

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ

# С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

*ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ  
ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД*

5

Сентябрь — Октябрь

1968



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
Москва

ВОЛГОДСКАЯ  
общественная библиотека  
им. Н. Б. Бабушкина

**В. Н. Басилов**

## **НЕКОТОРЫЕ ПЕРЕЖИТКИ КУЛЬТА ПРЕДКОВ У ТУРКМЕН**

Мнение о том, что культ святых занял место культа предков и унаследовал некоторые его функции и черты, уже прочно вошло в нашу этнографическую и исламоведческую литературу. Оно общепризнанно и кажется бесспорным. Однако при внимательном чтении работ, посвященных исследованию домусульманских пережитков в исламе, становится очевидным, что это утверждение обосновано крайне слабо, и перед нами тот случай, когда предположение, перекочевывая из работы в работу, стало привычным и приобрело видимость давно установленной истины.

Попытка подтвердить на туркменском материале эту точку зрения о преемственной связи поклонения мусульманским святым с культом предков и составляет задачу статьи. Работа основана главным образом на полевых материалах, собранных преимущественно в 1964—1966 гг. Автор столкнулся, естественно, с большими трудностями при сборе материала, поскольку пережиточные представления, оставшиеся от культа предков, сохранились у туркмен очень слабо. В статье использованы также сведения, связанные с почитанием личностей (большей частью мифических), к которым предания возводят начало племени или рода. Следует оговорить, что, на наш взгляд, почитание родо-племенных прародителей укладывается в рамки понятия «культ предков».

\* \* \*

Некоторые сведения о культе предков у туркмен можно извлечь из родословных преданий и эпоса огузов (предков туркмен) — «Книга моего деда Коркута» (XV в.). Родословные и эпос отразили процесс изменения представлений о мифических прародителях. С приходом ислама легендарные родоначальники преобразились в мусульманских святых.

Так, по версиям мусульманских историков Рашид ад-дина (XIV в.) и Абулгази-хана (XVII в.), прародитель огузов — Огуз-хан — является ревностным мусульманином. Родившись, Огуз «три ночи и три дня... не сосал (грудь) своей матери. Каждую ночь этот мальчик являлся во сне своей матери и говорил: «О, матушка, стань мусульманкой! А если не станешь, ... умру, но не буду сосать твою грудь». Научившись говорить, Огуз непрестанно твердил: «Аллах, Аллах!». «Всевышний бог еще во чреве матери сделал Огуза своим любимцем, а потому и вложил в его сердце и уста свое имя». Став повелителем, Огуз-хан насаждал ислам. «Тех, кто стали мусульманами, он осыпал милостями, тех, кто не стал, — преследовал; их самих убивал, (а) детей их обращал в рабов»<sup>1</sup>. Он распространял ислам и в завоевательных походах.

<sup>1</sup> А. Н. Кононов. Родословная туркмен, сочинение Абу-л-гази, хана хивинского, М.—Л., 1958, стр. 40—42. Рассказ Абулгази отличается от версии Рашид ад-дина лишь незначительными деталями.

Однако любимцем Аллаха (обычный эпитет святых) Огуз-хан стал после того, как предания подверглись мусульманской редакции. Свой древний облик Огуз сохранил в архаическом варианте легенды, дошедшей до нас в уйгурской рукописи XV в. Уйгурский вариант не подвергся влиянию ислама. Здесь Огуз — мифический родоначальник, культурный герой. Родившись, «из груди своей матери этот ребенок вкусил молоко и больше не пил», но не потому, что задумал обратить мать в новую веру: «мяса сырого, пищи, вина хотел...»<sup>2</sup>. Совершая завоевания, Огуз не руководствовался религиозными мотивами: «Того, кто мне повинуется, принеся дары, за друга приму..., а кто не подчинится, ...собрать войско, ...сделаю так, чтобы сгинул»<sup>3</sup>. Уйгурская легенда имеет ярко выраженные мифологические черты: жена Огузу была послана с неба в голубом луче, в луче же в шатер Огуза проник чудесный помощник — «сивовласый, сивогривый большой волк», в походе войску встретился огромный загадочный дом — с золотой крышей, окнами из серебра и дверьми из железа и т. д.

Сопоставление разных вариантов огузских сказаний показывает, как были превращены в мусульман и другие легендарные предки огузов.

Так, один из них, Салор-Казан (Казан-алп), по Абулгази, жил «триста лет спустя после нашего пророка. На старости лет он отправился в Мекку и, став хаджи, вернулся»<sup>4</sup>. Ревностным мусульманином выступает Салор-Казан, как и другие герои эпоса, и в «Книге Коркута». Перед боем с «неверными», постоянными врагами огузов, Казан «протекавшей чистой водой совершил омовение, приложил к земле свое белое чело, совершил намаз, заплакал, обратился с мольбой к всемогущему богу, ... воздал хвалу Мухаммеду...» и затем «пустил коня на гяуров, ударил мечом»<sup>5</sup>. Так же поступают и другие герои эпоса. Когда и как они стали мусульманами, — это, по-видимому, певцов и слушателей уже не интересовало; лишь вскользь в эпосе упоминается о том, что Эмен из рода Бэгдюр — соратник огузских богатырей — встречался с основателем ислама: «покинув родину, он видел лик пророка; вернувшись, стал его сподвижником среди огузов»<sup>6</sup>. Но в рассказе Османа Байбуртского (турецкого историка XVI в.) языческое прошлое героев огузских преданий еще не забыто. Здесь рассказывается, как мифические родоначальники племен приняли ислам. «Баюндур-хан увидел нашего господина посланника божьего... во время его деяний и уверовал. Направив Казан-хана (т. е. Салор-Казана. — В. Б.) и Дундар-бека к священной Каабе и к посланнику, ... он сообщил о своей приверженности к общине (исламу). Поэтому, когда Казан-хан с их [огузов] беками прибыл к Каабе, они встретились с посланником, когда тот сидел в мечети... Тогда посланник изложил им веру, и они приняли ее»<sup>7</sup>.

Приняв ислам, огузы, естественно, уже не могли почитать предков-язычников, а потому превратили их в правоверных мусульман. Теперь эти герои-предки совершали свои подвиги во славу ислама. Это означало, что они должны были действовать при жизни пророка или немного позже. Такое уточнение времени жизни легендарных прародителей, по-видимому, усугубило путаницу в родословных легендах, которую, в частности, отмечает Абулгази, наивно пытавшийся привести в соответствие различные варианты генеалогических преданий.

<sup>2</sup> А. М. Щербак, Огуз-наме. Мухаббат-наме, М., 1959, стр. 22—23.

<sup>3</sup> Там же, стр. 34.

<sup>4</sup> А. Н. Кононов, Указ. раб., стр. 71.

<sup>5</sup> «Книга моего деда Коркута», М., 1962, стр. 57.

<sup>6</sup> Там же, стр. 30.

<sup>7</sup> В. М. Жирмунский, Огузский героический эпос и «Книга Коркута», в кн. «Книга моего деда Коркута», стр. 172.

Но правомерно ли пользоваться материалом родословных и эпоса, изучая культ предков у туркмен? Иначе говоря, имеют ли родословные и эпос связь с культом предков? Ведь родословные излагаются Рашид ад-дином и Абулгази как чисто исторический документ, а песни огузского эпоса носят не сакральный, а развлекательный характер. Можно думать, однако, что предки, упоминаемые в генеалогических легендах и в эпосе, были и объектом культа. В пользу этого говорят следующие соображения.

1. До недавнего времени сохранялось почитание святого Коркут-ата. К его могиле (в низовьях Сыр-Дарьи) съезжались многочисленные паломники. Почитаемая гробница Коркута некогда была и под Дербентом<sup>8</sup>. Коркут — не родоначальник племени, но в родословных и в эпосе ему отводится видное место. В родословных он — везир огузских государей, в эпосе — патриарх огузов и автор былин. Если в народных верованиях мусульманским святым считается неотъемлемый персонаж родословных и эпоса, значит, прежде не было тех границ между преданиями о прародителях и культом, которые имеются сейчас.

2. В отрывке «Огуз-намэ», приписанном к одной из рукописей сочинения Языджи-оглу Али (XV в.)<sup>9</sup>, упоминаются герои огузских преданий (Байындыр-хан, Салор Казан, Бюгдюз Эмен и др.), но этот отрывок заметно отличается от былин эпоса. Видное место в нем занимает славословие в честь Огуз-хана и других героев. Восхваления Огузу («С широкого места восхода солнца появившийся Огуз...»), которыми начинается текст, на 15-й строке оригинала переходят в благословения, также предназначенные Огузу: «В золоте бело-серый твой конь пусть не нуждается в смене (?); пусть запахнутый прочный твой халат не распорется; на челе, на голове крепкий твой шлем пусть не разломится; рассекающий скалы твой синий меч пусть не зазубрится; с тремя жилами тугой твой лук пусть не становится плоским; с тремя перьями березовая (буковая?) твоя стрела пусть прямо летит к врагу; (скатерти) обеденных столов, доставшихся тебе по предназначению судьбы, пусть не свертываются; твои кипящие казаны пусть не остывают; в золоте луны шагающих твоих врагов пусть Аллах убьет; в золоте солнца шагающих твоих врагов пусть солнце сожжет...»<sup>10</sup>. Подобными же формулами благословения начинается и сборник изречений, приписываемых Коркуту, — «Аталар сёзю»<sup>11</sup>. Эти формулы очень близки к «прорицаниям», которые дает дед Коркут в конце былин. Уже высказывалось мнение, что в «прорицаниях» Коркута отразились древние магические заклинания<sup>12</sup>.

Представляется вероятным, что подобное благословение и восхваление предков подразумевало возможность общения с ними. По-видимому, в основе приведенного отрывка «Огуз-намэ» лежит молитвенное обращение к предкам-героям. Отдельные места в этом отрывке напоминают заклинания, которыми алтайские шаманы призывали своих духов-покровителей (большей частью предков)<sup>13</sup>. В связи с этим любопытно сходство ряда деталей в описании героев эпоса с описаниями

<sup>8</sup> В. М. Жирмунский, Указ. раб., стр. 159—161, 170—171.

<sup>9</sup> Там же, стр. 134, 239—240.

<sup>10</sup> Oguz destanından bir parça, «Türk tarih, arkeologiya ve etnografya dergisi», sayı II, İstanbul, Temmuz, 1934, стр. 246—247.

<sup>11</sup> О. Ş. Gökyay, Dede Korkut, İstanbul, 1938, стр. XXX—XXXIII.

<sup>12</sup> В. М. Жирмунский, Указ. раб., стр. 148.

<sup>13</sup> См., например, А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев, «Сборник Музея Антропологии и Этнографии при Российской Академии Наук», т. 6, вып. 2, Л., 1924, стр. 68 и др.

божеств и духов в призываниях казахских, киргизских и алтайских шаманов<sup>14</sup>.

3. До нашего времени сохранились пережитки почитания основателей отдельных туркменских «племен»; они считаются святыми, их могилам поклоняются, их культ не отличается от культа других мусульманских святых. Так, до сих пор верующие чтят Эрсари-баба — родоначальника группы эрсари, одного из персонажей «Родословной туркмен». Его могила находится среди кладбища на перевале через хребет Эрсари-баба (Большие Балханы). Упоминание о нем, как о святом, встречается уже в произведении XVIII в. «Юсуп-Ахмет»: герой, сидя в темнице, наряду с другими святыми призывает и Эрсари-баба<sup>15</sup>. О почитании могилы Эрсари-баба сообщал Н. Н. Муравьев, видевший «памятник в честь родоначальника поколения Туркменского Ер Сапе Баба» в 1819—20 гг.: «Надгробный памятник его состоит из шеста, к коему привешено несколько разноцветных тряпок, обваленного камнями, оленьими рогами и разбитыми черепками горшков. Сии принижения делаемы ему проезжающие туркмены, хотя бы и другого поколения были — никто из них не смеет коснуться до сей могилы...»<sup>16</sup>. И в наши дни место могилы Эрсари-баба хорошо знают туркмены-ёмуды, живущие в окрестных селениях Гёзли-ата, Ак-куи и Чагыл, а также казахи, живущие по содействию<sup>17</sup>.

