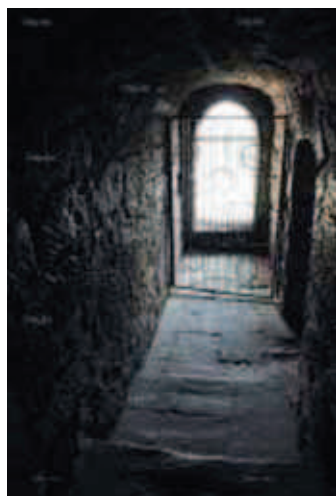
Окна Девичьей Башни, вид с восточной стороны



Окно Девичьей Башни с видом изнутри на выступ



Окно Девичьей Башни с видом изнутри на море



Окно Девичьей Башни, служившее в древности дверьми



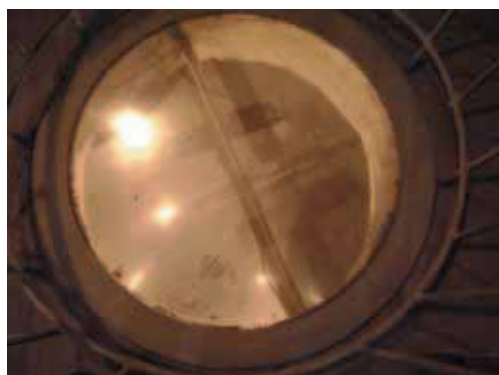
Окно Девичьей Башни с видом через толщу стены



Лестница, выбитая в толще стены



Свод между 1 и 2 этажами Девичьей Башни



Свод между этажами Девичьей Башни



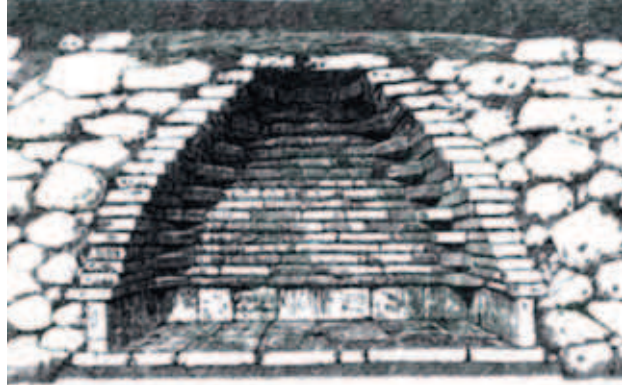
Свод последнего этажа Девичьей Башни



*Скифская пристенная печь
в культовом сооружении.
Реконструкция Тибора Кеменсеи.
Венгрия, VI в. до н.э.*



*Ритуальная ниша-очаг
в Девичьей Башне.
Нижние этажи*



*Пристенная ниша для жертвоприношения.
Курган Огуз. Скифы, Крым. 330—300 гг. до н.э.*



*Богиня Огня. Керамический очаг
в форме кувшина.
Населенный пункт Махта,
Нахичевань, Азербайджан.
IV—III тыс. до н.э.*



*Печь скифского времени. Бельское городище,
Полтава. IV—III тыс. до н.э.*



Рисунки остатков скифской печи. Скифское городище Красное, Крым. III—II вв. до н.э.



Дева Табити.
Курган
Большая
Цымбалка.
Скифы,
IV в. до н.э.



Дева Табити.
Курган
Чертомлык.
Скифы,
IV в. до н.э.



Рогатая, крылатая
богиня с головой быка.
Терракотовая пластина
из Херсонеса. Скифы. I в. н.э.





Рогатая богиня. Скифы



*Рогатая богиня Чатал-Куюк.
VII—IV тыс. до н.э.*



Рогатая богиня. Алжирская Сахара. VIII—IV тыс. до н.э.



Зарисовка изделия с изображением Рогатой Богини. Минусинская котловина, Аешка



Великая Богиня в состоянии адорации. Гобустан, Азербайджан



Богиня в состоянии адорации. Бейюгдаш, верхняя терраса, камень 49. Рис. 6. Гобустан, Азербайджан



Тюркская рогатая богиня. Сюттю-Булак, Кочкорская долина. VII—VIII вв.



Богиня в состоянии адорации. Бейюгдаш, верхняя терраса, камень 52. Рис. 2. Гобустан, Азербайджан

Богини в состоянии адорации. («Плакальщицы», V—I в. до н.э.). Москва, ГМИИ им. А.С.Пушкина

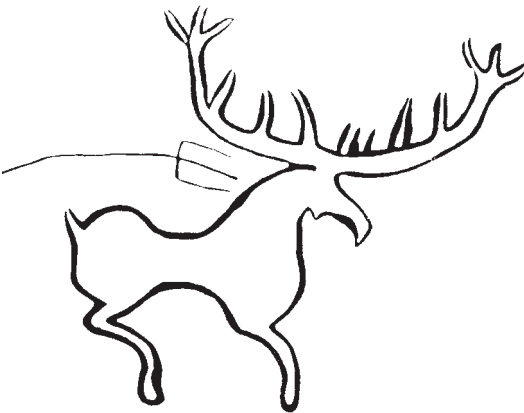




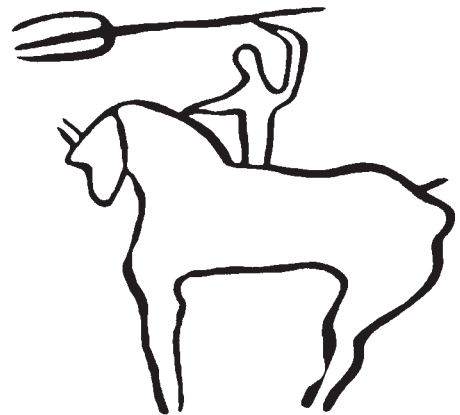
Сосуд в виде богини в позе адорации. III—I вв. до н.э. Шемаха, Хыныслы, Азербайджан



Урна из Трои. II тыс. до н.э.



Трезубец-тамга бакан и тотем олениха.
Холм Язылы, камень 9. Рис. 14, 15.
Гобустан, Азербайджан



Трезубец-тамга бакан.
Холм Язылы, камень 40. Рис. 2.
Гобустан, Азербайджан



*Трезубец-тамга бакан. Холм Язылы, камень 38. Рис. 1.
Гобустан, Азербайджан*



*Трезубец — родовая
тамга бакан. Казахстан.
По Н.И. Гродекову*



*Трезубец — родовая
тамга бакан. Казахстан.
По С.А. Аманжолову*



Памятные камни богини Кибелы, древняя Анатолия

*Памятный камень Богини Кибелы,
древняя Анатолия. I тыс. до н.э.*



Памятный камень Богини Кибелы, древняя Анатолия



Конический камень святилища богини Афродиты в Пафосе. Святилище, предположительно, было основано в XII в. до н.э.



Великая богиня. Гобустан, Бейюгдаш, нижняя терраса, камень 2



Великая богиня. Гобустан, Бейюгдаш, верхняя терраса, камень 29. Рис. 6, 12, 13, 14



Великая богиня. Гобустан, Бейюгдаш, верхняя терраса, камень 78. Рис. 1, 3, 4, 5, 6, 7



*Роженица.
Испания, мезолит*



*Богиня роженица.
Белюкдаш,
верхняя терраса,
камень 31, рис. 3.
Гобустан,
Азербайджан*



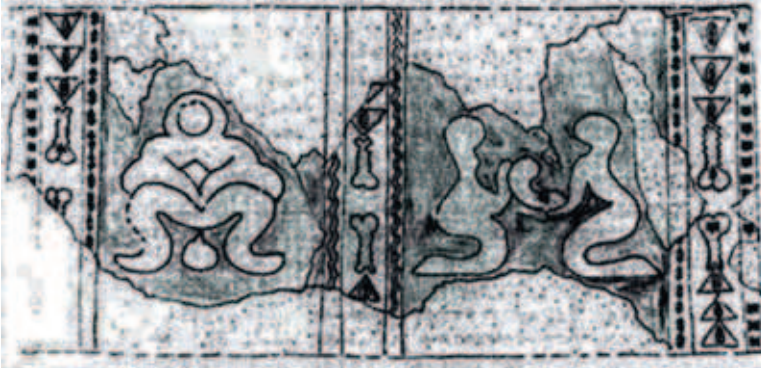
*Богиня роженица. Чатал-Куюк,
совр. Турция. VII—IV тыс. до н.э.*



*Богиня роженица. Скифская фибула
I тыс. до н.э. Серебро. Мингечаур,
Азербайджан, I тыс. до н.э.*



*Роженица, тюркская скульптура.
Пос. Чернухово, Луганск, Украина. XI в.*



*Богиня роженица.
Чатал-Куюк,
совр. Турция.
VII—IV тыс. до н.э.*

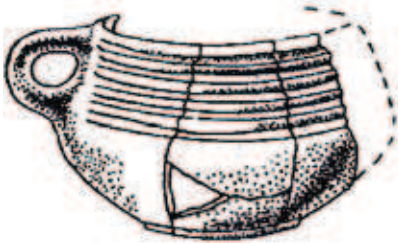
*Богиня Медуза-Горгона
с высунутым языком
в позе роженицы.
Этруски.
Стела. Перуджа,
Италия. VI в. до н.э.*



*Киммериец в одежде
с горизонтальным
светло-темным
орнаментом.
Амфора. Греция. 500 г. до н.э.*



Скиф в одежде с горизонтальным орнаментом. Греция, VI в. до н.э.



Чаша с резным горизонтальным орнаментом. Святилище Баба-Дервиш, Азербайджан. VIII в. до н.э.



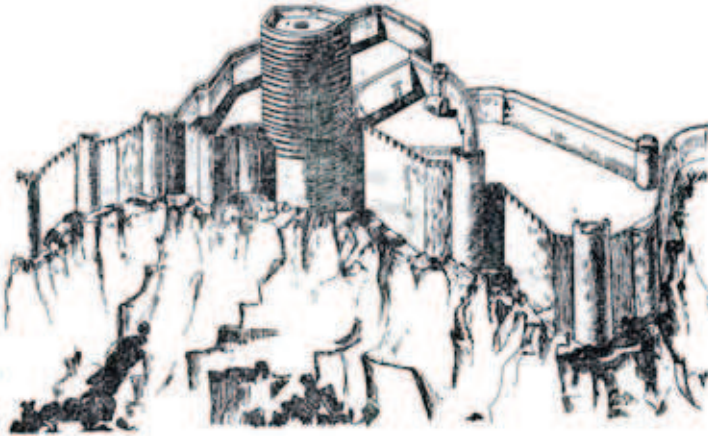
Тендир, декорированный горизонтальными членениями. Баку (Ичери-Шехер), Азербайджан



Кувшин, декорированный горизонтальными членениями. Чернolocеная керамика. Гейгель, Азербайджан. XI—IX вв. до н.э.



Кувшин с горизонтальным орнаментом. Азербайджан. XI—IX вв. до н.э.



Культовая башня
Чырах-кала
с горизонтальным
орнаментом.
Азербайджан.
VI в. до н.э.
(По Д.Ахундову)

Скифские богини —
Табити (в центре),
Апи и Аргимпаса.
Скифы. Курган Огуз.
IV в. до н.э.



Верховная Богиня скифов —
Дева Табити. Золото.
Скифы. Курган Огуз.
330—300 гг. до н.э.



Скифская Богиня.
Курган Большая Близица.
V в. до н.э.



*Богиня Медуза-Горгона
с высунутым языком.
Курган Куль-Оба.
Скифы, IV в. до н.э.*



*Скифская богиня.
Курган Куль-Оба.
IV век до н.э.*



Символ скифского бога Папея



*Великая богиня. Азербайджан,
Мингечаур, I тыс. до н.э.*



*Скифская богиня с отрубленной
вражеской головой в руках.
Изображены также головы
зооморфных существ.
Курган Куль-Оба, Украина.
IV в. до н.э.*



*Грифон с головой оленя в клюве.
Грифоны олицетворяли Гойтосира.
Пазырык. VI—IV вв. до н.э.*



*Символическое изображение скифского
бога Аполлона посредством двух
грифонов. Образ умирающей
и возрождающейся природы.
Алтай. VI в. до н.э.*



*Восьмиконечный символ. Золото.
Скифы. Аржан. VIII—VII вв. до н.э.*



*Восьмиконечные символы. Золото.
Скифский Курган. Аул Ульяп, Адыгея,
Северный Кавказ VI—V вв. до н.э.*



Созревший плод Бута-бадьяна
в форме восьмиугольной звезды



Бута-бадьян, цветы



Изображение Бута. Аржан-2, Тува.
Скифы. VII в. до н.э.



Изображение Бута. Саки,
Казахстан. V в. до н.э.



Оленьи рога изображены в форме системы Бута.
Саки, Казахстан. V в. до н.э.

*Изображение Бута.
Сережки, фрагмент.
Аржан-2, Тува.
Скифы. VII—VI вв. до н.э.*



*Изображение Бута. Голова лошади.
Аржан-2, Тува. Скифы.
VII—VI вв. до н.э.*



*Изображение Бута.
Оленья голова.
Аржан-2, Тува.
Скифы. VII—VI в. до н.э.*

*Кувшин с головкой в форме Бута.
Азербайджан. XII в.*



Северный олень и его след



*Изображение тюркской
буквы Б в форме Бута. VI в.*

*Каменный сосуд
в виде Бута.
Аржан-2, Тува. Скифы.
VII—VI в. до н.э.*



*Рыба с загнутым хвостом.
Найдена в культовом сооружении
близ Девичьей Башни. Бронза.
VIII—VII вв. до н.э.*



*Рыба с загнутым хвостом.
Обнаружена на территории Германии.
Золото. Скифы, V в. до н.э.*



*Божества и жрецы
в рыбоподобных одеждах.
Ритуальный бассейн
из Ашшура.
VIII—VII вв. до н.э.*



Олень. Золото, чеканка. Костромской курган, Закубанье, Россия. Скифы, 600 г. до н.э.



Бляха в виде пантеры. Келермесский курган, Кавказ. Скифы, VII в. до н.э.



Пластина, изображающая льва. Золото. Курган близ с. Волковцы, Сумская обл. Украина. Скифы, IV в. до н.э.



Крылатый конь. Серебряный с позолотой ритон из кургана Уляп, Адыгея. Скифы, V в. до н.э.



Золотой гребень. Львы, кони. Курган Солоха, Украина. Скифы, IV в. до н.э.



Эгрет в виде грифона, держащего в когтях горного козла. Золото. Междуречье Иртыша и Оби, Россия. Скифы



Поясная пластина с изображением коней. Западная Сибирь, Россия. Скифы. V—IV вв. до н.э.



Пояс с головой барана. Скифы. V—I вв. до н.э.



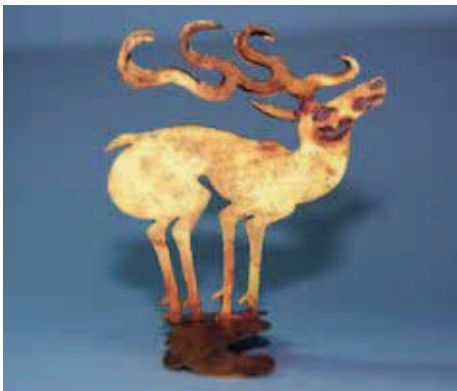
Пектораль с многочисленными изображениями зверей и животных. Курган Толстая Могила, Украина. Скифы. IV в. до н.э.



Пектораль. Фрагмент. Курган Толстая Могила. Украина. Скифы. IV в. до н.э.



Изображение в виде кошачьего хищника. Курган Аржан-II. (Раскопки М.П. Грязнова)



Навершие головного убора в виде оленя. Курган Аржан-II. Скифы. VII в. до н.э.



Портупейная пряжка с орлами. Курган Аржан-II. Скифы. VII в. до н.э.



Модели погребальных повозок. Глина. Мингечаур, Азербайджан. IX—VII вв. до н.э.



