

Э Т Н О Г Р А Ф И Я Т У Р К М Е Н



С.М. ДЕМИДОВ

**РАСТЕНИЯ И ЖИВОТНЫЕ
В ЛЕГЕНДАХ И ВЕРОВАНИЯХ
ТУРКМЕН**



ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

СЕРИЯ «ЭТНОГРАФИЯ ТУРКМЕН»

С.М. ДЕМИДОВ

**РАСТЕНИЯ И ЖИВОТНЫЕ
В ЛЕГЕНДАХ И ВЕРОВАНИЯХ
ТУРКМЕН**

Москва
2020

УДК 39
ББК 63.5
Д30

Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

Редакторы серии

Н.А. Дубова, Р.Г. Мурадов

Рецензенты

д.и.н. Людмила Анатольевна Чвырь,

к.и.н. Елена Георгиевна Царева

Демидов С.М. Растения и животные в легендах и верованиях туркмен. Серия «Этнография туркмен». Вып. 1. – М.: Старый сад, 2020 — 446 с.

ISBN 978-5-89903-123-0

Монография известного специалиста по этнографии туркменского народа Сергея Михайловича Демидова посвящена одному из аспектов религиозных представлений туркмен — месту и роли в них реальных и фантастических животных и растений. Помимо научных целей, автор ставил перед собой задачу привлечь внимание к теме не только специалистов, но и широкого круга читателей, интересующихся прошлым Туркменистана. Поэтому работа носит научно-популярный характер. Такого рода масштабная работа, в которой автор останавливается почти на ста представителях растительного и животного мира Туркменистана, издается впервые.

Demidov S.M. Plants and animals in the Turkmen's legends and beliefs. "Turkmen Ethnography" Series. Vol. 1. — Moscow: Staryi Sad, 2020 — 446 p.

The monograph of the famous ethnographer on Turkmen people, Sergei Mikhailovich Demidov, is devoted to one of the aspects of the Turkmen religious ideas — the place and role of real and fantastic animals and plants in them. In addition to scientific goals, the author set the task of drawing attention to this topic not only of specialists, but also of a wide circle of readers interested in the past of Turkmenistan. Therefore, the work is of a popular scientific nature. This large-scale work, in which the author dwells on almost a hundred representatives of the flora and fauna of Turkmenistan, is being published for the first time.



© Демидов С.М., 2020
© Институт этнологии и антропологии
РАН, 2020

ОТ РЕДАКТОРОВ СЕРИИ

В минувшем столетии усилиями нескольких поколений специалистов из академических структур Москвы, Ленинграда, Ашхабада и Ташкента было много сделано для исследования различных аспектов жизни и культуры туркмен. Создан целый массив научных трудов по этногенезу туркменских племен, их физической антропологии, родовой организации, социально-экономическим отношениям, ремёслам, хозяйству, жилищу, быту, верованиям, обрядам, фольклору. Имеются некоторые данные о туркменских диаспорах в Афганистане, Иране, Ираке, Турции, Сирии, Китае (Туркмены зарубежного Востока. Ашхабад, 1993. 292 с.). Были проведены и полевые исследования среди туркмен, проживающих в Узбекистане, Таджикистане и России (Демидов, 1987; Туркмены в Среднеазиатском междуречье. Ашхабад, 1989. 157 с.; Курбанов А.В. Ставропольские туркмены. СПб., 1995. 240 с.). Но, кроме обобщающих статей в энциклопедиях «Народы России» и «Народы мира», а также фундаментальной сводки «Народы мира» (Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 2. М., 1963), собранные данные были обобщены лишь частично. Они вошли, наряду с описанием других территорий Средней Азии, в коллективные труды «Костюм народов Средней Азии» (М., 1979), «Жилище народов Средней Азии» (М., 1982), «Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана» (М., 2000). Была подробно охарактеризована история изучения туркменской этнографии (Васильева Г.П. История этнографического изучения туркменского народа. М., 2003). Наконец, усилиями многих авторов из России и Туркменистана в 2016 г. увидела свет коллективная монография «Туркмены» в серии Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН «Народы и культуры», подведшая определенный итог исследованиям предыдущих десятилетий.

В настоящее время большинства крупнейших знатоков туркменской этнографии (В.Н. Башилов, Г.П. Васильева, А. Джикиев,

М.Б. Дурдыев, К. Нурмухамедов, А. Оразов и др.) уже нет в живых, но далеко не все собранные ими, их предшественниками и коллегами колоссальные этнографические материалы доведены до публикации. Вот почему актуальность их сводки для синтеза и сохранения опыта, накопленного старшими поколениями ученых, представляется весьма своевременной. Новый сбор данных, аналогичных хранящимся ныне в архивах, теперь невозможен: слишком многие явления, черты традиционной жизни туркмен безвозвратно ушли в прошлое. В современном Туркменистане, как и в других странах мира, идет активный процесс распространения массовых, интернациональных приемов строительства, шитья одежды, повсеместно происходит унификация быта, обрядовой практики, языка, меняется этика, не говоря уже о стереотипном повторении международных стандартов общественно-политических и социально-экономических моделей. На таком фоне подготовка текстов хотя бы частью авторов, участвовавших в их сборе много лет назад, гораздо более плодотворна, чем позднейшая компиляция, выполненная молодыми сотрудниками, зачастую с трудом представляющими себе, о чем идет речь.

Упомянутый том из серии «Народы и культуры», в которой охватываются опубликованные и архивные источники по каждому народу, и в данном случае предполагал подготовку аналитических обзоров опубликованных материалов по истории, демографии, антропологии, материальной и духовной культуре, о постсоветских трансформациях, современных внутринациональных процессах и этнополитических представлениях туркмен о себе и мире. Кроме того, были организованы полевые выезды в Туркменистан и в другие регионы, где ныне проживают туркмены, с целью изучения новейшей демографической и этнокультурной ситуации. Проводилась также специальная работа по подбору и сортировке фотоматериалов и выявлению неопубликованных полевых записей из личных архивов Г.П. Васильевой и В.Н. Баилова, а также других ученых, связанных с туркменоведением. Для участия в работе над проектом нельзя было не пригласить проживающего ныне в Краснодарском крае

дуайена туркменской этнографии С.М. Демидова, чья научная деятельность в течение сорока лет протекала в Туркменистане.

Заявленный проект получил поддержку Российского гуманитарного научного фонда как на собственно исследования (№№ 08-01-00050а, 14-01-00046), так и на проведение сбора полевого материала о современных процессах этнокультурной жизни туркмен (№№ 10-01-18076е, 12-01-18045е, 15-01-18064е). Начиная с 2008 г. участники проекта подготовили серию статей, из которых была сформирована коллективная монография. Совместными трудами коллег из Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Института истории, Института археологии и этнографии Академии наук Туркменистана и других научных учреждений обеих стран том «Туркмены» в серии «Народы и культуры» вышел из печати. Несмотря на то, что данный труд отличается необходимой полнотой и достоверностью содержащихся в нем материалов, объем издания не позволил включить в него все подготовленные, в том числе иллюстративные, материалы. Кроме того, в рамках проекта удалось подготовить к печати монографические исследования, написанные много лет назад, но по разным причинам так и неизданные, однако ничуть не потерявшие своей научной ценности. Именно поэтому мы сочли возможным подготовить серию «Этнография туркмен», куда включить многое из того, что было авторами сделано.

Открывает серию книга С.М. Демидова «Растения и животные в легендах и верованиях туркмен», законченная им еще в 1995 г. и тогда же рекомендованная в печать Ученым советом Института истории им. Ш. Батырова АН Туркменистана. Монография осталась неизданной и лишь четыре ее раздела в разные годы были напечатаны в составе научных сборников. В книге затрагиваются также вопросы лекарственного использования растений. С начала 1990-х годов в туркменской периодической печати, особенно туркменоязычной, народными врачами и собирателями лекарственных растений было опубликовано немало материалов о различных целебных свойствах многих представителей флоры Туркменистана. Однако эти ценные материа-

лы носят рациональный, прикладной характер и, к сожалению, как правило, не содержат каких-либо данных, представляющих интерес в религиоведческом плане.