Есть сведения о почитании некоторых основателей родственных групп, не известных средневековым источникам. Так, в Балханах же Н. Муравьев осматривал «каменный памятник... в честь туркмена Джафар-Бая, одного из родоначальников поколений Йомудов...»<sup>18</sup>.

Легенды возводят начало туркменского «племени» ата к потомку халифа Османа — святому Хасан-ата, известному под прозвищем Гёзли-ата («гёзли» — обладающий острым зрением; прозвище основано на легендах о сверхъестественных способностях Гёзли-ата видеть скрытое от других людей). Почитаемая могила Гёзли-ата находится в Больших Балханах, недалеко от одноименного селения.

В Балханах же находится и могила святого Омар-ата<sup>19</sup> — одного из трех сыновей Гёзли-ата, основателя «рода» («тире» — ти : рё)<sup>20</sup> омар-ата: туркмены-ата делятся на три ветви; эти «роды» называются по именам сыновей Гёзли-ата, и считается, что каждое тире образовано их потомками.

Почитанием пользуется и предок туркмен-шихов, живущих на юго-западе Туркменской ССР, святой Папыр-ших (по преданию, потомок Абу-Бекра, первого халифа). Его могила находится посреди названного его именем кладбища километрах в 20 от шихского селения Бендесен (Кызыл-Арватский район).

<sup>14</sup> Abdülkadir İnan, Dede Korkut kitabındaki bazı motiflere ve kelimelere ait notlar, «Ülkü», Ankara, 1938, m. 10, N 55, стр. 78—80.

<sup>15</sup> Г. Магруппы, Юсуп-Ахмет, Ашгабат, 1943, стр. 87.

<sup>16</sup> Н. Н. Муравьев, Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 годах гвардейского ген. штаба капитана Николая Муравьева, посланного в сии страны для переговоров, ч. 1, М., 1822, стр. 68.

<sup>17</sup> Н. Г. Залкинд, С. П. Поляков, Материалы к характеристике средневековых кладбищ Западной Туркмении, «Научные труды Ташкентского государственного университета им. В. И. Ленина», вып. 235, Ташкент, 1964, стр. 30.

<sup>18</sup> Н. Н. Муравьев, Указ. раб., стр. 69.

<sup>19</sup> О местонахождении могил Гёзли-ата и Омар-ата мне впервые любезно сообщил С. П. Поляков (кафедра этнографии МГУ), посещавший эти места во время полевых работ.

<sup>20</sup> «Тире» — очень нечеткий термин, обозначающий у туркмен в наши дни родственные группы разных категорий — это и так называемый «род», и те патронимические группы, на которые он дробится, и объединение нескольких родов.

Однако подобных примеров немного. В наши дни легендарные основатели «племен» и «родов», за немногими исключениями, не почитаются, хотя представление о них как о реальных личностях сохранилось. Кроме того, упомянутые святые считаются родоначальниками групп, образовавшихся в послемонгольский период.

Среди почитаемых в наши дни святых нет родоначальников огузских племен. Исключением чуть было не стал Салыр-Газан (так туркмены произносят имя Салор-Казана), чья «могила» лет 25 назад якобы «открылась» во сне больному подростку. По рассказам местных жителей, на некоторое время новое святое место (в Серахском районе, в месте расселения «племени» салыр) привлекло немногих верующих, но затем интерес к нему угас. Судя по запущенному состоянию «могилы» Салыр-Газана, ее сейчас никто не посещает. Возникновение этой «могилы» было, видимо, проявлением традиционных воззрений, связанных с Салыр-Газаном, образ которого — святого, предка, воителя — и сейчас жив в народной памяти; некоторые старики помнят легенды о нем. «Всякий салыр после вечерней молитвы просил у него то, чего он желал, и проносил в его честь слова: «Салыр-Газан бавам маца яр болсын» («Пусть моим покровителем будет мой дед Салыр-Казан») <sup>21</sup>. Тем не менее, культ Салыр-Газана не возродился.

Почему культ святых не сохранил имен родоначальников огузских племен? Причину этого следует искать, прежде всего, в постоянных этнических преобразованиях. Одни племена возвышались, другие распались и входили в состав более крупных или образовывали новые группы. Особенно сильные изменения в племенном составе туркмен произвело монгольское нашествие. Лишь восемь современных «племенных» групп у туркмен носят названия огузских племен <sup>22</sup>. Остатки других огузских племен сохранились как подразделения новых «племенных» групп. Так, огузские племена кайы и дудурга вошли в состав «племени» гёкленов.

С появлением новых групп создавались новые родословные, составленные по образцу древних. Сохранялся общий принцип построения родословных: происхождение всех членов группы («племени») от одного предка (по мужской линии) и название группы его именем <sup>23</sup>. Генеалогические легенды указывают на связь новых групп со старыми племенами. Например, по Абулгази, Теке (эпоним группы теке) — потомок человека из огузского племени салыр, а Арсари-бай (эпоним группы эрсари) — правнук Огурджика, потомка Салор-Казана <sup>24</sup>. Однако новое «племя» всегда имеет нового основателя (возможно, иногда и реальное историческое лицо). Таким образом, разрушение старых и формирование новых групп, сохранявших родо-племенную форму общественной организации, влекло за собой забвение прежних героев родословных легенд и появление новых родоначальников в генеалогических преданиях.

Упадку культа древних прародителей способствовала также их новая роль. Теперь родоначальнику поклонялись прежде всего как мусульманскому святому. Став «святыми», почитаемые предки растворились в неисчислимом множестве святых, принесенных исламом и появлявшихся на туркменской почве.

<sup>21</sup> А. Джикиев, Этнографические данные по этногенезу туркмен-салыров, доклад на VII МКАЭН, М., 1964, стр. 2.

<sup>22</sup> Г. П. Васильева, Этнографические данные о происхождении туркменского народа, доклад на VII МКАЭН, М., 1964, стр. 2.

<sup>23</sup> Например, название «племени» гёкленов происходит, по народным рассказам, от прозвища их родоначальника, ездившего на сером и хромом коне; прозвище якобы образовано из слов «гёк» (серый) и «ленг» (хромой)

<sup>24</sup> А. Н. Кононов, Указ. раб., стр. 73, 74.

\* \* \*

Отдельные звенья связи культа предков с культом святых обнаруживаются и в народных обычаях и обрядах. Так, и поминальное угощение в честь покойного родственника, и жертвенное угощение в честь святого заканчиваются одними и теми же ритуальными фразами, произносимыми после молитвы (например: «Такому-то приношение сделали — *...багыш этдик*»). Пятница считалась и поминальным днем, когда устраивалось угощение для душ умерших предков, и днем посещения могил святых, сопровождаемого жертвоприношениями.

Кроме отдельных элементов обрядности, культ святых воспринял от культа предков представление о важности родственной связи между почитателем и святым. В наши дни это представление обнаружить нелегко, так как его разделяет лишь очень небольшая часть верующих (преимущественно преклонного возраста). Оно проявлялось лишь тогда, когда в беседе задавались вопросы: к какому святому в трудную минуту обращается верующий прежде всего? Почему он просит помощи именно у этого, а не у другого святого?

На эти вопросы верующие туркмены отвечают по-разному. Часть верующих утверждает, что выбор святого зависит от произвольного решения человека: «Призываем того, чье имя первым всплывет в памяти (*ким келлесине гирсе*)» или «...к кому захочется обратиться (*ким гөвнүне гелсе*)». Но сами информаторы поясняют, что обычно выбор падает на тех святых, которые считаются более отзывчивыми, обладающими большей силой (*керемат*). По мнению верующих, эти святые ближе к богу, и если обратиться к богу через них, просьба будет удовлетворена.

Но в большинстве случаев верующий знает, к какому святому ему следует обратиться в первую очередь; этого святого нередко называют «своим» (*өзүницкэ барйарлер*). «Своим» человек считает святого, который, по его мнению, помог ему, выполнил его просьбы. Нередко перед этим он безуспешно обращался к другим святым и поэтому впредь будет искать помощи там, где уже находил отклик, — у «своего» святого.

Очень распространено мнение, что прежде всего надо обращаться к святому, могила которого находится поблизости. Некоторые люди объясняют, что поступив иначе, они проявят неуважение к святому. Другие же считают, что «святой в первую очередь помогает тем, кто живет рядом с его могилой». Нередко, впрочем, объясняя территориальной близостью предпочтение, оказываемое святому, верующие призывают на помощь самого популярного в районе или местности святого, а не того, чья могила расположена у селения.

Часть верующих рассуждает так: «Если я буду рядом с могилой святого, он поможет скорее (*тизрэк этишйар*). Поэтому, когда я бываю в своем колхозе, обращаюсь к Ярты-Гумбез-баба или к Тиз-баба; когда бываю в Серахсе, призываю Серахс-баба» (записано в Серахском районе). Однако известны случаи, когда связь со святым сохраняется и после переселения в другое место. Например, в некоторых селениях туркмен-ёмудов Куня-Ургенчского района верующие, которые прежде жили в Тахтинском районе (где могила Исмамут-ата), считают самым сильным святым Исмамут-ата и в первую очередь обращаются к нему, хотя совсем рядом расположены знаменитые Куня-Ургенчские святыни.

Но встречаются и другие взгляды на причины выбора святого, которому оказывается предпочтение. Эти взгляды и должны привлечь наше внимание. Так, от верующих — жителей города Кара-Кала, в окрестностях которого разбросано не меньше двух десятков могил святых, — можно было услышать, что они считают «своими» тех святых, к кому

обращались их отцы и деды. По другому объяснению, «своим» для человека является тот святой, у могилы которого похоронены его предки и родственники. Часто эти объяснения дополняют друг друга (или сочетаются с иными толкованиями) в рассказе одного и того же человека. Вот пример: «Нога заболит или что-нибудь другое случится — в первую очередь обращаюсь к Зёхреневи-джан. Я из назаркули, подразделения геркезов. Наше тире хоронит у Зёхреневи-джан. Там погребен и мой сын. Наши предки сочли нужным хоронить у Зёхреневи-джан. Поэтому мы ее уважаем больше; мой отец и дед тоже отдавали предпочтение святой Зёхреневи».

«Я из тире кейик. Всегда прошу помощи у Атнали-баба. Атнали-баба сам из тире соврала; он умер шесть поколений назад, потомки его живы и сейчас. На кладбище вокруг его могилы хоронят, как правило, тире кейик и соврала. Люди из этих тире, если случится что-нибудь плохое, сразу же призывают его: «О Атнали-баба! Помоги...».

По рассказу одного старика из Кара-Калы, он появился на свет после того, как его родители обратились с просьбой к святой Парау-биби (ее могила в селении Парау Кызыл-Арватского района). Однако он всегда в первую очередь призывает кара-калинского святого Атнали-баба, ибо рядом с Атнали-баба похоронены его предки<sup>25</sup>.

Туркменские кладбища обычно образовывались вокруг могилы святого. Традиция предписывала хоронить покойника у могилы святого, так как тем, кто лежит рядом, святой «поможет» на том свете пройти в рай. Как и у других народов Средней Азии, у туркмен до сих пор еще не исчез обычай хоронить умершего рядом с его предками. Иногда тело привозят на кладбище, где поконтся его «ковум» (близкие родственники по отцовской линии) даже в тех случаях, если человек умрет где-нибудь далеко за пределами Туркменистана. По-видимому, некогда и святой, чья гробница является главной могилой кладбища, также считался родственником.