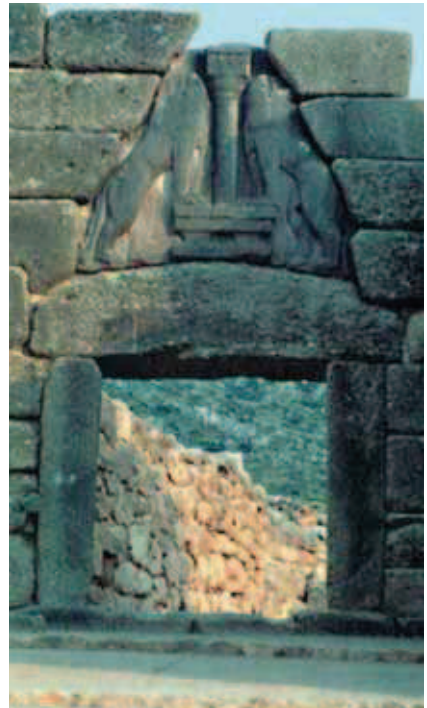
Чатал-Куюк. Симметрично расположенные фигуры грифонов. В центре — силуэт рогатого человека. VII тыс. до н.э.



Богиня плодородия, кормящая коз. Слоновая кость. Угарит, на территории совр. Сирии. XIV—XIII вв. до н.э.



Чатал-Куюк. Симметрично расположенные фигуры грифонов, в центре силуэт антропоморфного существа и череп. VII тыс. до н.э.



Львиные ворота. В центре мировое дерево. Микены. Сер. II тыс. до н.э.



Львы-близнецы, вчера и сегодня, которых разделяет солнце. Древний Египет



*Борьба
крылатого гения
с крылатыми быками.
Оттиск печати.
Ассирия. I тыс. до н.э.*



*Леопарды охраняют мировое дерево. Фронтон центральной гробницы
леопардов в Тарквинии, Италия. Этруски. V в. до н.э.*

*Фибула с зооморфным
изображением
в центре.
Ордосский регион,
Северо-западный
Китай.
Скифы.
VI—IV вв. до н.э.*

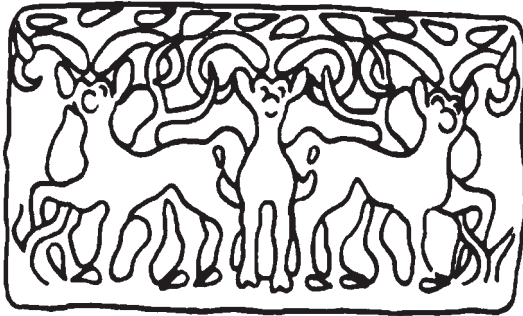




Трехчастная композиция. Олений камень.
Река Иволга (приток Селенги), Бурятия.
Бронзовый век



Трехчастная композиция,
верхний ряд некоторали. Скифы.
Зивие. VIII—VII вв. до н.э.



Бронзовая бляха скифского периода.
Прорисовка. Ордосский регион,
Северо-Западный Китай. V—III вв. до н.э.
(По М.И. Артамонову)



Трехчастная композиция. В центре
богиня Табити. Келермесское зеркало.
Скифы. VII—V вв. до н.э.



Трехчастная композиция.
В центре мировое дерево.
Келермесское зеркало



Трехчастная симметричная композиция скифского периода из археологического комплекса Ташанта, Республика Алтай



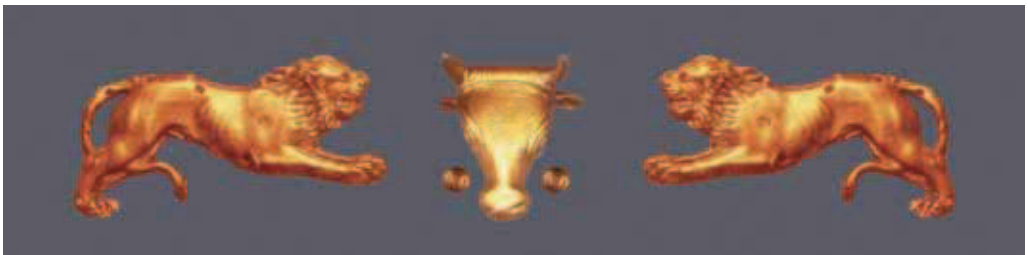
Трехчастная композиция. Горные козлы с мировым деревом в центре. Келермесское зеркало



Трехчастная композиция. Нижний ряд пекторали. Скифы. Зивие. VIII—VII вв. до н.э.



Трехчастная композиция. Средневековый Азербайджан, Мингечаур. IV в.н.э.



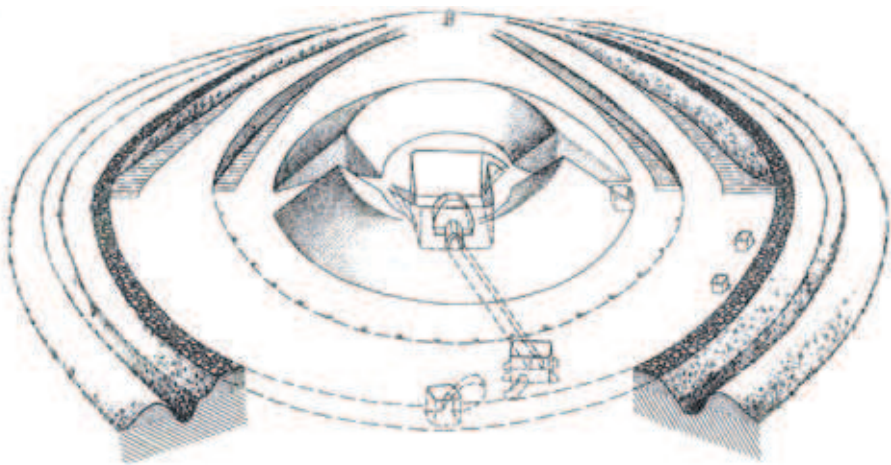
Реконструкция трехчастной композиции по Г. Гасанову на основе скифских археологических находок. VII—VI вв. до н.э.



Реконструкция трехчастной композиции по Г.Гасанову на основе Ходжалы-Кедабекских археологических находок. Скифы. XIV—VII вв. до н.э.



Курган Огуз, высота 20 м, диаметр 130 м. Украина. Скифы. IV—III вв. до н.э.

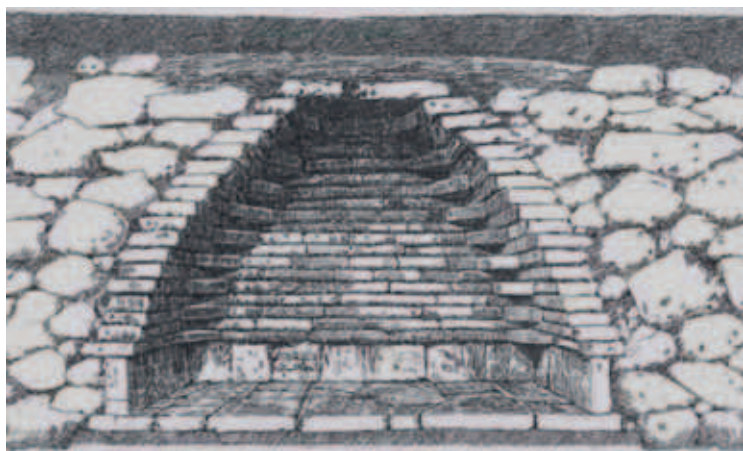


Курган Огуз. Реконструкция Ю. Болтрик, Е. Филалко



*Раскопки кургана Огуза
в 1891—1894 гг.*

*Курган Огуз.
Скифы.
Часть каменной
кладки*



Курган Чертомлык, высота 20 м, диаметр 320 м. Украина. Скифы. IV вв. до н.э.



Курган Солоха, высота 18 м, диаметр 100 м. Украина. Скифы. IV в. до н.э.



Курган Александрополь, высота 21 м, диаметр 320 м. Скифы. III в. до н.э.



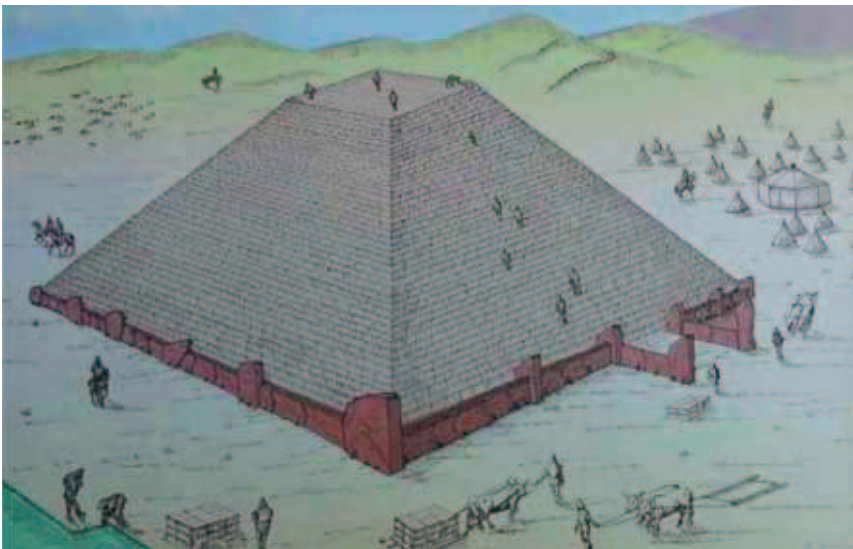
Курган-святителище Барсучий Лог. Хакасия. IV—III вв. до н.э.



Скифский курган Аржан. Подземная часть.
Тува. IX—VIII вв. до н.э.
(Зарисовка Г. Парцингера)



Салбыкский курган-святилище.
Хакассия. Схематическое изображение.
23 камня высотой 5—6 м, весом 6 т,
4 ритуальных ворот. I тыс. до н.э.

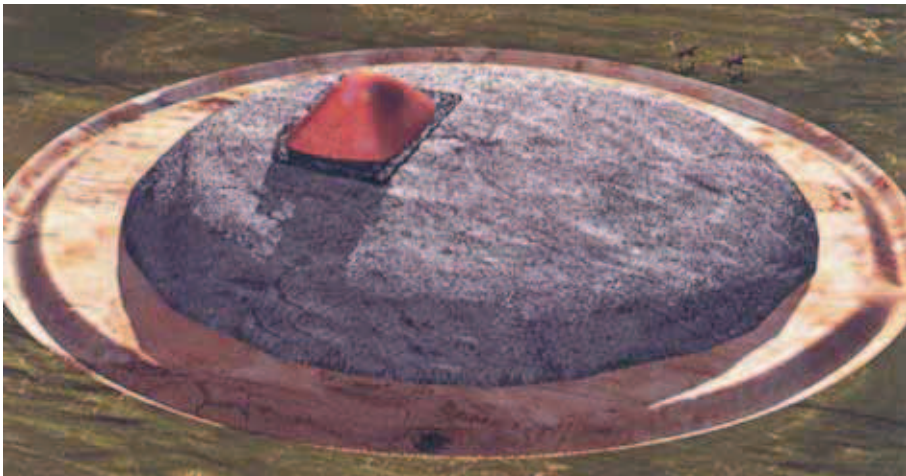
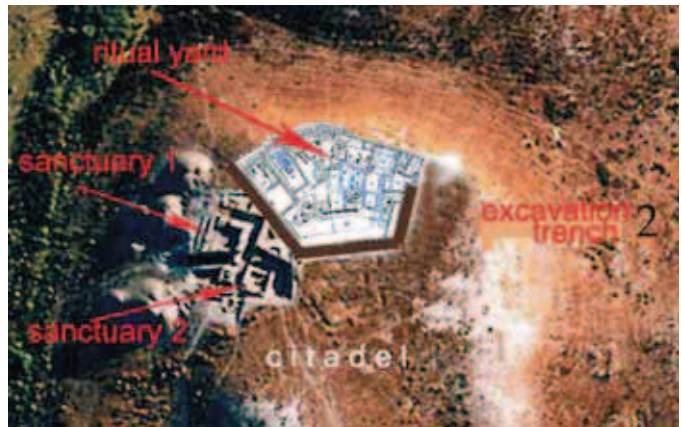


Салбыкский курган-святилище. Хакассия. I тыс. до н.э.
Реконструкция по Л.С. Марсадолову

Курган в с. Вербивка. Приднестровье,
Украина. Период энеолита.
Реконструкция П.Л. Корниенко



Культовое сооружение.
Сидак, Южный Казахстан.
V—VIII вв. н.э.
Раскопки Е. Смагулова
и С. Яценко



Курган Байкара с пирамидальной конструкцией в верхней части.
Казахстан. V в. до н.э. Реконструкция Г. Парцингера



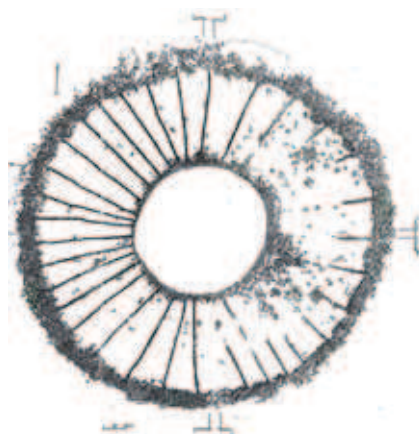
Святылище Байте. Устырт, Казахстан. V—III вв. до н.э.



Курган Скифская Могила. Северное Причерноморье



*Природный проем — арка.
Уудэн Сумэ — Храм-Ворота. Бурятия*



*Святылище Улуг-Хорум.
Курган-храм культа Солнца. Тува.
VIII—VII вв. до н.э.*

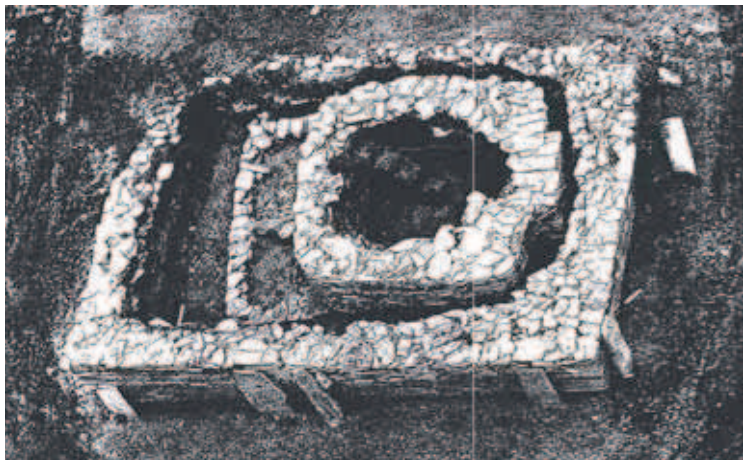


*Курган-святилище, с. Виноградники, Надзоровье, Украина. Эпоха бронзы.
Реконструкция С.Ж. Пустовалова*