Наконец, начиная с 2009 г. сам руководитель страны Гурбангулы Бердымухамедов публикует многотомное справочное издание «Лекарственные растения Туркменистана» отдельно на туркменском и русском языках. К настоящему времени выпущено 11 томов, некоторые из которых переведены и на другие языки мира. В 2011 г. на туркменском, русском и английском языках вышло третье, переработанное и дополненное издание «Красной книги Туркменистана», в которой приводятся сведения о 115 видах растений и грибов и 149 видах и подвидах беспозвоночных и позвоночных животных с указанием их статуса, категории, значения в сохранении генофонда, краткого описания, численности, мест обитания и т.д. Несомненную ценность представляет и академическое издание трехязычного (туркменского, русского, латинского) словаря названий животных Туркменистана (Туркменистандакы хайванларың атларының үчдилли сөзлуги. Ашхабад, 1997. 240 с.).

И тем не менее, книга С.М. Демидова наполнена ценнейшими сведениями, собранными и проанализированными самим автором много десятилетий назад, большая часть которых ранее не была опубликована в таком ключе. Ознакомление с ней широкого круга читателей, а также специалистов, безусловно, будет полезно. Работа С.М. Демидова публикуется в авторской редакции в исправленном и дополненном виде с учетом ряда новых источников, появившихся за минувшие годы.

Н.А. Дубова, Р.Г. Мурадов

Туркменские буквы (произношение)

жс — слитное Д и Ж (как в англ. *job*)

ң — носовое Н (как франц. *bon*)

ө — как немецкое ö (*öde*)

ү — как немецкое ü (*über*)

ә — как открытое англ. Э (*bad*)

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ

«Человек – творение природы» и «Человек – творец природы». Оба постулата теснейшим образом связаны друг с другом. К сожалению, эта неразрывная связь осознавалась должным образом далеко не всегда – будь то древность, средневековые или новое время. Хотя такого небрежного, а нередко просто варварского отношения к природе – ее недрам, растительному и животному миру, какое наблюдается во всех регионах Земли в последние полтора-два века, в истории человечества не было никогда.

В век интенсивного развития техники, перехода к применению качественно новых технологий, чреватых опасностью при их использовании не только по отношению к природе, но и к их создателю – человеку, был выдвинут антиприродный по своей сути лозунг: «Мы не можем ждать милостей от природы. Взять их у нее – наша задача». К сожалению, авторство этого лозунга принадлежит нашему до недавнего времени общему государству – стране Советов. Не бережное, а потребительское отношение к природе – вот что лежало в основе такого постулата, который активно проводился в жизнь все эти годы и продолжает проводиться в наши дни. Наряду, конечно, с положительными явлениями (создание заповедников и заказников, обводнение и облесение территорий и т.д.), предпринимаемыми как официальными органами, так и усилиями энтузиастов.

Самое печальное – то, что сиюминутное «потребительство» по отношению к природе глубоко проникло в психологию многих людей. Предшествующие эпохи в силу общеисторических закономерностей своего развития имели целый ряд благоприятных для природы ограничительных моментов – представления о некоторых животных и растениях, как предках-тотемах тех или иных человеческих групп и родов, которым нельзя наносить какого-либо вреда, уважительно-бережное отношение

к окультуренным растениям и одомашненным животным, продиктованное их ролью в жизни человека, и т.п. Но новое время с разрушением патриархально-родовых традиций практически отбросило все эти запреты и ограничения. И лишь при требующей большего времени и средств очень серьезной работе по охране и восстановлению природного генофонда возможно сохранение и возрождение флоры и фауны (кроме, конечно, утраченных навсегда видов). Положительные примеры этого мы видим, например, в некоторых передовых странах Европы (Австрия, Германия), а также в Монголии, где более или менее удачно сочетаются сохранившиеся еще в определенной степени ограничительные традиции прошлого и экологическая политика официальных властей.

Переходя к более узкому объекту нашего исследования – Туркменистану, следует сказать, что и здесь прошедшие столетия нанесли природе, ее растительному и животному миру значительный урон. Хотя, естественно, как и в других регионах, не всегда этот урон был связан с деятельностью человека. В те или иные исторические периоды он обуславливался резким изменением климата, что ярко иллюстрируют археологические находки определенных растений и животных в местах, где позднее их уже не было.

Тем не менее, приведем лишь отдельные примеры не лучших взаимоотношений человека и природы в Закаспии¹. Быстрое развитие экстенсивного кочевого и полукочевого скотоводства, резкий рост увеличения домашних животных, особенно мелкого рогатого скота, приводило к уничтожению значительных территорий выпасов, травяной и кустарниковой растительности, а рост населения – к вырубке прежде всего для отопления и иных хозяйственных нужд саксаула (в пустынно-степной зоне) и арчи (в подгорной и горной местности). Еще в средние века, в частности, из-за организации претенциозных охот местных

¹ Об этом и необходимости строгого контроля над состоянием природной среды говорится практически во всех работах, связанных с природой Туркменистана, его флорой и фауной. Назовем лишь некоторые из публикаций: Атаев, Бринчук, 1984; Бекиев, 1990; Калашников, 1992; Оразов, 1992; Сухангулыев, 1993 и др.

феодалных правителей, был уничтожен туркестанский тигр, водившийся в камышово-тугайных зарослях Приамударьинской полосы, а в XIX в. в горах Копетдага отмечены последние медведи. Особо большой урон природе Туркменистана, ее растительному и животному миру был нанесен становящейся все более интенсивной хозяйственно-экономической деятельностью человека в XX в. В степях, песках и горах резко сократилось количество дикорастущих деревьев и обитающих там же диких животных – прежде всего поголовья горных баранов, ланей-джейранов, куланов, сайгаков, крупных птиц, ядовитых змей и др. Поэтому сейчас перед Туркменистаном, ставшим самостоятельным государством, стоят огромные задачи по возрождению природы страны, ее растительного и животного мира. Они становятся еще более актуальными в связи с резким поднятием уровня вод Каспия и усыханием Арала.

А ведь растения и животные – важная часть древнего культа природы, создававшегося множеством поколений людей, создававших себя тесно связанными с природой, с растениями и животными, ее населяющими. Культ природы, олицетворенный божествами плодородия, как божествами общего, универсального плана, естественно дифференцировался на покровителей отдельных ее частей. Здесь имеются в виду покровители или хозяева как неживой (горы, скалы, камни, пещеры, реки, озера и т.п.), так и живой (диких, а позднее окультуренных растений и одомашненных животных) природы. Еще более ранним этапом развития религиозных верований были, как уже упоминалось, тотемистические представления о происхождении людей от тех или иных животных и растений. Естественно, с животными и растениями или с их покровителями связано немало различных легенд, магических представлений, обрядов и обычаев. Часть из них в большей или меньшей степени сохранилась в традициях туркменского народа до наших дней. Выявить, отобразить и проанализировать это по мере возможности – одна из важных задач этнографической науки. Таким образом, может быть восстановлен еще один кирпичик в удивительном сооружении, на фасаде которого написано «История и культура народа».

Тем более что помимо отдельных, непосредственно связанных с растениями и животными Туркменистана небольших религиоведческих публикаций (см., например: Басилов, 1963; Демидов, 1992), работы аналогичного характера отсутствуют. Поэтому основу данной работы, в которой, по мере возможности, я постарался как можно шире охватить поднимаемый вопрос, составили полевые этнографические материалы, собиравшиеся мной в самых различных районах Туркменистана – от Гасан-Кули² до Куня-Ургенча, Керки и Иолотани, а также среди мангышлакских, астраханских и ставропольских туркмен. Используются сведения, полученные в разные годы, начиная с 1958 и вплоть до 1994 гг. Естественно, при пополнении «фактажа», анализе и ретроспекции ряда представлений, обрядов и обычаев привлекаются данные, почерпнутые из литературных источников исторического, этнографического, археологического, фольклорного, языковедческого, искусствоведческого, ботанического, зоологического характера, а также сравнительные материалы по другим народам и регионам. Следует, однако, сразу отметить, что публикаций, непосредственно связанных с растениями и животными, которые касались бы рассматриваемой темы, весьма немного (напр.: Хамдан, 1988; Баймырадов, 1991; Бурханов, 1991). В то же время разного рода интересующих нас небольших фактов встречается в опубликованных материалах немало. Они также привлекаются по мере необходимости.

