

ODIN И АСЫ В СВЕТЕ ТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

Nergiz HÜSEYN*

ÖZET

Mitleri uzak geçmişte yaşanan bir gerçeğin ifadesi olarak düşünen bilim insanları, "kutsal"lıklarından arındırarak akla, mantığa daha uygun hale getirmeye, altlarında yatan gizli gerçekleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. Buna göre, mitlerdeki tanrılar eskiden yaşamış birer insandır; daha önce yaşamış krallar, kahramanlar efsanelerde tanrılaştırılarak anlatılmaktadır. Mevzu itibarıyla tanrılar ve doğaüstü varlıkları konu alan, kahramanları ve olayları fantastik, maceraları şekilde anlatan İskandinav mitolojisinin baş tanrısı, insanlara kutsal yazıyı (runikleri) bahşeden ve sanatları öğreten Odin'dir. İzlanda'lı Ortaçağ tarihçisi, rahip ve devlet adamı Snorri Sturluson (13. yy) *Heimskringla* adlı Saga külliyyatında Odin'i Tanrı değil, gerçek tarihi şahsiyet, büyü ve caduyu bilen ve bu yüzden gittiği yerlerde tanrı olarak görülen gerçek bir hükümdar (Asların kralı), savaşçı önder olarak tarif eder ve giriş bölümü olan *Ynglinga Saga*'da Odin'in halkı ile birlikte Asya'dan, Turklend ülkesinden İskandinavya'ya göçünü anlatır. Saxo Grammaticus da *Gesta Danorum* (13. yy) adlı eserinde Odin'i gerçek kişi, kadim zamanların gerçek kralı olarak sunar. Günümüzde kimi tarihçiler Odin hakkında anlatıları tastamam efsane, dolayısıyla uydurma olarak görür; kimi tarihçiler ise Snorri Sturluson ve Saxo Grammaticus'un verilerine dayanarak, Odin'in gerçek bir tarihi şahsiyet olduğunu, As halkının tarihte varlığını ve gerçek bir göç olayı vaki olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Bu bilim adamları, *Ynglinga Saga* ve *Prose Edda*'da adı geçen mekanların (Asaland, Turklend) yerini ve kavimlerin kimliğini tespit etmeye çalışmıştır. As halkının etnik mensubiyeti ve ilk yurtları üzerine farklı görüşler vardır. Bir görüş, As halkını Göktürk yazıtlarda karşımıza Az Budun olarak çıkan Türk kökenli halkla özdeşleştiriyor ve bu kavmin Batı Asya'dan kuzeye dağılmış olduğunu ileri sürüyor. Bu sav doğru ise, Odin ve onun halkı Aslarda mensup oldukları etnosa (Türklere) özgü kültürel özelliklerin ve göç etmiş yerlerde Türklükle ilgili öğelerin bulunması gerekmektedir. Bu makalede İskandinav coğrafyasında Türk kültürü unsurları aranmış, İskandinav mitolojisi, Edda ve Saga'lar ele alınarak, Odin'de Türk şaman özellikleri, İskandinav toplumunun yetkili, üst sınıf kişileri imajında (Odin, Jarl, Kon, Rig) Türklerin sosyal düzeni ve siyasi teşkilâtına özgü hükümdar-başrahip (laik lider, savaşçı önder olmakla birlikte başkahin fonksiyonlarını yerine getiren kişi) ile benzerlikler ve uygunluklar ortaya çıkarılmış, runik yazı kültürüne değinilmiş, İs-

* Докторант Отдела Литературы тюркских народов Института Литературы НАН Азербайджана), nergizh@hotmail.com

kandinav mitolojik kahraman isimlerinin Türkçe temelinde etimolojileri açıklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Türk kültürü, Türk mitolojisi, İskandinav mitolojisi, Edda, Heimskringla, Odin, Aslar.

ABSTRACT

Scientists who consider myths as an expression of events that had really took place in the distant history try to turn the myths into more reasonable accounts by eliminating the “holiness” of myths and to uncover the hidden truths underlying them. According to them, the gods of legends are human beings who lived in the past. The kings who reigned in the past and heroes are narrated by deifying them in the legends. Our topic is Odin (Woden) which is the supreme god of Scandinavian mythology that portrays gods and superhuman beings and narrates the events in a fantastic and adventurous way, and which is the one who endowed people with the holy scripts (runic script) and taught them the arts. Snorri Sturluson (13th century), an Icelandic medieval historian, priest and statesman, describes Odin as a real historical character (not a god) that knows magic and sorcery, and as a real ruler (the king of As people), thus considered as a god wherever he goes in his saga corpus (*Heimskringla*); and the migration of Odin with his people from Asia, Turkland to Scandinavia is narrated at the introductory part of the same saga, the *Ynglinga Saga*. Saxo Grammaticus also presents Odin as a real character and a real king of ancient times in his work *Gesta Danorum* (13th century). Nowadays some historians consider the narratives about Odin as total legends, thus fabrication, while some others try to prove that Odin is a real personality, that the As people existed in history, and that a real migration took place, based on the data of Snorri Sturluson and Saxo Grammaticus. These scholars try to find out places (Asaland, Turkland) and identities of the folks mentioned in the *Ynglinga Saga* and *Prose Edda*. Various views co-exist about the ethnic affiliations of the As people and the real location of their motherland. A view identifies them with Turkic people that appeared as Az Budun in the Orkhon inscriptions, and proposes that this Turkic folk spread from Western Asia to Northern Europe. If this thesis is correct, Odin and his people had to have cultural properties peculiar to the As (Turkic) people and the migrated locations had to have elements related to Turkic culture. With a focus on this topic, in this paper, Turkic cultural elements are sought for; the similarities and compliance with Turkic social order and the notion of ruler-arch priest (secular leader, warrior leader as well as a person who functions as a fortune teller) in the image of high-class people (Odin, Jarl, Kon, Rig) in Scandinavian culture and Turkish shamanist elements in Odin are uncovered by considering Scandinavian mythology, Edda and Sagas; runic script culture is reviewed; and the etymology of the names of Scandinavian mythological heroes based on Turkish language is explained.

Keywords: Turkic culture, Turkic mythology, Scandinavian mythology, Edda, Heimskringla, Odin, As people.

Мир мифов и легенд древней Скандинавии красочен и богат. Это мир, где обитают великаны-ётуны и карлики-цверги, природные духи-альвы и злые чудовища, хтонические демоны и всемогущие боги - асы и ваны, находящиеся в тех или иных родственных отношениях, которые участвуют в мироустройстве и прилагают тяжкие труды по поддержке порядка во вселенной. Скандинавская мифология – это неповторимый и загадочный мир древних народных представлений и сказаний, которые бережно хранились и передавались из поколения в поколение народами севера. Конечно же, мифы не были неподвижными, они приспособлялись к определенным историческим обстоятельствам, подвергались творческой переработке, сохраняя печать своего времени. Народные сказания смешивались с историей, под влиянием изменяющихся историко-культурных условий создавались новые образы богов, видоизменялись их взаимоотношения, функции и статусы. Трансформации мотивов и образов способствовало и то, что скандинавский мифический мир был широко раскрыт воздействиям извне. Сегодня, захватывающе интересные скандинавские мифы, повествующие о приключениях богов-асов, возглавляемых Одним, признаются всего лишь за вымысел и игру воображения примитивного народа. Однако для народа-автора предания являлись источником истины. По верному замечанию этнографа, религиоведа Алексеева Н.А. (Алексеева 1994: 59), «для тех, кто создал миф, он является истиной, частью знаний об окружающем человека мире, о жизни человеческих общностей различных уровней. Так, миф о первопредках, о знаменитых героях и др. были для каждого этноса частью исторических преданий и рассказов. Именно поэтому практически ни у одного народа нет слова, которое бы означало миф». Выдающийся историк религий и исследователь мифологии Элиаде Мирча считает, что неверно «настаивать на том факте, что миф повествует о невозможном и невероятном», мы «не должны априорно относиться к нему как к заблуждению», а должны допустить, что «миф не просто инфантильное или заблуждающееся творение “примитивного” человечества» (Eliade 2006). «Сакральной историей» называет ученый мифы древнего мира. Мифологи-эвгемеристы, в свою очередь, стараются сбросить завесу сакральности с мифов, чтобы обнаружить за ней скрытую действительность и раскрыть реальные личности «богов». В основу эвгемеристической теории мифа положено суждение о том, что боги, фигурирующие в мифах – не выдуманные персонажи, а реальные обожествлённые народом исторические лица. Придерживающиеся этой теории исследователи утверждают, что мифы в своей основе самым тесным образом соприкасаются с историей, что миф – это не просто фантазия народа, а подлинное хранилище древних знаний и истории. Необходимо всего лишь сбросить завесу мифологии, отрешиться от мифологического символизма, религиозного мистицизма, чтобы добиться

положительного научного понимания повествуемых событий. Попытки исследователей сблизить мифы и реальность путём истолкования мифов в качестве метафоры, символов и аллегорий встречают возражения со стороны других мифологов, которые относятся к проблеме соотношения мифа и действительности весьма скептически и склонны видеть в мифах всего лишь суеверные сказки. Словом, существует множество школ и направлений, противоборствующих, с разных идейных и эстетических позиций освещающих происхождение и судьбы мифов. Отмечая «бесчисленное количество дефиниций мифа», Мелетинский Е.М. (1976: 172) считает, что «мифы иногда имеют характер сказки, легенды или местного предания и рассказывают не только о богах, но и о героях, в том числе имеющих исторические прототипы».

Один и асы – реальность или миф

Поиски исторических моментов в образе Одина, при поверхностном рассмотрении абсолютно мифического персонажа, может показаться неразумным. Большинство исследователей склоняются к тому, что сказания об асах всего лишь фантазия примитивного народа, что Один - герой народного воображения. Однако, достигнутый на сегодняшний день уровень исторического знания, многочисленные этнографические данные, археологические находки и исторические материалы о народах далёких времен и их культурах, создают почву для плодотворных изучений исторических основ мифов. Сегодня с уверенностью можно сказать, что мифы были не только системой символов для обозначения религиозных и философских понятий, но и одним из способов воспроизведения реального мира, его истории.

Первые доводы в пользу существования связи между легендарным героем скандинавской мифологии и исторической действительностью мы находим уже в средневековых источниках. Исландский учёный и политический деятель XIII века Снорри Стурлусон в составленной им исторической хронике «Круге Земном» (Heimskringla), где изложена легендарная история норвежских и некоторых шведских королей, представляет Одина реальной исторической личностью, королём, полководцем-завоевателем конкретного исторического времени и места. Во вступительной части «Круга земного» («Саге об Инглингах») Стурлусон определяет географию страны асов. Согласно саге, очерчивающей границы владений Одина, первоначальное древнейшее место обитания Одина и асов в Азии, на востоке от реки Дон: «Страна в Азии к востоку от Танаквисля называется Страной Асов, или Жилищем Асов, а столица страны называлась Асгард. Правителем там был тот, кто звался Одином»... «Большой горный хребет тянется с северо-востока на юго-запад. Он отделяет Великую Швецию от других стран. Недалеко к югу от него расположена Страна Турок. Там были у Одина большие владения» (Снорри 1980: 11-12). Из этой Страны

Турок, согласно Снорри, Один и его народ переселились затем в Скандинавию. Персонажи скандинавских мифов в «Круге Земном» представлены не богами, а некогда существовавшими королями, которые владели колдовством и при его помощи «выдавали» себя за богов.

Уже в начале прошлого столетия некоторые ученые, к примеру, шведский археолог Б.Салин в его вышедшей в 1904 г. книге о древнегерманском зверином орнаменте, пытались доказать, что рассказ этот имеет историческую основу, что в первые века нашей эры некие племена переселились с побережья Черного моря в Скандинавию, и это отразилось в рассказе о том, что асы пришли из Азии (Младшая Эдда 2006: 12).

Сведения о происхождение асов из Азии есть и в других древнеисландских памятниках, в частности в прологе “Младшей Эдды” (Младшая Эдда 2006: 9-13), составленной тоже в XIII в. Снорри Стурлусоном и содержащей скальдические мифологические иносказания. Так, согласно Младшей Эдде, асы происходят из Азии, из Страны Турков, откуда они во главе с Одним переселились затем на север. Асы, потомки Одина, «расселились по всей Стране Саксов, а оттуда и по всей северной части света» (Младшая Эдда 2006: 11-12).

Об исходе асов из Страны Турок (Туркланд), помимо цитируемого выше Стурлусона, писал и Саксон Грамматик. В “Деяниях датчан” (*Gesta Danorum*, несколько более старший текст, чем Эдда Стурлусона, нач. XIII в., не позже чем 1220 г.) он представляет Одина реальным древнейшим королём. Автор говорит о том, что Один убедил половину Европы, что он является Богом (*Saxo*, Книга 1, *Hading*), и что люди, которым стали поклоняться как богам, были определенным племенем волшебников, которых можно интерпретировать как шаманов. Таким образом, вопреки теории, считающей предания об Одине мифом, продуктом народной фантазии, неимеющей под собой исторической базы, сведения Снорри Стурлусона и Саксона Грамматика дают основание предположить, что некогда существовал фактический человек по имени Один (или Водан), являющийся предком королей северных стран. И этот человек должен был жить приблизительно I-II вв. нашей эры.