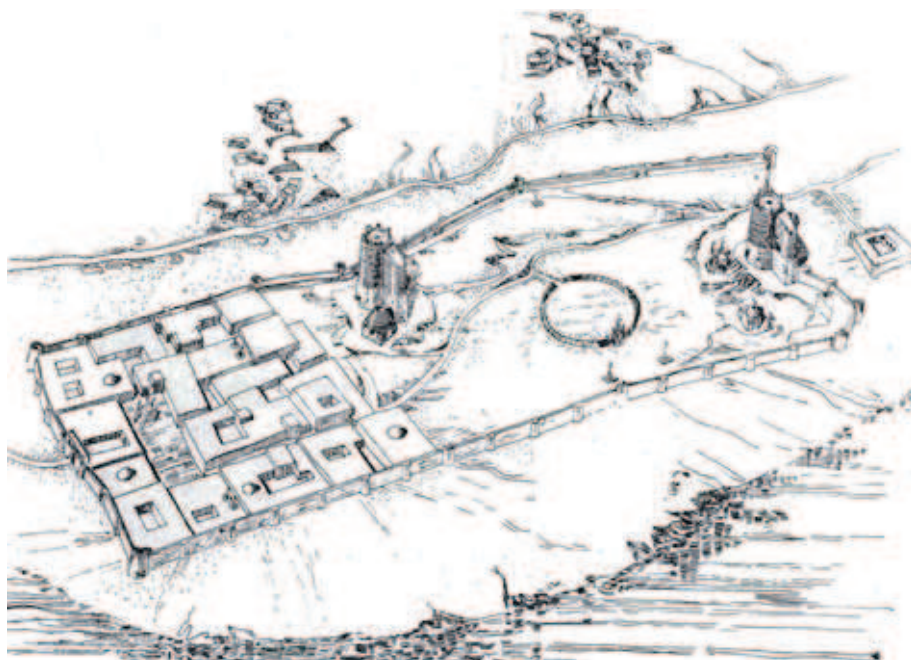
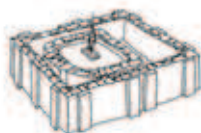
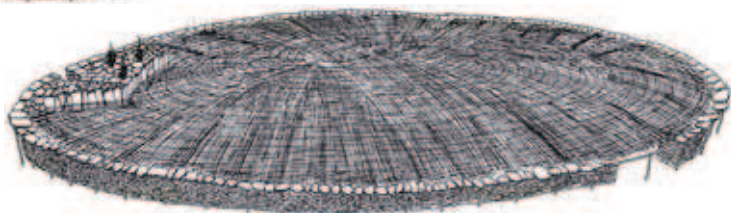
*Краснознаменский курган 1.
Общий вид погребальных сооружений.
Северный Кавказ. VII в. до н.э.*

*Краснознаменский курган 1.
Святилище.
Северный Кавказ.
VII в. до н.э.*





*Краснознаменский
курган I.
Общий вид.
Реконструкция*



Эскизный проект реконструкции древнего Ичери-Шехера. (По Д. Ахундову)



Проект реконструкции 1-ой и 2-ой Бакинской крепости. (По Д. Ахундову)



Ичери-Шехер в древности.
Реконструкция Д. Ахундова



Ичери-Шехер.
Современный генплан



Ичери-Шехер. Современный генплан



Ичери-Шехер. Современный вид



Ичери-Шехер, современный вид. Площадь Беш-гулла (Площадь Пяти-башен)

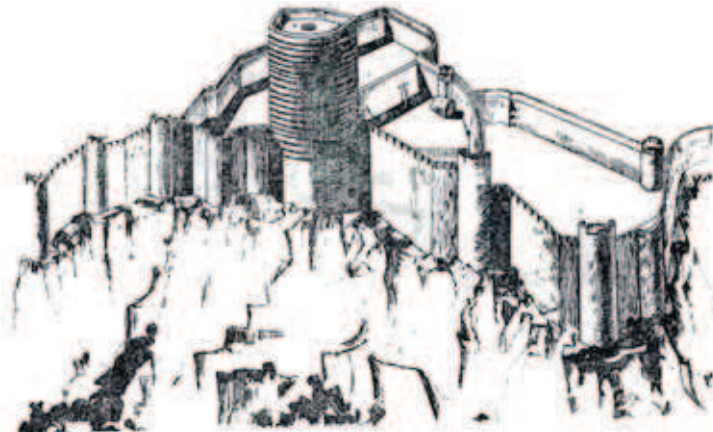
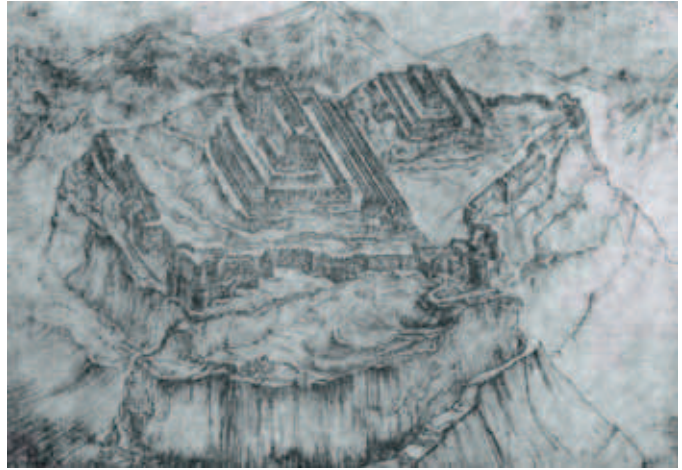


Ичери-Шехер. Современный вид



*Крепость Кюль-тепе-2.
V—IV тыс. до н.э.
Реконструкция
по Д. Ахундову*

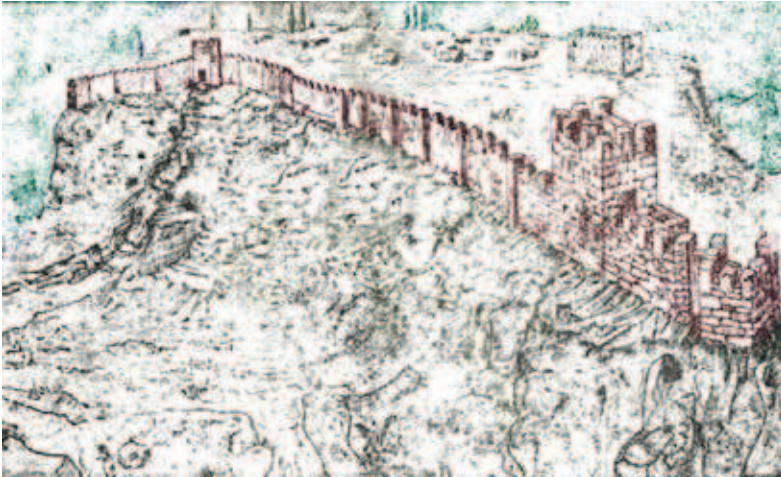
*Крепость Оглан-гала.
Шарур, Нахичевань.
II тыс. до н.э.
Реконструкция
по Д. Ахундову*



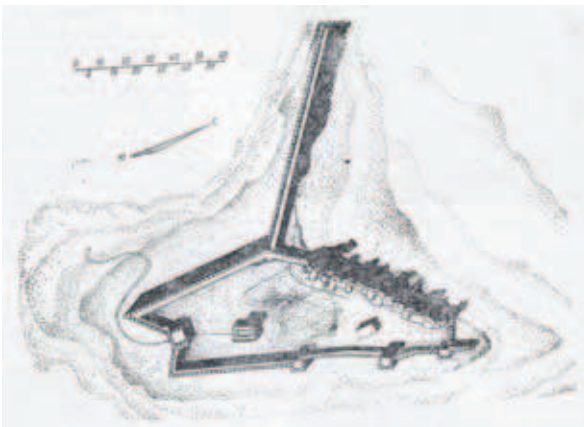
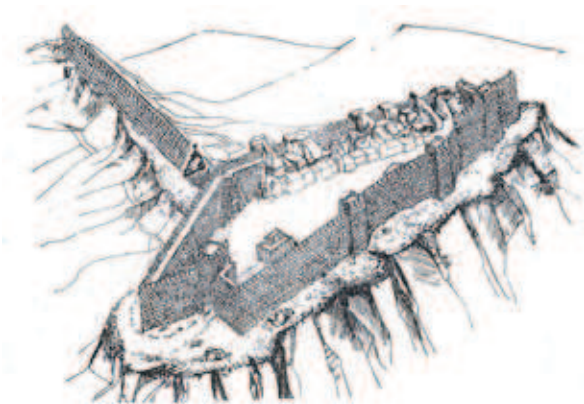
*Чырах-кала,
культовая башня
с горизонтальным
орнаментом.
Шабран. VI в. н.э.
Реконструкция
по Д. Ахундову*



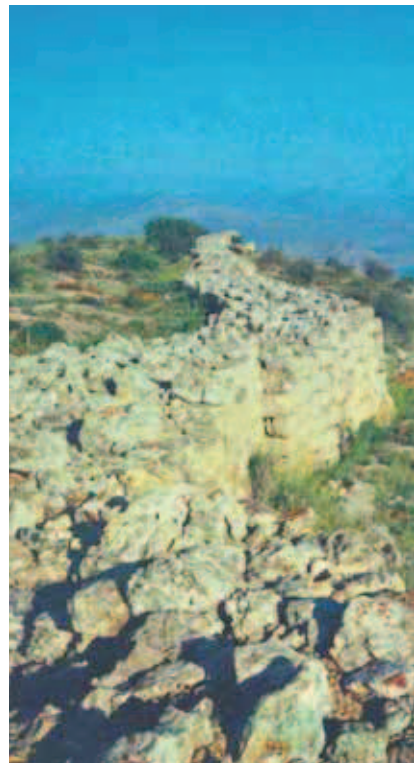
Оглан-гала, каменная кладка. Нахичевань



*Крепость
Чалхан-гала,
Нахичевань.
II—I тыс. до н.э.
Реконструкция
по Д. Ахундову*



*Цитадель Вайхыр-Гявур-гала. Нахичевань. II—I тыс.
до н.э. Реконструкция плана по Д. Ахундову*



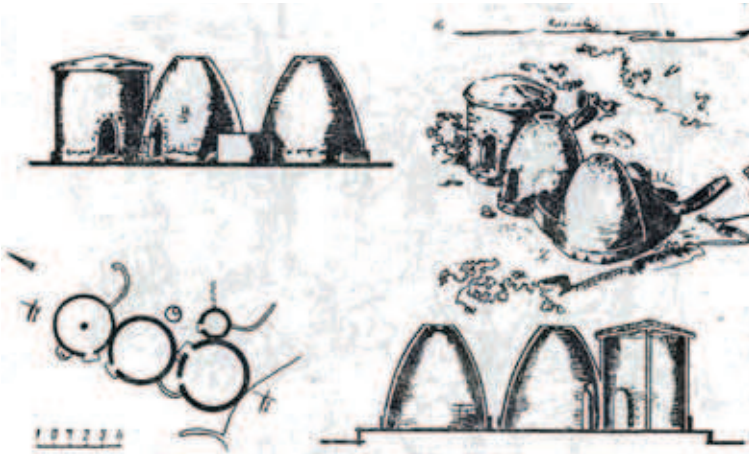
*Чалхан-гала, каменная кладка.
Нахичевань*



*Крепость Дербент.
Заложена до VII в. до н.э.*

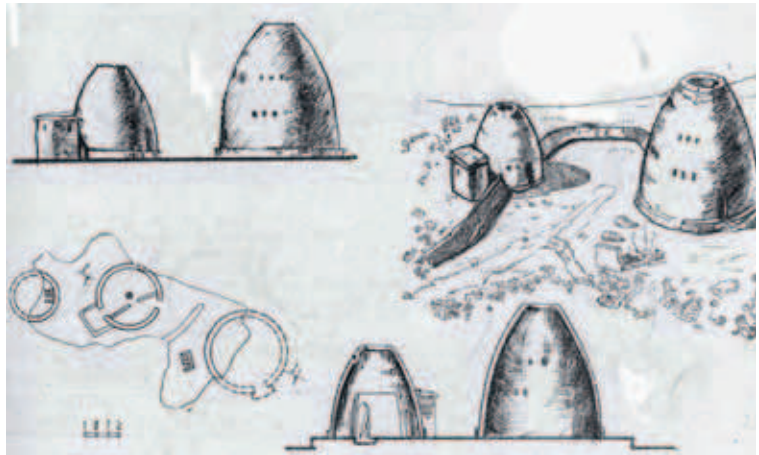


*Янар даг — природная Горящая гора.
Место языческих ритуалов. Апшерон*



Культовые сооружения.
Шому-тепе,
Казахский район
Азербайджана.
VI—V тыс. до н.э.
Эскизный проект
по Д. Ахундову

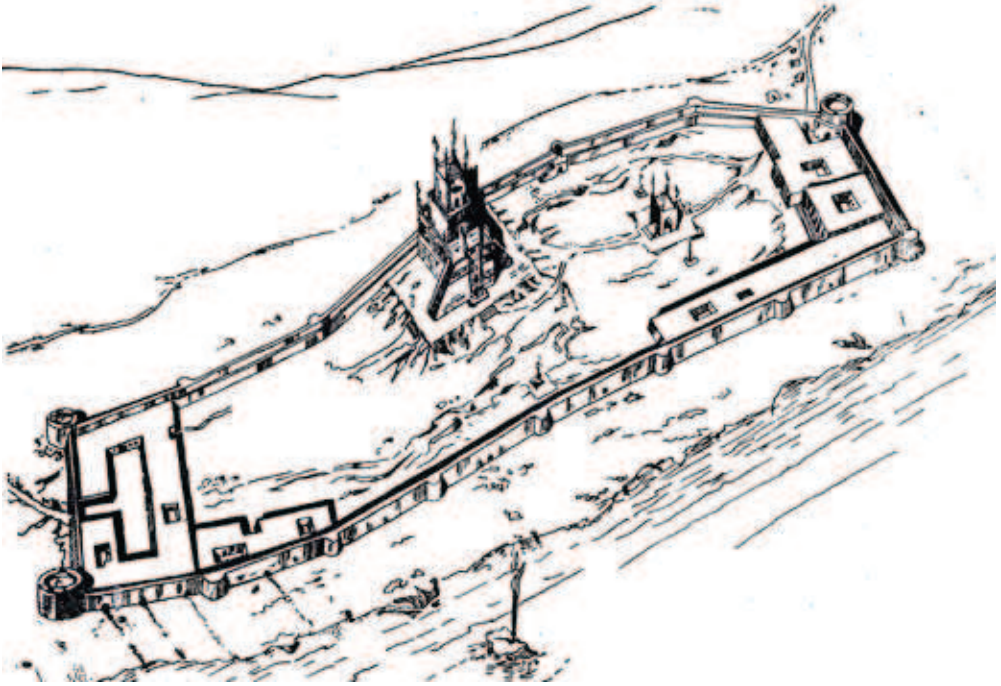
Кюль-тепе,
Нахичевань.
IV тыс. до н.э.
Реконструкция
культового здания
по Д. Ахундову



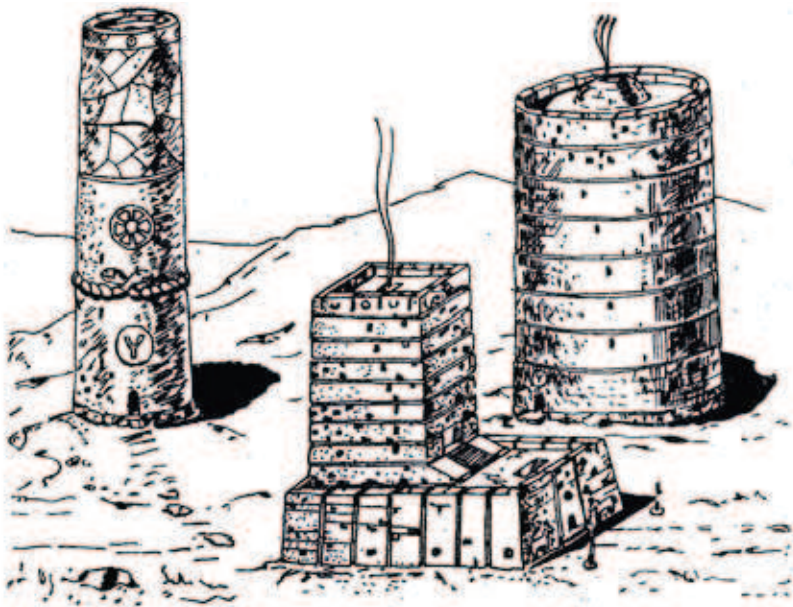
Поселения
и культовое
сооружение
Гаргалар-тепеси,
Казах.
V—IV тыс. до н.э.
Эскизный проект
по Д. Ахундову