Святой, могила которого является средоточием кладбища, называется «гонам-баши» («баш» — голова; верхушка; начало; исток). Значение слова «гонам» в современном туркменском языке утрачено, но «гонам-чылык» (в ряде диалектов «гоюмчылык» и т. п.) в распространенном понимании означает кладбище (равноценно словам «мазарлык», «мазарыстан»). Однако встречается (в Куны-Ургенчском, районе) и другое, очевидно, более древнее толкование: «гонамчылык» — это только то кладбище (или участок на кладбище), где похоронены родственники; этим же словом обозначались и все похороненные рядом родственники.<sup>26</sup> Святого, чья гробница расположена где-то вне кладбища, нельзя называть «гонам-баши». Не во всех случаях «гонам-баши» похоронен на кладбище первым (например, Гочмурад-ахун — «гонам-баши» кладбища селения Нохур — был погребен на уже существовавшем кладбище). Но по распространенному объяснению, «гонам-баши» — это человек, чья могила положила начало кладбищу. Можно думать, что обозначение святого, «возглавляющего» кладбище, — «гонам-баши» — сохранилось от тех времен, когда родовое (племенное) кладбище возникало вокруг могилы почтаемого предка. От тех же времен осталась традиция прибавлять к

<sup>25</sup> По моим впечатлениям, подобные взгляды распространены главным образом среди населения западных районов ТуркмССР, а в других районах республики встречаются сравнительно редко.

<sup>26</sup> В редком селении все жители принадлежат к одному и тому же тире, члены которого считаются родственниками; поэтому на кладбищах фактически создавались для различных подразделений (тире) отдельные участки, незаметные для глаза постороннего наблюдателя, но хорошо различаемые местными жителями. И сейчас обычно туркмены знают, где на местном кладбище следует хоронить людей из разных тире.

имени святого слова «ата» (отец, дед) и «баба» (дед). Слово «гонам», возможно, некогда обозначало то же, что и индоевропейские «клан», «генс» и т. д. — род.

С. П. Толстов уже высказал мнение, что почитаемые могилы святых заняли место родовых святилищ: следами этой преемственности «является подчеркивание служителями культа какого-нибудь святого своей родственной с ним связью»<sup>27</sup>. Действительно, именно идеологии культа предков принадлежит мысль, что ухаживать за могилой святого и принимать приношения паломников должны его потомки. Сейчас такой взгляд разделяется небольшим числом верующих, но некогда он был широко распространен. Былая распространенность этого представления привела к появлению нового значения у слова «шейх». Так как смотрителями усыпальницы святого (чаще всего — суфия, шейха) обычно были его потомки, сохранявшие титул предка, арабское слово «шейх» в Средней Азии приобрело смысл «смотритель могилы святого» (по-туркменски *өвлү йэниң шыхы*).

Кроме того, в туркменских верованиях сохранились и более основательные следы родственной связи между почитателями и святыми. Так, отдельные старики думают, что для верующего самым близким является святой, с которым верующий состоит в родстве. Вот слова одного из наших информаторов. «Я прежде всего обращаюсь к Атнали-баба, даже если в Москве буду жить. Лет 40 назад я жил в Гюргене. И там я вспоминал Атнали-баба в тяжелые минуты: бык, помню, у меня убежал, а я не мог его поймать. Предпочитаю Атнали-баба потому, что я из того же тире, что и он (*өвлү йэниң тиресинден*)».

Верующие наделяют святых своими мыслями и умонастроениями. Если традиция предписывает считать самым близким человеком родственника и во всем помогать ему, то в представлении верующих святой следует традиции так же, как и его почитатели. Конечно, большинство верующих скажет, что святой справедлив и помогает всем в равной мере. Однако еще можно встретить стариков-туркмен, которые убеждены, что святой в первую очередь опекает своих потомков, что святой услышит просьбы родственников скорее, чем просьбы других людей, и поспешит помочь своим потомкам (*бейлеки адамлардан тиз етишиэр*), если они, прокляв кого-то, обратятся к нему (*оны чагырып гаргыш этселер*).

Километрах в 20—30 к северу от Арчмана (Бахарденский район) находится могила святого Ак-ишана, который популярен далеко за пределами Ахала. Ак-ишан происходил из тире бокурдак «племени» теке. Некоторые верующие из тире бокурдак (даже живущие в городах Байрам-али и Мары) обычно в первую очередь обращаются за помощью к Ак-ишану, совершают паломничество к его могиле: «Это (для нас) самый близкий человек (так как он) из нашего тире». Любопытно, что есть стремление переосмыслить эту традицию. Вот слова туркмена из тире бокурдак: «В первую очередь обратимся, конечно, к Ак-ишану. Не потому, что он нам скорее помогает, — так говорить нехорошо. Просто если к нему не обратиться, то получается, что как будто он нам не родственник, как будто мы его не уважаем» (записано в Тедженском районе).

Некоторые верующие, однако, убеждены, что святой, призванный на помощь родственниками, им помогает охотнее. Иногда можно услышать такие высказывания: «Если двое будут драться, и один — из тире Ак-ишана, то Ак-ишан, бесспорно, поможет тому, который из его тире, —

<sup>27</sup> С. П. Толстов, Религия народов Средней Азии, в сб.: «Религиозные верования народов СССР», т. I, М.—Л., 1931, стр. 258.

ведь он родственник. Живой человек тоже помогает своим близким. Будет мой брат с кем-то драться — помогу брату, а не другому» (записано в Тедженском районе). Поэтому, по рассказам, люди боялись обижать членов тире бокурдак, а воры никогда не посягали на их имущество и скот.

Подобные рассказы о потомках ишанов можно услышать от стариков и в Куня-Ургенчском районе. Потомков ишана называют здесь махсумами (магсым). Рассказывают, например, что с человеком, который напившись пьяным, избил махсума, случилось несчастье. Некоторые верующие думают, что причина этого — проклятия махсума, который попросил своего предка-ишана наказать обидчика.

Проживающий в Серахском районе юродивый Хёкки-ишан, по рассказам местных жителей, редко бывает дома; он бродит по селениям, получая приношения, которые обычно затем раздает людям. Это — редкий сейчас тип странствующего дервиша, дивана. Хёкки-ишан не молится и не постится. Мои информаторы говорили, что он вряд ли знает слова молитвы. Тем не менее некоторые люди призывают его на помощь, думая, что он с помощью предков может совершить чудо (*ата-бабасыны чагырып гөз гөркезип билйәр*). Старик происходит из группы ших (не родственная шихам Бендесена группа). Предполагают, что родоначальник (аңдырсы) этой группы был святым. Дед Хёкки-ишана — Ягмыр-ишан — также был известен как человек, наделенный чудесной силой (*керамат*). Рассказывают, что однажды шофер не захотел подвезти Хёкки-ишана. Тогда Хёкки-ишан ударил шапкой о землю и сказал: «О предки! Помогите! (*Я ата-бабам! Етишиң!*)». После этого машина будто бы не могла тронуться с места. Некоторые убеждены, что Хёкки-ишан и сам святой. Как бы то ни было, обращаясь к нему за помощью, верующие нередко говорят: «Хёкки-ишан! Призови предков, сам помоги (*ата-бабаңы чагыр, өз үң етиши!*)».

Предполагается, что содействие предков нужно и святому: помощь предков увеличивает его силы. Этот взгляд отразился в легенде о соревновании Ак-ишана с Даш-аяк-ишаном, записанной в Нохуре. Ак-ишан поднялся в воздух на молитвенном коврике и прочитал намаз, но Даш-аяк-ишан поднялся на намазлыке еще выше. Ак-ишан ему сказал: «Ты выше меня прочитал молитву, но ты (силой своей) ниже меня: я — простолюдин (*гарамаяк*), ты же призвал на помощь предков (*аркаңы чагырдың*)».

Те же представления о содействии предков были связаны и с почетными группами («священными племенами») туркмен, которые называются «*өвләт*» в отличие от простолюдинов («*гарамаяк*», «*гарачы*»). Большинство овлядов возводит свое начало к четырем первым халифам. Из всех овлядов наибольшим уважением пользовались ходжи. Ходжи у туркмен соответствуют сейидам у арабов и персов: ходжи считаются потомками пророка от брака его дочери с халифом Али. Уважение к овлядам нередко принимало форму суеверного почитания. Об этом неоднократно говорилось в этнографической литературе, однако до сих пор не была объяснена причина боязни верующих вызвать недовольство овляда. Причина суеверного почитания овлядов как раз заключалась в убеждении, что овляды наделены сверхъестественной силой, так как пользуются покровительством предков. Народные воззрения на этот счет лучше всего выражены в рассказах верующих.

Старики рассказывают, например, что конь одного ходжи на скачках всегда брал приз. Многие были уверены, что ходжа призывает на помощь предков («*ата-бабасыны чагырыяр*»). Поэтому один человек, участвующий в скачках, протянул ходже 10 рублей и сказал: «Дай благо-

словенне. Пусть твои предки будут беспристрастными (*Пата бер. Ата-бабац децлик болсун*). Приняв деньги (жертву предкам) и прочитав молитву, ходжа уже якобы не мог воспользоваться поддержкой предков (записано в Куня-Ургенчском районе).

В Тедженском районе рассказывают про борца из группы ходжа, которого никто не мог побороть. Кое-кто думает, что ему помогают предки. Там же рассказывают, что вор, укравший лошадь у ходжи, умер, так как ходжа помолился предкам, призвав их на помощь, и т. п.

Смысл всех этих рассказов один: ходжам содействуют предки. Мы видим, что причина «силы» ходжей, а также потомков ишанов и святых, вышедших из простонародья, объясняется одинаково.

В связи с представлением, что обиду, нанесенную его потомкам, святой рассматривает как неуважение к себе, некоторые туркмены, при ссоре с потомками ишана или ходжи, оберегали себя от гнева их святых предков, подчеркивая свое почтительное к ним отношение. В таких случаях говорилось следующее: «Да буду жертвой твоим предкам (*атацың, бабацың садагасы гидейин*), ты же — ...» (следовало ругательство). Но глубоко верующие люди остерегались говорить даже так (записано в Тедженском районе). Человек, несправедливо обиженный ходжой или потомком ишана, мог сказать ему: «Поручаю тебя творим предкам (*сени ата-бабаца табырдым*)» и затем просил святого наказать обидчика. Святой должен был наказать своего потомка, если тот совершил нехороший поступок (записано в Иолотанском районе)<sup>28</sup>.

Думая, что святой охотнее прислушивается к словам своих потомков, некоторые верующие обращались к потомкам ишана или к ходжам с просьбой, чтобы те походатайствовали за них перед предком. «*Ата-бабацы чагыр*», — говорили в таких случаях, — «*дилегде бол*» (записано в Куня-Ургенчском и Тедженском районах<sup>29</sup>). В этом обычае яснее всего видны следы былых жреческих функций родственников почитаемого человека.

Итак, по представлениям определенной части верующих, святому дороги родственные связи. Он покровительствует в первую очередь своим потомкам, а уже затем — всем прочим мусульманам. Эту идею культ святых, по-видимому, воспринял от культа предков. Подобные представления обычно связаны с потомками святого, умершего сравнительно недавно. Однако характеристика и функции появившихся новых святых всегда определялись существующими воззрениями, подчас оставшимися от далекой древности, если они не противоречили изменившимся нормам общественной жизни.

Еще раз следует подчеркнуть, что представления, которые являются отголосками культа предков, у туркмен сохранились очень слабо. В настоящее время верующие предпочтительнее обращаются не к святому-родственнику, а к тому, чья могила ближе к селению. Это можно про-

<sup>28</sup> Эти записи показывают, что к сообщению А. Вамбери об обычае туркмен приносить жалобы на обидчика его покойному предку (А. Вамбери, Очерки Средней Азии, М., 1868, стр. 57) можно относиться с доверием. Похожий обычай был известен и у узбеков, и у таджиков; при ссоре люди говорили: «да поразят тебя предки!» или «я вручил тебя духам предков!». (М. С. Андреев, Таджики долины Хуф, вып. 1, Сталинабад, 1953, стр. 208; его же, Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область, «Изв. Туркестанского отдела РГО», т. XVII, Ташкент, 1924, стр. 133).