Ряд исследователей, основываясь на эти сведения, высказывали предположение, что в рассказе о переселении асов из Азии в Швецию живет древняя историческая традиция, отражающая какое-то переселение германских племен с побережья Черного моря к Балтийскому, происходившее в первые века нашей эры. Правда, нужно признать, что в ряде случаев мы совершенно не можем довериться сведениям Стурлусона. Так, согласно саге, корабль Одина — Скидбладнир, самый быстрый корабль мира, вмещающий любое количество воинов, при надобности можно сложить и спрятать в карман, словно платок (Снорри 1980: 14). Один может ослеплять, оглушать своего врага в

битве и затуплять его оружие, ни огонь, ни железо не причиняют вреда его людям (Снорри 1980: 13). Он может словом потушить огонь или утишить море, или повернуть ветер в любую сторону, если хочет. Сказочная основа особенно ясно видна в главе XII «Саги об Инглингах» (Снорри 1980: 17), где говорится о камне, который закрывается, когда герой в входит в него, и карлике, который заманивает героя к себе в камень; в главе XIII (Снорри 1980: 17), где герой нарушает обещание вернуться в страну, населенную демоническими существами, и обманутое существо умерщвляет его; в главе XXV (Снорри 1980: 23-24) о девятикратном продлении жизни посредством принесения в жертву Одину своих сыновей и др. В результате этих мифических, полных волшебства и глубокой мистики мотивов установилась тенденция видеть в сагах скорее образец художественного творчества, чем исторический источник. Однако в исторической науке последних десятилетий гипокритические позиции в отношении достоверности саг частично пересмотрены и смягчены. Историки и археологи убеждаются в том, что в сообщениях Стурлусона многое заслуживает доверия, и нет оснований априори отметать его рассказ как художественный вымысел. Так, знаменитым путешественником и учёным-антропологом Тур Хейердалом была выдвинута теория, что Один, князь Асгарда, был реальной исторической личностью, который жил на рубеже нашей эры в Приазовье и переселился в Скандинавию со своим народом (асы) из-за давления римлян. Археологические раскопки Хейердала в данной местности обнаружили три пряжки, принадлежавшие средневековым викингам.

Версии реальности асов и их миграции придерживаются и другие ученые, но они по-разному локализуют их прародину (Осман Каратай, Фиридун Агасыоглы, Щербаков, Уилмер Томас и др.). По вопросу этнической идентификации асов нет единого мнения. Предприняты попытки сближения асов с асурами (Littleton 1966: 171), с аршакидами, скифами-ариями (Щербаков) и тюрками азами (Осман Каратай, Фиридун Агасыоглы). По мнению Владимира Щербакова (Щербаков 2000), божества -- асы -- предки германцев и скандинавов, некогда обитали в Парфии (во времена до начала нашей эры), где в Старой Нисе (в современной Туркмении, под Ашгабадом) находилась их столица – Асгард. Так, исследователь отождествляет асов с аршакидами, а Асгард – город обожествлённых предков, согласно автору, историческая Ниса, в расширительном значении – Парфия (страна Аньси, т.е. «Асы»)¹.

¹ Уже в работе «Где жили герои эддических мифов?» (Щербаков 1989) Асгард был помещён исследователем в Копетдаге и его главные объекты отождествлены с постройками парфянского времени, которые создали племена, родственные скифам, древним ариям, пришедшие к подножиям горного хребта Копетдаг.

Азербайджанский ученый Фирудин Джалилов (Ağasıoğlu 2005: 15-16) причисляет асов к тюркским племенам и размещает прародину асов на территории Азербайджана. Согласно автору к этому этнониму (ас/аз) восходят и географические названия Азербайджан, Хазар (Каспий) и др.

Турецкий исследователь Осман Каратай (Karatay 2012: 532-538; 2003: 84-85, 204) солидарен с ним в вопросе этнической принадлежности асов, относя их к тюркскому этносу, но расходится с ученым в локализации Страны Асов.² Каратай, ориентируясь на «Младшую Эдду» и «Сагу об Инглингах», пытается очертить реальные географические границы легендарного Асгарда и Турккланда и время миграции асов, однако он не склонен трактовать историю по одной лишь саге и преданиям и весьма скрупулезно относится к проверке исторических фактов. Изучив данные древних и средневековых исторических источников, он пытается исторически обосновать факт миграции тюркских племён асов из Азии в Скандинавию (не позже II в.н.э.). Исследователь размещает Турккланд на юге Уральских гор, подкрепляя гипотезу сведением из трёх древних исторических источников о племени Тугкае, которые проживали в лесной области к северу от прикаспийских степей (Karatay 2012: 538; 2009). Каратай отождествляет легендарных асов с реальным историческим народом «ас/аз», одним из древнейших этносов, с именем которого связано название Азии.³ Согласно ученому, часть господствовавшего в одно время в степях этноса ас, мигрируя на Восток, достигла севера Алтайских гор и в Гектюркских надписях представлена в виде народа аз (Аз будун).⁴ Миграция этого этноса

² Гипотеза Джалилова, по мнению историка, не подтверждается хронологией событий. Если Страну Асов отождествлять со Страной Аза из сведений Страбона, то миграция должна была произойти в исторически более позднее время, чему нет свидетельств в источниках; если же иметь виду асов из древнеурартских источников, допустив, что Страбон был осведомлен о них, что спустя 1400 лет эти сведения всё же могли дойти до него в устной форме, то миграция асов должна была происходить в более ранний период истории, однако в этом случае между исходом и приходом в Скандинавию просвечивает временной промежуток в четыре века. Вследствие того, что Один не мог прожить четыреста лет, Каратай считает неприемлемым гипотезу о том, что Турккланд - это Азербайджан (Karatay 2012: 537-538).

³ От имени «ас» древние греки выводили географический термин Азия и поначалу локализовали ее в степях Предкавказья, на севере Причерноморья, где они впервые узнали этих древних кочевников, позднее, с расселением этих кочевников в различные регионы, название Азия распространилось на Среднюю, Переднюю и Малую Азию.

⁴ в тюркских языках наблюдается взаимозаменяемость звуков «з» и «с»: аз=ас. Тюркиазы упоминаются в древнетюркских (Орхоно-Енисейских) надписях - этноним письменно зафиксирован на памятнике в честь Кюль-Тегина, Бильге кагана и на камне Селенга, на памятнике Моюн Чор (Баян Чор) (Ergin Muharrem (1988). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları; Рәсәбов Ә., Мәммәдов Ү. (1993). *Orxon-Yenisey abidələri*, Bakı: Yazıçı: 345). Среди тюркских народов называет асов и Махмуд Кашгарский. Асами до сих пор называют балкарцев их ближайшие исторические соседи - ираноязычные осетины. Более того, термином Ассиаг они называют Балкарию, а Карачай именуют Стур-

происходила не только в восточном направлении, часть их мигрировала на запад и север. Хронологическое совпадение событий – исчезновение асов/азов с начальной географии и появление рунического письма в Скандинавии, судя по сагам, принесенного сюда асами, служит подтверждением версии о реальной миграции исторических асов из Азии в Скандинавию. По мнению Османа Каратая, реальная историческая личность Один, правитель-полководец, последний из предводителей асов в период их господства, возможно, и не мигрировал на Север, а вместе с его народом “мигрировала” память (предания) о нем. Аналогичные случаи известны в истории тюркского народа, как в случае с Сельджук Бекком. Вопреки действительному Сельджук Беку, оставшемуся в Туркестане, легендарный (в народных преданиях) дошел вместе с турками до Анатолии и продолжал свою жизнь в новых землях. Если согласиться с теорией Османа Каратая о реальной исторической миграции асов из Азии в Скандинавию и считать верным его отождествление асов с тюркским этносом аз, то мы должны обнаружить в образе Одина и его народе элементы той культуры, носителями которой они были, т.е. идентичные тюркской культуре особенности.

Этимологизация имени Одина на основе тюркского языка.

Огненные имена тюрков: Од, Гюн, Коркут, Одине, Одган

Этимология имени Одина=Водана (Odin=Woden), согласно западным исследователям, указывает на возбуждение и поэтическое вдохновение, шаманский экстаз (исл. odr- исступление, поэзия; гот. wops- неистовствующий, vates- поэт, провидец), «Од этимологически совпадает с Одним и представляет собой его ипостась» (Мифы народов мира 1982: 241).

Попытаемся рассмотреть имя аса Одина (Од/Один) на тюркской языковой основе. В тюркском языке “od”/“ot” – огонь (Древнетюркский словарь 1969: 373). Огонь священен для тюрка как олицетворение Солнца на Земле. Вера древних тюрков, культ небесного Тенгри предполагали и почитание Солнца. Солнце было священным для тюрка (Ögel 1971: 99). Тюркский шаман клялся Солнцем (Seyidov 1983: 153). При восшествии кагана на престол кандидата в каганы поднимали и девять раз вращали, имитируя движение солнца (Seyidov 1983: 153). М.Сейдов приводит примеры имён божества Огня/Солнца у тюрков, среди которых *Одине, Одган* (Seyidov 1983: 155). Отметим, что скандинавский бог Один символизируется Солнцем. Слово “od” в древнетюркском языке используется в устойчивых сочетаниях, как “bilge bilig od yalını” - огонь мудрого знания (ДТС 1969: 373), “ot ağı bol” -

Ассиаг, т. е. Большая Азия (Мизиев 86: 78). Название "ас/аз" явно проглядывается в тюркском названии Азовского моря – Азак.

рвать, метать (“становиться огнём”) (ДТС 1969: 372); производное от слова “od” “odun” - пробуждаться, просыпаться (ДТС 1969: 362), а также “odun” - материал для огня - древесина (ср. англ. wood, wooden, Woden=Odin).

Той же стихии принадлежит имя мифического отца тюрков Деде Коркута, которое значит «святой огонь» (Kog+kut, “kog” – горящий уголь, огонь + “kut” – святой) (Seyidov 1983: 136-143, 181). Коркут – первый шаман, покровитель шаманов и певцов, носитель мудрости, сакральных знаний и пророчеств, певец-сказитель, тюркский «скальд». Мирали Сейдов объясняет его имя солярным культом древних тюрков (Seyidov 1983: 143). Коркут – воплощение солнца, мудрости, неотдалённой, однако, от шаманистической интуиции, его знания имеют экзотическое начало (Seyidov 1983: 181). Герои, получающие из рук его сакральный напиток, обретают поэтический дар (ср. мёд поэзии Одина, отданный им асам, вкусившие которого становились поэтами - Младшая Эдда 2006: 60). Коркут представлялся бессмертным, с утверждением Ислама возник миф о смерти Коркута.

В тюркском эпосе «Огуз-хан», уходящим корнями вглубь веков и вобравшим в себя древнетюркские мифологические представления, мы встречаем героя по имени Гюн, что значит свет, солнце (Ögel 1995: 115, 129), который является сыном правителя-полководца Огуз-хана, прародителя тюрков-огузов (некоторые исследователи-востоковеды считают его реальным историческим лицом). После смерти отца власть переходит Гюн-хану. По мнению Бурханеддина Огеля, имя Гюн (также как имя другого сына Огуз-хана - Ай) в своё время являлось не именем, за которое принимается сегодня, а неким титулом, значение которого со временем было забыто (Ögel 1995: 200). Можно предположить, что и имя “Один” являлось не именем, а титулом, указывающим на власть (царь как воплощение святого Огня/Солнца на земле).

Вследствие святости огня – символа Солнца, для тюрков священен был и очаг (осак), роль которого в древнетюркской культуре чрезвычайно велика и важна. Очаг – хозяйственный и сакральный центр его жилища. Ему придавалась округлая форма, напоминающая солнечный диск. Огонь-очаг всячески сберегался и содержался в чистоте. В него нельзя было плевать, бросать грязь или нечистоты. Нельзя было наступать на очаг. Тюрки никогда не заливали домашний очаг водой. Ему приносили жертву, бросая в него кусочки жира. В центре внутреннего помещения скандинавов также находился очаг, который называли «священным». В нем постоянно поддерживался огонь, его всячески ублажали, «угощая» кусочками приготовленной пищи, распространяя таким образом святость на всю остальную еду. Во время принятия пищи все разговоры и споры затихали (Опарин 2001).