Сабайл — святилище пророчества на острове в Бакинской бухте



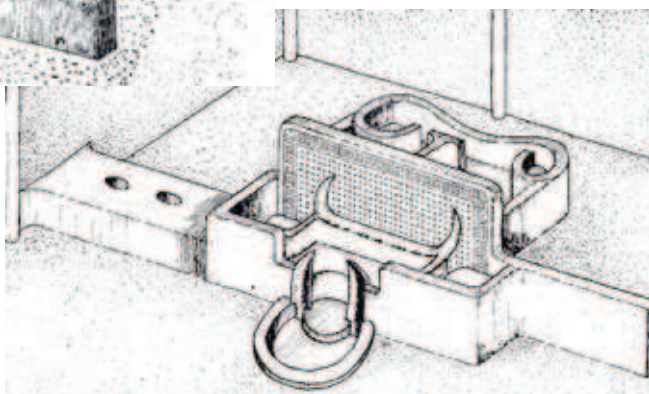
Сабашл. Реконструкция Д. Ахундова



Эскизный проект реконструкции трех башенных храмов, изображенных на камне 9, Гобустан. (Реконструкция по Д. Ахундову)



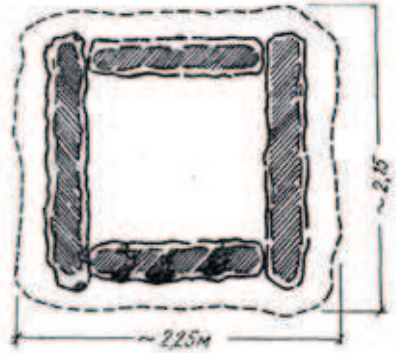
Святылище Сумбатан, Нахичевань. Период средней и поздней бронзы



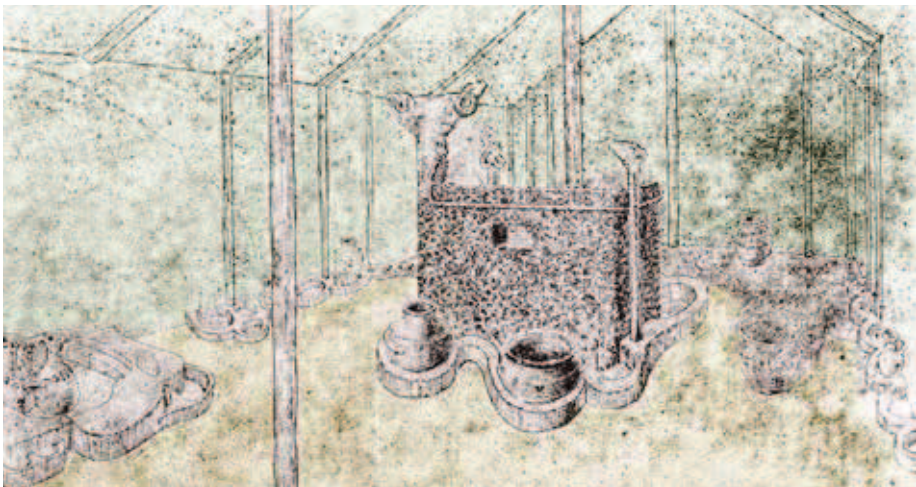
Алтарь с антропоморфным изображением. Святылище Баба-Дервиш, Казах. I тыс. до н.э.



Культовое здание поселения Иланлы-тепе.
Карабахская степь. V тыс. до н.э.
(Перспектива и разрез по Д. Ахундову)



Двухэтажный дольмен,
с. Горикди, Ленкорань



Языческий храм в Сары-тепе. Казах. II тыс. до н.э. (Реставрация по Д. Ахундову)



*Кромлех,
культурное сооружение.
Мардакян*



Букрании. Святилище Чатал-Кююк, Турция. VIII тыс. до н.э.



Святилище Гебекли-тепе. Турция



*Вавилон, Зиккурат.
XXI в. до н.э.*



*Купольная гробница
в Черветри, Италия.
Этруски. VII в. до н.э.*

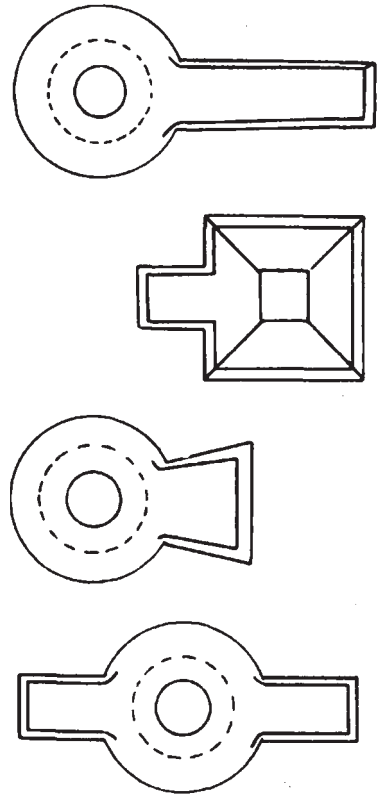
*Некрополь Бандитача.
Черветери, Италия.
Этруски. VII—VI вв. до н.э.*



*Святылище Посейдона.
Греция*



Закрытый дромос, ведущий в склеп Царского кургана. Аджимушкай, Украина. 1350—1250 гг. до н.э.



Схематическое изображение японских курганов. Период кофун в Японии. (По И.В. Явата, 1971 г.)



Рим, храм Весты. Изображение на монете. 55 г. до н.э.



*Омфал — Пуп Земли.
Символизирует Аполлона,
тождественного скифскому
богу Гойтосиру. Греция*



*Древняя монета
из святилища Афродиты
в Палеопафосе, Греция*



*Храм индийской богини
Джваладжи — Атешкях
(Место Огня). Баку.
XVIII в. до н.э.*



*Ворота мифического
Хызыра-Осириса.
Гора Бешбармак.
Азербайджан*



*Ворота богини Иштар. Вавилон.
Реконструкция. Музей Пергамон, Берлин*

*Ворота богини Иштар. Вавилон.
Изображение фантастического
существа Сирруш. VI в. до н.э.*



*Ворота богини Иштар. Вавилон.
Изображение быка. VI в. до н.э.*



*Ворота Солнца.
Вырублены из огромного
скального монолита.
Тиауанако, Боливия.
III—VII вв. до н.э.*



*Львиные ворота.
В центре — мировое дерево.
Микены. Сер. II тыс. до н.э.*



Ворота Солнца. Изображение божества. Боливия



*Львиные ворота столицы хеттов в г. Хаттусе.
II тыс. до н.э.*

*Стоунхендж,
древнее культовое
сооружение. Англия.
XIX—XVI вв. до н.э.*



*Плавающие ворота — Тории
святилища Ицукусима,
Япония. Сооружаются
с древних времен*

*Курган-святилище,
ритуальные ворота.
Барсучий лог, Хакасия.
IV—III вв. до н.э.*





*Сакральные ворота, Оленные камни.
Тюрки. Регион оз. Байкал*



*Сакральные ворота, Оленные камни.
Тюрки*

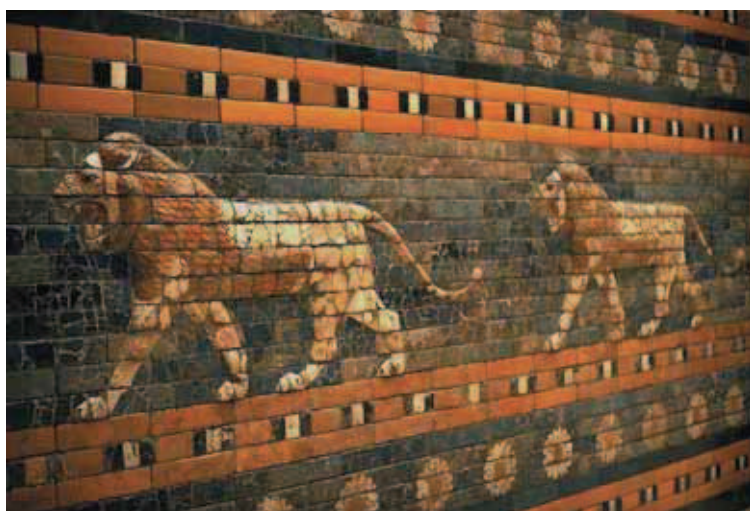


Сакральные ворота, Оленные камни. Алтай



*Дорога Процессий, Вавилон.
VI в. до н.э.
Реконструкция*

*Львы, изображенные
на стене.
Дорога Процессий,
Вавилон. VI в. до н.э.*





Дорога Процессий пирамиды Джосера, Египет



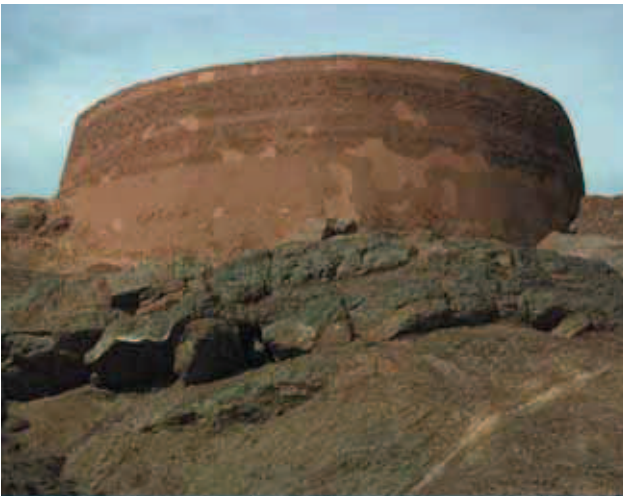
Дорога духов, Алтарь Неба. Китай. XV в. н.э.



Дорога Процессий. Луксор, Египет



Зороастрийский алтарь огня. Изображение на реверсе сасанидской монеты. III в. н.э.



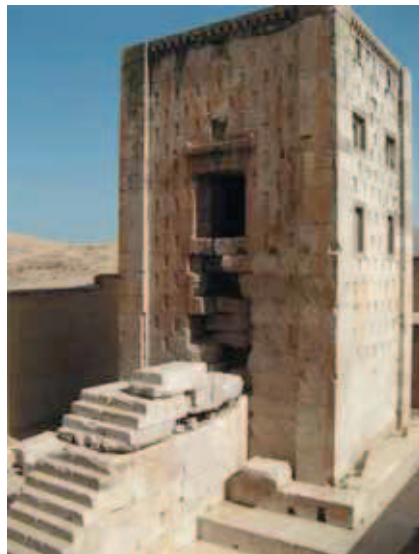
Внешний вид зороастрийской дахмы



Внутренний вид зороастрийской дахмы



Внешний вид зороастрийской дахмы



*Зороастрийский храм огня.
Пасаргад, Иран. IV—VII вв. до н.э.*



Зороастрийский храм огня в Йезде, Иран. 30-е гг. XX в.



*Кавказский хребет,
вид из космоса.
На восточной стороне —
Каспийское море (Апшерон),
на западной — Черное (Тамань)*



Кавказский хребет

*Каспийское море, слева — восточная
часть Кавказского хребта.
Выступ в море — Апшеронский
полуостров. Вид из космоса*



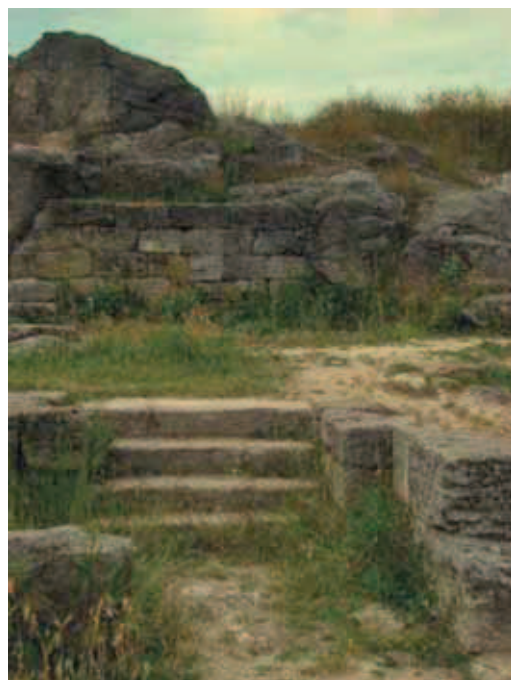
Размещение Башенных сооружений на Апшероне, Азербайджан



Богиня Исида Термутис, Каирский музей, Египет



Святынище Девичья Башня. Апшерон, Баку. Вид из окна на Каспийское море



Руины храма Афродиты. Тамань. I в. до н.э.



Беибармак, гора в Азербайджане. Мифическая гробница Хызыра-Осириса

Список иллюстраций

Изображения киммерийцев и скифов

- Киммерийцы. Рисунок с понтийской этрусской вазы. Копия с более раннего рисунка, середина VI в. до н.э.
- Киммерийцы. Рельеф. Нимруд, Ассирия. IX в. до н.э.
- Ваза с изображением скифских воинов. Курган Куль-Оба
- Киммерийцы. Изображение с ионийского саркофага из Клазомен. VI в. до н.э.
- Изображение первопредка скифов, легендарного Скифа. Золото. Курган Куль-оба. Украина, IV в. до н.э.
- Скифы. Изображение на золотом сосуде. Курган Куль-Оба
- Скифы. Изображение на золотом сосуде. Курган Куль-Оба
- Скифы, изображение. Курган Куль-Оба
- Скиф с коническим головным убором. Красная обожженная глина. Гянджа, Азербайджан. V—IV вв. до н.э.
- Изображение скифов. Пазырыкский ковер. Алтай, V в. до н.э.
- Антропоморфная голова. Скифы. Семибратные курганы. VI—V в. до н.э.
- Терракотовая статуэтка скифа. Пос. Амираджаны, Баку

Изображения Девичьей Башни

- Девичья Башня Баку
- ДБ, вид на скалу со стороны моря
- Круглая башня
- Выступ Девичьей Башни
- Плита с текстом на Девичьей Башне
- Плита с текстом на Девичьей Башне, прорисовка
- Орнаментальное оформление фасада башни
- Каменная кладка Девичьей Башни
- Орнамент верхней части башни
- Часть стены, где сохранилась инкрустация
- Валики Девичьей Башни
- Графическая зарисовка орнамента фасада Девичьей Башни. (По Д. Ахундову)
- Двери Девичьей Башни, общий вид
- Графическая зарисовка внутренней структуры Девичьей Башни. (Л. Бретаницкий)
- Двери Девичьей Башни, вид снаружи
- Колодец Девичьей Башни, вид сверху
- Колодец Девичьей Башни, вид спереди
- Окна Девичьей Башни, вид с восточной стороны
- Окно Девичьей Башни с видом изнутри на выступ

Окно Девичьей Башни, служившее в древности дверьми

Окно Девичьей Башни с видом изнутри на море

Окно Девичьей Башни с видом через толщу стены

Лестница, выбитая в толще стены

Свод между этажами Девичьей Башни

Свод между 1 и 2 этажами Девичьей Башни

Свод последнего этажа Девичьей Башни

Символ богини — очаг

Скифская пристенная печь в культовом сооружении. Реконструкция Тибора Кеменсеи. Венгрия, VI в. до н.э.

Ритуальная ниша-очаг в Девичьей Башне. Нижние этажи

Богиня Огня. Керамический очаг в форме кувшина. Населенный пункт Махта, Нахичевань, Азербайджан. IV—III тыс. до н.э.

Пристенная ниша для жертвоприношения. Курган Огуз. Скифы, Крым. 330—300 гг. до н.э.

Печь скифского времени. Бельское городище, Полтава. IV—III тыс. до н.э.

Рисунки остатков скифской печи. Скифское городище Красное, Крым. III—II вв. до н.э.

Символ богини — рогатое изображение

Дева Табити. Курган Большая Цымбалка. Скифы, IV в. до н.э.

Рогатая, крылатая богиня с головой быка. Терракотовая пластина из Херсонеса. Скифы, I в.н.э.

Дева Табити. Курган Чертомлык. Скифы, IV в. до н.э.