Если, образно говоря, этнографическая память уважаемых аксакалов-яшули обычно простирается не более чем на столетие, значительно реже – на больший срок, то письменные источники и археологические находки позволяют в ряде случаев значительно расширить эти хронологические рамки. Они дают возможность проследить удивительные метаморфозы, связанные с отношением к тем или иным представителям флоры и особен-

2 Здесь и далее сохранены прежние названия населенных пунктов, колхозов и районов, свойственные тому времени, когда собирался материал. Термин «район» в постсоветский период на территории Туркменистана заменен термином «этрап», а область – «вেলাят». Современные названия административно-территориальных единиц Туркменистана приводятся в книге «Туркмены» (2016. С. 631-633) – *Примеч. ред.*

но фауны (например, свиньи-кабана, собаки, змей и др.) прежде всего под влиянием смены религиозных систем (скажем, зороастризма-маздеизма или шаманизма исламом). Имеются и обратные примеры сохранения древних традиций высокого почитания (например, касающиеся коня), несмотря на иную шкалу ценностей, принесенную новой религией.

Отношение к растениям и животным, как один из ярких узоров калейдоскопа народного быта, помогает в определенной степени воссозданию непростой истории жизни туркменского народа и его предков, развития в данном регионе социально-экономических и религиозно-нравственных традиций.

Приступая к написанию этой работы, автор помимо чисто научных целей ставил перед собой задачу, познавательным характером книги привлечь внимание не только специалистов, но и широкого круга читателей, интересующихся прошлым Туркменистана. Поэтому работа носит научно-популярный характер. Представляется, что подготовка трудов такого рода – насущный долг историков, тем более пишущих в период небывалого подъема интереса людей к прошлому. А не зная хотя бы в какой-то степени объективной истории своего края и народа, выходцем из которого или жителем которого ты являешься, трудно считаться в полном смысле этого слова гражданином самостоятельного независимого государства. В какой мере нам удалось осуществить свою задачу – судить читателю.

С.М. Демидов

Глава I.

Верования и представления туркмен, связанные с растениями

Даже житель большого города, отделенный от активного общения с природой слоем асфальта, бетона или камня, практически ежедневно в большей или меньшей степени сталкивается с теми или иными представителями мира дикорастущих и культурных растений – дома, на улице, на работе. Хотя растения эти и не играют, как правило, в его жизни большой роли. Иное дело, если речь идет о жителях сельской местности, будь то горные ущелья или подгорная зона, степи или пустыни. А ведь и сейчас больше половины населения Туркменистана является сельскими жителями. В прошлом же таковыми было подавляющее большинство населения этого региона. Да и быт жителей почти всех тогдашних поселений, которые принято называть городами, мало чем отличался от быта сельчан. Для человека, который в своей жизни, хозяйственной деятельности тесно соприкасается с природой, растительный мир имел и имеет огромное значение. Поэтому знание различных характерных особенностей растений (как трав, кустарников, так и деревьев), живдившееся на наблюдениях, опыте многих поколений, было обширным.

Не зная, естественно, научного объяснения тех или иных, особенно лечебных, свойств растений, наши предки связывали с ними целый ряд магических представлений и обрядов, населяли их миром духов и божеств – как правило, положительных, иногда отрицательных. Более того, образное народное мышление и восприятие (ассоциация формы некоторых растений или их составных частей – листьев, ветвей, корней и т.д. – с частями тела человека) создавали различные легенды о связи их происхождения с людьми. Хотя в основе этого лежит, конечно, более

древнее представление о тесной связи между собой всего живого, созданного высшими силами.

«Нельзя объять необъятное», – как сказал известный литературный герой. Поэтому и в данной работе мы коснулись лишь некоторых представителей растительного мира Туркменистана, включающего на самом деле многие сотни видов. Большинство растений, не обладающих какими-либо особыми свойствами или необычным видом, остались в стороне от народной фантазии. С рядом других связаны представления общемагического плана. Представилось целесообразным сгруппировать имеющиеся сведения в три блока-раздела: 1) дикорастущие растения, имеющие в представлениях туркмен мифическо-магическое значение (дагдан, чинар, йылгын, узерлик, мэз оты и др.); 2) культурные растения (злаки, плодовые деревья, огородные и бахчевые); 3) дикорастущие и культурные растения в географических названиях Туркменистана, личных именах туркмен и характеристике человека. Стоит надеяться, что в ходе дальнейшей разработки автором этой темы список растений будет пополняться.

1. Растения, играющие мифическо-магическую роль в представлениях туркмен

Отголоском древнего культа растительности, в частности деревьев, являются некоторые сохранившиеся до наших дней или сохранявшиеся до недавнего времени элементы погребальной обрядности. Следует, правда, отметить, что эти элементы мы встречаем лишь в быту тех туркменских племен, для которых характерна многовековая оседло-земледельческая традиция проживания в оазисах, что логически увязывается с намного большим значением деревьев в жизни населения названных зон, чем в скотоводческо-кочевой среде. Прежде всего, это относится к такому старотуркменскому племени как карадашлы.

Так, у карадашлы нам довелось записать сообщение следующего характера: умирающему или уже умершему в пути человеку в руку нужно было дать *зеңиң диши* – короткую поперечину от деревянных погребальных носилок-лестницы, иначе покойнику придется плохо. Это считалось требованием адата, а не

мусульманского шариата. Если же человек умер дома, и после обмывания и других ритуальных приготовлений его везут в последний путь – будь то на арбе или машине (когда кладбище, где должны состояться похороны, расположено не близко) – тело покойного должно быть положено на упомянутые носилки *зеңни*¹. В противном случае, по выражению информатора, это напоминало бы собачью смерть².

Вполне вероятно, что значение, которое придавалось в вышеописанном случае, *зеңниң диши* воплощает в себе и расщепленная веточка с вставленной в расщеп бумажкой – *дога*, которую у карадашлы еще совсем недавно вертикально устанавливали в могиле в изголовье (Диванкулиева, 1994, с. 146). Ранее, вполне возможно, щепочку (веточку) могли «давать в руки» покойному. Этот обычай, незнакомый большинству других туркменских племен, общая этнография и история религиозных верований позволяет интерпретировать довольно четко: лестница или ее часть – поперечина (*диш*), а также щепочка – их имитация осымысливались как фрагмент древа жизни или мирового дерева, благодаря которым умерший сможет подняться к благодным высшим сферам. Особенно впечатляюще-символически, в свете вышесказанного, выглядят на карадашлинских кладбищах Хорезма ряды устремленных в небо погребальных носилок, которые укрепляются в изголовье могил. Следует добавить, что аналогичный обычай, хотя и в меньшей степени, отмечен и у соседей карадашлы – туркмен-емрели³, а также в некоторых иных местах этого региона. Естественно, после более чем

1 В разных областях Туркменистана могут использоваться несколько различающиеся термины, обозначающие одинаковые предметы, явления, обычаи. Автором используются термины, записанные им при полевых исследованиях. Они даются на кириллице. В настоящее время в стране принята латиница (см. Глоссарий // Туркмены, 2016, с. 564-571) — *Прим. ред.*

2 Халлыев Язгылыч (1888 г.р.), карадашлы – к/з «Большевик» Ильянлинского района; беседа состоялась в 1961 г. В дальнейшем после точки с запятой будет даваться лишь год, без слов «беседа состоялась». После имени и фамилии информанта указывается его племенная принадлежность.