Слово “од” встречается в титуле тюркской государственной системы – “Од Тегин”, который присваивался младшим принцам. По древнетюркским обычаям младший сын правителя - Од Тегин (Принц Огня) являлся наследником очага (отчего «огня»). По государственным традициям Од Тегин не мог наследовать престол, но наследовал право на имущество и состояние отца. Однако в тюркской истории известны случаи, когда Од Тегин вопреки государственной традиции наследовал престол правителя-отца, становился царём, опираясь на народную традицию, которая признавала прерогативы младшего сына (Ögel 1989: 29, 85). Если принять это звание за основу этимологизации имени Одина, то в этом случае Один – не имя, а титул, указывающий на то, что он был младшим принцем, сыном правителя Страны Турок, унаследовавшим его имущество («Младшая Эдда» сообщает о том, что Один оставил Страну Турок, взяв с собою много драгоценных вещей - Младшая Эдда 2006:11), а возможно и престол.

Согласно «Саге об Инглингах» у Одина было два брата, которые правили державой, когда Один был в отлучке. Однажды, когда Один отправился далеко и долго был в отлучке, Асы потеряли надежду, что он вернется. Тогда братья стали делить его наследство, и оба поженились на его жене, Фригг. Но вскоре после этого Один возвратился домой, и он тогда вернул себе свою жену» (Снорри 1980: 12).

По древнетюркским обычаям после смерти кагана его вдова выходила замуж за брата кагана. В эпосе «Манас» говорится о том, что после смерти Манаса, его отец советует вдове выбрать себе в мужья одного из двух братьев Манаса (Ögel 1989: 531). Но вскоре Манас, вновь оживший, возвращается домой, к своей семье и народу.

Одина стараются не называть по имени, а употребляют многочисленные иносказательные прозвища. Известно, что в древние времена добавление имени, умножение имён и титулов царя создавало некое метаимя, подчеркивающее исключительный социальный и онтологический статус царя. Настоящее имя царя могло быть опущено (возможно, табуировано) и назывался только титул. Один выступает под многочисленными именами и прозвищами (около 200, перечень имён Одина дан в «Речах Гримнира» в «Старшей Эдде» - Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 214-215). Одно из имён Одина - Игг (Ygg) также можно этимологизировать на основе тюркского языка: “yig/yeg” – хороший > “yigit (igid)” – юноша, молодой человек (ДТС 1969: 252, 260), храбрец, удалец, отважный молодец; а также “igä” – хозяин, дух, божество // “iyä” – господин (о боге) (ДТС 1969: 204, 2005).

«От имени Один - как повествует сага - пошло имя Аудун, и люди так называли своих сыновей» (Снорри 1980: 14) По мнению исследователей эта этимология ошибочна, имена “Один” и “Аудун” никак не связаны (Снорри 1980: 634). “Аудун” созвучен тюркскому “Одун”, о

семантике которого мы уже говорили. Также видится связь с тюркским “аз будун” = ас будун > аудун – из рода асов (ас). Возможна на тюркской основе и несколько другая этимология - в «Саге об Инглингах» мы встречаем героя под именем “Аудун Рыжий” (Снорри 1980: 526). В тюркском языке рыжий, бурый, красноватый - “ar” (ДТС 1969: 50). В сочетании с “odun” - “ar odun” (рыжая древесина; ср. с семантически близким “kor” (горящий уголь) в имени Коркут)> Аудун - Рыжая древесина, Рыжий огонь, Рыжий Один (Red Wood, Red fire, Red-haired Woden/Odin). Такое понимание согласуется с эпитетом при имени Аудуна Рыжий. Для скандинавов этимология этого слова была неясна, и они приняли эпитет при имени за имя целиком, затем, сами добавили к имени эпитет, определяющий носителя имени (Аудун Рыжий).

Таким образом, имя верховного бога скандинавов (Один) и потомков его народа (Аудун) успешно этимологизируется на основе тюркского языка. В тюркской этимологизации имя “Один” указывает на огонь, свет, солнце, следовательно, выражает божественность, святость, избранность, политическую власть, исключительный статус владельца имени. Являясь символом власти, оно содержит в своей этимологии и шаманистическую семантику (связанный со священным огнём, сакральной силой огня, роль которого в тюркском шаманизме исключительна; огонь мудрости, пробужденный).

Шаман Один и тюркские камы

Царь Один – отец колдовства и колдовских заклинаний, носитель мудрости, провидец, владелец магических рун. Он был способен перемещаться по мирам, принимать облик зверей и птиц, летать (Снорри 1980: 14). Один выполняет функцию медиатора между мирами (подземным, земным и небесным). Шаманское посредничество Одина между мирами, богами и людьми, его сверхъестественные способности функционально сближают его с тюркскими камы, специалистами в области сакрального, способных видеть духов, взбираться на небо, общаться с богами, спускаться в преисподнюю, побеждать злых духов, принимать облик зверей и птиц (естественно, в экстатическом состоянии - inferнальных нисхождении и небесных восхождениях). «Один мог менять свое обличье, - повествует сага, - Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей. Он мог также словом потушить огонь или утишить море, или повернуть ветер в любую сторону, если хотел» (Снорри 1980: 14).

Один//Орёл//Огонь - тюркский кам//Орёл//Огонь

В «Младшой Эдде» Один для обретения сакрального напитка прибегает к хитрости. Превращаясь в змея, он через ущелье в горе пробирается в подземное царство, проводит там 3 дня. Похищает мёд, затем, превратившись в орла, сбегает (Младшая Эдда 2006: 59-60). Мёд из чаши, в которую Один выплевывает выпитый сворованный мёд, он отдаёт асам. Так, Орёл-Один добывает мёд, источник тайных знаний для своего народа.

У тюркских племён Сибири отмечены мифы о том, как Орёл дарит людям тайные знания - знания добывания огня (Дыренкова 1929: 125). Отзвуки этого мотива в несколько иной форме слышатся в скандинавском мифе о том, как орёл, сидящий на дереве, не даёт изжариться пойманному Одину, Локи и Хёниром быку. Орёл обещает им изжарить его (разжечь огонь), если они дадут ему кусок мяса (Младшая Эдда 2006: 56-57). Здесь мы видим параллель между Орлом и огнём, которая прослеживается и в тюркских мифах. Один, имя которого этимологизируется на тюркском как огонь, сбегает из подземного царства, превратившись в орла.

По поверьям древних тюрков, шаманы могли перевоплощаться в орлов и летать (Ögel 1989: 29,37). Тюркские шаманы вели свою родословную от Орла. По поверьям, тенгери решили послать к людям шамана, чтобы тот помогал им. Сначала боги послали людям Орла; тот увидел на земле спящую женщину, покрыл ее, и она родила сына, ставшего Первым Шаманом. У якутов Орёл носит название – “Высшее Существо”, Айы (“Творец”) или Айы Тойон (“Творец Света”). Дети Айы стали духами-птицами и поселились на ветвях Мирового Древа, вершину которого венчает Двуглавый Орёл – возможная персонификация самого Айы Тойона (Элиаде 2002: §246, Ögel 1989: 598,109,111). Предки шаманов, души которых призываются при отборе и посвящении в шаманы, ведут свою родословную от этого Первого Шамана, сотворенного Высшим Существом в образе Орла. Орёл опекает и защищает шамана (Дыренкова 1929: 119; Ögel 1989: 595-596) Одежда шамана с ног до головы увешана перьями орла (Ögel 1989: 38). Орёл – транспортное средство тюркского шамана, способного путешествовать в надмирных пространствах, не только на небо, но и в подземный мир. Нисхождение в преисподнюю – ритуал, по значимости соответствующий небесному восхождению, обязательный элемент обряда посвящения в шаманы у тюрков. Шаман преодолевает полпути на коне, другую половину – на птице. Орёл носит функцию посредничества между мирами, богами и людьми. Он вестник богов. Орёл извещает бога о людях и их деяниях, волк же приносит вести от бога (Ögel 1989: 47). Мы встречаем этих вестников шамана у скандинавского Одина. Два волка служат Одину (ср. неизменным помощником прародителя тюрков-огузов Огуз-хана выступает серый волк), над шатром его

парит орёл, что напоминает нам типичный шатёр тюркского шамана. У Одина, кроме волков, ещё два помощника – умеющие говорить вороны Хугин и Мунин. Они «сидят у него на плечах и шепчут на ухо обо всем, что видят или слышат» (Младшая Эдда 2006: 37). У легендарного тюркского Бёгю-хана мы встречаем трёх ворон-помощников, которые знают все языки мира. Они летают по миру и извещают хана обо всём случающемся в мире (Ögel 1989: 75). Вороны Одина также «летали над всеми странами и о многом рассказывали ему» (Снорри 1980: 14).

На старых каменных рельефах Один изображался в виде воина, закованного в латы и увенчанного перьями. Вспомним орнитологические элементы тюркского шаманского наряда, магически превращающие шамана в орла. Наличие военных атрибутов часто использовались в тюркском шаманизме (латы, лук, щит и т.п.), что было вызвано необходимостью вступать в битву с силами зла. Шаман противостоял миру «тьмы» и тем самым охранял жизнь людей и мир «света».

Пути становления шаманом у тюрков и путь обретения сакральных знаний Одним

Согласно скандинавской мифологии ас Один обрёл тайные знания (магические руны, а вместе с ними и божественную мудрость) когда он, пронзённый собственным копьём, девять дней и ночей провисел на Мировом дереве без еды и питья. После чего, утолив жажду священным мёдом, он услышал руны и начертал первые из них копьём (Мифы народов мира 1982: 242).

У тюрков отмечены следующие основные ритуалы, сопутствующие процессу посвящения в шаманы - кандидат в шаманы совершает символическое путешествие в центр мира к священному дереву (ср. Один на Мировом дереве), где он встречается с духами; кандидат в шаманы получает напиток вызывающий потерю сознания или гипнотический сон (ср. напиток, предложенный Одину). Обряд посвящения обязательно предполагает некий период изоляции кандидата от окружающих и переживание им обязательных физических и душевных страданий (ср. мучения Одина на Мировом дереве). Кандидат в камы у тюрков входит в состояние сна на 3, 7 и 9 дней (ср. 9 дней и ночей Одина). В этот период его дух проходит через пытки, муки, истязания. После смертных мук он пробуждается и обретает статус шамана. Путь обретения тайных знаний жрецом Одним, препятствия, встречающиеся ему на этом пути, почти полностью повторяют странствия тюркского шамана в иной мир, испытания, переносимые им во время экстатических инфернальных нисхождений и небесных восхождений. Что касается сакрального мёда асов и божественных знаний (включающих поэтические способности), которые обретает вкусивший его, подобный мотив также часто встречается у тюрков, после вкушения

этого сакрального напитка обретались сверхъестественные способности и знания, поэтический дар, искусство слова и музыки.

Согласно тюркской традиции существовали различные пути становления шаманом. К примеру, Мирча Элиаде описывает случаи, когда кандидаты в шаманы отбирались по принципу склонности к потере зрения (Eliade 1972: 13,24) [в тюркском глаголе ослепнуть, зажмуриться, отуманиться – *kamaş* (Радлов 1899: 481) видится фонетическое и семантическое родство с корневым слогом – “кам” (шаман). В тюркских языках фонетическое сходство корней в большинстве случаев предопределяет их семантическую взаимосвязь. Возможно, потеря зрения связывалась с шаманскими способностями]. Одноглазый Один, согласно скандинавскому мифу (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 186; Младшая Эдда 2006: 22), отдал свой один глаз великану Мимиру за мудрость, содержащуюся в его медовом источнике.

Шаманские способности приобретались у тюрков, прежде всего, по-наследству (Алексеев 1984: 98-100). Один в одном из мифов получает священный мёд и руны - носители мудрости, тайных знаний - от деда, великана Бёльторна (Мифы народов мира 1982: 242).

Пути обретения тайных знаний Одним повторяют пути обретения шаманских способностей у тюрков (слепота, испытания, наследование). Вкушения мёда – средство вхождения в экстатическое состояние шамана. Интересно будет отметить, что Приск Панийский, рассказывая о своей поездке по землям за Дунаем, отмечал следующие напитки, употребляемые гуннами: мёд и камос или кама, что-то вроде браги или пива (Дестунись 1861: 46). В слове “камос/кама” явно проступает фонетическое родство с корнем “кам”, которое предполагает и семантическую взаимосвязь с ним. Возможно, этот напиток использовался шаманами для вхождения в экстатическое состояние. Учёные предполагают, что “камос” — это искажённое слово “квас”. В сакральном напитке германцев, в мёде поэзии – квасире («квасир – слово того же корня, что и русское слово “квас”. Возможно, это слово первоначально обозначало какой-то опьяняющий напиток» - Младшая Эдда 2006: 124), вкушивший которого обретал дар вещания, проступает параллель с мёдом и камосом гуннов.⁵

Элементы тюркского шаманизма проявляются и в сыне Одина: сын Одина (фактор наследственности кандидата в шаманы) Хермод нисходит в царство мёртвых на коне Одина (восхождение на небо или достижение подземного мира на коне шаманом, конь являлся одним из транспортных средств тюркского шамана в его экстатических

⁵ Обратим внимание и на сходство исландского скирта (напитка из кислого молока) с традиционными молочными напитками тюрков. Считается, что скирт в Исландию привезли викинги.