<sup>29</sup> Вера в покровительство, оказываемое ишану предками (тоже ишанами), была распространена и среди других народов Средней Азии. Так, ишан, собиравший пожертвования от мюридов в одном узбекском селении Самаркандской области, грозил «вручить провинившегося духу своего отца». См. О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960, стр. 64.

следить на примере туркмен-атинцев, живущих в поселке Ата Серахско-го района. В местность, где возник поселок Ата, атинцы переселились в 1924 г., а до этого жили южнее ближе к Серахсу. Прежнее кладбище осталось далеко, и несколько человек было похоронено у могилы женщины, умершей первой после переселения. Но затем один ишан сказал, что женщина не должна быть гонам-баши. Во сне он якобы узнал, что неподалеку находится место, где когда-то, путешествуя, останавливался легендарный предок атинцев Гёзли-баба с женой, и предложил впредь хоронить там. Ишана послушались. Сейчас жители поселка Ата говорят: «Наше кладбище — у Гёзли-баба». Это значит, что люди считают Гёзли-баба гонам-баши местного кладбища, хотя знают, что его могила на Балханах, куда почти каждый год несколько стариков из поселка совершают паломничество. Это — несомненное свидетельство сохранности культа Гёзли-баба. Но все же верующие атинцы в первую очередь обращаются к самому почитаемому в районе святому Серахс-баба: «Первым я призываю Серахс-баба. Гёзли-ата — наш предок, и его не забываем, но Серахс-баба ближе. В месяц к нему несколько раз можно сходить»; «У нас такой обычай: пусть в отдалении будет в несколько раз более сильный святой, но надо в первую очередь обратиться к тому, который рядом. Мы на его земле (*онуң юрдында*)» и т. п.

Представления, связанные с культом святых, в наши дни разделяют общую судьбу религиозных верований туркмен: они переосмысляются, уступают место рационалистическим толкованиям. В процессе переосмысления традиционных верований воззрения и обычаи, унаследованные от культа предков, быстро исчезают.

\* \* \*

В быту туркмен, как и других среднеазиатских народов, следы культа предков сохранялись и вне культа святых. Остатками былого почитания предков являются, например, поминальные традиции — в частности, сбычай «кормления» душ покойных родственников, которые будто бы питаются запахом от угощений<sup>30</sup>, обычай называть детей именами умерших родителей и т. п. Но рассмотрение пережитков культа предков во всех сферах народного быта не составляло задачу этой статьи. Статья посвящена вопросу преемственной связи культа предков, представлявшего одну из черт туркменского язычества, с более поздним явлением — мусульманским почитанием святых.

С утверждением ислама многие прежние верования сохранялись, приспособившись к новой религии. Ислам принес в Туркменистан культ святых, возникший в основном на арабско-персидской почве; эти святые выступали как покровители всех мусульман, и их почитание не предполагало особой роли отдельных туркменских групп. Однако с присоединением к этим общемусульманским святым местных божеств (в частности, и почитаемых основателей родов и племен) культ святых вобрал в себя оставшиеся от культа предков верования, которые придали своеобразие культу святых у туркмен; одним из них было представление о важной роли родственных связей в культе:

Это представление, очевидно, прежде налагало более заметный отпечаток на характер почитания святых у туркмен. Оно могло сохраняться потому, что поддерживалось сильными пережитками родо-племенных отношений в туркменской соседской общине. Общественная струк-

<sup>30</sup> Более подробно об этом см.: В. Н. Б а с и л о в, Тени святых, «Наука и религия», 1964, № 9.

тура нашла отражение в религиозных воззрениях. Таким образом, своеобразие культа святых у туркмен создано верованиями, отражавшими специфические социальные институты.

Описанные выше верования проливают некоторый свет и на еще не решенную проблему происхождения овлядов. Изложенный материал убеждает, что именно местные традиции, а не общемусульманские обычаи (вроде обычая почтительного отношения к потомкам пророка) составили действительное содержание этого явления.

Каков характер родственных связей, отразившихся в культе святых? Традиция почитания святых — родоначальников своего «племени», сохранившаяся лишь среди некоторых групп овлядов, по сути дела угасла. Вспомним о неудачной попытке возродить культ Салыр-Газана, об Эрсари-баба, который почитается ёмудами, а не туркменами-эрсари. Убеждение, что покровительство родственника-святого распространяется на всю «родовую» группу (тире), еще кое-где сохранилось. Однако обычно в рассказах верующих святой выделяет из среды своих почитателей только ближайших родственников (*ган д'Ушер*). Здесь следует упомянуть еще об одной из основных причин упадка культа предков «родов» и «племен» — о разложении тех общественных отношений, которые выражал культ родоначальников, о смене родо-племенных отношений соседскими.

С исчезновением пережитков прежних общественных отношений, которое происходит в наши дни, древние верования забываются. Предки почитаются только в тех случаях, если они признаны святыми. Почитание святых-предков отличается от культа прочих святых лишь убеждением, что предки в первую очередь покровительствуют потомкам. Однако в большинстве случаев почитается святой, который, по легендам, умер давно (или неизвестно когда), и никто не претендует на родство с ним. Культ святых сохранил лишь слабые следы культа предков. Представление о значении родственных связей между святым и почитателями не определяет характера современного культа святых, все еще сохраняющегося среди части верующих туркмен.

#### SUMMARY

The paper contains data on vestiges of ancestor worship surviving in the Moslem saints' cult among the Turkmens. It is based mainly on the author's field materials. The phenomena shown are those connected with the importance of kinship between the saint and his worshippers. The saint was expected to aid and protect his kindred in the first place. These ideas applied to saints of «common» extraction as well as to descendants of ishans (sufi) and to representatives of so-called «sacred tribes» (ovliads). The belief in ancestor protection aroused superstitious fear in «commoners» and served to guard the cattle and property of ovliads and of ishan kindred from thieves. The idea that a saint's grave should be tended and pilgrims' offerings received by his descendants also belongs to ancestor worship.

**В.Н. Б а с и л о в**

## **СМЕРТЬ САЛЫР-ГАЗАНА**

**(СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ)\***

Интерес исследователей к фольклору народов Средней Азии давний. Своеобразие этого историко-этнографического источника не позволяло выработать какой-либо один метод интерпретации материала; в каждом отдельном случае требовался особый подход. В сказаниях, преданиях, легендах ученые находили и следы древних мифов, и указания на исчезнувшие социальные институты, и отголоски событий прошлого – переселений, войн, создания политических союзов.

Удалось доказать, что многие легенды представляют собой свидетельства древних культурных или этнических связей обитателей Средней Азии и соседних регионов. Особенно большой вклад в изучение таких связей на материалах народных преданий был сделан этнографами, работавшими в Хорезмской экспедиции, – Ю.В. Кнорозовым, Г.П. Снесаревым, Л.С. Толстовой<sup>1</sup>. В частности, они обратили внимание на отчетливые следы культурной общности населения Средней Азии и Северного Кавказа, существовавшей в скифо-сакский период.

Эта тема далеко не исчерпана и заслуживает дальнейшей разработки. Предлагаю читателю сведения, которые как будто подтверждают мнение о культурной близости родственных ираноязычных племен Средней Азии и Северного Кавказа в эпоху ранних кочевников; они показывают также и непрерывную культурную преемственность между древним и современным населением этих регионов. Речь идет о генеалогических преданиях туркмен.

Предания о богатыре Салыр-Газане (Салор-Казане), родоначальнике салыров и ряда других туркменских племен, восходят к эпическим традициям тюркоязычных огузов, которые вскоре после монгольского нашествия перестали существовать как особый народ, но составили основу для формирования других народов (прежде всего турок, азербайджанцев и туркмен). Салор-Казан – заметная фигура среди героев огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» (записан в XV в. на территории Азербайджана). Он выделяется среди знаменитых богатырей древности и в «Родословной туркмен», составленной хивинским ханом Абу-л-гази (XVII в.) с широким привлечением рукописных генеалогий туркмен. Салыр-Газан упоминается и в туркменском дестане «Юсуп-Ахмет», созданном по материалам традиционного фольклора поэтом XVIII в. Магруппи:

Твои глаза увидят: много свободных [витязей пришло].

Выхватят из рук [врагов], подобных цветкам [героев,  
которым грозит беда].

Из салырского народа все без исключения [воины] пришли.

Ты увидишь: [сам] Салыр-Газан пришел<sup>2</sup>.

По преданиям, Салыр-Газан однажды сказал своей матери: «Даже если я умру.., дух мой не умрет, он всегда будет помогать салырам (Мен өлсем хем мениң рухум өлмес, салыра мениң рухум бакар)»<sup>3</sup>. Поэтому каждый салыр во время вечерней молитвы просил у него того, чего желал, и добавлял: «Салыр Газан бабам маңа яр болсын» («Пусть моим покровителем будет мой дед Салыр-Газан») <sup>4</sup>. В дореволюционное время при решении спорных вопросов среди членов аульной общины у туркмен-салыров брал верх тот, кто произносил такую клятву: «Если я не прав, то пусть меня покарает [дословно: ударит] Салыр-Газан»<sup>5</sup>. Среди салыров Салыр-Газан

\*Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда: проект 95-06-17606.

почитался и как родоначальник, и как мусульманский святой, к которому обращались за помощью в трудных случаях. По поверью, у него на спине был отпечаток ладони самого Пророка<sup>6</sup>. В 1965 г., собирая этнографический материал в районе расселения туркмен-салыров (Серахский р-н Туркменской ССР), я видел «могилу» Салыр-Газана. По рассказам местных жителей, эта святыня появилась в конце 1930-х – начале 1940-х годов после того, как один больной мальчик получил откровение во сне и указал, где погребен Салыр-Газан. Вначале новое святое место привлекло к себе почитателей, но затем интерес к нему почему-то угас. Когда я осматривал «могилу», она была в запущенном состоянии<sup>7</sup>.

В народной памяти туркмен (в основном среди салыров) о Салыр-Газане до сих пор сохраняются в разных версиях предания, имеющие сказочный характер. Свыше десятка таких легенд опубликовал А. Джикиев<sup>8</sup>. Обнаружил одну из записанных мной легенд и я, поставив задачу выяснить, можно ли извлечь из этого источника надежные сведения по этнической истории туркмен<sup>9</sup>.

Чтобы ввести читателя в мир легендарных событий, нет смысла пересказывать уже опубликованный текст. Напомнить содержание легенды поможет предание, которое услышала и записала в Юго-Западной Туркмении среди туркмен-ёмутов Г.П. Васильева (свою полевую запись она любезно предоставила мне)<sup>10</sup>. Эта версия знакомит нас с еще одним вариантом легенды о Салыр-Газане.

Союн-хан<sup>11</sup> (его обычно называли Салыр-Казан) и Джаиль-хан были братьями. У первого имелись три сына – Йомут (старший), Сары-бай, Салыр-Сарык и одна дочь. В Иране жил Курт-хан, у которого дочь была богатыршей. Она объявила, что выйдет замуж лишь за того, кто победит ее. Салыр-Казан, услышав об этом, решил отправиться в Иран, чтобы побороться с дочерью Курт-хана. Своих детей он оставил на попечение брата Джаиль-хана. Приехав в Курдистан (т.е. в Иран), Салыр-Казан стал гостем одного старика, который сказал: «Я сделаю тебе панцирь из кожи, так как тебе предстоит бороться с женщиной, а это опасно для настоящего мужчины». Гость отказался. На празднестве (*той*) в схватке с богатыршей Салыр-Казан победил: он поднял ее и затем бережно положил спиной на землю. Девушка согласилась стать его женой.