Тюркская рогатая богиня

Рогатая богиня. Скифы

Рогатая богиня Чатал-Куюк. VII—IV тыс. до н.э.

Рогатая богиня. Алжирская Сахара. VIII—IV тыс. до н.э.

Зарисовка изделия с изображением Рогатой Богини. Минусинская котловина, Аешка

Тюркская рогатая богиня. Сюттю-Булак, Кочкорская долина. VII—VIII вв.

Символ богини — состояние адорации

Великая Богиня в состоянии адорации. Гобустан, Азербайджан

Богиня в состоянии адорации. Беюкдаш, верхняя терраса, камень 49. Рис. 6. Гобустан, Азербайджан

Богиня в состоянии адорации. Беюкдаш, верхняя терраса, камень 52. Рис. 2. Гобустан, Азербайджан

Богини в состоянии адорации. («Плакальщицы», V—I в. до н.э.). Москва, ГМИИ им. А.С.Пушкина

Символ богини — сосуды

Сосуд в виде богини в позе адорации. III—I вв. до н.э. Шемаха, Хыныслы, Азербайджан

Урна из Трои. II тыс. до н.э.

Символ богини — трезубец Бакан

Трезубец-тамга бакан и тотем олениха. Холм Язылы, камень 9. Рис. 14, 15. Гобустан, Азербайджан

Трезубец-тамга бакан. Холм Язылы, камень 40. Рис. 2. Гобустан, Азербайджан

Трезубец-тамга бакан. Холм Язылы, камень 38. Рис. 1. Гобустан, Азербайджан

Трезубец — родовая тамга бакан. Казахстан. По Н.И. Гродекову

Трезубец — родовая тамга бакан. Казахстан. По С.А. Аманжолову

Символ богини — треугольные каменные изваяния и сооружения древней Фракии

Памятные камни богини Кибелы, древняя Анатолия. Памятный камень Богини Кибелы, древняя Анатолия. I тыс. до н.э.

Памятный камень Богини Кибелы, древняя Анатолия

Конический камень святилища богини Афродиты в Пафосе. Святилище, предположительно, было основано в XII в. до н.э.

Символ богини — шеврон

Великая богиня. Гобустан, Беюкдаш, нижняя терраса, камень 2

Великая богиня. Гобустан, Беюкдаш, верхняя терраса, камень 29. Рис. 6, 12, 13, 14

Великая богиня. Гобустан, Беюкдаш, верхняя терраса, камень 78. Рис. 1, 3, 4, 5, 6, 7

Символ богини — роженица

Роженица. Испания, мезолит

Богиня роженица. Беюкдаш, верхняя терраса, камень 31, рис. 3. Гобустан, Азербайджан

Богиня роженица. Скифская фибула I тыс. до н.э. Серебро. Мингечаур, Азербайджан, I тыс. до н.э.

Богиня роженица. Чатал-Куюк, совр. Турция. VII—IV тыс. до н.э.

Роженица, тюркская скульптура. Пос. Чернухово, Луганск, Украина. XI век.

Богиня роженица. Чатал-Куюк, совр. Турция. VII—IV тыс. до н.э.

Богиня Медуза-Горгона с высунутым языком в позе роженицы. Этруски. Стела. Перуджа, Италия. VI в. до н.э.

Символ богини — горизонтальный орнамент

Киммерийец в одежде с горизонтальным светлотемным орнаментом. Амфора. Греция. 500 г. до н.э.

Скиф в одежде с горизонтальным орнаментом. Греция, VI в. до н.э.

Чаша с резным горизонтальным орнаментом. Святилище Баба-Дервиш, Азербайджан. VIII в. до н.э.

Тендир, декорированный горизонтальными членениями. Баку (Ичери-Шехер), Азербайджан

Кувшин, декорированный горизонтальными членениями. Чернолощенная керамика. Гейгель, Азербайджан. XI—IX вв. до н.э.

Кувшин с горизонтальным орнаментом. Азербайджан. XI—IX вв. до н.э.

Культовая башня Чырах-кала с горизонтальным орнаментом Азербайджан. VI в. до н.э. (По Д.Ахундову).

Скифский символ — изображения богов

Скифские богини — Табити (в центре), Апи и Аргимпаса. Скифы. Курган Огуз. IV в. до н.э.

Верховная Богиня скифов — Дева Табити. Золото. Скифы. Курган Огуз. 330—300 гг. до н.э.

Скифская Богиня, Курган Большая Близница. V в. до н.э.

Богиня Медуза-Горгона с высунутым языком. Курган Куль-Оба. Скифы, IV в. до н.э.

Скифская богиня. Курган Куль-Оба. IV век до н.э.

Символ скифского бога Папея

Великая богиня. Азербайджан, Мингечаур, I тыс. до н.э.

Скифская богиня с отрубленной вражеской головой в руках. Изображены также головы зооморфных существ. Курган Куль-Оба, Украина. IV в. до н.э.

Грифон с головой оленя в клюве. Грифоны олицетворяли Гойтосира. Пазырык. VI—IV вв. до н.э.

Символическое изображение скифского бога Аполлона посредством двух грифонов. Образ умирающей и возрождающейся природы. Алтай. VI в. до н.э.

Скифский символ — восьмибожий пантеон, восьмигранники

Восьмиконечный символ. Золото. Скифы. Аржан. VIII—VII вв. до н.э.

Восьмиконечные символы. Золото. Скифский Курган. Аул Уляп, Адыгея, Северный Кавказ. VI—V вв. до н.э.

Созревший плод Бута-Бадьяна в форме восьмиугольной звезды

Бута-Бадьян, цветы

Скифо-сакско-тюркские узоры Бута

Изображение Бута. Саки, Казахстан. V в. до н.э.

Изображение Бута. Аржан-2, Тува. Скифы. VII в. до н.э.

Оленьи рога изображены в форме системы Бута. Саки, Казахстан. V в. до н.э.

Изображение Бута. Сережки, фрагмент. Аржан-2, Тува. Скифы. VII—VI вв. до н.э.

Изображение Бута. Голова лошади. Аржан-2, Тува. Скифы. VII—VI вв. до н.э.

Изображение Бута. Оленья голова. Аржан-2, Тува. Скифы. VII—VI в. до н.э.

Кувшин с головкой в форме Бута. Азербайджан. XII в.

Северный олень и его след

Изображение тюркской буквы Б в форме Бута. VI в.

Каменный сосуд в виде Бута. Аржан-2, Тува. Скифы. VII—VI в. до н.э.

Скифский символ — мифическая рыба

Рыба с загнутым хвостом. Найдена в культовом сооружении близ Девичьей Башни. Бронза. VIII—VII вв. до н.э.

Рыба с загнутым хвостом. Обнаружена на территории Германии. Золото. Скифы, V в. до н.э.

Божества и жрецы в рыбоподобных одеждах. Ритуальный бассейн из Ашшура. VIII—VII вв. до н.э.

Скифский символ — Зверинный стиль

Олень. Золото, чеканка. Костромской курган, Закубанье, Россия. Скифы, 600 г. до н.э.

Бляха в виде пантеры. Келермесский курган, Кавказ. Скифы, VII в. до н.э.

Пластина, изображающая льва. Золото. Курган близ с. Волковцы, Сумская обл. Украина. Скифы, IV в. до н.э.

Крылатый конь. Серебряный с позолотой ритон из кургана Уляп, Адыгея. Скифы, V в. до н.э.

Золотой гребень. Львы, кони. Курган Солоха, Украина. Скифы, IV в. до н.э.

Эгрет в виде грифона, держащего в когтях горного козла. Золото. Междуречье Иртыша и Оби, Россия. Скифы

Пояс с головой барана. Скифы. V—I вв. до н.э.

Пектораль. Фрагмент. Курган Толстая Могила. Украина. Скифы. IV в. до н.э.

Поясная пластина с изображением коней. Западная Сибирь, Россия. Скифы. V—IV вв. до н.э.

Пектораль с многочисленными изображениями зверей и животных. Курган Толстая Могила, Украина. Скифы. IV в. до н.э.

Изображение в виде кошачьего хищника. Курган Аржан-II. (Раскопки М.П. Грязнова)

Навершие головного убора в виде оленя. Курган Аржан-II. Скифы. VII в. до н.э.

Портупейная пряжка с орлами. Курган Аржан-II. Скифы. VII в. до н.э.

Скифский символ — погребальные повозки

Модели погребальных повозок. Глина. Мингечаур, Азербайджан. IX—VII вв. до н.э.

Скифский символ — трехчастные композиции

Чатал-Куюк. Симметрично расположенные фигуры грифонов. В центре — силуэт рогатого человека. VII тыс. до н.э.

Чатал-Куюк. Симметрично расположенные фигуры грифонов, в центре силуэт антропоморфного существа и череп. VII тыс. до н.э.

Львы-близнецы, вчера и сегодня, которых разделяет солнце. Древний Египет

Богиня плодородия, кормящая коз. Слоновая кость. Угарит, на территории совр. Сирии. XIV—XIII вв. до н.э.

Львиные ворота. В центре мировое дерево. Микены. Сер. II тыс. до н.э.

Борьба крылатого гения с крылатыми быками. Оттиск печати. Ассирия. I тыс. до н.э.

Леопарды охраняют мировое дерево. Фронтон центральной гробницы леопардов в Тарквинии, Италия. Этруски. V в. до н.э.

Фибула с зооморфным изображением в центре. Ордосский регион, Северо-западный Китай. Скифы. VI—IV вв. до н.э.

Трехчастная композиция. Олений камень. Река Иволга (приток Селенги), Бурятия. Бронзовый век

Бронзовая бляха скифского периода. Прорисовка. Ордосский регион, Северо-Западный Китай. V—III вв. до н.э. (По М.И. Артамонову)

Трехчастная композиция. В центре мировое дерево. Келермесское зеркало

Трехчастная композиция, верхний ряд пекоторали. Скифы. Зивие. VIII—VII вв. до н.э.

Трехчастная композиция. В центре богиня Табити. Келермесское зеркало. Скифы. VII—V вв. до н.э.

Трехчастная симметричная композиция скифского периода из археологического комплекса Ташанта, Республика Алтай

Скифы. Трехчастная композиция. Горные козлы с мировым деревом в центре. Келермесское зеркало

Трехчастная композиция. Нижний ряд пекоторали. Скифы. Зивие. VIII—VII вв. до н.э.

Трехчастная композиция. Средневековый Азербайджан, Мингечаур. IV в.н.э.

Реконструкция трехчастной композиции по Г. Гасанову на основе скифских археологических находок. VII—VI вв. до н.э.

Реконструкция трехчастной композиции по Г. Гасанову на основе Ходжалы-Кедабекских археологических находок. Скифы. XIV—VII вв. до н.э.

Сооружения и святилища Евразии

Курган Огуз, высота 20 м, диаметр 130 м. Украина. Скифы. IV—III вв. до н.э.

Курган Огуз. Реконструкция Ю. Болтрик, Е. Фиалко. Раскопки кургана Огуза в 1891—1894 гг.

Курган Огуз. Скифы. Часть каменной кладки

Курган Чертомлык, высота 20 м, диаметр 320 м. Украина. Скифы. IV вв. до н.э.

Курган Солоха, высота 18 м, диаметр 100 м. Украина. Скифы. IV в. до н.э.

Курган Александрополь, высота 21 м, диаметр 320 м. Скифы. III в. до н.э.

Курган-святилище Барсучий Лог. Хакасия. IV—III вв. до н.э.

Скифский курган Аржан. Подземная часть. Тува. IX—VIII вв. до н.э. (Зарисовка Г. Парцингера)

Салбыкский курган-святилище. Хакасия. Схематическое изображение. 23 камня высотой 5—6 м, весом 6 тонн. 4 ритуальных ворот. I тыс. до н.э.

Салбыкский курган-святилище. Хакасия. I тыс. до н.э. Реконструкция по Л.С. Марсадолову

Курган в с. Вербивка. Приднестровье, Украина. Период энеолита. Реконструкция П.Л. Корниенко

Культовое сооружение. Сидак, Южный Казахстан. V—VIII вв. н.э. Раскопки Е. Смагулова и С. Яценко

Курган Байкара с пирамидальной конструкцией в верхней части. Казахстан. V в. до н.э. Реконструкция Г. Парцингера

Святилище Байте. Устюрт, Казахстан. V—III вв. до н.э.

Курган Скифская Могила. Северное Причерноморье

Природный проем — арка. Уудэн Сумэ — Храм-Ворота. Бурятия

Святилище Улуг-Хорум. Курган-храм культа Солнца. Тува. VIII—VII вв. до н.э.

Курган-святилище. С. Виноградники, Надазовье, Украина. Эпоха бронзы. Реконструкция С.Ж. Пустовалова

Краснознаменский курган 1. Общий вид погребальных сооружений. Северный Кавказ. VII в. до н.э.

Краснознаменский курган 1. Святилище. Северный Кавказ. VII в. до н.э.

Краснознаменский курган 1. Общий вид. Реконструкция

Древний и средневековый Баку — Ичери Шехер

Эскизный проект реконструкции древнего Ичери-Шехера. (По Д. Ахундову)

Проект реконструкции 1-ой и 2-ой Бакинской крепости. (По Д. Ахундову)

Ичери-Шехер в древности. Реконструкция Д. Ахундова

Ичери-Шехер. Современные генпланы

Ичери-Шехер. Современный вид

Ичери-Шехер, современный вид. Площадь Беш-гулла (Площадь Пяти-башен)

Ичери-Шехер. Современный вид

Монументальные сооружения древнего Азербайджана

Крепость Кюль-тепе-2. V—IV тыс. до н.э. Реконструкция по Д. Ахундову

Крепость Оглан-гала. Шарур, Нахичевань. II тыс. до н.э. Реконструкция по Д. Ахундову

Чырах-кала, культовая башня с горизонтальным орнаментом. Шабран. VI в. н.э. Реконструкция по Д. Ахундову

Оглан-гала, каменная кладка. Нахичевань

Крепость Чалхан-гала, Нахичевань. II—I тыс. до н.э. Реконструкция по Д. Ахундову

Цитадель Вайхыр-Гявур-гала. Нахичевань. II—I тыс. до н.э. Реконструкция плана по Д. Ахундову

Чалхан-гала, каменная кладка. Нахичевань

Крепость Дербент. Заложена до VII в. до н.э.

Языческие памятники древнего Азербайджана

Янар даг — природная Горящая гора. Место языческих ритуалов. Апшерон

Культовые сооружения. Шому-тепе, Казахский район Азербайджана. VI—V тыс. до н.э. Эскизный проект по Д. Ахундову

Кюль-тепе, Нахичевань. IV тыс. до н.э. Реконструкция культового здания по Д. Ахундову

Поселения и культовое сооружение Гаргалар-тепеси, Казах. V—IV тыс. до н.э. Эскизный проект по Д. Ахундову

Сабаил — святилище пророчества на острове в Бакинской бухте

Сабаил. Реконструкция Д. Ахундова

Эскизный проект реконструкции трех башенных храмов, изображенных на камне 9, Гобустан. (Реконструкция по Д. Ахундову)

Святилище Сумбатан, Нахичевань. Период средней и поздней бронзы

Алтарь с антропоморфным изображением. Святилище Баба-Дервиш, Казах. I тыс. до н.э.

Культовое здание поселения Иланлы-тепе. Карабахская степь. V тыс. до н.э. (Перспектива и разрез по Д. Ахундову)

Двухэтажный дольмен, с. Горикди. Ленкорань
Языческий храм в Сары-тепе. Казах. II тыс. до н.э.

(Реставрация по Д. Ахундову)

Кромлех, культовое сооружение. Мардакян

Языческие святилища, ритуальные места разных культур и эпох

Букрании. Святилище Чатал-Куюк, Турция. VIII тыс. до н.э.

Святилище Гебекли-тепе, Турция

Вавилон, Зиккурат. XXI в. до н.э.

Купольная гробница в Черветри, Италия. Этруски. VII в. до н.э.