путешествиях в потусторонний мир), он одноглаз, а судя по некоторым эпитетам, даже слеп (склонность к потере зрения, слепота кандидата в шаманы) (Мифы народов мира 1982: 241).

По мнению Элиаде Мирча, возможно, что многие легендарные сюжеты, темы, действующие лица, образы и клише имеют экстатическое происхождение – в том смысле, что они заимствовались из историй, которые шаманы рассказывали о своих захватывающих путешествиях по иным мирам (Элиаде 2002: §247). «Использование элементов магии (кружение с огнем и другие “чудеса”) переносит зрителя в другой мир, мир богов и волшебников, где, кажется, нет невозможного. В этом мире мертвые оживают, а живые умирают и вновь воскресают; здесь можно стать невидимкой и моментально появиться снова; здесь отменяются “законы природы”, а высшая “свобода” прославляется и блестяще осуществляется. Можно понять, каков эффект подобного спектакля в “примитивном” обществе. “Чудеса” шаманизма... стимулируют и питают воображение верующего, сметают барьеры между грезами и действительностью, распаивают окно в мир богов, духов и мертвых» (Элиаде 2002: §247). Вполне допустимо, что истории асов-шаманов, перипетии их борьбы с духами легли в основу множества мифологических сюжетов скандинавов. «Результаты» камланий оформлялись в виде мифа, повествующего о победе шамана над духами. Картины, которые видел шаман, и персонажи, с которыми он встречался во время своих экстатических путешествий по мирам, с подробностями описывались слушателям во время или после транса. Неведомые миры начинали обретать очертания. Обитатели этих миров становились видимыми, им присваивалась определенная внешность и даже приписывалась биография. Рассказы шамана об экстатических путешествиях способствовали «одухотворению» мира мертвых и неба, обогащению их образности и населению их уважаемыми действующими лицами.

Учитывая генетическую связь асов с тюркским этносом, для которого шаманизм являлся основной важнейшей составляющей жизни и культуры как система воззрения на мир и человеческую природу, вполне возможно, что асы мастерски владели «искусством колдовства», о чём свидетельствуют сага об Инглингах и Младшая Эдда, и широко практиковали его на новых землях. Асы-шаманы во время и после камланий освещали свои «похождения» в потусторонние миры, борьбу с духами, подробно описывали миры, которые посещали, помогавших или противостоявших им духов, препятствия, злых демонов и чудовищ, встречавшихся на их пути, и т.д. Рассказы шамана впоследствии оформлялись в виде мифов и получали широкое распространение в народе. Мифы о сверхъестественных свойствах шаманов (способность летать, перемещаться по мирам, управлять погодой, вызывать дождь, оживлять людей, воскрешать мёртвых, принимать облик зве-

рей и птиц, определять судьбы, предвидеть будущее и творить другие чудеса) укрепляли их авторитет, подтверждая их отличие от простых людей, подчеркивая способность шаманов воздействовать на духов и божеств. Шаманов обоготворяли и почитали за их тяжкие труды по поддержке порядка в мире и удержания общества от хаоса.

С помощью шаманского искусства Один «мог узнавать судьбы людей и еще не случившееся, а также причинять людям болезнь, несчастье или смерть, а также отнимать у людей ум или силу и передавать их другим...эти его искусства очень его прославили. Недруги Одина боялись его, а друзья его полагались на него и верили в его силу и в него самого... Люди поклонялись Одину и двенадцати верховным жрецам», которые «уступали в мудрости и колдовстве только ему», «называли их своими богами и долго верили в них» (Снорри 1980: 14). Образ аса Одина буквально насыщен элементами тюркской шаманистической культуры. Мы видим все элементы, обряды и атрибуты тюркского шаманизма в образе Одина в сагах, а также в символическо-метафорическом виде в эддических мифах.

Цари-жрецы, конунги-волхвы скандинавов и кам-каны тюрков

Известно, что в роли правителя у тюрков выступал лидер, обладающий одновременно высшими ритуальными и политическими полномочиями, — царь-жрец, царь-шаман. Правители являлись одновременно главными служителями культа, регулирующими и отправляющими государственные церемонии и ритуалы (Ögel 1989: 17, 593; Beudili 2005: 290). Это было связано с культом правителя у тюрков в виде системы представлений, признающих исключительность положения, способностей и прерогатив лидера. Согласно этим представлениям, тюркский правитель избирался и назначался Богом (Тенгри), он являлся его наместником на земле, посредником между народом и Тенгри. В фигуре правителя в древнетюркском мировоззрении слито социальное и космическое, земное и сакральное. Он поддерживает равновесие мира, удерживает страну от хаоса, обеспечивает благополучие и благоденствие народа. Власть его обусловлена сакральной силой, полученной от небесного правителя и покровителя – Тенгри. Через поступки правителя священная воля Тенгри проникает в человеческую историю и влияет на все земные события. Божественность царя обеспечивает развитие и процветание его народа, изобилие в стране, успех и победу на войнах. Правитель воплощает святость, победу и благоденствие, почитается как гарант благополучия страны и подданных.

Образ правителя, который исполнял одновременно функции верховного жреца (правителя-священнослужителя), нашёл своё отражение и в мифологии тюрков. Так, в тюркской мифологии мы встречаем кагана Камгана/Гамхана (хан, который будучи царём в тоже время

является и главным камом (жрецом) (Beydili 2005: 290; Seyidov 1983: 99-101).

Совмещение функций царя и главного жреца мы видим и в образе Одина. В руках предводителя асов, сосредоточена огромная власть - светская и религиозная, он - царь-жрец, конунг-волхв. «Посылая своих людей в битву или с другими поручениями, он обычно сперва возлагал руки им на голову и давал им благословение. Люди верили, что тогда успех будет им обеспечен. Когда его люди оказывались в беде на море или на суше, они призывали его, и считалось, что это им помогало. Он считался самой надежной опорой» (Снорри 1980: 11). Власть Одина основана как на военном могуществе, так и на сакральной силе. Последняя предполагает и знание рун, искусству которого он научил асов-жрецов. Поначалу асские жрецы-дии использовали их в магии, для предсказания будущего. Позже они стали основой скандинавского алфавита. Согласно скандинавской мифологии именно ас Один принес дар божественного письма человечеству. Миф о том, как Одину открылись руны (провисевший на Мировом дереве он услышал руны и начертал первые из них копьём - Мифы народов мира: 1982, 242), словно пересказывает содержание рунического ряда Футарка (самая древняя германская руническая надпись из сохранившихся, которую принимают за алфавит по причине повторяемости этого рунического ряда без изменения на протяжении ряда столетий на памятниках в различных местах Скандинавии) в его тюркском прочтении, представленном турецким исследователем Тургаем Курумом в статье, посвященной дешифровке трех скандинавских рунических надписей на основе тюркского рунического письма (Kürüm 2002: 776-785) – *Bilke iş inydi ök oknça öt akisn goydo ru kosütüg* – Свет мудрости снизошел острием своей стрелы оставил вышедшие из уст слова на этом камне. Не обнаруживающий смысла при прочтении традиционным методом рунический ряд при попытке прочтения системой тюркского рунического письма дает положительный результат, надпись обрела вполне конкретный смысл. Вследствие этого Тургай Курум выдвигает версию об общих корнях скандинавского и тюркского рунического письма. Смелой научной гипотезой посчитают многие подобное суждение, но метод прочитывания скандинавских рунических надписей путём соответствий с тюркскими рунами подтверждается успешной дешифровкой и других надписей. Так, для аргументации своего суждения Т.Курум тем же методом расшифровывает ещё две надписи в Швеции - на камне Можбро в Аппланде и камне Истаби в Блекиндже. Рисунок, сопровождающий руническую надпись на камне Можбро, «пересказывает» его содержание на тюркском, подтверждая тем самым верность прочтения. Убедительных аргументов «против» в рунологии пока не представлено, но суждение об общих корнях североевропейских и тюркских рун, о возможной связи между ними западной официаль-

ной наукой до сих пор не принято в виду множества факторов. Отметим, что турецкий ученый языковед Исмаил Доган также относит германское руническое письмо к одной из шести версий древнетюркского письма.⁶

Тайной рун в скандинавском обществе владели немногие, прежде всего, жрецы. Употребление рун, особенно в ранний период, было связано практически исключительно с ритуальной практикой. Руническая культура была частью магического искусства. К слову относились как к объекту, имеющему божественное происхождение и могущему оказывать магическое воздействие. Владели тайной рун владели колдовством, имеющие писать были провидцами, жрецами. В скандинавском обществе знание рун ценилось очень высоко, так как в общей массе скандинавы были безграмотными. Поэтому люди, владеющие письмом (они назывались эрилами), обладали громадным авторитетом и властью. Они были представителями правящего сословия. В эддической «Песни о Риге» (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 336-340), устанавливающей социальную стратификацию скандинавского общества, прямо говорится, что владение руническим письмом - привилегия высших слоев: руны знает Кон (т.е. конунг), сын Ярла, и сам Ярл (“jarl” - др.исл. “правитель”, военный правитель, наместник короля в Скандинавии), получивший это умение от Рига, своего божественного предка. Не исключено, что эрил мог совмещать роль светского предводителя со жреческими функциями (Гуревич 2003: 417). Об этом свидетельствует и семантика имён эрилов. Сугубо скандинавское, казалось бы, слово Ярл, служащее именем эрила, представителя военной аристократии, можно этимологизировать на тюркской основе. Древнетюркское “яр” - сакральный термин, выражающий почитание, обоготворение, святость [корень “уаг” связан с понятием света, Солнца (в огузской группе тюркских языков “уагук” - свет, ср. рус. “яркий”, уст. “ярый” - светлый, ясный. У Баласагунского мы встречаем форму “уаşıқ”, используемую в значении Солнца (r~s: уагук/уаşıқ/ışıқ)]. Корень “яр” используется как определитель в словах, отражающих сакральное содержание (тюрк.> слав. Ярослав, Яро-

⁶ Генетические связи тюркских и скандинавских рун все еще не получили полного объективного научного освещения. Мнение об общих корнях пока что официально не принимаются со стороны нетюркских ученых и считается проявлением этничности тюркских учёных. Официальная западная наука всеми возможными и невозможными доводами старается обосновать правильность латино-греческой теории происхождения Футарка, а древнетюркское руническое письмо по-прежнему считать одной из разновидностей арамейского письма и несвязанным с европейской рунической системой. Требуется лишь сопоставить алфавиты, разделенные столетиями и далёкими расстояниями, чтобы обнаружить связь между ними и признать очевидное - общего “предка” рунических письменностей. Метод сравнительной идентификации, не оставляющий даже места для споров, может рассеять тайну рун, заставить заговорить то, что так долго молчало.

полк). Тенгрианское применение слова “яр” зафиксировано в надписи Бильге Кагана “Tanrı yarlıq...” - “Поклоняющийся Тенгри...”. Укажем также тюркский термин “yarlıq” (ДТС 1969: 242) – приказ, повеление, предписание, позднее в тюркских ханствах ярлык - грамота, письменный указ хана. Владеющий ярлыком обладал властью. Таким образом, имя скандинавского героя, знатного военачальника Ярла, на тюркском этимологизируется как “божественный, светлый, повелевающий”. В имени выражено как сакральность (божественное происхождение, владение тайными знаниями-рунами), так и высокое социальное положение героя (высший представитель родовой знати). Для скандинавов этимология этого слова была неясна, и они приняли его за имя. Затем, в процессе апеллятивации оним “ярл” стал означать всех военных правителей в германском обществе (др.исл. jarl - правитель, англ. earl - граф).

Имя сына Ярла – Кон (конунг) фонетически и семантически созвучно тюркскому “кан”. Кан/хан - титул правителя у тюркских народов, высший представитель родовой знати. Лицо, имеющее этот титул, совмещало роль светского правителя с функциями военного предводителя. “Кон”, принятый скандинавами за имя, также затем прошел процесс апеллятивации и стал обозначать всех военных вождей, высших представителей родовой знати (конунг) [Konr ungr (Кон юный) созвучно слову konungr (конунг, король)].

Отметим, что титул древние скандинавы произносили, как и тюрки, после имени – Харальд конунг, Рёгнвальд конунг, Бьёрн конунг, Хакон ярл, Атли ярл, Эйрик ярл (ср. тюрк. Огуз Хан, Бильге Каган, Кюль Тегин и т.д.). Эта особенность типична для тюркского языка, но не свойственна индоевропейским языкам.