В свое время Салыр-Казан не давал покоя узбекам. Когда Узбек-хан узнал, что его враг отправился в Иран, он пришел с войском на Мангышлак, ограбил народ Салыр-Казана и взял в плен его детей. Джаиль-хан начал упрашивать завоевателя оставить ему малолетних детей брата. Узбек-хан согласился вернуть только сыновей своего врага, а его дочь он забрал и женился на ней. Прошло полтора года. Узнав о набеге узбеков, Салыр-Казан вернулся на родину и стал просить Узбек-хана вернуть ему дочь. Тот согласился, но с одним условием: Салыр-Казан должен стать по колени в ледяной воде. Салыр-Казан был очень доверчивым человеком и принял это условие. Когда он находился в замерзшей воде, враги попытались его убить, но безуспешно – ведь он был богатырем. Тогда Узбек-хан выдвинул новое условие: стоять по пояс в воде. Салыр-Казан не возражал. Холодной ночью вода замерзла, и он не мог двинуться с места. Правда, у него оставались свободными руки, и враги вновь не смогли одолеть его. Узбек-хан придумал еще одно, третье условие: надо влезть в воду по горло. Салыр-Казан согласился и на этот раз. Когда вода замерзла, враги бросили по льду саблю, и она отсекала Салыр-Казану голову.

У дочери Курт-хана между тем родился мальчик, которому дали имя Теке-Мамед. Дети дразнили его безотцовщиной. Когда мальчик вырос, он задумал по этой причине убить свою мать, но она сказала ему: «Ты – ягненок от знатного барана (сен белли гойның гузысы)». Мальчик узнал, что его отец – Салыр-Казан, живший за Мангышлаком, и что там и сейчас живут братья Теке-Мамеда и его сестра, на которой женился Узбек-хан. Мать дала сыну саблю, и он поехал на родину отца.

Он приехал во время тоя, на котором, по обычаю, силачи состязались в борьбе. Теке-Мамед стал бороться со своим старшим братом Йомутом и победил. Стали выяснять, какого рода-племени победитель; узнали, что он – сын Салыр-Казана. У

Теке-Мамеда и отец, и мать – богатыри, а у Йомута богатырем был только отец. Сыновья Салыр-Казана решили отомстить Узбек-хану за убийство их отца. Салыр-Сарык в это время пас скот, поэтому к Узбек-хану поехали трое: Йомут, Сары-бай и Теке-Мамед. Явившись в дом Узбек-хана, они встретили там свою сестру и сказали ей, что хотят мстить за отца, а ее взять с собой на родину. Она отказалась, потому что у нее были уже взрослые дети. «Взамен меня, – предложила она, – возьмите дочь Узбек-хана от другой жены».

Братья взяли девушку и отдали ее в жены Йомуту; тот уехал с ней на родину. Сары-бай и Теке-Мамед прошли в другую комнату, где спал враг отца; Сары-бай выхватил саблю раньше, чем Теке-Мамед, и убил Узбек-хана. После этого его прозвали Эрсары (Богатырь Сары).

Вернувшись на Мангышлак, братья сказали дяде Джаиль-хану, что хотят откочевать отсюда, так как боятся мести узбеков. Они переселились на юг в местность Конгурли (к северу от Больших Балхан) и выкопали колодцы Туер, Донгра, Авламыш, Гондере, Коймат. Там они жили вместе недолго, так как между ними начались разногласия: сначала откочевали текинцы, дети Теке-Мамеда, затем салыр-сарыки, а эрсары и ёмуты еще долго жили вместе. Впоследствии и эрсары перекочевали на восток.

Сравнивая между собой туркменские легенды о Салыр-Газане, нетрудно сделать вывод: относиться к их сообщениям об исторических событиях следует с большой осторожностью – такой уж это жанр. Показательно отождествление Союн-хана (Батяя) с Салыр-Газаном в версии, записанной Г.П. Васильевой.

В легендах нет прямых сведений о реальных исторических событиях. Может быть, они ценны как генеалогические свидетельства? Ведь их основная идея – обосновать родство между племенами салыр, теке, сарык, эрсари и ёмут. К сожалению, в разных версиях представлены разные мнения о том, какие из перечисленных племен старше и ближе друг к другу (есть варианты, в которых появляются родоначальники прочих племен). Легенды не дают четкой генеалогической схемы, а в ряде случаев противоречат друг другу. Да и само выделение указанных племен как самых близких – совсем недавнее новшество в генеалогической структуре туркмен. Родословное древо огузов, представленное в сочинениях средневековых авторов (Махмуд Кашгарский, XI в.; Рашид-ад-дин, XIV в.; Языджиюглу Али, XV в.; Абу-л-гази, XVII в.), иное. В то же время сказочно-эпические сюжеты и мотивы в преданиях о Салыр-Газане весьма уютны.

Это закономерно. Предания о родоначальниках искони носили эпический характер. Более того, генеалогические легенды и эпос некогда представляли собой единое целое. Эпические сказания воспевали героические подвиги прародителей. В основе этих сказаний лежали мифы, отражавшие религиозные воззрения древности. С течением времени эпические сказания отделились от собственно генеалогии, и эти обе формы народной памяти продолжали жить самостоятельно, сохраняя тесную связь между собой. Не случайно мы находим одних и тех же героев и в «Книге моего деда Коркута», и в исторических (по существу генеалогических) преданиях огузов.

Сказочно-эпические элементы в родословных преданиях представляют большой интерес. Они помогают понять архаические представления людей о своем прошлом, характерные для ранних этапов развития культуры. Сказочно-эпические элементы могут скрывать в себе и отдельные указания на некогда тесные, но затем забытые этнические связи. Чтобы выявить эти связи, следует установить, какому кругу народов знакомы те же самые сказочно-эпические мотивы.

Рассмотрим основные мотивы легенд о Салыр-Газане.

1. Брачное состязание с девицей-богатыршей. Исследователи фольклора уже обратили внимание на широкую распространенность этого архаического мотива, как и самого образа девицы-богатырши. Борьба героя с девушкой, на которой он женится после победы, хорошо известна и фольклору тюркоязычных народов. Укажем на некоторые примеры: «Книга моего деда Коркута» («Песнь о Бамси-Бейреке, сыне

Кан-Буры»), туркменский эпос «Гёр-оглы» (сказание о Харман-Дяли), башкирская сказка «Алпамыша и Барсын-Хылуу», казахские, шорские, хакасские и якутские богатырские сказки, якутский эпос «Олонхо»<sup>12</sup>. Этот мотив встречается и в эпосе индоевропейских народов. Примеры общеизвестны: древнегерманское сказание о Зигфриде и Брюнхильде («Песнь о Нибелунгах»), русские былины о богатыре Дунае (один из лучших образцов – былина «Сватовство Дуная») и Илье Муромце, иранский эпос «Бану Гушаспнаме»<sup>13</sup>.

2. Сын Салыр-Газана и иранской царевны растёт богатырем. Сверстники, с которыми он мерился силой и победил, дразнят его: «У тебя нет отца!». Юноша заставляет мать рассказать о судьбе отца. Он причиняет ей боль, сжимая ее ладони, наполненные горячей пшеницей. Затем богатырь отправляется мстить убийце. Как указывал В.М. Жирмунский, этот мотив широко представлен в устном творчестве тюркоязычных народов<sup>14</sup>. В ряде версий герой добивается известий не об отце, а о невесте, но способ заставить мать открыть тайну – один и тот же. Например, в казахских сказаниях о Козы-Корпеше и Баян-Сулу герой выпытывает у своей матери тайну тем же способом, что и сын Салыр-Газана.

Однажды Козы-Корпеш, играя с товарищами в бабки у юрты, где его бабушка пряла баранью шерсть, попал своим альчиком (бабкой) в натянутую на веретено нить и порвал ее. Старуха в гневе упрекнула внука: «Не лучше ли вместо того, чтобы забавляться детскими играми, тебе сесть на коня и разыскать свою невесту!» Козы-Корпеш просит свою мать приготовить ему «курмач» – пшеницу, поджаренную на бараньем сале. Когда мать подавала сыну кушанье, он крепко сжал ее руку с горячей пшеницей в ладони и стал допытываться, кто его невеста. Не стерпев боли, мать все рассказала сыну<sup>15</sup>.

В башкирской версии этого эпического произведения герой Кузы-Курпес, чтобы вынудить мать открыть тайну, «заставляет ее приготовить курмас (т.е. поджарить хлебные зерна) и, когда мать приносит горячий курмас в пригоршне, сжимает ее ладони, требуя, чтобы она назвала имя его нареченной. Мать, не выдержав боли, открывает тайну обручения сына с Маян-хылу»<sup>16</sup>.

И Козюйка, герой алтайских сказаний, таким же способом «выпытывает у матери тайну о невесте»<sup>17</sup>. Похожее сказание было известно и барабинцам<sup>18</sup>. В казахской сказке «Тостик» («Ер Тостюк») герой сжимает руку матери с горячей пшеницей для того, чтобы выпытать, где его братья. Получив нужные сведения, он отправляется на их поиски<sup>19</sup>. В казахской сказке «Джаналы» мы находим тот же мотив<sup>20</sup>. В ногайской сказке «Бозакбай и Кызанбай» герой таким способом узнает о своей невесте, а в сказке «Союн-Али и Алсувдыр» два брата заставляют мать рассказать о гибели отца и отправляются мстить убийце<sup>21</sup>. Герой башкирской сказки растёт богатырем. Родители искалеченных им в играх детей роптали: «Лучше бы за отца отомстил, чем детей обижать». В 18 лет герой решает узнать правду о судьбе отца. Он стискивает ладони матери с горячим яйцом. Мать рассказывает ему, кто убил отца<sup>22</sup>.

Рассматриваемый мотив встречается и в некоторых версиях казахских сказаний о богатыре Кор-угылы<sup>23</sup>. Характерен он и для эпоса «Алпамыш». В каракалпакских сказаниях этого цикла герой Алпамыс впервые слышит о своей невесте от обиженной им старухи (он гоняется за девушками, которых старуха посылает за водой). Алпамыс приходит к матери и просит угостить его поджаренной пшеницей. Сжимая ее ладони с горячей пшеницей, он заставляет ее рассказать о невесте<sup>24</sup>. В ряде узбекских и казахских версий герой также узнает о нареченной невесте от старухи, которую он несчастью обидел, играя со сверстниками. Этот же эпизод известен алтайским сказкам<sup>25</sup>.

Интересующий нас мотив хорошо известен и на Кавказе. На него уже обратил внимание Л.Г. Лопатинский, сравнивая балкарское сказание «Богатырь Ецемей, сын Ецея», карачаевское «Ачимез», кабардинское «Ашамез» и осетинский эпос «Нарты». По его мнению, «в осетинском мальчишке-богатыре Тотрадзе, сыне Алымбека мы имеем дело с кабардинско-карачаевским Ашемезом или балкарским Ецемеем».

Л.Г. Лопатинский пишет: «Наше сказание начинается с картины игры в альчики. Ецемей, мальчик десяти лет, играя со своими ровесниками, дал им почувствовать превосходство своей силы. Тогда ему пришлось от них услышать упреки в том, что он до сих пор не отомстил за смерть своего отца Ецея. Ецемей бежит к матери, чтобы узнать от нее, кто этот убийца. Мать сначала отказывается ему сообщить имя убийцы, но он прибегнул к хитрости: попросил подать ему в руке горячей кукурузы, а когда она это сделала, то сжал ее руку так сильно, что она под влиянием физической боли назвала убийцу отца... Так же выпытывает у своей матери имя убийцы и герой во всех трех сравниваемых сказках [так в оригинале. – В.Б.]. Мотив допрашивания матери, иногда с пристрастием, встречается не только в других кавказских сказках: в сванетской "Ростом", мингрельской "Три брата Марганиевых", армянской "Хачи" и в осетинской "Как Сосрыко поссорился с Алмыбеком". Он известен и сказкам других народов: в русском сказании об Еруслане Лазаревиче допрашивает свою мать Уруслан Урусланович, а у Фирдоуси десятилетний Сохраб допытывается у матери о своем отце, причем прибегает и к угрозе. В иранском богатырском мальчике следует искать прототип кавказского; русский Уруслан – это только далекий отзвук иранского, причем посредствующим звеном послужил Кавказ»<sup>26</sup>.