3 Названия племен в разных источниках даются по-разному (см.: Туркмены, 2016, с. 630). Здесь мы сохраняем то, которое записано в полевых условиях и используется автором — *Прим. ред.*

тысячелетнего господства ислама в этом регионе наивно было бы ожидать каких-либо прямых указаний на это. Поэтому вертикальная установка погребальных носилок-лестниц объясняется чисто практически: удобством для женщин, посещающих по мусульманским дням молитвы (пятницам — *жума*) могилы умерших родственников, привязывать на них votивные тряпочки. В то же время лестницы-носилки с их перекладинами удобны для садящихся на отдых птиц, которые ассоциировались с душами умерших, посещающих свой последний приют. Нелишне напомнить, что до своего переселения в Хорезм карадашлы долгое время жили в предгорьях центральной части Копетдага и в самих горах с их значительно более богатой древесной растительностью. Кстати, среди туркмен-нохурли, много веков живущих в этих горах, среди надгробий распространен совершенно не характерный для нынешних соседей тип деревянных «ёлочек», которые поверхностная интерпретация, хотя и связывает с можжевельником-арчой, вполне могут отражать древние представления о связи человека и его души с мифическим древом.

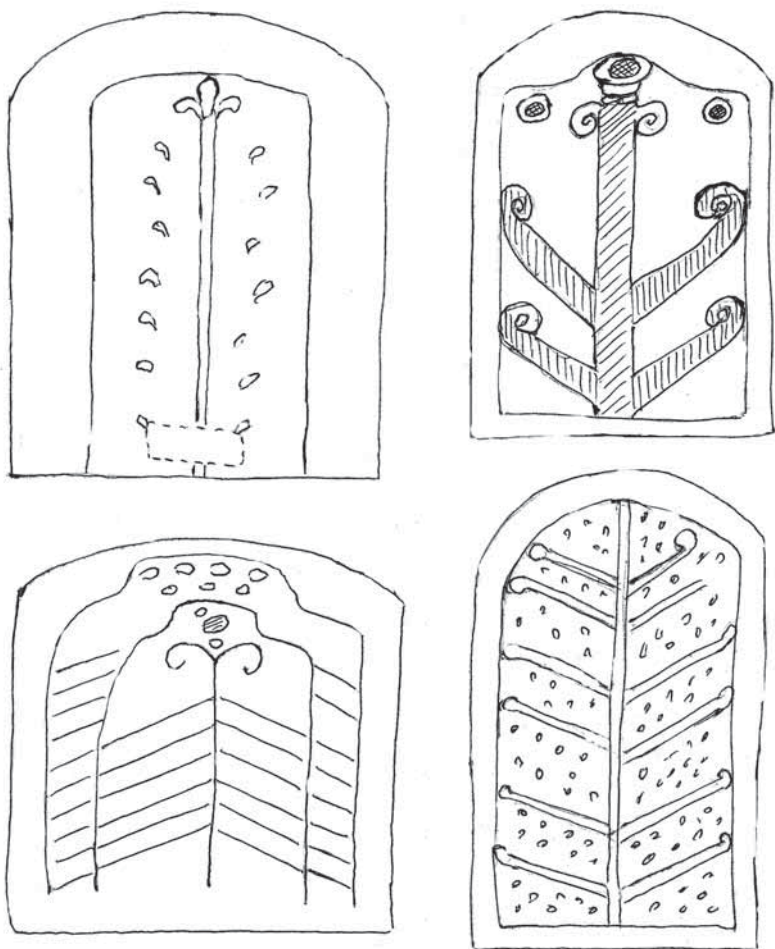
Само мифическое дерево жизни — *омур агажы* — сохранилось у туркмен в осколках древних представлений (Демидов, 1964, с. 5), согласно которым на том свете находится некое дерево, на каждом листке которого написано имя того или иного из живых людей. С рождением каждого нового человека на нем появляется соответственно новый листок. А если человек умирает, листик с его именем отрывается от ветки и, медленно кружа, опускается вниз, задевая по пути за другие листики с аналогичными именами. И те тезки умершего, чьи листики задеты, ощущают в это время звон в ушах (*гулагы шаңлаяр*).

Древо жизни, по традиционным представлениям, охраняют мощные рогатые существа типа горных баранов-гочей. В связи с последней деталью любопытно упомянуть выражение *Омурли гоч*, которое является названием некоторых святилищ на территории Туркменистана, в частности у дома № 31 по ул. Учительской в Ашхабаде. Подобные святилища, хотя и имеют атрибутивную имитацию «могил», не связаны с чем-либо конкретным,

так как объект поклонения является умозрительным. Значение названия, дословно, — «жизненный *гоч* (т.е. баран-самец)», местные жители не знают, но в свете вышесказанного об охраняющих *өмүр агажы* гочах, этимология названия становится более понятной. Впрочем, на магических представлениях, связанных с почитанием горных баранов, мы остановимся во второй части данной работы.

Представления о древе жизни свойственны многим народам мира и, в частности, индоиранским народам Центральной и Южной Азии (Топоров, 1987, с. 396-398; Бросс, 1989, с. 4-9; James, 1967, р. 103-118 и др.). Так, в вошедших в зороастризм-маздеизм древних религиозных традициях ираноязычного населения Средней Азии и Ирана находим условные изображения этого дерева с охраняющими его рогатыми существами (Искусство и религия, 1981, с. 151; и др.). Часть подобного рода представлений была позднее воспринята тюркоязычной средой, о чем свидетельствует такой знаменательный факт. Имеется в виду сохранение в разных вариантах изображения древа жизни (чаще с условными ветвями и обязательно с венчающими его вершину рогами — *гочак*, *гоч шахы*), а точнее связанной с древом головой рогатого животного, которое мы встречаем на ритуальных белых кошмах — *намазлыках*, используемых при совершении мусульманской молитвы — *намаза* ⁴. Изображение это именуется мастерицами слегка фонетически измененным ираноязычным термином *дарагт* («дерево, древо»), используемым в туркменском языке как архаический, торжественно-поэтический синоним тюркскому «агач». В персидском же языке древо жизни звучит как *дэрэхте хеййат*. Узор, связанный с древом жизни, помимо намазлыков можно встретить на периферии некоторых ковровых изделий, в вышивке на *дубашлык*, накидываемом на голову верблюду, везущему невесту, и в некоторых других образцах прикладного искус-

4 Любопытно, что, по свидетельству очевидца, весной 1994 г. на ашхабадской толкучке продавались два ковровых намазлыка с красновато-коричневым рисунком древа жизни на белом фоне. Продажу одного коврового намазлыка автор наблюдал там же в 1975 г.



Рисунки намазлыков из святилища Шевлан (Каракалинский р-н).
Прорисовка автора.

ства туркмен. Хотя в этом случае мастерицы иногда называют его именем знакомого им величественного представителя местной флоры – *чынар*.

Ислам, пришедший тринадцать веков назад на территорию современного Туркменистана, принес еще одно название мифического дерева, которое в туркменском языке передается как

ту:би и является одним из символов красоты человека⁵, воспеваемой классической поэзией – например, в дестане «Аслы-Керем»: Сен тэзе бостаның, гүли, туби дарахтың, билбили (Ты цветок в новом саду, соловей на райском дереве) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 644).

Туби или *туба* – дерево мусульманского рая, которое неоднократно упоминается в Коране (Коран, 1963, с. 123 – сура 7, аяты 18,19,21). На некоторых иранских миниатюрах исламского периода изображаются четыре потока воды, растекающиеся по четырем направлениям из-под корней этого дерева, а на вершине его сидит птица Хома или Хумай. У дерева находятся пророк Мухаммед и его сподвижники (Мифы народов мира, 1988, с. 374). В предназначенной для мусульман-суннитов книге «Мухаммедие» Мухаммеда Челеби, изданной в Казани в 1900 г., приведен рисунок восьми отделений рая в виде символического древа. Наверху, в последнем из райских отделений помещено *шаджере-рей-туба* – древо радости, «считаемое величайшим из существующих; по верованиям мусульман, оно – источник всех яств, райских и земных» (см.: Климович, 1929, с. 55)⁶. Рисунок райского дерева с сидящими на ветвях детьми имелся на стене внутри усыпальницы Меана-баба в Каахкинском районе. Эти коранистические представления в виде легенд сохраняются в народной религиозной традиции туркмен, где фигурируют и четыре потока, и вещая птица, связанные с мифами.