Производным от германского конунг, по мнению исследователей, является русское слово “князь”. Во всех славянских языках термин “князь” имеет значение “владыка, старейшина”, а также, особо подчеркнём, “священник”.⁷ Так, у славян, имеющих непосредственные тесные контакты с различными тюркскими племенами на протяже-

⁷ *Энциклопедический словарь* (под ред. Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона), СПб., 1895, т. XV. с. 473; Даль В., *Толковый словарь великорусского языка*, СПб., 1881, изд. II, с. 125-126; *Сербо-хорватско-русский словарь*, М., 1982, с. 211; *Энциклопедия “България”*, София, 1982, т. III, с. 455; *Encyklopedia Slovenska “k-m”*. Bratislava, 1979. s. 95. Также “князь” - пренебрежительное прозвище татарина (в Российском государстве до 1917 г.). В. Радлов не ставит разницы между словами кан, каган, ган, хан, хаган, считая их однокоренными (Радлов В.В. (1899). *Опыт словаря тюркских наречий*. Т. II, СПб., ч.1, с.104, ч.2, с.1662). Заметим, что эти слова были широко распространены на севере Причерноморья. Киевские князья именовали себя каганами. Этот титул использовали применительно к себе Владимир и его сын Ярослав Мудрый. В Бертинских анналах говорится, что глава русов, прибывших в Ингельгейм, именовался “хаганом” (Якубинский Л.П. (1953). *История древнерусского языка*, Москва: Гос. Уч. Пед. Изд. Мин. Просвещения, сс. 347-348).

нии всей своей истории, в семантике слова “князь” отразилось содержание тюркского титула “кан” (хан-кам, правитель-священнослужитель, царь-жрец), к которому восходит его этимология. У скандинавов Кон (конунг) - военных вождь, высший представитель родовой знати владеет тайной рунического письма, что функционально сближает его со жрецами. «Кон юный ведал волшебные руны, целебные руны, могучие руны; мог он родильницам в родах помочь, мечи затупить, успокоить море, Знал птичий язык, огонь умирал, дух усыплял, тоску разгонял он; восьмерым он по силе своей был равен» (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 340). Исследователи Эдды предполагают, что в несохранившемся конце песни, вероятно, рассказывалось о том, как Кон, сын ярла, победил Дана и Данпа, женился на Дане, дочери Данпа, и стал таким могучим, что от его имени произошёл титул короля (конунг) (пересказ конца песни сохранился в двух исландских источниках).

Ярл получил знание рун от своего божественного предка - аса Рига, «Риг появился, стал рунам учить; сыном назвал его, дал свое имя, дал во владенье наследные земли, наследные земли, селения древние» (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 339). Имя Риг фонетически созвучно тюркскому “ırg” (гадание, предсказание судьбы, событий, пророчество), что согласуется с «божественным» происхождением Рига. По мнению исследователей, Риг – кельтское слово, означающее “король”. На тюркском имя может этимологизироваться как владеющий тайными знаниями (гадающий), жрец (шаман); король Риг – кан кам).

Таким образом, тюркская этимология имен предводителей скандинавского общества, владеющих руническим письмом - Кон, Ярл, Риг – отражает положение и функции, которые носят их владельцы. В них выражены высокий социальный статус и сакральные способности их носителей. Соответственно, они не могли быть даны при рождении. Скорее всего, они были присуждены их носителям в качестве второго имени, титула. В «Старшей Эдде» говорится о том, что «один из асов, тот, которого звали Хеймдалль, шел однажды своей дорогой вдоль берега одного озера, пришел на какой-то двор и назвался Ригой» (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 336). Следовательно, имя Риг не было первичным именем. Далее сообщается о том, что Кон «В знании рун с Ярлом Ригом спорил, на хитрость пускаясь, отца был хитрее: тогда приобрел он право назваться Ригом и ведать могучие руны» (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 340). Следовательно, Риг - имя, которое не даётся при рождении, его нужно приобрести, заслужить право быть Ригом. Кону, овладевшему в совершенстве тайной рун, присуждается имя (титул) Риг. Это служит подкреплением тюркской версии этимологии имени Рига (ирг – гадание, колдовство). Тюрки не носили одного и того же имени от рожде-

ния до смерти, как европейцы. Имя у тюрков указывало на его положение в обществе, функции и способности. Имя-титул присваивался согласно иерархической системе, имена менялись согласно функциям и поступкам человека. В соответствии с делами и поступками человек принимал новое имя. Некоторые из имен Одина, как свидетельствует Эдда, «происходят от его деяний, и об этом говорится в древних сказаниях», «нужно быть великим ученым, чтобы разуместь, какие события послужили к возникновению этих имен» (Младшая Эдда 2006: 27). Таким образом, имена Одина, как и других асов, богов эддических мифов по существу являются не столько именами, сколько вторым именем, прозвищем или титулом.

Заслуживает внимания тот факт, что многим древнескандинавским антропонимам зачастую нет соответствий ни в одном из европейских словарей планеты. Непонятные имена не были родными, они приходили из другого языка, где имели вполне ясные значения. В именах отражалось то значение, которые люди придавали тем или иным чертам их носителя, его роли в обществе. Нередко это прозвища, характеризующие статус, различные свойства и способности их носителя. С течением веков забылся истинный смысл многих имён асов.

Топонимы - наследие асов

«Они расселились по всей Стране саксов, - повествует «Младшая Эдда» о народе Одина, - а оттуда и по всей северной части света, так что язык этих людей из Азии стал языком всех тех стран. И люди полагают, что по записанным именам их предков можно судить, что имена эти принадлежали тому самому языку, который асы принесли сюда на север - в Норвегию и Швецию, Данию и Страну Саксов. А в Англии есть старые названия земель и местностей, которые, как видно, происходят не от этого языка, а от другого» (Младшая Эдда 2006:12). «Младшая Эдда» свидетельствует о том, что героям, людям и новым местам давались старые имена, по аналогии с прежней родиной, «с тем, чтобы по прошествии долгого времени никто не сомневался, что те, о ком было рассказано, и те, кто носил эти имена, это одни и те же асы» (Младшая Эдда 2006: 55). Так, имена древних «богов» - асов и данные ими названия не умирали на новых землях. В далёких северных странах Скандинавии и сегодня можно найти характерные для тюркского языка и географии названия озёр, рек и пр.⁸ В Швеции имеется несколько озёр с названием Gölsjön. Отметим, что самостоятельные значения слов göl [гёл] на шведском языке - пруд, маленькое озеро

⁸ Фиридун Джалилов (Ağasioğlu 2005: 15) приводит некоторые примеры тюркских имён (Anar, Torkele, Ath, Qamlı, Eqil, Erp, Eyrık...) и названий рек (Göl, Orun, Qörül, Qörül, Eukin), упоминаемых Стурлусоном.

(gölen – лужа), sjö [шë] – озеро, эти слова фонетически и семантически созвучны тюркским словам göl (озеро) и su (вода).

Исследователи считают, что в топонимах, особенно гидронимах, устойчиво сохраняются этноязыковые особенности. В основе географических названий озёр, рек (гидронимов) у тюрков лежат термины su (вода), göl/köl/kul (озеро, водоём), chay (ch//s) (река), uzen/ozen/yözen (река): Ulusu, Aksu, Sarısu, Acısu, Arpasu, Anasu, Suuksu, Göygöl, Karaköl, Yulduzköl, Süd göl, Jasıköl, İssikkul, Kölsay, Terensay, Ashısay, Kuruuzen, Buuyközen и др. Так, тюркские топоформанты –su и –göl в древности часто выступали в конце названий рек и озёр.

Шведские гидронимы также представлены названиями, в основе которых лежат географические термины sjö и göl (gölen). В качестве примера приведём ряд названий шведских озёр, содержащих в составе оба указанных топоформанта - sjö и göl (gölen): Bergsjögöl, Bredsjögöl, Eksjö gölen, Försjö göl, Gällsjögöl, Grässjö gölen, Gugsjö gölen, Hesjö göl, Holmsjö gölen, Kolsjö gölen, Kroksjö göl, Långsjö gölen, Lilla sårsjö gölen, Ljussjö gölen, Mösjö gölen, Rösjö göl, Sävsjö gölen, Sjöbergagölen, Sjöholms gölen, Skrovsjö göl, Starsjö gölen, Stocksjö gölen, Stora grissjö gölen, Strussjö göl, Svartsjö gölen и др.

829 озёр Швеции в своём названии содержат компонент 'göl' [в 653-х названиях он встречается в виде "gölen" (6 озёр носят название Gölen, остальные оканчиваются на этот компонент): Ågöl, Ålgöl, Åvgöl, Avgöl, Bärgölen, Bengölen, Berggölen, Blågöl, Bockgölen, Bodgölen, Bogöl, Dugölen, Ekgölen, Ersgölen, Fallgöl, Frugöl, Gåsgöl, Gatgölen, Göljegölen, Gökullegölen, Grytgöl, Gubbgöl, Haggöl, Hålgölen, Hästgöl, Hemgöl, Horsagöl, Hulpagölen, Kogölen, Korpebogöl, Krogöl, Krusgöl, Kullagöl, Kusegöl, Kuttgölen, Kyrkgölen, Lillgöl, Lomgöl, Mögöl, Nergöl, Orrgöl, Porsgölen, Rödгöl, Rögöl, Säggölen, Sörgöl, Torgöl и др.

Тюркские гидронимы (как и вся топонимия в целом) широко представлена «цветовыми» названиями: Aksu (белая река), Sarısu (желтая река), Göygöl (синее озеро), Karaköl (чёрное озеро), Jasilköl (зелёное озеро), Küçük karasu, Büyük karasu и др. «Цветовые» названия характерны и для шведских гидронимов: Svargöl (чёрное озеро), Rödгöl (красное озеро), Rödгölen, Blågöl (синее озеро), Blågölen и др.

В названиях рек Швеции также встречаются топоформанты köl и sjö: Kölsjöån, Kölsjeån, Galasjöan, Sösjöan, Torsjöån, Utansjöån.

По мнению М.Сеидова, тюркское слово göl происходит от слова öl/ör, которое использовалось древними тюрками для обозначения воды и водных пространств (озеро, море) (Seyidov 1983: 44, 49). В. В. Радлов среди множества семантически близких значений слова öl в древнетюркском языке, перечисляет такие, как 1) сырой, мокрый; 2) маленькое озеро, пруд; 3) влажность; 4) свежий, сочный, не сухой (Радлов 1889: 1246). Вследствие дальнейшего развития семантики слова ör/öl оно стало обозначать также траву, мураву, растительность,

зелень. С эти корнем связано и происхождение тюркского слова *ölen/ölen/öleŋg(öləŋg)* – озеро, вода, сырость (Seyidov 1983: 40-56), другое значение этого слова, производное от первого - местность, покрытая травянистой растительностью, пастбище; впоследствии это слово стало именем речной нимфы, богини Воды и растительности, покровительницы браков и семьи (Seyidov 1983: 66, 79). Этот тюркский корень просматривается и в названиях шведских озёр *Ölånggen, Örlånggen, Örlånggen* и др., рек – *Olingan, Olingeån*. Сравним эти топонимы с названиями древнего города в Азербайджане *Ögəŋqala*, поселения на Кавказе - *Olenki/Öləŋgi*, местности в Узбекистане - *Öləŋgə/Uləŋgə* и поселений на Алтае в форме *Ulan* (Seyidov 1983: 52, 54-55). *Öləŋg* использовался в топонимике Азербайджана и соседних с ним земель, где проживали азербайджанцы, вплоть до XVII века, иногда он встречается и позже, в XVIII-XIX вв. (Seyidov 1983: 54).

По мнению М.Сеидова, слово *göl* (озеро) произошло от этого древнего корня *öl/ör*, прибавлением к нему определения *göü* (синий, небесный) - *göü+öl* (синяя вода, небесная, священная вода). На наш взгляд, шведское слово *göl* – пруд, маленькое озеро, которое используется в названиях озёр, и тюркское слово *göl* – озеро семантически и генетически связаны. К тюркскому корню *öl/ölen/göl* восходит и шведское слово *gölen* - лужа (*g+ölen*), который также выступает как топоформант в названиях озёр. С корнем *öl/ör*, на наш взгляд, связана и этимология шведских слов *ö* – остров и *ört* – трава.

Тот же корень *ör (öl/öleŋg)* проглядывается в названии исландского озера *Лангисюр*. В конечном слоге исландского гидронима видится связь с тюркским корнем “*ör*”.

Обратим внимание на другие исландские гидронимы: *Ховсау*, *Екульсау*, *Творсау*, *Хамарсау*. Отметим, что Владимир Щербаков, который выдвигает теорию арийского происхождения асов, приводит в качестве топонимических параллелей названия рек Таджикистана – *Яхсу*, *Шаклису*, *Таирсу*, *Явансу*, забывая о том, что гидронимы с *su* не иранского, а тюркского происхождения.