Блестящий знаток этнографии Кавказа В.Ф. Миллер отмечал: «В кавказских сказаниях допрашивание матери "с пристрастием" встречается нередко; так, кабардинский Ашмаз, чтобы заставить мать сказать ему имя убийцы его отца, сжимает ей руки, в которых она держит горячий ячмень..., а его двойник карачаевский Ачимез обжигает таким же способом матери руки горячей халвой»<sup>27</sup>.

По сообщению Г.В. Цулая, этот мотив входит и в нартовские сказания абхазов. Добавим, что он известен также адыгским, азербайджанским и турецким сказкам<sup>28</sup>. Следы его мы находим и в эпосе огузов «Книга моего деда Коркута» («Песнь о Секреке, сыне Ушун-Коджи») <sup>29</sup>.

Он бытует и в Афганистане, где связан с почитаемым в мусульманском мире халифом Али. По легенде, Али, покидая Афганистан, взял с жены Биби-Ханифы клятву, что она не скажет сыну Ханифе, кто его отец. Мальчик рос в неведении. Однажды он решил силой принудить одного «неверного» царя принять ислам и вызвал его на поединок. Противник, держа меч обеими руками, объявил, кто были его предки. Ханифа ничего не мог сказать о своем отце. Тогда царь вложил меч в ножны, показав тем самым, что сражаться с безродным выскочкой – для него бесчестье.

Опозоренный Ханифа поспешил домой. Там он попросил мать угостить его зернами, поджаренными на сильном огне. Мать с радостью стала готовить для него это лакомое кушанье детей. Когда зерна поджарились, она взяла их обеими руками и протянула сыну. Юноша с силой сжал руки матери с горячими зернами и потребовал сказать, кто его отец. Биби-Ханифа не вытерпела боли и назвала имя Али. Витязь возвратился к месту поединка и восславил своих предков. Он вышел из схватки победителем<sup>30</sup>.

Этот мотив известен и на северо-восточной окраине тюркского мира – в фольклоре якутов. Приведем отрывок из одного якутского предания. «Поселившись на Вилюе, сыновья шамана Тюлюен-Ойуна часто спрашивали у матери о причинах смерти своего отца, но она все время отмалчивалась. Однажды старуха, поставив к огню горшочек с молоком, скребла кожу дикого оленя. Молоко в горшке уже закипело. В это время Быркингаа, схватив за кисть руку матери, сунул ее в кипящее молоко и спрашивает: "Скажи теперь, почему умер Тюлюен-Ойун?"

Только тогда старуха открыла, что их отец умер от побоев, нанесенных ему по голове Кургумар-Боотуром. Парни стали советаться и выискивать способы, каким бы образом отомстить Кургумар-Боотуру за убийство отца»<sup>31</sup>.

Этот мотив имеет широкое распространение (в разных формах). В.Ф. Миллер указал на него в русских былинах<sup>32</sup>. Он встречается и в сказках обских угров. Сверстники говорят юному богатырю: «Ноги твои сильны, руки твои сильны. Почему же скальп отца твоего на Обском острове на вершине лиственницы висит?.. Где же сила

твоя была, когда отца твоего убивали?» Мальчик допытывался у матери, кто убил его отца; мать лгала; от старухи он узнает правду и мстит<sup>33</sup>. В мифологических сказаниях допарей сын также заставляет мать рассказать об отце, но иным способом, чем в преданиях туркмен. Он расколол толстую чурку, в щель вбил клин и «показал матери, что в эту щель надо поставить ногу. Она послушалась – сунула ногу в щель, а он выдернул клин. Ногу защемило. От боли мать закричала». Она открыла юноше, кто его отец<sup>34</sup>.

3. Дети Салыр-Газана желают отнять у падишаха одной страны свою сестру или тетку, которую падишах силой увез и взял в жены. Женщина советует отомстить падишаху иначе: украсть его дочь. Удальцы поступают согласно ее совету. Этот эпизод представлен в туркменском эпосе «Гёр-оглы», причем совпадают даже детали. Падишах Арабистана Рейхан-Араб силой увозит к себе тетку Гёр-оглы. Он хватается за руку, когда она подносит ему чашу (миску) с водой. Рейхан-Араб соглашается на просьбу Гёр-оглы пустить своего чудесного коня к его кобыле (в некоторых версиях, как и в легендах о Салыр-Газане, просьба Гёр-оглы внушена ему его теткой); от скакуна Рейхан-Араба рождается конь Гыр-ат<sup>35</sup>.

Через некоторое время Гёр-оглы едет в страну Рейхан-Араба, чтобы освободить тетку. Тетка предлагает ему украсть дочь Араба и уговаривает девушку подать джигиту воды. «Гёр-оглы... выхватил... у нее из рук чашу, выплеснул воду и сунул [чашу] за пазуху. Схватил девушку за руку и потянул к себе»<sup>36</sup>. Рейхан-Араб преследует Гёр-оглы, но туркменский богатырь ранит стрелой его коня. Араб примиряется с Гёр-оглы. Этот рассказ с некоторыми изменениями присутствует и в версии сказания «Кёр-оглы», записанного у среднеазиатских арабов, и в казахском эпосе «Кор-угулы»<sup>37</sup>.

Приведенными примерами не исчерпывается весь материал, который показывает, что мотивы или эпизоды, составляющие сюжетную основу преданий о Салыр-Газане, известны эпическим сказаниям и сказкам туркмен и некоторых других народов, в том числе не только тюркоязычных. Вместе с тем для одного эпизода параллели найти трудно. Это – смерть Салыр-Газана.

В опубликованной мной легенде узбекский падишах пригласил Салыр-Газана в гости, задумав его убить. Стояла зима. Правитель приказал своим воинам бросить по льду саблю навстречу идущему богатырю и таким способом отрубить ему ноги. «У рухнувшего на лед в лужу крови Салыр-Газана воины отрубили голову и принесли ее злодею-царю»<sup>38</sup>. В других вариантах смерть туркменского богатыря описывается иначе. Ит-Бечен, враг Салыр-Газана, знает, что в честном бою ему не одолеть героя. Он ставит условие: поединок состоится, если Салыр-Газан залезет в бассейн (*хауз*) и целую ночь простоят по горло в воде. Простодушный Салыр-Газан соглашается. По одним версиям, холодная вода лишает его сил и враг убивает его, победив в единоборстве; по другим – за ночь вода замерзает и Салыр-Газан оказывается скованным льдом, изо льда торчит одна его голова. Враги саблей отсекают ему голову. По некоторым преданиям, Салыр-Газан сохраняет силу и в ледяных оковах: когда Ит-Бечен приближается, Салыр-Газан с силой дует в него и не дает ему подойти. Старуха-колдунья советует Ит-Бечену привязать к треножнику (*таган*) саблю и, скользя по льду, приблизиться к Салыр-Газану. Этим способом враг убивает богатыря<sup>39</sup>.

Этот эпизод не встречается в фольклоре среднеазиатских народов. Мы находим его в эпических сказаниях осетин о богатырях нартах. Так, сказания о нарте Сосрыко повествуют о его встрече с могучим богатырем по имени Мукара. Однажды Сосрыко пригнал скот на берег моря и увидел приближавшегося к нему человека на коне. Всадник, владелец этих земель, потребовал, чтобы Сосрыко показал ему, как играют нарты. Почувствовав беду, Сосрыко решил убить этого человека. Нарты, сказал он, играют так: один делает метку на груди, а другой стреляет в нее стрелой. «Хорошо, стреляй ты», – согласился Мукара и встал поодаль, обнажив грудь. Стрелы ломались или отскакивали от груди, не причиняя ему вреда.

Мукара пожелал ознакомиться с другой игрой. Сосрыко предложил: один стоит под

скалой, а другой старается попасть ему в лоб камнем. «Хорошо, иди кидай камни ты», – сказал Мукара и подставил лоб. Сосрыко сбросил вниз камень величиной с дом, но камень, ударившись о лоб, рассыпался. «И это плохая игра, – злобно усмехнулся Мукара. – Покажи что-нибудь еще». Сосрыко уже потерял надежду избавиться от страшного человека, тем не менее сказал: «Стань в море. Когда оно замерзнет от верху до низу, повернись в нем и разбей лед. Это – хорошая игра. Если сможешь сделать – ты богатырь».

Мукара полез в воду, а Сосрыко взмолился: «О Боже богов!.. Пошли такой мороз, чтобы это море от верху и до низу покрылось сплошным льдом!» Бог внял молитве, и море замерзло. «Попытался Мукара повернуться, но где же ему взломать сплошной морской лед!» Далее рассказывается о том, как Сосрыко взял в доме Мукары его кинжал и этим кинжалом отрезал голову богатырю<sup>40</sup>.

Сходство между этими эпизодами в туркменских и осетинских сказаниях дополняется тем, что осетинскому эпосу известно и скользящее по льду оружие, убивающее богатыря. Оно встречается в другом варианте того же сказания, где главный герой носит имя Сослан (напомню, что под именами Сосрыко и Сослан в «Нартах» выступает один и тот же персонаж<sup>41</sup>). Вмерзший в лед Мукара говорит Сослану, который рубит его мечом: «Прекрати мои страдания. Только когда моей же бритвой отрежут мне голову, смогу умереть я. Поезжай ко мне домой, привези ее, положи на лед и пусти по льду – она сама срежет мою голову». Сослан послушался Мукару и вернулся к морю с бритвой. «Пустил Сослан бритву по льду, и вмиг отрезала она голову Мукары»<sup>42</sup>.

Для понимания туркменской легенды интересно и карачаевское сказание о нарте Сосруке, близкое к осетинскому. Сосрука задумал погубить богатыря эмегена Пятиголового. Эмеген, не догадываясь, что перед ним Сосрука, попросил рассказать ему, каковы богатырские забавы Сосруки. Тот сказал, что нарт глотает, а затем выпускает из себя раскаленную добела железную палку. «Это пустяки!» – воскликнул эмеген Пятиголовый. «Раскалил добела он железную палку, проглотил ее, выпустил из себя и остался жив».

Рассказчик поведал о другой забаве: с высокой горы сбрасывают огромные камни, а Сосрука, стоя под скалой, отбрасывает эти камни обратно на вершину. Эмеген без труда повторил и эту игру. Нарт рассказал о третьей забаве: «Среди самой холодной зимы Сосрука выходит на средину большого озера и там ждет, пока это большое озеро не замерзнет; тогда он поднимает весь лед с озера и так идет». Эмеген пожелал сделать то же самое и в итоге вмерз в лед и оказался беспомощным. Сосрука взял в замке эмегена его волшебную шашку и убил ею Пятиголового. Из карачаевского сказания становится понятным, почему саблю или бритву приходится пускать по льду: шашка эмегена так тяжела, что Сосрука волочит ее за собой<sup>43</sup>.

Сказание об убийстве отсечением головы скованного льдом богатыря известно и фольклору других народов Северного Кавказа – балкарцам, кабардинцам, сванам<sup>44</sup>. В нартовских сказаниях абхазов Сасрыква отрубил голову великана, двигая шашку великана по скользкому льду<sup>45</sup>. У аварцев это сказание бытовало как сказка<sup>46</sup>. В наиболее полном виде оно представлено в эпосе осетин. По замечанию В.А. Абаева, состязания Сослана с великаном Мукарой – «популярнейший сюжет, известный в десятках вариантов»<sup>47</sup>.