Некрополь Бандитача. Черветери, Италия. Этруски. VII—VI вв. до н.э.

Святилище Посейдона, Греция

Закрытый дромос, ведущий в склеп Царского кургана. Аджимушкай, Украина. 1350—1250 гг. до н.э.

Схематическое изображение японских курганов. Период кофун в Японии. (По И.В. Явата, 1971 г.)

Рим, храм Весты. Изображение на монете. 55 г. до н.э.

Омфал — Пуп Земли. Символизирует Аполлона, тождественного скифскому богу Гойтосиру. Греция

Древняя монета из святилища Афродиты в Палеопафосе, Греция

Храм индийской богини Джваладжи — Атешкях (Место Огня). Баку. XVIII в. до н.э.

Сакральные Ворота — языческие святилища

Ворота мифического Хызыра-Осириса. Гора Бешбармак. Азербайджан

Ворота богини Иштар. Вавилон. Реконструкция. Музей Пергамон, Берлин

Ворота богини Иштар. Вавилон. Изображение фантастического существа Сируш. VI в. до н.э.

Ворота богини Иштар. Вавилон. Изображение быка. VI в. до н.э.

Ворота Солнца. Вырублены из огромного скального монолита. Тиауанако, Боливия. III—VII вв. до н.э.

Ворота Солнца. Изображение божества. Боливия

Львиные ворота. В центре — мировое дерево. Микены. Сер. II тыс. до н.э.

Львиные ворота столицы хеттов в г. Хаттусе. II тыс. до н.э.

Стоунхендж, древнее культовое сооружение. Англия. XIX—XVI вв. до н.э.

Плавающие ворота — Тории святилища Ицукусима, Япония. Сооружаются с древних времен

Курган-святилище, ритуальные ворота. Барсучий лог, Хакасия. IV—III вв. до н.э.

Сакральные ворота, Оленные камни. Тюрки. Регион оз. Байкал

Сакральные ворота, Оленные камни. Тюрки

Сакральные ворота, Оленные камни. Алтай

Дорога Процессий

Дорога Процессий, Вавилон. VI в. до н.э. Реконструкция

Львы, изображенные на стене. Дорога Процессий, Вавилон. VI в. до н.э.

Дорога Процессий пирамиды Джосера, Египет

Дорога Процессий. Луксор, Египет

Дорога духов, Алтарь Неба. Китай. XV в. н.э.

Культовые сооружения Зороастризма

Зороастрийский алтарь огня. Изображение на реверсе сасанидской монеты. III в. н.э.

Внутренний вид зороастрийской дахмы

Внешний вид зороастрийской дахмы

Зороастрийский храм огня. Пасаргад, Иран. IV—VII вв. до н.э.

Зороастрийский храм огня в Йезде, Иран. 30-е гг. XX в.

Египетские источники о Баку

Кавказский хребет, вид из космоса. На восточной стороне — Каспийское море (Апшерон), на западной — Черное (Тамань)

Каспийское море, слева — восточная часть Кавказского хребта. Выступ в море — Апшеронский полуостров. Вид из космоса

Кавказский хребет

Размещение Башенных сооружений на Апшероне, Азербайджан

Богиня Исида Термутис, Каирский музей, Египет

Святилище Девичья Башня. Апшерон, Баку. Вид из окна на Каспийское море

Руины храма Афродиты. Тамань. I в. до н.э.

Бешбармак, гора в Азербайджане. Мифическая гробница Хызыра-Осириса

Табл. 1. Святилища Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку (реконструкция по Г. Гасанову)





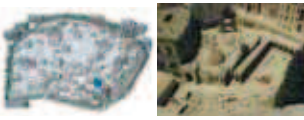
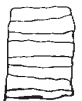


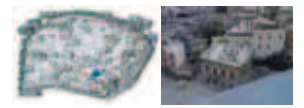




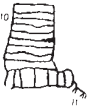














№	Локализация языческих святилищ в Баку (Ичери шехер) и современное состояние	Языческие святилища схематически изображенные на скалах Кобустана.	Образцы языческих святилищ	Объемное воспроизведение кобустанских изображений	Название святилищ
1					Святилище Верховной скифской богини Табити «Bakı Qız-qalası», что означает «Древняя башня огненной Девы».
2					Святилище скифского божества Папея называлось «Tenqirlik», что означает «Место поклонения Небу».
3					Святилище скифской богини Апи называлось «Ana-zaga», что означает: «(Место, где находишься) под прикрытием, заботой, сохранностью Матери».
4					Святилище скифского божества Тагимасада называлось «Subuzqan», что означает: «Высокое сооружение, башня у морской воды, (перед которым) преклоняют колени, произносятся благословения. (Ее соорудили) разбив лед, победив и нанеся поражение (покорив воде)».
5					Святилище скифского божества Гойтосира называлось «Kunsar, Xunsar», что означает: «Здесь пуп (земли), (место) пребывания правителя народа, горящего солнца, которое вращаясь (порой) закутывается покрывалом (заходит)».
6					Святилище скифского божества Гора называлось «Qoquşın + qoquşın», что означает: «(Почтительно) охраняемая могила (в виде) каменных россыпей (руководителя) войска, основателя (государства), (который наводил) ужас и вызывал чувство страха (у врагов), (о смерти которого) сожалеют, горюют, (охрана является) испытанием (на верность духу предков)».
7					Святилище скифской богини Аргимпасы называлось «İrqlık (Ырглык)», что означает: «Стоянка, жилище, (куда следует) подниматься, (т.к. оно) находится наверху, на левой стороне, в отдалении (от дороги). (Здесь сидя на) треножнике гадают, предсказывают судьбу».

Табл. 2. Святилище Керакли, Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку.
Алтари для жертвоприношений (реконструкция по Г. Гасанову)

№	Схематическое изображение языческого святилища на скалах Кобустана	Образцы языческих святилищ	Объемное воспроизведение кобустанских изображений	Локализация языческих алтарей в Баку (Ичери шехер) и современное состояние	Название святилищ
8		—			Святилище скифского бога Керакли представляло собой комплекс алтарей для жертвоприношений. Комплекс назывался «Yagışlıq», что дает полисемантическое значение: «Высокое место, где (осуществляют) поминальные обряды, обряды поклонения, молятся, жертвы богам преподносятся в сосудах (чашах)».
8/1		—			Алтарь жертвоприношений в честь бога Тагимасада назывался «Süd-quyusu». Полисемантическое значение: «Здесь укрывались для предсказаний и разбирательства происхождения природы».
8/2		—			Алтарь жертвоприношений в честь бога Папея назывался «Qap-quyusu». Полисемантическое значение: «На возвышении в виде помоста и столба (рядом) с глубокими ямами пребывал великий могучий отец (вокруг которого) народ собирался на совет, их направляли на истинный путь, утощали до насыщения. Они кололи (жертвенных животных) выпускали кровь, которая текла в выдолбленные (в камне) сосуды, (глядя на которые) с наступлением утренней зари предсказывали погоду».
8/3					Алтарь жертвоприношений в честь бога Гойтосира назывался «Tir, Tirilma». Полисемантическое значение: «(Здесь у) подпорки, в глубоком месте (колодце), собиралась община, расставляла на столе кушанья и в качестве вознаграждения желала ускорения оживления, возрождения (солнца)».
8/4					Алтарь жертвоприношений в честь богини Табиты назывался «Od-anasi andyeri», что означает «Место клятвы Матери огня».
8/5					Алтарь жертвоприношений в честь богини Апи назывался «Yer-Qatunana andyeri», что означает «Место клятвы Матери, хозяйке Земли».

Табл. 3. Священные ворота Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку
(реконструкция по Г. Гасанову)


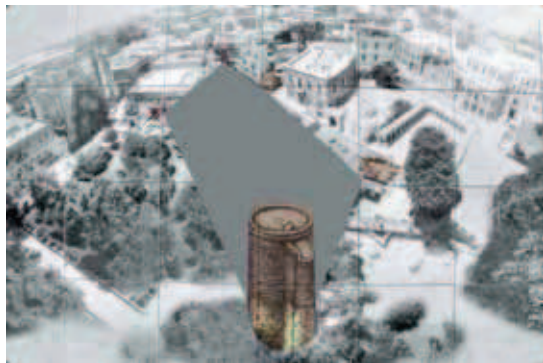
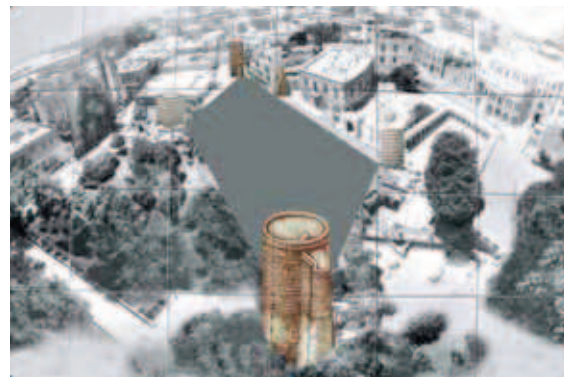
№	Ворота языческих святилищ	Ворота языческого комплекса — Баку	Локализация ворот языческого комплекса — Баку (Ичери шехер)	Название Ворот
1				Ворота в скифский культовый комплекс назывались Ус Qар=Крайние Ворота.
2				Ворота, ведущие к святилищу скифской Богини Девы, назывались Qараqı Qарı=Ворота Девы
3				Ворота, ведущие к алтарям жертвоприношений в честь скифских богов назывались İkidinki qarı=Ворота, находящиеся по обе стороны и относящиеся к двум местам жертвоприношений

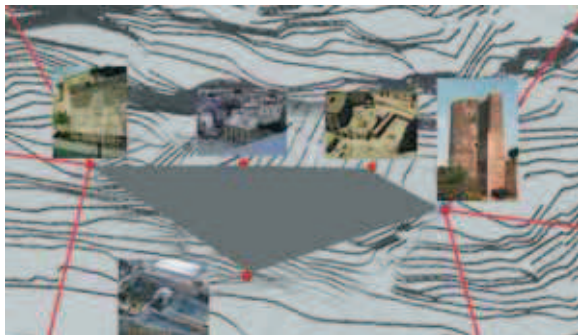
Табл. 4. Беш-гулла (Площадь Пяти башен) — Святилища Табити, Папея, Апи, Тагимасада, Гойтосира.
Центральная площадь Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку (реконструкция по Г. Гасанову)



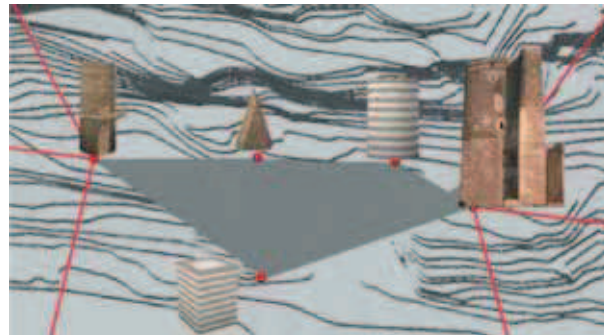
1



3



2



4

Табл. 5. Локализация и структура Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку.
Идентификация сакрального силуэта комплекса с изображением на Кобустанской скале
(реконструкция по Г. Гасанову)

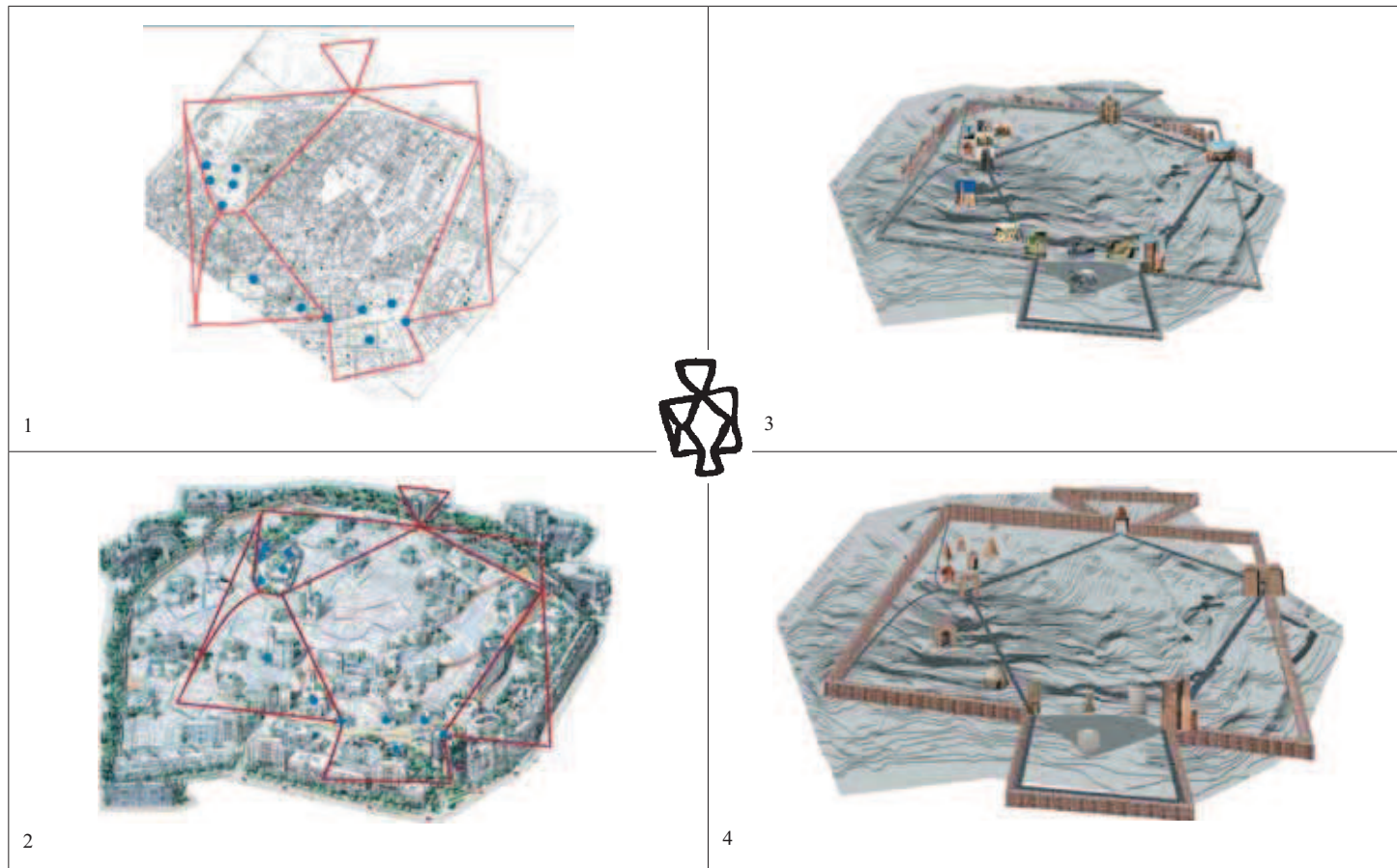


Табл. 6. Дорога процессий, Священная Дорога Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку.
Силуэт сосуда олицетворяет святилище Великой Богини (реконструкция по Г. Гасанову)