В названии исландской реки *Творсау* проглядывается тюркский корень “вар” (“уар”) – река (Гумилёв 1991: 168), ср. *Уар* - приток реки *Урсула* на Алтае. А в названии исландской реки *Екульсау* - тюркский корень “куль” – “озеро”. Приведём для сравнения названия озёр из географии Урала, образованные при помощи слова “куль” - *Еткуль* (*Иккуль*, *Ыйыккуль* – “священное озеро”), *Зюраткуль* (одно из озёр Урала, западнее южной части хребта *Уреньги*), *Сунукуль* (Челябинская область). Сходство с названием озера *Еткуль* (*Иккуль*) и тот же корень (куль) в несколько переосмысленном значении без труда видится в исландском слове “*екуль*”, что значит ледник, “*екула*” - ледниковая река. Сходство с *Иккуль/Эткуль* обнаруживается и в названии скандинавской реки *Эккьяль* (*Ойкелл*), которое упоминается в «*Саге о*

Харальде Прекрасноволосом») (Снорри 1980: 54). В «Младшей Эдде» упоминаются реки - Гьёлль (2006: 49, 50) (ср. тюрк. göl – озеро), Сюльг (2006: 15) (ср. с тюрк. su – вода, река).

Приводимые Щербаковым в качестве топонимических сравнений «арийские» названия горных озёр Средней Азии: Зоркуль, Шоркуль, Рангкуль - опять-таки гидронимы тюркского происхождения, с характерным конечным тюркским топоформантом –куль (озеро).

По названиям рек и озёр определённой географии можно определить на каком языке были даны эти названия, и узнать какие народы заселяли эту местность. Топонимия может многое поведать о прошлом той или иной местности, об особенностях заселения территории, о прошлых миграциях и межэтнических контактах. Народ ас оставил память о себе в названиях географических объектов. Слова дожили до наших дней, но забыты их подлинные значения. Обращение к этимологии — истинному значению, культурной памяти, сути слов — поможет нам вернуть смысл не только словам, но и тому, что стоит за ними.

Мифологические параллели

Отзвуки древнетюркских обрядов в скандинавских мифах

Естественно, что в создании скандинавской культуры, в том числе и мифологии, участвовали и пришлые асы, вошедшие в основной состав населения. После освоения новых земель они сумели влиться в местный этнический состав и единый культурный процесс, сыграв важную роль в симбиозе культуры, да и собственно населения страны. Происходил синтез традиций, представлений, растворение привнесённого в собственно скандинавском. Традиции другого народа воспринимались и творчески перерабатывались. Своё и чужое синтезировалось, складываясь в особую, новую, приобретающую самостоятельное значение систему мышления и мировоззрения. Отсюда в скандинавской культуре и мифологии наличие отзвуков и элементов тюркской культуры. Это представляется естественным. Скандинавская мифология не являлась чем-то замкнутым в себе, в её художественный мир входили мифологические представления и верования пришлого народа. Образы и мотивы, встречающиеся в ней, позволяют предполагать знакомство скандинавов с представлениями тюркского народа. В её сюжетах можно увидеть влияние тюркского этнокультурного окружения, заимствования из его древнейших обрядов, их переосмысление и переработку.

В «Речах Гримнира» Один под видом странника Гримнира, захваченный в плен конунгом Гейррёдом, восемь ночей мучается между двух костров, пока юный Агнар не даёт ему напиток, после чего Один начинает вещать (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 210; Мифы народов мира 1982: 242). В подтексте сюжета можно ви-

деть отдаленную связь, переключку с таким древнейшим тюркским обычаем, как проход между костров. Иноземцы при прибытии в ставку тюркского кагана должны были проходить между костров, чтобы злые духи не могли пробраться в стан правителя. Одним из самых главных средств борьбы с нечистыми и враждебными духами у тюрков был огонь. Имелся ритуал прохождения между двумя кострами, после чего золу костров соединяли и тем самым закрывали дорогу для всякой нечисти, которая не могла перешагнуть священный огонь. Некоторые отголоски этих представлений можно найти и в песне о Сигурде и Гьёкунгах. «Брюнхильд жила на горе Хиндафьялль, и вокруг ее палаты полыхал огонь, и она дала клятву, что выйдет замуж только за того, у кого станет духу проскакать через полымя» (Младшая Эдда 2006: 75-76). Сигурд, после того как сумел пройти (проскакать) через полымя, сыграл свадьбу с Брюнхильд. Это действие (проход через огонь), следы уже потерявшего магический смысл обряда, свидетельствуют о сохранении пережитков древних культовых элементов асов в скандинавской среде.

Говоря об обряде очищения огнём интересно будет заметить, что скандинавы прежде чем выпить пиво или напиток скирт из кислого молока (ср. с традиционными молочными напитками тюрков), налитый в кубки или рога, проносили их над огнём: огонь должен был очистить сосуд и напиток в нём, таким образом, донести произносимый обет до слуха Богов и придать ему священную силу.

Стоит отметить, что при исследовании мифологических сюжетов в сравнении их с тюркской культурой принципиально важную роль играют не столько предметно-событийные заимствования, сколько перенесение скандинавами в собственный миф древнейших элементов, связанных с культурой, обрядовой практикой тюркского народа. Понимать тюркское влияние в узком смысле этого понятия, подразумевающее лишь слепое восприятие, точное повторение тюркских этнокультурных элементов в скандинавской культуре, тюркских мифических мотивов и образов в мифах северных народов было бы неверно. Мировоззренческие и религиозные представления асов, проникая на север, утверждались на старой скандинавской почве, происходило угасание семантики многих представлений, нередко они контамировались с местными представлениями, вступали в сложные комплексы представлений, которые затем находили своё отражение в мифологии.

Модель мира скандинавов и тюрков

Пространственная модель мира скандинавской мифологической системы включает «горизонтальную» и «вертикальную» проекции. «Основу вертикальной космической проекции составляет мировое дерево

– Иггдрассиль,⁹ на верхушке этого дерева орёл, у корней - змей (Нидхёгг). Оно связывает землю, где живут люди (Мидгард), с небом, где (в Асгарде) находятся боги и с подземным миром, где находится царство мертвых - хель и разнообразные водные источники (Мифы народов мира 1982: 288). Горизонтальная проекция - антропоцентрична. Центральная часть Миргарда населена людьми, а в периферии его, пустынной каменистой и холодной окраине (Утхейм, Ётунхейм) обитают великаны (ётуны), вокруг земли океан, где живёт чудовище Ёрмунганд - змей Мидгарда.

Пространственная модель мира в скандинавской мифологии однотипна тюркской мифологической модели мира, которая структурно организована образом мирового древа. В представлениях тюрков Вселенная состоит из небесного, земного и подземного миров, которые соединяются между собой срединной осью в виде Мирового дерева. Это дерево пребывает в самом центре земли, там, где расположен её пуп. Его корни находятся в Нижнем мире, а вершина достигает Верхнего. У корней мирового дерева находятся живительные родники, которые дают начало великим рекам. На верхушке Мирового дерева тюрков сидит Кара-куш/Гёк кушу (Орёл, Небесная птица), в корне страж – змей (Ögel 1989: 541,598).

В «Прорицании Вёльвы» («Старшая Эдда») вёльва (провидица) вспоминает «девять миров» и девять древесных основ или корней (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах 1975: 183). Мировое дерево тюрков имеет девять ветвей¹⁰. У кач-татаров это дерево с девятью корнями (Ögel 1989: 91-92).

Девять условное постоянное число в скандинавской мифологии, так же как число три, которое лежит в его основе. Число 3 и 9 также символичны для тюрков (см. Durbilmez 2007: 177-190; Ögel 1989: 619, 642). Число девять (3x3) в тюркской мифологии и культуре занимает важное место и носит большую смысловую нагрузку - приветствие восхода солнца в количестве 3-х и 9-ти раз (Seyidov 1983: 153); девять уровней неба (Durbilmez 2007: 185; Ögel 1989: 212); число девять (tokuz/dokuz) встречается в древнетюркских этнонимах – Tokuz-oguz (девять огузов), Tokuz Ogur (девять огуров), Tokuz Tatar (девять татар); число знамен и давул (барабан) кагана составляет 9; в легенде енисейских татар «Альпу Катаю, у которого было девять давул, подчинялись девять Ханов» (Durbilmez 2007: 185); обряд девятикратного вращения кандидата в каганы по эклиптике, подобно солнцу; перед шатром тюркского шамана на сёлту подвешено девять одеяний, кото-

⁹ О характеристике Иггдрассиля см. «Старшая Эдда»: «Прорицание вёльвы» (2, 19, 28), «Речи Гримнира» (31); а так же «Младшая Эдда».

¹⁰ у некоторых тюркских народов количество ветвей составляет 7 (абаканские татары, Южная Сибирь, возможно влияние Западной Сибири - Ögel 1989: 92), иногда 8 (якуты).

рые являются его даром Великому Ульгену; этот же обычай – дар в количестве девяти кусков материи упомянут в «Кутадгу Билик», там же упоминается девять красных знамен, а также обычай не наказывать, если число провинностей не достигло девяти; на знамени Чингиз Хана девять хвостов тибетского быка (Durbilmez 2007: 185-186). Девять стрел (уебе) и лук (уа) являлись неотъемлемым атрибутами алтайского шамана, считалось, что они дар самого Кудая (Тенгри) и девять стрел тянутся от него. На рукавах шаманской рубахи (мануак) девять подвешенных бубенчиков (4 на правом, 5 на левом). У божества Ульгена девять дочерей и девять сыновей, у его мифического антагониста, злодея Эрлик Кана тоже девять дочерей и девять сыновей.

Ссылаясь на сведения Вёльвы о девяти древесных основах, исследователи предполагают, что речь идет не об одном, а о множестве мифических деревьев асов. Подобно многим древесным основам (деревьям) скандинавов, у каждого шамана якута своё дерево (Туру) (Ögel 1989: 93), являющееся символом пути из мира людей в мир богов (небесный).

На севере и востоке скандинавского мифического мира находится страна великанов. Север в скандинавской мифологии особо демонизирован. На севере локализуется царство мертвых Хель. У тюркских народов также: север - страна мрака, холода и смерти. Это выражено даже в названии севера – Kara-kuzey (чёрный север) (Кононов 1974: 73-74). Определение “kara” у тюрков характеризует не только цвет, оно полисеманлично, наряду с множеством значений, также имеет значение “мрачный, наделенный отрицательными свойствами, плохой”.

Естественно, знакомство с прибывшим народом асов не могло пройти бесследно для коренного населения. В их культуру не могли не проникнуть представления тюркского народного мировоззрения, разнообразные образы и мотивы, которыми так изобилует тюркская мифология. Выявление этого процесса особо значимо для раскрытия скрытых страниц североевропейской истории. Мифология хранит много отголосков глубокой древности и следов межкультурных связей. Связь эта обнаруживается в образах¹¹, мотивах и именах персонажей мифов.

¹¹ Сравнительный анализ альвов (эльфов) скандинавской мифологии с тюркскими альпами представлен в статье: Karatay Osman vd. Aygün Emre (2012). “Alplar ve Elfler: Türk ve İskandinav Dünyalarında kahramanlık olgusu”, *Karadeniz Araştırmaları*, Bahar 2012, Sayı 33: 1-12.

Предки-деревья. Святые яблони тюрков и молодильные яблоки скандинавов

«Младшая Эдда» (2006: 19) передаёт историю происхождения рода людского: «шли сыновья Бора берегом моря и увидели два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей...мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них-то пошел род людской, поселенный богами в стенах Мидгарда. Вслед за тем они построили себе град в середине мира и назвали его Асгард». По «Старшей Эдде», первых людей создали не сыновья Бора, т. е. Один, Вили и Ве, а боги Один, Хёнир и Лодур. В тюркской мифологии мы встречаем мотивы сотворения человеческого рода из дерева¹², который находится в центре некоего острова (иногда между двух рек) (Ögel 1989: 88,94,74). В отличие от монгольских мифов, где дерево - непосредственный участник сотворения человека, в тюркской, как и в скандинавской мифологиях человек сотворён богами, использующим в этом акте дерево (Ögel 1989: 94). Согласно алтайским шаманам для сотворения человека на земле боги с Матерью-Умай (богиня плодородия, покровительница детей и матерей) ниспослали два дерева (Ögel 1989: 94). Многие тюркские племена считали своими прародителями деревья. В якутской легенде «Эр-Соготон» (Белый/ Светлый человек) первый сотворённый Тенгри человек, обязан своей жизнью дереву. От него и сотворённого из дерева женщины происходит человеческий род (Ögel 1989: 97). Отголоски этого мотива (сотворения из дерева) слышатся и в «Деде Коркуте» (Ögel 1989: 89). Пять отцов-предков уйгур происходят от божественного света и двух деревьев (Ögel 1989: 74, один из этих сыновей дерева - Бёгю Тегин, который был упомянут нами в связи с мотивом о воронах-помощниках, правитель, благодаря которому в стране восторжествовала справедливость и начался расцвет страны, подобно тому, как в странах, куда вступал Один наступали времена изобилия и мира (Младшая Эдда 2006:12). Род тюрков-кыпчаков, как свидетельствует эпос «Огуз-Каган», также ведёт своё начало от дерева. Первая жена Огуз-кагана сотворена из божественного света, вторая - из дерева, от их потомства происходят тюрки-огузы. К мотиву происхождения от дерева восходят и представления тюрков о том, что яблоневое дерево покровительствует деторождению. Это представление нашло своё отражение в эпосе «Манас», где яблоня (веселье под её сенью) помогает бесплодным женщинам родить ребёнка (Ögel 1989: 90,506). Яблоня, согласно тюркам, поддерживает жизнь, не даёт ей погаснуть, одним словом, дарит бессмертие (потомков, детей). В сканди-

¹² тюркские выражения, используемые и сегодня по отношению к деревьям - "ata-ağac" (дерево-отец, по отношению к высоким деревьям) и "ana-ağac" (дерево-мать, обычно для наименования клёна), связаны с этими древними представлениями о предках-деревьях (Seyidov 1983: 96).