Близость туркменской легенды о гибели Салыр-Газана к сказаниям о смерти Мукары (богатыря эмегена) подтверждается и тем, что игра в виде подбрасывания вверх скатываемых с вершин камней, описанная в осетинских, карачаевских, балкарских и кабардинских нартовских сказаниях, была некогда знакома и туркменским преданиям. К такому заключению приводит воспевающий силу Салыр-Газана стих, который еще два-три столетия назад помнили туркмены:

Они перекатывали камни, [лежащие] в ущелье через горы  
Казыкурт;

Пойдя навстречу, Салор-Казан схватил [их]<sup>48</sup>.

Правомерно полагать, что слово «схватил» в этом стихе относится к камням. (Богатырская игра с камнями была некогда известна не только эпосу северокавказских народов. В частности, в башкирской сказке «Алпамыша и Барсын-Хылуу» девица убивала сватавшихся к ней богатырей, скатывая на них камни с вершины горы; Алпамыша подбросил огромный камень ногой на вершину горы и тем самым одержал победу над богатыршей<sup>49</sup>.)

Хотя эпизод, повествующий об убиении скованного льдом богатыря, по существу един, соотношение образов не вполне ясно. Кто такой Салыр-Газан – Сослан (Сосрыко и т.д.) или его враг Мукара (эмеген Пятиголовый)? Я думаю, что в своей основе Салыр-Газан эквивалентен Сослану-Сосрыке.

С забвением и переосмыслением древних сказаний в туркменской легенде к Салыр-Газану присоединился эпизод, первоначально не имевший к нему отношения: рассказ о смерти Мукары (эмегена Пятиголового) оказался связанным с Салыр-Газаном. Такое искажение в данном случае естественно, поскольку сам Сослан погибает от волшебного колеса Балсага. Вначале Сослан подставляет колесу лоб, затем грудь, но остается невредимым. Его уязвимое место – колени. «И вот однажды, когда был Сослан на поле... прикатилось колесо Балсага, отрезало ему ноги по колени... И вернулось к себе домой на небо»<sup>50</sup>.

Обстоятельства гибели Сослана угадываются в легендах о Салыр-Газане. Не случайно сабля вначале отрезает ноги Салыр-Газана. Упомянутый треножник (составной частью которого является обруч) мог заменить собой колесо, символический смысл которого стал непонятен с утратой прежних воззрений. В некоторых легендах (записи А. Джикиева<sup>51</sup>, Г.П. Васильевой и мои) Салыр-Газан входит в воду трижды (сначала по колено, потом по пояс, затем по горло), в то время как Мукара (эмеген) погружается в воду один раз. Возможно, такой вид приняла после переосмыслений трехкратная попытка Сослана (Сосрыки) убить Мукару или трехкратный наезд на Сослана смертоносного колеса.

(Нельзя исключить, что данный мотив может иметь и другие истоки. В жизнеописании Зороастра (Заратуштры) говорится, что он отправился странствовать в поисках истины. Однажды он подошел к реке Дайти. «Вода реки делилась на четыре части» (очевидно, протоки). «В воду вошел святой Зардушт». В одной протоке вода была ему по голень, в другой – выше колена, в третьей дошла до пояса, в четвертой – по горло. Это было предзнаменованием, указывающим, что зороастрийская вера очистится четыре раза: первый раз – от самого Зороастра, затем – от его сыновей<sup>52</sup>.)

Таким образом, в преданиях о Салыр-Газане слились воедино два эпизода, сохранивших свою самостоятельность в нартовском эпосе: гибель Мукары и гибель Сослана, причем возобладал рассказ о смерти Мукары, оказавшийся более понятным, чем рассказ о загадочном колесе – древнем символе Солнца. И если правы Ж. Дюмезиль и В.А. Абаев, которые видят в Сослане героя солнечного мифа, солярное божество<sup>53</sup>, то и образ Салыр-Газана берет свое начало в мифах скифо-сакского мира, связанных с культом Солнца<sup>54</sup>. Этой мифологической ролью Салыр-Газана, быть может, правомерно объяснить его особую популярность в преданиях туркмен.

В фольклоре тюркоязычных народов немало сюжетов, образов, мотивов, которые встречаются и у народов, говорящих на других языках. Во многих случаях эта общность легко объясняется культурными взаимовлияниями. Так, сказания о Кёр-оглы (Кор-оглы, Гур-углы) проникли в устное творчество армян, курдов, грузин и таджиков от их тюркоязычных соседей. Богат заимствованиями и фольклор тюркоязычных народов. Например, неудачная охота Бекиля в «Книге моего деда Коркута» является эпизодом, воспринятым скорее всего из грузинского охотничьего эпоса<sup>55</sup>.

В ряде случаев, объясняя широкую распространенность сюжетов или эпизодов, правильнее говорить не о заимствованиях, а о длительной культурной преемственности. В частности, мотив брачного состязания героя с девицей-богатыршей является исконной общей эпической традицией широкого круга народов, восходящей к весьма отдаленным временам, быть может, к эпохе индоевропейского единства. Эпизод,

рассказывающий о гибели богатыря, скованного льдом, также, очевидно, принадлежит к древнему общему культурному наследию туркмен и осетин. В основе этого наследия, в значительной части разрушенного позднейшими преобразованиями, лежит культура скифо-сакских племен.

Закономерен вопрос: это своеобразное сказание сохранилось в Азии только среди туркмен? Ведь скифы (саки) и родственные им племена были расселены на огромной территории, захватывавшей на востоке и часть Монголии. Ответом на этот вопрос может послужить алтайская сказка «Ак-Кобек», где присутствует мотив «богатырских игр» с замораживанием противника.

Мальчик-богатырь Ак-Кобек оскорбил некоего Коден-бия. Сын последнего, тоже богатырь, отправился мстить обидчику. Он встретил Ак-Кобека и, не зная, кто перед ним, открыл ему свои намерения. «Ак-Кобек ему так сказал: "Ак-Кобек очень хитрый, его не убить". Он (сын Коден-бия) спросил: "Ак-Кобека хитрость знаешь?" "Знаю", – сказал. "Мне скажи", – попросил он. "Он полосу железа, величиною около четверти, накалив, может проглотить". Коден-бия сын сказал: "Я тоже проглочу. Накали мне". Ак-Кобек накалил одну четверть железа. Сын Коден-бия проглотил железо. Ак-Кобек сказал: "Так, одну хитрость его ты знаешь. Молодец... У него еще одна трудная уловка есть. Но эту, наверное, ты не осилишь".

Коден-бия сын, умоляя, спросил: "Раз столько доброго ты уже мне сделал, то последнюю его хитрость мне скажи". Ак-Кобек так сказал: "Ак-Кобек может войти в море и стоять головой наружу; когда бывает сильный мороз и вода замерзает, он, разбивая лед, выходит". "И я смогу разбить и выйти", – сказал Кодена сын. "Так войди и встань", – сказал [Ак-Кобек]. Войдя [в море], он встал. Ак-Кобек был очень большим колдуном, и он напустил большой холод. На воде лед толщиной в поларшина намерз. "Раскачай", – сказал Ак-Кобек. Как только он (сын Коден-бия) раскачал, лед в воде разбился и поплыл. Ак-Кобек так сказал: "Воды верх не очень застыл, оказывается, еще одни сутки надо стоять". Он за сутки того сильнее мороз напустил. На воде лед [толщиной] до одного аршина застыл. "Ну вот, раскачайся", – сказал Ак-Кобек. Раскачиваясь, он (сын Коден-бия) не смог разбить лед. Ак-Кобек к кузнецу скорей побежал. Себе хорошую саблю выковал». Он открыл сыну Коден-бия, что он и есть Ак-Кобек, и отрубил противнику голову<sup>56</sup>.

В сибирско-татарском эпосе чудовище Салыр-Казан нападает на род богатыря Ак-Кюбьяк. Как и в алтайской сказке, Ак-Кюбьяк побеждает его хитростью, заставляя стоять в воде, пока она не замерзнет; у вмерзшего в лед врага он отрубает голову<sup>57</sup>.

Многие традиции тюркоязычных народов Средней Азии и сопредельных регионов прочно связаны с домусульманской культурой иранского мира – как оседлого, так и кочевого. На эти связи указывали многие исследователи. Широкая картина культурной преемственности представлена в работе С.П. Толстова «Древний Хорезм»<sup>58</sup>. Традиции, берущие свое начало в культуре индо-иранского мира, обнаруживаются во всех сферах культуры тюркских народов. Так, чтимый башкирами, казахами и якутами кумыс был любимым напитком скифов, о чем сообщает Геродот. Женская одежда туркмен очень близка к женской одежде скифов, что подтверждается археологическими находками<sup>59</sup>. Например, массивный головной убор с плоским верхом, украшения от которого найдены в курганах Чертомлык и Толстая могила (IV в. до н.э.)<sup>60</sup>, повторяет своими очертаниями головной убор *хасаву*, характерный для ряда туркменских групп еще в начале XX в.<sup>61</sup>. Кочевое жилище юрта в той или иной форме уже существовала в скифскую эпоху, о чем свидетельствует, в частности, индо-иранский по своему происхождению термин «шантрак», «чангарак» – навершие купола юрты в виде круга с выпуклой крестовиной (сравним с индийским «чакра» – круг, колесо)<sup>62</sup>.

Есть основания думать, что казахский смычковый инструмент кобыз и родственные ему инструменты киргизов, каракалпаков, ногайцев восходят к струнному скифскому инструменту, найденному во 2-м Пазырыкском кургане на Алтае<sup>63</sup>. К глубокой древности восходит обычай казахов и киргизов водружать в юрте умершего пику с

флагом. Этот знак траура, символизирующий путь души покойника в загробный мир, был известен и скифам, о чем свидетельствует рисунок на стене склепа Анфестерия в Крыму (I в. до н.э. – I в. н.э.). Мы видим на нем похожее на юрту жилище и две фигуры (изображающее покойного чучело и плачущая вдова?); на жилище положено длинное копьё с флажком<sup>64</sup>. Примеров такого рода множество.

Следы культурной преемственности с иранским миром сохранились и в устном творчестве. Они выявляются, в частности, при сопоставлении среднеазиатского фольклора с эпическими сказаниями осетин и ряда других народов Северного Кавказа. Так, Ю.В. Кнорозов обратил внимание на бытующие в Хорезмском оазисе легенды о святых, у которых в результате схватки с врагом оказываются отрубленными ноги. Он указал на сходство этой группы легенд с рассказом нартовского эпоса о гибели Сослана, который погибает из-за того, что у него волшебным колесом отрублены ноги<sup>65</sup>.

Л.С. Толстова вскрыла связи каракалпакского эпоса «Сорок девушек» («Кырк кыз») со сказаниями о нартах осетин и других народов Северного Кавказа<sup>66</sup>. В легенде о хивинском святом Палван-ата упоминается старуха, которая умоляла святого не губить ее единственного сына; Палван-ата обещал ей это и сдержал свое слово. Г.П. Снесарев нашел соответствие этому эпизоду в нартовском эпосе<sup>67</sup>. «Обнаружив в Хорезме среди потомков древнего аборигенного населения наземный способ захоронения в сооружениях типа склепов (иногда на нарах в два и три этажа), мы смогли найти ближайшие ему аналоги не в Средней Азии, а на Кавказе у осетин; это мнение разделяют и кавказоведы», – писал исследователь, поясняя, что соответствия в фольклоре не случайны<sup>68</sup>.

Видимо, мы вправе рассматривать и предание о смерти Салыр-Газана как скифский элемент в традиционной культуре туркмен, как отголосок героических сказаний, звучавших в евразийских степях две и более тысяч лет назад. Связанные с именем Салыр-Газана генеалогические легенды туркмен подтверждают установившееся в науке мнение о том, что туркменский этнос сложился на основе ираноязычного, тюркизированного в раннее средневековье кочевого и полукочевого населения региона.