Символическое изображение дерева, которое информаторы без конкретизации породы называли общим термином *агач*, встречалось нам иногда еще в архаической функции оберега от сглаза и злых духов (*жын-арвах*). Такие примеры зафиксированы нами, в частности, по горному Каракалинскому району у гоклен в 1962 г. Так, у одной древней старушки в селении Юван-Кала в старой *чатме* сохранились два старинных *ййык* (лит. янлык) – кожаных бурдюка для масла со сделанным сажей рисунком де-

5 *Туби* – уст. райское дерево, символ прямизны и крепости стана (Туркменско-русский словарь, 1940, с. 287).

6 У турок древо жизни, называемое *хайат агаджы*, также нашло отражение в искусстве (Gonul-Jenen, 1992).

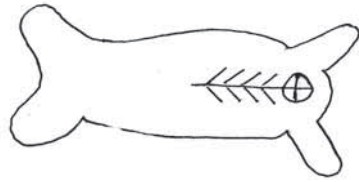
рева с наверху, изображенном на рисунке.

В том же селении на старинном *пуренджеке* — головном халате-накидке женщины лет 30-35-ти, изготовленном ее бабушкой в начале прошлого века, сзади на спине от поясицы до ворота был вышит магический узор-оберег, объединяющий три элемента: дерево, его наверху в виде рогов (*гочак*) и сидящую под деревом условную фигурку *гаплан* — хищника из породы кошачьих (тигр, барс).

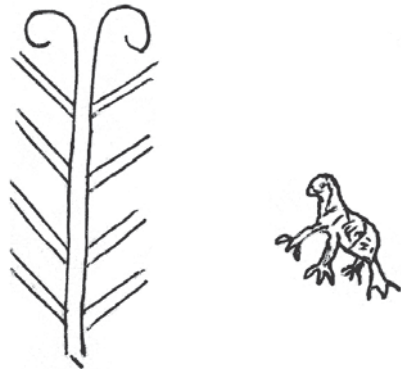
Следует, правда, добавить, что в первом случае по подсказке нескольких названий деревьев, а во втором самой владелицей было высказано неуверенное предположение, что *агач* в данном случае может быть изображает *чынар* (платан).

С общемагической характеристикой деревьев, а именно в их наиболее жизнеспособный период связано и такое представление. Послед (*чага ёлдашы*) после рождения ребенка рекомендовалось зарыть в землю или в доме на женской половине (*дул*), или же под зеленым деревом, чтобы новорожденный был как дерево крепким и быстрым.⁷ Последняя деталь связана, очевидно, с быстротой роста зелени, листья, покрывающей ветки дерева.

В заключение раздела необходимо остановиться еще на одном магическом моменте, относящемся к де-



Кожаный бурдюк (*янлык*) с изображением магического дерева.



Вышитые изображения магического дерева и хищника на женской головной накидке-пюренджек.

7 Гурбанова Сапар (1910 г.р.), геркез. Сел. Юван-Кала Каракалинского р-на; 1962. По некоторым иным сообщениям, в качестве такого рода объекта выбираются деревья определенных видов, в частности яблоня.

ревьям как таковым, в котором можно увидеть не только отголосок древнего культа деревьев, но и шире – культа растительности, являющегося частью культа природы. Имеются в виду так называемые *чиле агач* (дословно, «дерево чиле»). Поскольку второй компонент названия однозначно перевести невозможно, следует несколько слов сказать о значении этого термина.

«Чиле» означает, с одной стороны, сорокадневный (от иранского «чель» – сорок) период после рождения ребенка, в который по отношению к нему и родившей его женщине должен был соблюдаться целый ряд запретов-табу, чтобы не нанести им вреда, какой-либо скверны. С другой стороны, эта скверна тоже выступала под приведенным названием (*чиле душмек* – «попадание, проникновение чиле»). При этом существовал целый ряд традиционных магических приемов, благодаря которым, как считалось, можно было избавиться от чиле, коль оно уже «попало». Среди них неизменную популярность как в прошлом, так и в наши дни имеет ритуальное пролезание женщин с детьми под *чиле агач* у разного рода святилищ.

Что же из себя представляют *чиле агач*? В качестве них могут выступать как живые, растущие деревья, так и стволы или части стволов деревьев, засохших на корню или привезенных из других мест. Требование, предъявляемое ко всем этим деревьям, одно – они должны иметь или сквозное отверстие-дупло, или достаточную изогнутость, образующую своего рода петлю, арку, под которой и пролезают троекратно те, кто считается *чилели*, то есть подвергнувшимся воздействию *чиле*. При этом порода дерева значения не имеет.

Наиболее яркими примерами живых *чиле агач* в нашей этнографической практике были, пожалуй, наблюдавшиеся в 1960-х годах деревья *петте* (тополь сизый) на святых местах Гаррыходжа-баба и Билял-баба в Дейнауском районе Чарджоуской области. Образцом же привезенного *чиле агач* можно назвать это «очистительное» дерево у святилища Намазга близ селения Багир под Ашхабадом.

Однако на многих святых местах, включая и весьма посещаемые, чиле агач представляли собой более примитивные ва-

рианты – сочетание вертикально вкопанного столбика дерева или даже обычного столбика, на который кладется один конец палки, а второй – на ограду (если ограда далеко, ставятся два столбика). Примером этого варианта может служить *чиле агач* на популярном святилище Кочкар-ата (Арчман-ата) у прославленного туркменского бальнеологического курорта. Такого же



Чиле агач на святилище Намазга. Сел. Багир.

рода примитивной конструкции *чиле агач* нам довелось видеть в 1970-х–1980-х годах на весьма известном святилище Ак ишан в 15 км от Ачмана и на целом ряде других. Правда, венчают вариантный ряд *чиле агачей* простые прокопы в земле или в глинобитной стене (напр., на святых местах Сейит Джемал в Аннау, Ших Алов в Багире и др.), которые назвать «деревом» весьма трудно.

Растения фигурируют как один из трех видов «нейтрализации» возможных неприятностей, в которые может воплотиться увиденное в плохом сне. Согласно магическим представлениям, следует или сделать *худайёлы* – очистительное жертвоприношение, или рассказать свой сон проточной воде, которая и унесет его, или же поведать сновидение *растениям* в безлюдном пустынноватом месте (*от-чоп ерде*), а затем, взяв щепотку земли, положить под язык и сплунуть⁸. Здесь мы видим как бы двойное обращение к силам природы – и к растениям, и к самой земле, являющейся прародительницей всего сущего.

Если в выше рассмотренном случае второй и третий варианты магических обрядов, являясь целиком доисламскими, хотя и стоят в одном ряду с мусульманизированным обрядом (*худайёлы*), но занимают самостоятельную позицию, то следующий обычай, ярко отражающий древний культ деревьев (растительности – природы), непосредственно связан с главным мусульманским праздником – Курбан байрамом. Мы имеем в виду *агач пайы* – «долю дерева». В качестве этой доли используется грудной хрящ (разными информантами называемый *кэкирдек* или *дөш*) жертвенного барана, который режется близ укрепленного с некоторым наклоном деревянного столба, к которому затем подвешивается для разделки туша животного. Влажный хрящ прикрепляется к столбу, роль которого, кстати, может исполнять и живое дерево, если оно соответствует требованиям этой функции. Еще несколько десятилетий назад даже в столице страны, г. Ашхабаде в первый день Курбан байрама можно было увидеть служившие много лет ряду семей подобного рода столбы, к которым было при-

8 Гулы-ага (1897 г.р.) – перен: к/з XXII партсъезда Байрамалийский р-н; 1962.

креплено по четыре-пять, а то и больше ритуальных хрящей. Один из таких столбов до 1986 г. стоял и близ дома автора этой монографии в первом микрорайоне. Сочетание в данном случае ритуального мусульманского жертвоприношения и почитания деревьев (хотя самими информантами *агач пайы* объяснялось как своеобразное вознаграждение дереву-столбу за его «помощь») – один из многочисленных ярких примеров религиозного синкретизма туркмен.⁹

А теперь перейдем к некоторым конкретным, реальным растениям, произрастающим на территории Туркменистана.