навской мифологии мы встречаем яблоки жизни. В эддических песнях повествуется о богине Идунн, дающей асам золотые молодильные яблоки. Эти яблоки помогают богам быть вечно молодыми, дарят асам бессмертие (Младшая Эдда 2006: 30).

Слейпнир – Тулпар

В «Видении Гюльвы» говорится о лошадях асов, на которых они переправляются по мосту Биеврест («Мост асов», который «ведёт с земли на небо»). Приводится список лошадей, на которых они ездят. «Слейпнир, лучший из них, он принадлежит Одину, этот конь о восьми ногах» (Младшая Эдда 2006: 23). По мнению исследователей, число ног Слейпнира (восемь) указывает на большую скорость. Слейпнир способен перевозить своего всадника по воздуху и переносить его в царство мертвых.

В тюркской мифической культуре мы встречаем сказочного коня Тулпара, который может летать. Тулпары - кони земного или водного происхождения, но связаны с небесным, верхним миром. Они фигурируют в мифах как волшебные помощники и покровители сказочных героев. Тулпары выходят со дна моря или колодца или сказочные герои ловят их на берегу озёр и других водоемов. Ударом копыта Тулпар выбивает источник, вода которого даёт вдохновение озанам (певцам-сказителям). Отцом Слейпнира также является земной жеребец, помощник мастера, который взялся построить стены для Вальгаллы. В исландском фольклоре Слейпнир появляется как создатель каньона Асбурги (предполагают, что образован ледниковым заводнением реки Йёкульсау-ау-Фьёдулум)¹³, в 25 главе произведения скальда Рэва Слейпнир дважды упоминается в кеннингах корабля, а в главе 49 в поэме Хусдрапа¹⁴ как «морской Слейпнир». Мифические кони тюрков связаны с водной стихией, кони Кёроглы (тюркский эпос «Кёроглы») родились вблизи моря от жеребца, вышедшего из моря. Отметим также, что имя Кёроглы – Ровшан, как и имя хозяина Слейпнира, огненной стихии, означает свет.

Тюркские имена богов

Обратим внимание на некоторые имена скандинавских мифических персонажей.

Имир - великан, появившийся из инея (Мифы народов мира 1980: 510; Младшая Эдда 2006: 17). На тюркском “emir” (эмир) - иней, измо-

¹³ Легенда объясняет появление каньона тем, что конь Одина, Слейпнир, одним из своих копыт коснулся здесь земли. Из этого мифа берёт своё начало и прозвище каньона - «след Слейпнира».

¹⁴ Húsdrápa — скальдическая поэма, написанная в конце X века. Поэма сохранилась в Младшей Эдде, где цитируется группы стансов из поэмы. Авторство приписывается скальду Ульфугасону.

розь (в тюркских языках наблюдается взаимозаменяемость звуков “э” и “и”, ДТС 1969: 173; Kaşgarı 1939-1941, I: 154.).

Предок асов – Бури (Мифы народов мира 1980: 195; Младшая Эдда 2006: 17), что значит “родитель”, созвучно тюркскому “büri/böri” – волк, которого тюрки считали своим предком.

Богиня Ёрд – сканд. “земля” - обожествленная земля (Мифы народов мира 1980: 436; Младшая Эдда 2006: 35). В её имени проступает фонетическое и семантическое тождество с тюркским “yurt”/“yurd” – земля (ДТС 1969: 282).

Имя Гюльви встречается в поэзии скальдов как одно из имен так называемых «морских конунгов» в кеннингах моря типа «земля Гюльви» и т. п. По мнению исследователей, первоначально Гюльви – морской великан (Младшая Эдда 2006: 87; 121). На тюркском “göl” – озеро.

Жрецы асов, которые руководили обрядами жертвоприношений и судили людей, назывались “дия” (Снорри 1980: 11). Слово на скандинавской основе не объяснено. В имени верховных жрецов проступает фонетическое и семантическое родство с тюркским “диян” (diyan/dian - заимствование из санскрита “dhyana”, буддийский термин), что значит размышление, созерцание (ДТС 1969: 160). Такое понимание термина согласуется с философско-религиозной функцией дия.

Воины Одина назывались “берсерками” (berserkr), их также звали “волчьи шкуры” (Снорри 1980: 13). Тем не менее, слово “берсерк” переводят как “медвежья шкура”. В сагах берсерк - это также разбойник, который притесняет мирных жителей, вызывая их на поединок и отнимая у них жён и добро (Снорри 1980: 634) На основе тюркского языка это слово можно этимологизировать как “волк, разбойник”: “böri” (“bere/büri”) – волк (ДТС 1969: 118) и “serkar” – разбойник (ДТС 1969: 497; Kaşgarı 1939-1941, I: 457). Верность такой этимологии подтверждается вторым названием берсерков, семантически идентичным тюркскому “bere” – «волчьи шкуры», а также уподоблением берсерков волкам: «выли берсерки» (Снорри 1980: 52), «его воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты, и были сильными» (Снорри 1980: 13). Аналогичное уподобление воинов волкам и именование их волками мы встречаем у тюрков. Китайские источники называли тюркские войска “фули”, что является китайской модификацией тюркского слова “böri/büri” (волк). Шкуру волка - признак волчьего племени носили на голове гунны [отсюда, меховая шапка у тюрков называется “börk” (бёрк) (ДТС 1969: 118), возможно к нему восходит этимология слова “парик”]. Название тотема асов (народа Одина) могло быть перенесено на животного, являющегося тотемом северных народов. Таким образом, слово “ber” (медведь) – название тотемного символа, связанного с охранительной магией северных народов, животного наиболее популярного

на севере, может восходить к имени тотема тюрков “bere”. Замена настоящего названия тотема другим именем было характерным явлением для многих народов мира, что было связано с табу на обозначение тотема. Этим объясняют исследователи забвение большинством тюркских народов старого названия волка – “kurt” и появление нового – “bere”. Можно предположить, соответственно, неисконность названия медведя “бер” у германских народов.

Эрилаз. Скандинавская “руна” и тюркское “иру”

Этимологию термина eril/iril (erilaz) стоит разобрать несколько подробнее, поскольку это слово имеет отношение к «унаследованным от Одина рунам», «божественным знаниям», которые, согласно скандинавской мифологии, были дарованы человечеству асом Одним, а по сагам принесены на новые земли народом ас. Эрил(аз)ом, как уже было сказано, называли людей, владеющих руническим искусством. В надписях старшими рунами неоднократно встречается слово erilaz/eril (“-az” принимается в рунологии за окончание мужского рода единственного числа) - «Я, эрил, начертал руны» (Terje 2005: 50; Sweyn 2006: 144). Высказывалось предположение, что руническое erilaz должно быть связано с названием германского племени герулов (лат. eruli).¹⁵ В герулах пытались видеть создателей или, по крайней мере, посредников в распространении рунического письма. Согласно другой точке зрения, эрил в рунических надписях — не этнический, а социальный термин, возможно, обозначающий представителей военной касты. Подобный вывод основан на фонетическом тождестве рунического eril древнеисландскому jarl - “правитель, военачальник” (др.англ. eorl, совр.англ. earl) (Terje 2005: 51, Mees 2003: 41-68, Sweyn 2006, 145-147). Выше мы уже касались этимологии слова “jarl”, заметив, что “яр” использовался тюрками для обозначения сакральности, высокого статуса. За основу этимологии eril/iril/erla [на Этелхеймской пряжке слово “эрил” написано в форме “эрла” - «Я, Эрла, написал это» (Mees 2003: 41-68)] можно взять и тюркское “ir” – песня (ДТС 1969: 219), irla/yurla/yurla – петь (ДТС 1969: 220,268,288), а также irqla – гадать, предсказывая судьбу, события и т.д. (ДТС 1969: 220,268,288) <irq – предсказание, пророчество, гадание. Ритуалы шаманы исполняли песнями, возможно, вследствие этого на тюркском “гадать, предсказывать” и “петь” восходят к общему корневому “песня”. Отсюда, мы получаем следующую этимологию “эрла”- “гадающий-поющий” (жрец) [«Он (Один) и его жрецы зовутся мастерами песней»- Снорри 1980:

¹⁵ Эрлулы (герулы) обитали на пойме Дона. Есть мнение, что эрулы - не скандинавский этнос, а местный, впоследствии огерманившийся. Источник Иордана, Аблавий относят эрулов к скифам (Гумилёв 1991: 124).

13]¹⁶. Таким образом, тюркская семантика “эрила” отражает шаманистическое содержание, которое заложено в названии. Вероятно, скандинавы обратили внимание ни на процесс письма, а на то, что совершается им, на его функциональное содержание. Сравним тюркское *iru/irü* – знак, примета (ДТС 1969: 212,220) и гот. *rūna* – тайна¹⁷. Таким образом, слово эрил/ирил/эрла является не именем и не этнонимом, а термином, обозначающим владеющего магическим (включая руническое) искусством, по всей вероятности, шамана, жреца.

Однако необходимо проанализировать все возможные этимологии слова “eril” на тюркской основе, все возможные компоненты состава слова и их значения. Возможно также, что слово “эрил” состоит из следующих слогов-слов: эр–ил. Первая часть имени “эр” (*er/ir*) на тюркском имеет значение “камень” (ДТС 1969: 211; 175; о взаимозаменяемости звуков “э” и “и” в тюркских языках уже говорилось выше), *il/el* – “рука” (ДТС 1969: 169, 207). Объединив части этого имени, мы получаем следующую этимологию – “пишущий на камне” / “рука, пишущая на камне”. В тюркских языках имеются многочисленные примеры образования слов на основе простого словосложения. Но использование только этих компонентов и их значений недостаточно для точной этимологии слова. Другое значение слова *er/ir* на тюркском “бурав” (ДТС 1969: 175, 211), *er-il* – бурав-рука (“буравящая рука, пишущая на камне рука”). Корень *ir* проступает в древней форме тюркского глагола писать - резать/царапать: булг./чув. *sir*, монг. *ciri*, заимствованное из тюркского в венгерском *ir* – писать. Если исключить возможность наличия глагола писать в привычном нам понимании в те далекие времена, вероятно, что процесс письма на ранней стадии его развития (знаки наносились на дерево или камень острым предметом) мог выражаться глаголом “резать”/“царапать”, который в процессе эволюции письма обрел значение “писать” (*sir/sız/çiz/cız/yız* (резать/царапать) > *yaz/caz* (писать); ср. греч. *grapho*, лат. *scribere*, ар. *хатт* - 1) царапать острым предметом, 2) писать).

Интересен тот факт, что несмотря на отсутствие каких-либо материальных данных о письме на дереве германскими рунами (не сохранилось старшерунических надписей на деревянных предметах) всё же предполагается, что именно дерево было тем первоначальным материалом, на который наносились руны: «на это указывает характерная заостренная и угловатая форма рунических знаков, избегающих горизонтальных и округлых линий» (Гуревич 2003: 415). Но ведь на это указывают и тюркские руны, они тоже не округлы. Однако, вследствие того, что официальной науке неизвестно наличие каких-

¹⁶ «от них пошло это искусство в Северных странах»- Снорри 1980: 13.

¹⁷ согласно исследователям такое название литеры рунического письма обусловлено тем, что древние германцы приписывали рунам некие мистические свойства.

либо письменных источников на тюркском языке более раннего периода, чем Орхоно-Енисейские надписи, датируют тюркское письмо VII-VIII вв.¹⁸ Почему же не предположить, что и древнейшие тюркские рунические надписи вырезались на дереве и вследствие брешности этого материала древние образцы не дошли до наших дней.

Представляется странным, что при исследовании вопроса генезиса германских рун тюркские руны оставляются исследователями за пределами внимания. Рунологи исключают связь между тюркскими и германскими рунами по причине географической отдалённости Азии и Скандинавии и физической невозможности заимствования. Делаются попытки отыскать аналогии в кругу лишь западных письменностей, вовсе исключая возможность нахождения ответа в аналогичной письменности тюрков. Теории о европейском предке рунического письма создаются целенаправленно путем тенденциозной этимологизации рунических памятников лишь с помощью европейских письменностей. Сам факт прочитывания скандинавских рунических надписей соответствующими рунами древних тюрков служит подкреплением версии о миграции рун, об их исходе из Азии, «Страны турок».