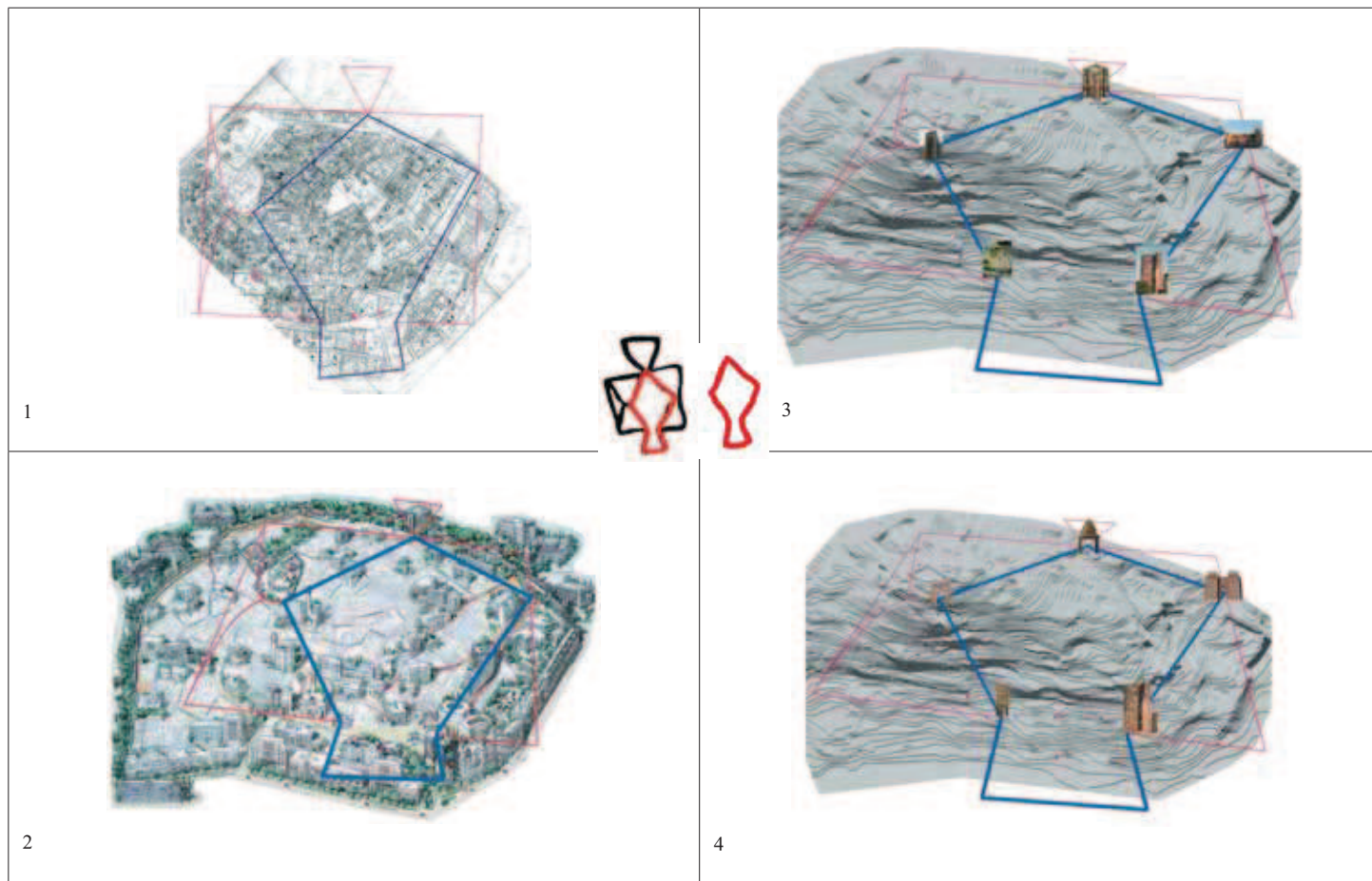


Табл. 7. Отображение силуэта созвездия Большая Медведица в Киммерийско-скифском культовом комплексе — Баку. Ковш с ручкой олицетворяет Великую богиню Мать (реконструкция по Г. Гасанову)

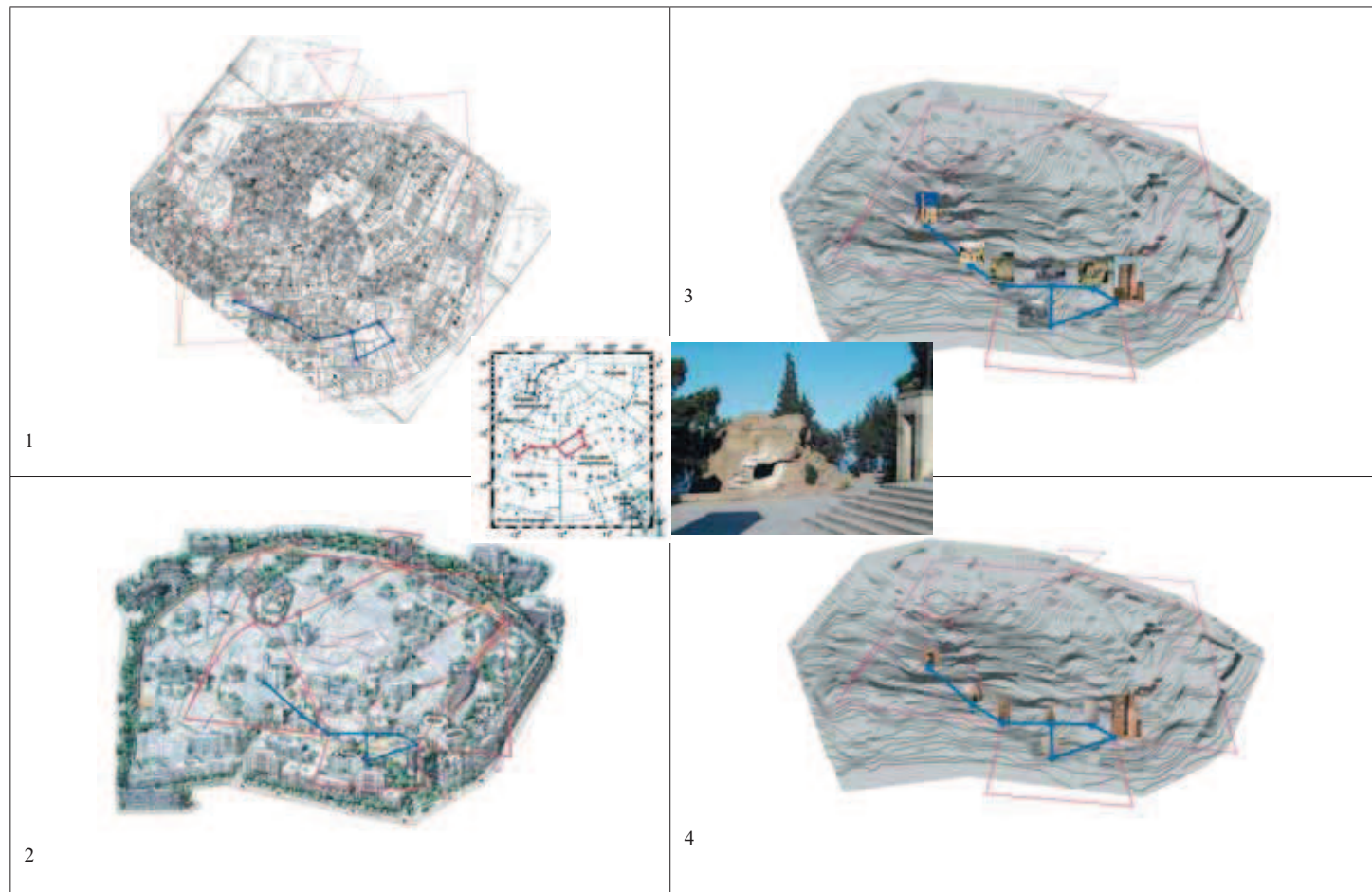


Табл. 8. Отображение силуэта созвездия Орион в Киммерийско-скифском культовом комплексе — Баку.
Силуэты символизируют Великую богиню Мать и умирающего и возрождающегося бога
(реконструкция по Г. Гасанову)










№	Силуэты созвездия Орион	Геометрический символ скифского культового комплекса, изображенного на скалах Кобустана	Генеральный план Скифского культового комплекса — Баку, нанесенный на местность
<p>1. Схематическое изображение сосуда символизирует языческое святилище</p>			
<p>2. Схематическое изображение антропоморфного существа в состоянии адорации символизирует Великую богиню Мать.</p>			
<p>3. Схематическое изображение двух полуovalов символизирует умирающего и возрождающегося бога</p>			

Табл. 9. Сопоставительная семантика зооморфного и геометрического символов силуэта созвездия Орион и планиграфии Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку (реконструкция по Г. Гасанову)





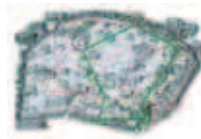




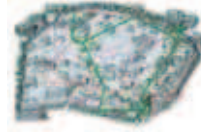







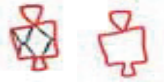

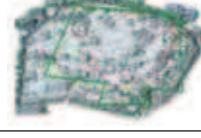


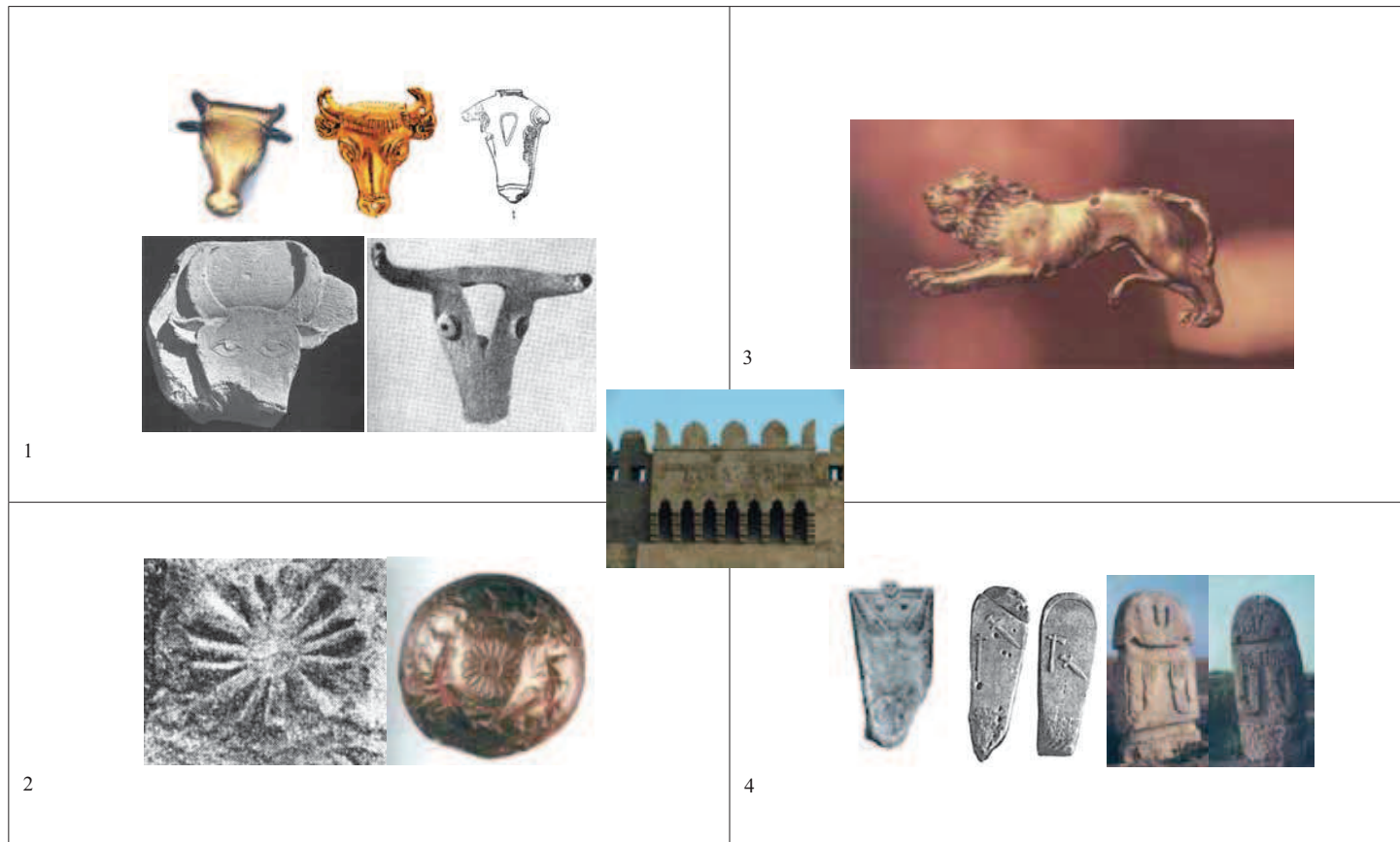
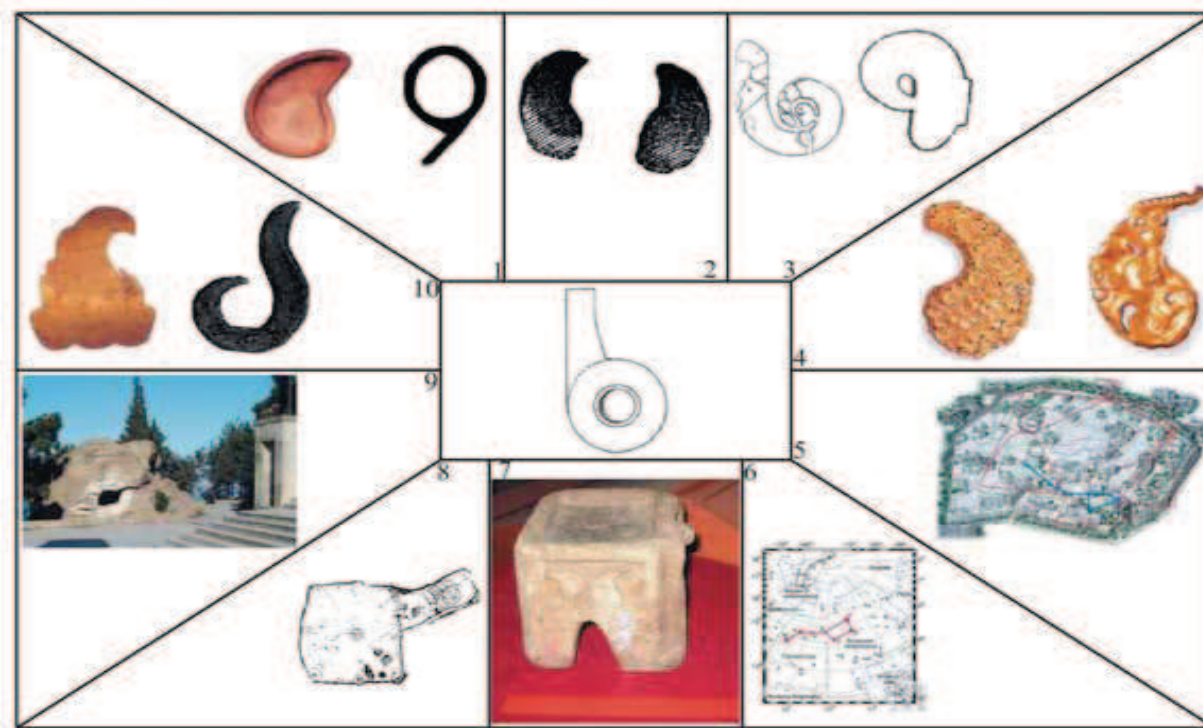
№	Структурирование зооморфного символа Баку, изображенного на «Воротах Девы» — Баку (выделено цветом)	Семантика отдельных компонентов зооморфного символа	Структурирование геометрического символа Баку, изображенного на скалах Кобустана (выделено цветом). Семантика отдельных компонентов геометрического символа	Силуэты созвездия Орион	Планиграфия Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку с нанесением сакральных символов
1		 Букраний символизирует священный сосуд, ковш, который, в свою очередь, олицетворяет Святилище	 Символ священного сосуда, ковш, который, в свою очередь, олицетворяет Святилище.		
2		 Букраний символизирует Верховную Богиню Табити	 Символ Верховной Богини Табити в состоянии адорации		
3		 Два круга символизируют восходящее и заходящее Солнце, которое олицетворяет Гойтосира, скифского бога умирающей и возрождающейся природы	 Два полувала символизируют восходящее и заходящее Солнце, олицетворяя Гойтосира, скифского бога умирающей и возрождающейся природы		
4		 Львы символизируют охраняемое сакральное пространство святилища	 Очертание стен, которые символизируют охраняемое сакральное пространство		
5	 Зооморфный символ скифского культового комплекса — Баку, означающий: «Здесь расположено святилище, которому покровительствуют Великая Богиня Табити и Бог Солнца Гойтосир»		 Геометрический символ скифского культового комплекса — Баку, означающий: «Здесь расположено святилище, которому покровительствуют Великая Богиня Табити и Бог Солнца Гойтосир»		