2. Дикорастущие растения

Среди дикорастущих представителей растительного мира Закаспия – территории современного Туркменистана – мы встречаем многие сотни растений, характерных для различных природно-климатических зон – степей, пустынь, предгорий и самих гор. Местное население хорошо знало свойства представителей флоры своего региона, используя многие растения в хозяйстве и в быту. Особенно это касалось тех людей, которые проводили основную часть своего трудового времени на природе, – прежде всего пастухов-чабанов и охотников.

Естественно, отношение к разным растениям было неодинаковым. Уважением и даже почитанием пользовались те из них, которые играли значительную роль в быту и хозяйстве людей. Однако степень утилитарного использования была, отнюдь, не единственным критерием такого отношения. Большое значение имел необычный облик растения, а также то, насколько часто оно встречалось в природе, неординарность места его произрастания. Большинство видов растений, судя по всему, не вызвали у прошедших поколений особых ассоциаций, воплотившихся в разного рода легендах, представлениях и верованиях людей. И, наоборот, ряд дикорастущих местного растительного мира на-

9 См., в частности, нашу работу: Демидов, 1964. Следует сказать, что обычай *агач пайы*, очевидно, известен не везде на территории Туркменистана. По крайней мере, в Керкинском р-не (сел. Астана-баба) наши информанты этого не знали (Джумаев Худайназар, более известный как Кельте-ага; Абдыев Розы; Онеев Маметмурад – все эрсаринцы; 1962).

шел в легендах и верованиях свое яркое отражение. В данном разделе мы и остановимся на некоторых из них.

Дагдан

Дагданлы таймаз, тайса-да йыкылмаз.

(Тот, кто с дагданом, не поскользнется,

А если и поскользнется – не упадет).

Туркменская пословица

Среди немногих растений Туркменистана, которые активно используются в магической практике, мы встречаем *дагдан* (в нохурском и некоторых других диалектах – *тагдаган*). Дерево дагдан (каркас, каменное дерево [Туркменско-русский словарь, 1968, с. 242; Никитин, Кербабаяев, 1962, с. 14]) растет только в горах при определенных природно-климатических условиях (в Туркменистане на Среднем и частично Западном Копетдаге, а также в незначительном количестве на Большом Балхане). Поэтому, скажем, на территории Российской Федерации, кроме, может быть, горной зоны Северного Кавказа, он не встречается и аналогий не имеет.

Хотя в большинстве регионов Туркменистана дагдан не растет, представления о нем в большей или меньшей степени имеет население практически всей страны. Это, прежде всего, связано с широким использованием древесины этого дерева – в виде одноименных поделок-амулетов или необработанных кусков, а иногда и целых больших веток – в качестве оберега от дурного глаза.¹⁰ Благодаря рыночной торговле и личным контактам, немало амулетов-дагданов можно увидеть ныне и в древнем Мервском оазисе, и на берегах Амударьи в Лебабе, и в Южном Хорезме – Ташаузской области.

В наши дни амулеты дагдан в виде поделок разной формы обычно вешаются на шнурке на грудь или пришиваются к одежде. Чаще всего их можно встретить у маленьких детей, особенно до 3-4 лет, у невест и некоторых молодых женщин, а также

¹⁰ О дереве дагдан и амулетах из него см. в частности: Демидов, 1989, с. 196-200; 1962, с. 198, 216.

у женщин пожилых и старых. Он навешивается над детскими колыбелями, над входом в дом. В последнем случае используются поделки крупных размеров, а нередко и необработанные куски толстых веток, которые укрепляются с магической целью на видном месте над воротами, ведущими с улицы во двор. Такого рода амулеты-дагданы в нашей многолетней этнографической практике особенно часто встречались в селениях Бахарденского района – в частности, в самом Бахардене, Дуруне, Арчмане и некоторых других населенных пунктах. В юртах (*гара ой*) нам доводилось видеть треугольный дагдан, подвешенный на веревке к *туйнюку* (отверстию в куполе).

Особая популярность и частота использования дагдана как амулета-оберега в округе Бахардена и прилегающих территорий не случайны. Ибо именно в горной части этого района дерево дагдан встречается наиболее часто. Неудивительно, что именно среди жителей Бахарденского района К. Нурмурадовым, учителем истории из расположенного на его территории селения Нохур собрана большая коллекция амулетов-дагданов. Из нее около 100 предметов были переданы энтузиастом-собирателем в дар Музею антропологии и этнографии АН СССР¹¹ (Нурмурадов, 1980, с. 64-73)

Хотя доводилось слышать мнение, что основной формой амулета-дагдана является форма амулета-дога¹², то есть четырехугольника или треугольника¹³, на практике встречается несколько десятков форм и их вариаций – от бусины-колесика, тыквочки, одинарных или двойных бараньих рогов-гочак и «гребня» до «ёлочки», птицы (петух?) и уникального креста, связанного очевидно с какими-то древними отголосками христианства или,

11 Ныне Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) им. Петра Великого РАН.

12 Дога – еще один весьма распространенный вид амулетов, практически не связанный с растительным миром. Они представляют собой мешочки четырехугольной или треугольной формы с зашитой внутри бумажкой с надписью из Корана на арабском языке, с солью, углем и др. предметами.

13 По поводу треугольника имеется и представление, согласно которому эту форму связывают с кольцом пророка Сулеймана, которое будто бы имело на себе треугольное украшение (Нурмурадов, 1980, с.72).

скорее, маздеизма.¹⁴ Что же касается технологии изготовления, то вырезаться амулет должен настоящим туркменским ножом-*пычаком*, соответствующим всем предъявляемым к нему требованиям. Отверстие или отверстия для продевания шнура следует продалбливать, а не прожигать, так как в противном случае теряется половина его магической силы (*гудрат*)¹⁵.

Помимо чисто магических предметов – амулетов-оберегов – из дагдана изготавливаются и отдельные утилитарно-бытовые предметы. Это, в частности, *гылыч* – *бёрдо*, инструмент для прибивания нитей утка в ткацком станке, *тегек* (*ыкрык*, *джикрык*) – плоская дощечка, прикрепляемая к ошейнику барана, которого откармливают, ограничивая его движения и в то же время подстраховывая от возможности удушения ошейником, деревянная часть верблюжьих седел и некоторые другие вещи.

Но и в этом случае помимо утилитарной стороны данные предметы несли и магическую нагрузку. В качестве иллюстрации можно вспомнить ручку *гылыча*, виденную нами в селении Шарлоук Кизылатрекского района. Она была вырезана в виде человеческого лица в профиль, с резко выступающим глазом: чей-нибудь недобрый взгляд должен был, по идее изготовителей этого инструмента, упасть сначала на ручку и потерять, благодаря силе дагдана, свои вредоносные свойства.

Относительно магических свойств дагдана мнения информаторов разделяются. Если все опрошенные сходились на том, что он является хорошим оберегом от дурного глаза, то некоторые из них считают, что дагдан помимо сглаза может предохранять и от злых духов.¹⁶ Другие же это отрицают.¹⁷ Особняком стоит

14 Изображение целого ряда дагданов-амулетов приведены в следующих публикациях: Нурмурадов, 1980, с. 66-71 (рис. 59-ти дагданов); Демидов, 1994, с. 34-35 (цветные фото 15-ти дагданов, в том числе в виде «креста», из личной коллекции автора). О предположениях, связанных с дагданом в форме креста, см. также: Поцелуевский, 1928.

15 Хасмамед-ага (1892 г.р.), гөклен, геркез; сел. Юван-Кала (Геркез) Каракалинского р-на; 1962.

16 Гулы-ага (1897 г.р.) перрен; к/з им XXII партсъезда Байрамалийского р-на (фактически житель Байрам-Али); 1962.

17 Бердыева Гурбанбиби (1927 г.р.), к/з им. XXII партсъезда Байрамалийского р-на; 1962, 1964.

представление ряда жителей округа Байрамали о якобы лечебных свойствах дагдана. Имеются в виду кусочки древесины, которые в 1950-е—начале 1960-х годов некоторые паломники-туристы, осчастливившие своим посещением жемчужину средневековой архитектуры Туркменистана – мавзолей Султана Санджара (XII в.), выковыривали ножами из концов крепежных балок, выступавших по периферии барабана, поддерживающего купол.