Не только руны Один принес на новые земли, как повествует сага, он ввел в своей новой стране те законы, которые были раньше у асов, в том числе и погребальный обряд.

Обряд погребения

Согласно традиции, дии (жрецы асов) сожгли тело вождя, который умер от болезни в Швеции, на костре. «Один был после смерти сожжен, и его сожжение было великолепным. Люди верили тогда, что, чем выше дым от погребального костра подымается в воздух, тем выше в небе будет тот, кто сжигается, и он будет тем богаче там, чем больше добра сгорит с ним» (Снорри 1980: 15).

Погребальный обряд, как верно замечает Грач (Грач 1968: 207), является одним из наиболее стойких этнических признаков. Изучение погребальных памятников позволяет нередко с достаточной наглядностью выявить этнические группы древних обществ. Археологические исследования свидетельствуют о том, что трупосожжение являлось господствующей формой погребального обряда древнетюркских племён (Грач 1968: 207-213). Умершего помещали в ограде, рядом находились принесенные в жертву овцы и лошади, боевой конь, одежда, вещи и оружие покойного, чтобы последовать за своим господином в иной мир. После всех необходимых обрядов разгорался огонь, душа покойного вместе с языками пламени и дымом должна была оседлать коня и достичь неба (вспомним аса Бальдра (сын Одина), конь

¹⁸ степень развитости памятников тюркской рунической письменности позволяет предположить наличие предшественников в виде письменных памятников.

которого был сожжен вместе с ним – Младшая Эдда 2006: 24). Священный огонь должен был очистить покойного от скверны. Затем в вырытую могилу хоронили пепел. В могилу опускали вместе с пеплом все несгоревшие предметы – оружие, стремяна, монеты, посуду. Клинок покойного, после того как он раскалился на огне, ломали, так как он тоже должен был «умереть» и последовать за покойным в иной мир. После похорон ставили на могилу памятный столб, каменное изваяние или стелу. «Один ввел в своей стране те законы, которые были раньше у асов. Он постановил, что всех умерших надо сжигать на костре вместе с их имуществом. Он сказал, что каждый должен прийти в Вальгаллу с тем добром, которое было с ним на костре, и пользоваться тем, что он сам закопал в землю. А пепел надо бросать в море или зарывать в землю, а в память о знатных людях надо насыпать курган, а по всем стоящим людям надо ставить надгробный камень. Этот обычай долго потом держался» (Снорри 1980, 14). Обряд трупосожжения при похоронах знатных тюрков существовал до первой трети VII в. В первой трети VII в. обряд трупосожжения стал вытесняться обрядом трупоположения. Но элементы обряда кремации в виде символического разжигания огня во время погребальных церемоний продолжали существовать и позже. Так, мы встречаем реликт этого обряда в эпосе «Манас»: мать Манаса, после возвращения ожившего после смерти сына тушит горящий огонь (Ögel 1989: 520,514). Это свидетельствует о ранее сожжённом огне по случаю смерти, что представляется пережитком древнего погребального обряда. Огонь здесь уже потерял первоначальную функцию и назначение, став символическим. Тюрк, по религиозным представлениям, не умирал совсем, после смерти он продолжал свою жизнь в другом мире. Духи умерших, а тем более духи великих и известных людей, поддерживали своих потомков и сородичей в трудные времена. Один «сказал, что отправляется в Жилище Богов и будет там принимать своих друзей. Шведы решили, что он вернулся в древний Асгард и будет там жить вечно. В Одина снова стали верить и к нему обращаться. Часто он являлся шведам перед большими битвами. Некоторым он даровал победу, а иных забирал с собой. И то и другое считалось благом» (Снорри 1980: 15). Так завершил свою жизнь, согласно сагам, ас Один, заложивший основы централизованной власти на Севере («Один знатнее и старше всех асов, он вершит всем в мире, и как ни могущественны другие боги, все они ему служат, как дети отцу» - Младшая Эдда 2006: 26), которая затем была продолжена его последователями: Ньёрдом, Фрейром, Фрейей, Фёльниром, Свейгдиром и др. Мифический же Один продолжал жить вечно.

Заключение

Превращение реальных исторических личностей, пройдя сквозь призму народного сознания, в мифические персонажи, а действительных событий - в фантастические, явление отнюдь не редкое. Мы сталкиваемся с подобным и в более поздние времена. К примеру, Аттила, являющийся реальной исторической личностью, в исландских легендах превращен в мифический персонаж, гунн представлен как король злых духов и нечистей, Гуналанд же – страна чертей и фей (Ögel 1989: 51-52). А по «древним преданиям», которые передает Иордан, гунны происходят из потомков женщин-колдуний и «нечистых духов» (Иордан 1960: 90,195; Гумилев 1991: 97). Исторические лица делались персонажем легенд посредством перехода в сферу мифического и культового. Мифологизация асов была обусловлена разными причинами. Мир древних скандинавов был весьма ограничен, их география не выходила за пределы знакомых окрестных лесов, гор и морской берегов. Их мир охватывал пространство доступное взору и дали на расстоянии самое большее на несколько дней пути, дальше им редко приходилось забираться. Всё, что за дальним горизонтом, необозримой далью было для них совершенно неведомым. Не только у скандинавов, но у многих народов древности сложились представления о том, что за пределами их мира живут не люди, а Боги, злые духи и души умерших. Совершенно иных размеров был мир кочевников, включающий не только ближайшие окрестности их изначальной родины, но и земли, простирающиеся далеко за её пределы; в частности мир асов, проделавших долгий путь из Азии в Скандинавию, покоривших многие земли, повстречавших на пути различные племена и народы. На путях миграции тюрки, с их жадной восприимчивостью ко всему новому, неуёмным любопытством и страстью к познанию чужого, «знакомились» с разными народами и культурами. Миграция тюрков была не просто переселением. Они сближали народы, роднили страны с разными культурами, соединяли и скрепляли самые различные культурные элементы. Тюрки не боялись «чужовищ», живущих за горизонтом, им хорошо были знакомы обитатели других миров. Их не пугало незнакомое, не страшили непохожие на них. На пути миграции шёл непрерывный процесс знакомства с «чужими», накопления опыта сближения с ними. Для местных скандинавов же пришельцы (асы) были теми из неведомого, таинственного мира Богов, злых духов и чудовищ. Жизнь величественных асов, которые одновременно пугали и восхищали местных жителей, обрастала мифами, о них слагались легенды. «По какой бы стране ни лежал путь Асов, - как свидетельствует «Младшая Эдда», - всюду их всячески прославляли и принимали скорее за богов, чем за людей»...Ибо «люди видели, что ни красотой своей, ни мудростью асы не походили на прежде виданных ими людей» (Младшая Эдда 2006: 12). Народная память сохраняла и из века в

век передавала предания о великих подвигах, волшебствах и приключениях легендарных асов, об их великолепном городе Асгарде. Предания дополнялись, умножались и видоизменялись, прежде чем они, спустя тысячу с лишним лет со времени переселения асов, были собраны и записаны. Исследование эддических песен и саг об асах в свете тюркской культуры и истории без заведомых установок о невозможности тюрко-скандинавских связей вследствие географической отдалённости этих народов и предубеждений о застойности и дикости древних тюрков и уникальности европейской культуры может раскрыть многие непрочитанные до сих пор страницы истории.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- АЛЕКСЕЕВ Н. А. (1994). «Якутская мифология и шаманы», *Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Археология и этнография*. №3. Новосибирск: 59-63.
- АЛЕКСЕЕВ Н. А. (1984). *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (Опыт ареального сравнительного исследования)*, Новосибирск: Наука.
- Беовульф. *Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах*. (1975). Москва: Художественная литература.
- ГРАЧ А. Д. (1968). «Древнейшие тюркские погребения с сожжением в Центральной Азии», *История, археология и этнография Средней Азии*, Москва: Наука: 207-213.
- ГУМИЛЁВ Л. Н. (1991). *Тысячелетие вокруг Каспия*, Баку: Азернешр.
- ГУРЕВИЧ Е. А. (2003). «Руны, руническое письмо», *Словарь средневековой культуры*, Москва: Росспэн: 415-423.
- ДЕСТУНИСЬ Г. С. (1861). «Сказанія Приска Панийскаго», *Учёныя записки второго отд. Императорской Академии Наук*, кн. VII, вып. I. Санкт-Петербург.
- Древнетюркский словарь* (1969). Ленинград: Ленинградское отделение издательства «Наука».
- ДЫРЕНКОВА Н. (1929). «Птица в космогонических представлениях турецких племен Сибири», *Культура и письменность Востока*, Кн. 4, Баку: Издание ВЦК НТА: 119-126.
- ИОРДАН (1960). *О происхождении и деяниях датчан, Getica*, Москва: Издательство восточной литературы.
- КОНОНОВ А. Н. (1974). «Способы и термины определения стран света у тюркских народов», *Тюркологический Сборник*:73-74.
- МЕЛЕТинский Е. М. (1976). *Поэтика мифа*, Москва: Наука.
- МИЗИЕВ И. М. (1986). *Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа*, Нальчик: Изд. Эльбрус.
- Мифы народов мира* (1980). Энциклопедия в 2-х ТТ., Т. I, Москва: Советская энциклопедия.

- Мифы народов мира* (1982). Энциклопедия в 2-х ТТ., Т. II, Москва: Советская энциклопедия.
- Младшая Эдда* (2006). Санкт-Петербург: Наука.
- ОПАРИН М. (2001). «Под знаком рыбы», *Вокруг Света*, №10 (2733)/ Октябрь 2001, <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/110/> (01.02.2015)
- РАДЛОВ В. В. (1889). *Опыт словаря тюркских наречий*. Вып. Третий, Санкт-Петербург.
- СНОРРИ СТУРЛУСОН (1980). *Круг Земной*, Пер., ст., прим.: А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, И. М. Стеблин-Каменский, О. А. Смирницкая, Москва: Наука.
- ЩЕРБАКОВ В. И. (1989). *Где жили герои эддических мифов?* Москва: Знание.
- (2000). *Асгард - город богов: История открытия*, Москва: ФАИР ПРЕСС.
- ЭЛИАДЕ Мирча (2002). *История веры и религиозных идей, в 3-х томах (пер. с фр. 2-е изд., исправл.)*, Т.3, Москва: Критерион.
- AĞASIOĞLU Firidun (2005). *Azər xalqı*, II nəşri, Bakı: Çıraq.
- BEYDİLİ Celal (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Yayınevi.
- DURBİLMEZ Bayram (2007). "Kırım Türk halk anlatılarında sayı simgeliği", *Millî Folklor*, 2007, 19, Say 76, s. 177-190.
- ELIADE Mircea (1972). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press.
- (2006). "The Myths of the Modern World", *Mircea Eliade: A Critical Reader. Editor: Bryan Rennie*. London: Equinox Publishing Ltd, p. 204-218.
- KARATAY Osman (2003). *İran ile Turan: Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu*, Ankara: KARAM.
- (2009). "Ergenekon Öncesindeki Felaket Hakkında Bir Tarihleme Denemesi", *1.Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni, Afyon Kocatepe Üniversitesi*, 18-20 Kasım 2009.
- (2012). "Kral Odin'in Türklend'dan İskandinavya'ya göçü", *Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (Balıkesir, 28-30 Mayıs 2010)*, İstanbul: 532-539.
- KAŞGARI Mahmud (1939-1941). *Divanü Lugat'it-Türk (Çeviren Besim ATALAY)*, c. I- III, Ankara: TDK Yayınları.
- KÜRÜM Turgay (2002). "Avrasya'da Runik yazı", *Türkler. 3. İlkçağ*. Ankara: Yeni Türkiye, 2002: 776-785.
- LITTLETON C. S. (1966). *The New Comparative Mythology*. Los Angeles: Berkley.
- MEES Bernard (2003). "Runic 'erilaR'", *North-Western European Language Evolution (NOWELE)*, 42 (March 2003): 41-68.

- ÖGEL Bahaeddin (1971). *Türk kültürünün gelişme çağları*, M.E.B., İstanbul
- (1989). *Türk mitolojisi*, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- (1995). *Türk mitolojisi*, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*. Det Kongelige Bibliotek – Elektroniske værker <http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101108105429>;
<http://www2.kb.dk/elib/lit/dan/saxo/lat/or.dsr/> (01.02.2015)
- SEYİDOV Mirəli (1983). *Azərbaycan mifik təfəkkürün qaynaqları*, Bakı:Yazıçı.
- SWEYN Plowright (2006). *The Rune Primer: A Down-to-Earth Guide to the Runes*, Sydney: Rune-Net Press.
- TERJE Spurkland (2005). *Norwegian Runes and Runic Inscriptions*, New York: Boydell and Brewer.