Табл. 10. Элементы зооморфного символа Баку в Киммерийско-скифской практике
(реконструкция по Г. Гасанову)



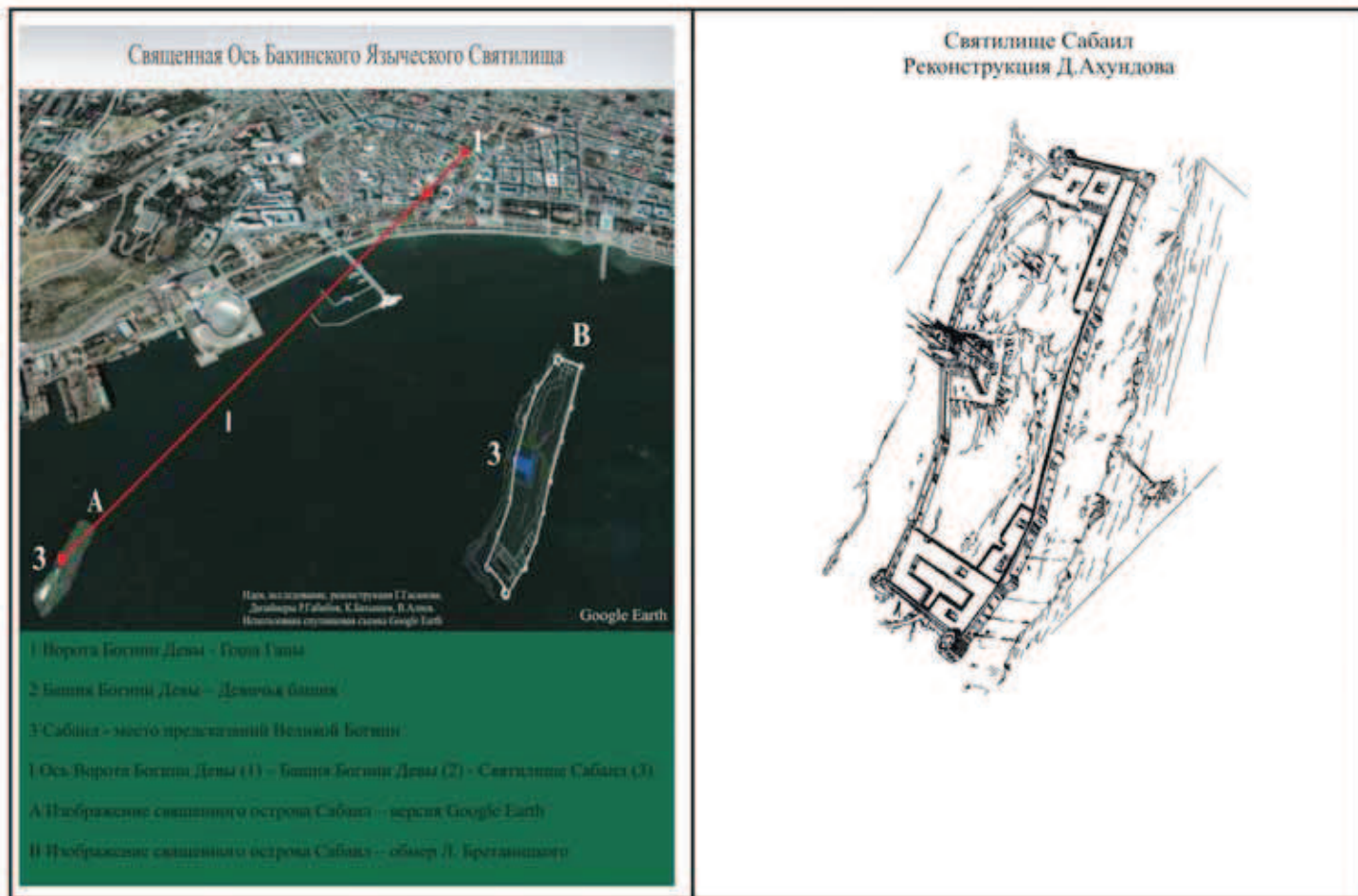
1. Букрания символизирует Великую богиню Мать. 2. Солнце символизирует бога Гойтосира. 3. Львы символизируют охрану сакральной территории святилища. 4. Образцы киммерийско-скифских каменных изделий с плоской поверхностью.

Табл. 11 .Силуэт Девичьей Башни при виде сверху и схожие сакральные формы (составил Г. Гасанов)



Бутаобразный силуэт ДБ при виде сверху (расположен в центре); **1а**. Сосуд ритуальный для жертвоприношений. Каменный в форме Бута. Скифы, Аржан-2, Тува, VII—VI в. до н.э.; **1б**. Сосуд шомуш=черпак с ручкой. Казахская тамга; **2**. След самки северного оленя. Коллекция А.Н. Формозова; **3**. Амулеты бутаобразные. Скифы, Мингечаур, Азербайджан, VI в. до н.э.; **4**. Амулеты бутаобразные. Саки, Казахстан. V в. до н.э.; **5**. Силуэт ковша с ручкой, подобный созвездию Большая Медведица. Планиграфический силуэт Бакинского святилища; **6**. Силуэт ковша с ручкой, созвездие Большая Медведица; **7**. Каменный жертвенник бота с изображением двух бута. Азербайджан, 752 г. н.э.; **8**. Силуэт ковша с ручкой, подобный созвездию Большая Медведица. Курган Скифская Могила. Северное Причерноморье. V в. до н.э.; **9**. Силуэт ковша с ручкой, подобный созвездию Большая Медведица. Камень Пирвензер, Баку, Азербайджан; **10а**. Символ огня бутаобразный. Скифы, Аржан-2, Тува, VII—VI вв. до н.э.; **10б**. Символ огня бутаобразный в форме тюркской буквы Б. VI в.

Табл. 12. Священная Ось и Святилище Сабаил



СОДЕРЖАНИЕ

Рецензенты.....	3
Консультанты по проблемам.....	3
Список сокращений.....	4
ОТ АВТОРА.....	5
ОТ РЕДАКТОРА.....	5
ВВЕДЕНИЕ	
ЗАДАЧИ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ.....	9
Принципы реконструкции образа языческих святилищ Баку.....	13
Принципы исследования сакральных названий.....	24
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ — КИММЕРИЙСКО-СКИФСКОЕ СВЯТИЛИЩЕ ОГНЯ, В ЧЕСТЬ БОГИНИ ДЕВЫ.....	31
ГЛАВА 1. ИЗ ИСТОРИИ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ.....	33
1.1. Девичья Башня в тюркском мире.....	33
1.2. Дискуссии о дате строительства и предназначении Бакинской Девичьей Башни.....	34
1.3. Кем, когда и в каких целях была построена Бакинская Девичья Башня.....	41
ГЛАВА 2. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКТОР ПРИ ОПРЕДЕЛЕНИИ ДАТЫ СТРОИТЕЛЬСТВА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ.....	46
2.1. К вопросу о методах определения так называемого археологического следа вокруг Девичьей Башни.....	46
2.2. Бронзовая рыба как археологический след.....	48
2.3. Археологический след и прибрежная гидрология.....	50
2.4. Факторы оценки археологической информации, связанной с ДБ.....	53
ГЛАВА 3. СТРОИТЕЛЬНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ.....	56
3.1. Кладка и толщина стен.....	56
3.2. Вяжущие вещества.....	58
3.3. Строительно-техническая характеристика ДБ отражает традиции периода поздней бронзы.....	63

ГЛАВА 4. ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ В СВЕТЕ ЗОРОАСТРИЗМА И ВЕДИЗМА	64
4.1. Ведические традиции и ДБ	64
4.2. Зороастрийская проблема.....	67
4.3. Культ огня в древнем Азербайджане и зороастризм	73
4.4. Девичья Башня вне ведизма и зороастризма.....	78
4.5. Атешкях в Баку — индийский храм огня	79
ГЛАВА 5. ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ В КИММЕРИЙСКО-СКИФСКОЙ МИФОЛОГЕМЕ	82
5.1. К киммерийско-скифской проблеме.....	82
5.2. Киммерийский шаманизм и ДБ	85
5.3. Скифский пантеон и ДБ	89
ГЛАВА 6. ТИПОЛОГИЯ И АТРИБУЦИЯ ОРНАМЕНТА ФАСАДА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ.....	95
6.1. Археологическая типология орнамента фасада Девичьей Башни	95
6.2. Сравнение орнамента ДБ с албанской и средневековой орнаменталистикой Азербайджана	97
6.3. Технические виды оформления фасада Девичьей Башни.....	99
6.4. Культовое значение горизонтального линейного орнамента.....	102
ГЛАВА 7. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБЪЕМНОГО РЕШЕНИЯ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ.....	110
7.1. Традиции курганной архитектуры	110
7.2. Круглая часть Девичьей Башни и традиция круглых культовых сооружений.....	112
7.3. Выступ Девичьей Башни и курганная традиция.....	113
7.4. Мировоззренческая семантика восточно-западной ориентации Девичьей Башни.....	116
ГЛАВА 8. ВНУТРЕННЯЯ СТРУКТУРА ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ — ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ СКИФСКИХ БОЖЕСТВ	120
8.1. Очаги — олицетворение культа Огня и богини Табити.....	120
8.2. Семь сводов — олицетворение культа Неба и бога Папея	125
8.3. Пещера — олицетворение культа Земли и богини Апи	126
8.4. Колодец — олицетворение культа Воды и бога Тагимасада	127
8.5. Восточные проемы — олицетворение культа Солнца и бога Гойтосира	128
8.6. Внутренние проемы — олицетворение культа предков, предсказаний, жертвоприношений и божеств Гора, Аргимпасы и Керакли	131
8.7. Конус во внутреннем пространстве ДБ — олицетворение Великой Богини	134
8.8. Девичья Башня — главное киммерийско-скифское культовое сооружение	141
ГЛАВА 9. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НАЗВАНИЯ ДЕВИЧЬЕЙ БАШНИ.....	145
9.1. Попытки этимологизации названия Девичьей Башни	145
9.2. Этимология понятий «бакы», «гыз», «гала»	146
9.3. Семантика названия «BAKI QIZ QALASI»	150
9.4. Мифологическая основа наличия понятия «Дева» в названии Бакинской сакральной Башни.....	151

9.5. Исторические предпосылки закладки Бакинской Девичьей Башни	154
ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ПЕРВОЙ ЧАСТИ	157
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. КИММЕРИЙСКО-СКИФСКИЙ	
КУЛЬТОВЫЙ КОМПЛЕКС — БАКУ	161
ГЛАВА 10. О ПРЕДПОСЫЛКАХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ВОЗРАСТЕ БАКУ	163
10.1. Мифологические предпосылки возникновения Баку	163
10.2. Градостроительные предпосылки освоения территории Баку	165
10.3. Археологические следы, указывающие на возраст Баку	166
ГЛАВА 11. БАКИНСКИЙ ЯЗЫЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС	169
11.1. Научные сообщения о языческих святилищах Баку	169
11.2. Последовательность размещения языческих святилищ Баку	172
11.3. Внешний облик языческих святилищ Баку	179
11.4. Названия святилищ Бакинского языческого комплекса	203
11.5. «Дорога процессий» языческого комплекса — Баку	209
11.6. «Священные Ворота» Бакинского языческого комплекса	211
11.7. Принципы формирования Бакинского языческого комплекса — Киммерийско-скифского культового комплекса Баку	213
11.8. Сохранившиеся следы языческих комплексов Азербайджана	215
ЗАКЛЮЧЕНИЕ КО ВТОРОЙ ЧАСТИ	218
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. СЕМАНТИКА СИМВОЛОВ И НАЗВАНИЙ БАКУ	223
ГЛАВА 12. СЕМАНТИКА ЗООМОРФНОГО СИМВОЛА ЯЗЫЧЕСКОГО БАКУ	225
12.1. Некоторые технические и сюжетные принципы древнего искусства	226
12.2. Трехчастная композиция — древнейший метод изображения мироздания	229
12.3. Мировоззренческая семантика зооморфного символа Баку	236
12.4. Время создания зооморфного символа Баку	244
12.5. Киммерийско-скифское этническое происхождение зооморфного символа Баку	246
ГЛАВА 13. СЕМАНТИКА ГЕОМЕТРИЧЕСКОГО СИМВОЛА ЯЗЫЧЕСКОГО БАКУ	249
13.1. Мировоззренческая семантика геометрического символа Баку	249
13.2. Мировоззренческая семантика воспроизведения силуэтов небесных созвездий в Бакинском языческом комплексе	253
ГЛАВА 14. ВЕРСИИ ИСТОРИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ БАКУ И ИХ ЭТИМОЛОГИЯ	262
14.1. Bakhau	262
14.2. Baru, Baruka	267
14.3. Bayil, Beygöy	268
14.4. Bakı	269
14.5. Vakuba, Badku, Badkuba	294
14.6. Kunsar	298

ГЛАВА 15. СЕМАНТИКА СИМВОЛА ДБ В ПРОЕКЦИИ СВЕРХУ	303
15.1. Об ошибочных версиях семантики силуэта ДБ при виде сверху.....	303
15.2. Силуэт ДБ подобен тюркской тамге и скифскому ковшу с ручкой, олицетворяющим Великую Богиню.....	304
15.3. Силуэт ДБ схож с олицетворяющей Великую Богиню конфигурацией созвездия Большая Медведица и ее земных воспроизведений.....	305
15.4. Силуэт ДБ подобен скифским амулетам, олицетворяющим Великую богиню.....	306
15.5. Силуэт ДБ подобен орнаменту «бута», олицетворяющей Великую Богиню.....	306
15.6. Мировоззренческая и этимологическая семантика силуэта ДБ при виде сверху	312
ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ.....	313
ПРИМЕЧАНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	317
ИЛЛЮСТРАЦИИ.....	397
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ.....	467
ТАБЛИЦЫ	472
Табл. 1. Святилища Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку.....	472
Табл. 2. Святилище Керакли, Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку. Алтари для жертвоприношений	473
Табл. 3. Священные ворота Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку.....	474
Табл. 4. Беш-гулла (Площадь Пяти башен) — Святилища Табити, Папея, Апи, Тагимасада, Гойтосира. Центральная площадь Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку.....	475
Табл. 5. Локализация и структура Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку. Идентификация сакрального силуэта комплекса с изображением на Кобустанской скале.....	476
Табл. 6. Дорога процессий, Священная Дорога Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку.....	477
Табл. 7. Отображение силуэта созвездия Большая Медведица в Киммерийско-скифском культовом комплексе — Баку.	478
Табл. 8. Отображение силуэта созвездия Орион в Киммерийско-скифском культовом комплексе — Баку..479Табл. 9. Сопоставительная семантика зооморфного и геометрического символов силуэта созвездия Орион и планиграфии Киммерийско-скифского культового комплекса — Баку	480
Табл. 10. Элементы зооморфного символа Баку в Киммерийско-скифской практике.....	481
Табл. 11 .Силуэт Девичьей Башни при виде сверху и схожие сакральные формы	482
Табл. 12. Священная Ось и Святилище Сабаил	483

Научное издание

Гасанов Гасан Азиз-оглы

БАКИНСКАЯ ДЕВИЧЬЯ БАШНЯ

Подготовлено к печати ООО «Издательство «Вече»:

Выпускающий редактор *О.В. Ивченко*

Корректор *О.Ю. Ашмарина*

Верстка *Н.В. Гришина*

Формат 70×100 1/16.

Гарнитура «Times New Roman». Печать офсетная. Бумага офсетная.

Печ. л. 30,5. Тираж 500 экз.

Типография «Чашыоглу».