Деревянные амулеты-дагданы из коллекции автора.

Утверждалось, что кусочки этого дерева, прикрепляемые к головному убору, помогают от *чакыза* – сильной головной боли, мигрени. Естественно, жители тех мест, где дагдан не растет, доказать, что балки мавзолея именно из этого дерева, а не, скажем из арчи, тоже не растущей там, не могли. Поэтому нам встречались даже суждения, что на Султан-баба, как называют в народе этот мавзолеев-святылище, не дагдан, а *чакыза агач*.¹⁸

Чем же все-таки привлек такое внимание людей дагдан – дерево сравнительно не крупное и не впечатляющее своим царственным видом, как, скажем, чинар, не привлекающее сочными мясистыми плодами, как, например, гранат, инжир или яблоня (плоды дагдана очень мелкие и сухие)?

Легенды о нем мало что проясняют в этом плане. Подавляющая часть информантов характеризовали его как *кераматлы агач* (священное дерево), хотя некоторые считали дагдан *харам агач* (нечистое дерево). Столь противоречивые, на первый взгляд, мнения вполне логичны, так как отражают характеристику дагдан-амулета. Ведь в роли амулетов-оберегов от чего-либо нечистого, отрицательного, вредоносного должны выступать предметы или считающиеся священными (всевозможного вида ладанки с записями молитв, кусочком штукатурки со святого места и т.п.), способными якобы своей святостью предотвратить вред, или нечистыми (части «нечистых» животных, их помет и т.д.), которые как бы – минус на минус – могут нейтрализовать, ликвидировать отрицательное воздействие.

Одна из легенд гласит, что в дагдане, как священном дереве, не в пример другим деревьям нет джинов-арвахов, *эе*. Его нельзя жечь, так как когда-то некий пророк (*пыгаммер*) залез в его дупло и дерево срослось. С тех пор, когда дагдан пилят или режут, раздается звук «х-х» – голос души пророка (Демидов, 1962, с. 198). Однако данная мусульманизированная легенда лишь отражает один из бродячих сюжетов о пророке и укрывшем его дереве, причем в других вариантах фигурируют не-

18 Гуванов Берды (1897 г.р.), бурказ; к/з им. XXII партсъезда, Байрамалийский р-н; 1962. Правда, информант наш признался, что подлинного названия этого дерева не знает.

которые иные породы деревьев. Перенесение этого сюжета на дагдан представляется слишком искусственным, ибо невысокие (до 4-х метров) и не очень толстые стволы дагданов практически не имеют дупел.

По другой легенде, дагдан – единственное из всех деревьев – сказал сестре пророка Юсупа, что она увидит своего брата через 40 лет (Нурмурадов, 1980, с. 72). По мнению некоторых информаторов-аксакалов, дагдан когда-то спас от голода родственников одного пророка, и тот в благодарность сделал его почитаемым деревом (Нурмурадов, 1980, с. 72).

Наиболее распространенной легендой, благодаря которой люди смогли будто бы убедиться в магической «силе» дагдана, является следующий рассказ. Очень «глазливый» человек (вариант: колдун – *жадыгэй, терсокан*), который мог сглазить что угодно, поспорил, что верблюд упадет от одного его взгляда. Однако животное лишь споткнулось, но не упало. Выяснилось, что *хатап* – деревянная часть верблюжьего седла – была сделана из дерева дагдан, который и выдержал подобно своего рода панцирю «убийственный» взгляд (Демидов, 1962, с. 216). Однако и данная популярная легенда, в которой, возможно, отразилось не только отношение к дагдану, но и отголоски древнего уважения к верблюду, не избежала попыток мусульманизации: как отмечает К. Нурмурадов, собиравший материал среди нохурлинцев, героем данного рассказа нередко выступает сам пророк Мухаммед, у которого в седле имелась основа из дагдана (Нурмурадов, 1980, с. 71-72).

Реальной же причиной особого места, которое занимает дагдан в представлениях местного населения среди других растений Туркменистана, были, как мы уже отметили в свое время (Демидов, 1977, с. 142), необычные свойства его древесины. Дело в том, что дагдан, наряду с арчой, среди всех пород деревьев, произрастающих в среднеазиатском регионе, в том числе и на территории Туркменистана, обладает наиболее прочной, долго не поддающейся разрушению, гниению, порче древесиной. Недаром информанты, благодаря этому его свойству, характеризовали дагдан как *демир ағач* (железное дерево). Такого же рода

характеристика звучит и в его официальных научных названиях, приводившихся выше. Крепость древесины и послужила, несомненно, основанием для изготовления амулетов, способных «выдержать» всю силу «глазного удара». В то же время дагдан по сравнению с арчай, используемой в частности для несущих балок потолка строений, встречается в природе значительно реже. А редкость, необычность, как мы уже тоже отмечали, немаловажный фактор в магическом аспекте, чем и можно объяснить преимущество, полученное в данном случае дагданом.

К вышесказанному следует добавить еще два момента – использование деревянных амулетов аналогичного характера у некоторых других народов, живущих в горных регионах. Так, например, у хуфских таджиков в качестве амулетов-оберегов встречаются «бусы или пластинки из дерева *тог*, которое, как считалось, обладает свойством предохранять от сглаза и от влияния вредных духов» (Андреев, 1958, с. 418).¹⁹ У лакцев в горном Дагестане в качестве оберега к одежде пришивались «кусочки коры серебристой ивы *дагдагъар*» (Булатова, 1971, с. 183). Приведенные названия амулетов, особенно таджикские, как видим, близки туркменскому, хотя этимология основного компонента этих названий – *тог*, *дагъ*, *даг* – пока остается неясной.

Вторым моментом является то, что в туркменском быту название дагдан носят не только деревянные амулеты-обереги, но и один из видов металлических женских украшений из серебра, часто с легкой позолотой-узором и инкрустацией сердоликом и бирюзой. Но и в этом случае им, помимо декоративного, придается и магическо-оградительное значение.

Касаясь этого явления, следует сказать, что не только дагдан, но и многие другие амулеты туркмен имеют подобного рода двойственную функцию – и «глазные» бусы (*гөз монжук*), и пестрый шнурок из верблюжьей шерсти (*алажа*), и раковины-каури (*йылан баи*), и некоторые другие. Такое же положение характерно и для амулетов других народов, так как искусство в своих истоках тесно связано с разного рода верованиями и представлениями.

19 В той же работе М.С. Андреева (с. 417) приведен рисунок амулета из брусочков дерева «тог» с бусами.

В данном случае нам представляется логичным считать появление металлических дагданов более поздним явлением, причем за исходную была взята одна из наиболее архаичных форм деревянных дагданов – *гочак*, отражающая древнюю связь таких элементов культа природы, как почитание растительного и животного мира. Естественно, искусные мастера-ювелиры, используя замысловатый орнамент, значительно усложнили исходную деревянную форму.²⁰ Однако требование иметь на концах серебряного дагдана изображение рогов барана (мифического животного) остается неизменным. Иначе такое украшение не считается дагданом. Кстати, цветное изображение этого прекрасного образца туркменского ювелирного искусства XIX в. стало сюжетом первой марки независимого Туркменистана, выпущенной в 1992 г.

Благодаря торговым и личным контактам, а главное тому, что почти в каждом крупном селении были свои мастера-ювелиры, серебряные дагданы получили распространение во многих регионах Туркменистана, где изготовление из дерева дагдан амулетов и иных предметов было затруднено.²¹

Там же, где дагдан растет, то есть в горной местности, его деревья в некоторых случаях становятся самостоятельными объектами культа и паломничества, святилищами. Таким, например, святым местом является *Дагдан өвлүйә* близ селения Ымарат (на Среднем Копетдаге) – в прошлом зеленое, а ныне сухое старое дерево с обломанной в бурю верхней частью ствола, диаметром в 70-80 см, на котором оставляются рога

20 Следует сказать, что и сами деревянные амулеты, особенно новые из ярко-белой древесины, тоже играют определенную эстетическо-декоративную роль. Ведь именно по этой причине дагданы покрываются, пусть и довольно примитивными, резными узорами, а в последние полтора-два десятилетия даже расписываются красками, инкрустируются камешками и т.п. Естественно изготовители их, которыми являются в основном чабаны, охотники и другие люди бродячих профессий и интересов, как правило, не могут конкурировать с профессионалами-ювелирами.