Рассмотренные в этой статье сказания имеют прямое отношение к спору о том, в какой среде сложился нартовский эпос. Выдающийся русский ученый В.Ф. Миллер полагал, что «нартский эпос (кабардинцев, горских татар, осетин, чеченцев) сам указывает на свое северное степное происхождение». Он показал, что генетические связи осетинского эпоса ведут к скифо-сарматским племенам, населявшим южнорусские степи в I тыс. до н.э.<sup>69</sup> Такого же мнения придерживался и Ж. Дюмезиль. Признавая скифо-аланскую основу осетинского эпоса, В.А. Абаев считал нужным подчеркнуть и разнообразие иные влияния<sup>70</sup>.

Вместе с тем высказывалась и точка зрения, утверждающая, что родина нартовского эпоса – Кавказ. «Нартский эпос создан аборигенами Кавказа», – писал, например, С.Ч. Эльмурзаев<sup>71</sup>. Наш материал не подтверждает этой гипотезы. Вклад народов Северного Кавказа в создание разных вариантов нартовского эпоса вряд ли можно оспаривать, но мнение, что «нартский эпос создан на Кавказе», не согласуется со всей совокупностью фактического материала. Следы сказаний нартовского цикла, обнаруженные среди туркмен и алтайцев, позволяют сделать еще одно замечание: преемственная связь нартовского эпоса со скифским миром, видимо, распространяется и на саков Средней Азии и родственные племена Южной Сибири. Таким образом, к многообразным свидетельствам культурной общности причерноморских скифов и среднеазиатских саков добавляются и сказания, сохраненные потомками евразийских кочевников.

## Примечания

- <sup>1</sup>Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-наби // Советская этнография. 1949. № 2 (далее – СЭ); Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья. М., 1984.
- <sup>2</sup>Юсуп-Ахмет. Ашгабат, 1943. С. 163. (На туркменском языке.)
- <sup>3</sup>Джикиев А. Этнографический очерк населения Юго-Восточного Туркменистана. Ашхабад, 1972. С. 14.
- <sup>4</sup>Там же. С. 12.
- <sup>5</sup>Там же. С. 12–13.
- <sup>6</sup>Там же. С. 13.
- <sup>7</sup>Басилов В.Н. Некоторые пережитки культа предков у туркмен // СЭ. 1968. № 5. С. 57.
- <sup>8</sup>Джикиев А. Указ. раб.
- <sup>9</sup>Басилов В.Н. Легенда: верить или не верить? // СЭ. 1974. № 1: *Basilov V.N. Legend: to believe or not to believe? // Kinship and Marriage in the Soviet Union. Field Studies. L.; Boston: Melbourne; Henley, 1984.*
- <sup>10</sup>Предание записано 30 августа 1969 г. от Бяшима Бердыева, туркмена-ёмута (с. Чагыл, 1-е отделение совхоза «Джебел» Красноводского р-на Туркменской ССР). Привожу полевую запись Г.П. Васильевой не дословно, а с некоторыми изменениями стилистического характера. Написание имени Салыр-Газан оставлено таким, каким оно дано в записи Г.П. Васильевой.
- <sup>11</sup>Союн-хан – прозвище хана Батыя. Так, у Абу-л-гази читаем: «Менгу-каан, восшед на престол содействием Бату или Саин-хана, как его иначе называют...»; «...второго Джучи-ханова сына, Бату-Саин-хана, как его прозвали, возведи на отцовский престол». См.: [Абу-л-гази]. Родословное древо Тюрков, хивинского хана Абуль-гази, в переводе с предисловием Г.С. Саблукова и с примечаниями Н.Ф. Катанова // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1905. Т. XXI. Вып. 5–6. С. 128, 149, 159.
- <sup>12</sup>Башкирские народные сказки. Запись и пер. А. Бессонова / Под ред. Н. Дмитриева. Уфа, 1949. № 19; Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 168–188; Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. 1916. Вып. II–III. С. 77–78; Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893. С. 148–149; Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. I. СПб., 1866. С. 361–363; Ч. II. СПб., 1868. С. 134–137; Нюргун Боотур Стремительный. Богатырский эпос якутов. Вып. I. Якутск, 1947. С. 321–333; Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980. С. 64–67, 143 и др.
- <sup>13</sup>Жирмунский В.М. Указ. раб. С. 39; Астахова А.М. Былины Севера. Т. II. М.; Л., 1957. С. 360–369; Лобода А. К былинам о сватовстве: женитьба Добрыни // Этнограф. обозрение. 1896. № 2–3 (далее – ЭО). С. 245; Пронн В.Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 134–154, 261–264. См. также: Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977. С. 37, 39; Эльмурзаев С.Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нарт-эпических сказаний в кавказском эпосе. Нарты // Вопросы чечено-ингушской литературы (Чечено-ингушский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы. Изв. Т. V. Вып. 3. Литературоведение). Грозный, 1968. С. 87.
- <sup>14</sup>Жирмунский В.М. Указ. раб. С. 127.
- <sup>15</sup>Кастанье И.А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края // Тр. Оренбургской Ученой Архивной Комиссии. Вып. XXII. Оренбург, 1910. С. 282–283.
- <sup>16</sup>Народный эпос «Кузы-курпес и Маян-Хылу». Уфа, 1964. С. 36, 38, 72.
- <sup>17</sup>Там же. С. 94; Баскаков Н.А. Алтайский язык. М., 1958. С. 77.
- <sup>18</sup>Radloff W. Proben der Völkliiteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. T. IV. St.-Petersbourg, 1872. S. 14.
- <sup>19</sup>Потанин Г.Н. Указ. раб. С. 86, 90 и др.; Казахские сказки. Алма-Ата, 1958. Т. I. С. 4–5.
- <sup>20</sup>Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. Алма-Ата, 1972. С. 88.
- <sup>21</sup>Ногайские народные сказки. М., 1979. С. 103, 118.
- <sup>22</sup>Народные сказки, легенды, предания и были Башкирии. Уфа, 1969. С. 98.
- <sup>23</sup>Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968. С. 245, 247.
- <sup>24</sup>Жирмунский В.М. Указ. раб. С. 135.
- <sup>25</sup>Вербицкий В.И. Указ. раб. С. 149–150.
- <sup>26</sup>Лопатинский Л.Г. Из «Предисловия» // Карачаево-Балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 120–121, 123–124. См. также: Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978. С. 59; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 546–571.
- <sup>27</sup>Миллер В. Материалы для истории былинных сюжетов // ЭО. 1890. № 2. С. 125.
- <sup>28</sup>Сказки адыгских народов. М., 1978. С. 161, 209–210; Азербайджанские сказки. Баку, 1959. С. 63; Жирмунский В.М. Указ. раб. С. 127.
- <sup>29</sup>Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С. 90.
- <sup>30</sup>Hackin R., Kohzad A.A. Legendes et coutumes afghanes. P., 1953. P. 36–37.
- <sup>31</sup>Ксенофонт Г.В. Эллиада. М., 1977. С. 191.

- <sup>32</sup>Миллер В. Указ. раб. С. 125–126.
- <sup>33</sup>Чернецов В. Вогульские сказки. Л., 1935. С. 115 и др.
- <sup>34</sup>Чарнолуцкий В.В. Легенда об олене-человеке. М., 1965. С. 25.
- <sup>35</sup>Гер-оглы. Туркменский героический эпос. М., 1983. С. 409–410; Каррыев Б.А. Указ. раб. С. 147, 151–152.
- <sup>36</sup>Гер-оглы. С. 454.
- <sup>37</sup>Каррыев Б.А. Указ. раб. С. 223, 240–245.
- <sup>38</sup>Басилов В.Н. Легенда: верить или не верить? С. 164.
- <sup>39</sup>Джикиев А. Указ. раб. С. 23.
- <sup>40</sup>Шанаев Дж. Из осетинских народных сказаний. Нартовские сказания // Сб. сведений о кавказских горах. Вып. VII. Тифлис, 1873. С. 1–3; Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978. С. 146–150.
- <sup>41</sup>Абаев В. Нартовский эпос осетин // Избр. труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 152, 172 и др.
- <sup>42</sup>Сказания о нартах. Осетинский эпос. С. 150.
- <sup>43</sup>Дьячков-Тарасов А.Н. Нартские сказания карачаевцев. I. Сосрука и эмеген Пятиголовый // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 175–177. См. также: Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. С. 367–378.
- <sup>44</sup>Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957. С. 101–117; Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 131, 134–136.
- <sup>45</sup>Инал-Ипа Ш.Д. Указ. раб. С. 18–19.
- <sup>46</sup>Назаревич А. В мире горской народной сказки. Махачкала, 1962. С. 304–308.
- <sup>47</sup>Абаев В.А. Нартовский эпос осетин. С. 172.
- <sup>48</sup>Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.; Л., 1958. С. 71.
- <sup>49</sup>Жирмунский В.М. Указ. раб. С. 168–173.
- <sup>50</sup>Сказания о нартах. Осетинский эпос. С. 240.
- <sup>51</sup>Джикиев А. Указ. раб. С. 30.
- <sup>52</sup>Le Livre de Zoroastre (Zaratusht nama) de Zartusht-i Bahram ben Pajdu. Publie et traduit par Rosenberg. St.-Petersbourg, 1904. P. 26–27.
- <sup>53</sup>Домезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 68–78; Абаев В.А. Указ. раб. С. 173–176.
- <sup>54</sup>Геродот сообщает о массагетах: «Единственный бог, которого они почитают, это – солнце» (I, 216). См.: Геродот. История. Л., 1972. С. 79.
- <sup>55</sup>Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976. С. 99–102.
- <sup>56</sup>Баскаков Н.А. Указ. раб. С. 89–91.
- <sup>57</sup>Радлов В.В. Указ. раб. Ч. IV. СПб., 1872. С. 151.
- <sup>58</sup>Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948 (III экскурс).
- <sup>59</sup>См., например: Trippett F. The First Horsemen. N.Y., 1974. P. 118, 120.
- <sup>60</sup>Там же. С. 23; Skythische Kunst. Altertumer der skythischen Welt. Mitte des 7. bis zum 3. Jahrhundert v.u.Z. Album. Leningrad, 1986. Abb. 233; Музей исторических драгоценностей УССР. Фотоальбом. Киев. 1984. Рис. 5.
- <sup>61</sup>Васильева Г.П. Головные и накосные украшения туркменок XIX – первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 184–189.
- <sup>62</sup>Басилов В.Н. К истории юрты // Культура кочевников на рубежах веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Тез. докладов междунар. конф. Алматы, 1995. С. 51.
- <sup>63</sup>Басилов В.Н. «Скифская арфа»: древнейший смычковый инструмент? // СЭ. 1991. № 4.
- <sup>64</sup>Ростовцев М. Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914. Т. I. С. 173. См. также: Греков Б.Н. Скифы. М., 1971. С. 37.
- <sup>65</sup>Кнорозов Ю.В. Указ. раб.
- <sup>66</sup>Толстова Л.С. Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 152.
- <sup>67</sup>Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 181.
- <sup>68</sup>Там же.
- <sup>69</sup>Миллер В.Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. М., 1892. С. 54.
- <sup>70</sup>Абаев В.А. Указ. раб. С. 212.
- <sup>71</sup>Эльмурзаев С.Ч. Указ. раб. С. 91. См.: Тресков И.В. Указ. раб. С. 107.

## V.N. B a s i l o v. The death of Salyr-Gazan (Central Asia-Caucasus parallels)

The Turkmen's genealogies can be viewed as evidences for the cultural relationship of Iranian-speaking tribes of Central Asia and Northern Caucasus during the epoch of early nomads. These data also indicate the cultural continuity between the ancient and modern population of these two regions.