21 Так, в район Байрамали, например, древесину дагдана для переработки местными мастерами по дереву (*агачуссасы*) привозили со стороны Ирана и Афганистана. Понятно, что при таких условиях заказать, скажем, хомут из дагдана могли позволить себе только богачи. – Информатор Эсенов Патык (1902 г.р.), бурказ; к/з XXII партсъезд Байрамалийского р-на; 1962 г.

диких животных и вотивные тряпочки. Еще одно аналогичного рода святилище расположено значительно южнее, на Чандыре, и носит название *Алты дагдан* (Шесть дагданов).

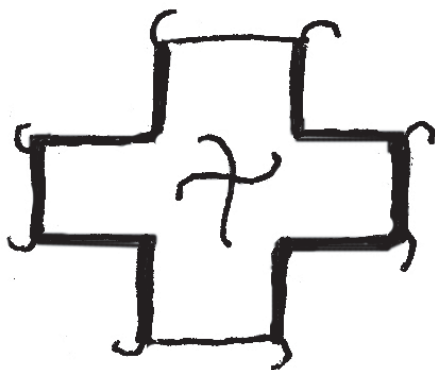
Чакыр тикен

Чакыр тикен (*Onopordon Olgae*) – встречающееся в разных местах Туркменистана колючее растение, которое является разновидностью татарника. Кое-где его используют, чтобы отвести дурной глаз. Сообщения об этом, в частности, мы записали еще в конце 1950-х годов на юго-западе страны (Демидов, 1962, с.214).

Чакыр тикен, как и юзерлык или дагдан, прикрепляется на видном месте. Магическая подоплека использования данного растения в роли оберега, можно сказать, наглядная: аналогия его колючести, нейтрализующей колючий, недобрый взгляд «глазливового» человека. Там же, на юго-западе, в селении Юван-Кала на Сумбаре несколько позднее, в 1962 г., нам довелось видеть вязаные носки *джорап* с носящим «антиглазливый» характер орнаментом: на них к обычному распространенному крестообразному узору, именуемому мастерицами, забывшими древнюю символику, «керпич» (т.е. кирпич), внутри которого в качестве дополнительного элемента располагалась свастика, по всем внешним углам были добавлены когти

колючки-*пытанак* от чакыр тикена.

Смысл этого изображения изготовительница объясняла просто – «*гөз дегмесин*» («чтобы не сглазили»). То, что подобный «антиглазной» узор нашел свое место и на джорап, неудивительно, так как их яркий красивый орнамент, безусловно, не может не привлечь к себе внимания.



Магический узор в виде свастики
на носках-*джорапах*.

Чинар

Царь среднеазиатской флоры платан, чинар, чинара (в туркменском произношении – *чынар*), поражающий воображение своими размерами и красотой, естественно, с древних времен привлекал особое внимание человека. Местное население связало с ним целый ряд представлений и легенд.

По мнению некоторых информантов более почтенного возраста, чинар среди деревьев является наиболее уважаемым, опережая даже дагдан. Его нельзя ни рубить, ни жечь, что расценивается как грех. Дагдан же жечь можно.²² Более того, иногда приводится своего рода ранжир святости деревьев, в котором чинар занимает особо почетное место.

Так, по словам нашего 82-летнего собеседника из Кара-Калы Суханберды-ага, из представителей реального растительного мира более всего уважается чинар. Это – царь деревьев (*агачларың патышасы*). Тенистый, удобный для устройства *хиңилдик* и *салланчак* (ритуальных качелей и подвесной колыбели для ребенка), пышный красивый. Между селениями Куруждей и Дурдыхан, расположенными в Сумбарской долине, старый чинар растет в таком каменистом месте, где вообще не должно быть воды и кажется не могут расти деревья. Но, тем не менее, там вознесся ввысь огромный чинар, из под корней которого берет начало небольшой источник. Все это по воле Бога. Поэтому чинар нельзя резать, рубить, жечь.²³ На втором месте по уважению находится дагдан (его нельзя жечь), на третьем — инжир (грех его резать, рубить и жечь),

22 Халлы-эдже (1877 г.р.), гёклен, геркез; сел. Юван-Кала (Геркез) Каракалинского р-на; 1962 г. Говоря об этом, имеют в виду, по всей видимости, сухие деревья или ветки дагдана, а может быть момент, связанный с прожиганием (обычно просверливают) отверстия в изготовленных из него амулетах для продевания шнура. Информантка не упомянула о возможности резать дагдан, как о само собой разумеющемся действии, без которого, естественно, изготовление амулетов невозможно.

23 Ярким, хотя и сильно социально-политизированным примером отражения этого явилась полемика 1916 г. известного туркменского просветителя Мухаммедкули Атабаева с местным духовенством по поводу разрешения спилить одну ветку огромного (в дупле муллой проводились занятия с учениками) чинара в центре горного селения Нохур. Ветка мешала завершению им строительства новой светлой школы для юных нохурцев.

на четвертом и пятом – гранат и виноградная лоза, которые тоже запрещается жечь.²⁴

Роль лишь одного вида чинара тонко учитывали смотрители некоторых святых мест, стараясь, благодаря растущим у святилища огромным деревьям, усилить общее воздействие на психику приходящих паломников. В качестве примера можно упомянуть наиболее почитаемое святое место Каракалинского района – Шевлан, расположенное у подножия воспетых Махтумкули гор Сюнт и Хасардаг. Здесь двое прибывших из Хорезма в начале XX века братьев-ходжей, обосновавшихся в качестве смотрителей-мюджевюров у этого святилища, даже посадили у домика для паломников и вытекающего тут же кристально чистого источника два персональных чинара, о чем свидетельствовали прибитые к ним таблички с указанием их имен. К ветвям этих чинаров паломники привязывали votivные тряпочки, на них же развешивали для просушки шкуры жертвенных животных, которых приводили с собой.²⁵

Символическое изображение дерева – ствола с отходящими в стороны стилизованными ветвями – на широкой окантовке ковра некоторыми информаторами связывается с чинаром. Такую трактовку – *чынар* – мы слышали, например, относительно ковра, изготовленного в 1929 г. в семье Хасмамед-ага в селении Юван-Кала (Геркез) Каракалинского района при посещении ее в 1962 и 1964 гг. Аналогично трактуется и изображение лиственного орнамента в прекрасной вышивке на женской головной накидке – *пюренджеке*. Он носит название *чынар япрагы* – «лист чинара». Несомненно, что в более давние времена подобное изображение на предметах декоративно-прикладного искусства имело и конкретно-магическое значение.

Классическим примером воздействия изображения на человека является знаменитый чинар «Семь братьев» в местечке Фирюза под Ашхабадом. Огромное раскидистое первоначально восьмиствольное (семь братьев и сестра) дерево (окружность –

24 Суханберды-ага (1882 г.р.), гёклен; Кара-Кала; 1964 г.

25 Наблюдения автора в 1958, 1962, 1964 и 1981 гг.

11 м, высота 46 м, площадь зеленого шара кроны – свыше 1000 квадратных метров) в старое время наверняка пользовалось суеверным уважением и явилось сюжетом для создания легенды об отважной девушке-красавице Фирюзе, которую хотели захватить в плен враги, о том, как защищали ее, сражаясь с неприятельским войском ее братья и как, поняв, что им не отбиться от многочисленного неприятеля, по просьбе Фирюзы высшие силы превратили ее и братьев в прекрасные чинары, которые тут жерослись в одно гигантское дерево.

Эта народная легенда с разными вариациями²⁶ стала хрестоматийной для экскурсоводов, приводивших слушателей-туристов к чинару «Семь братьев», который стал объектом экскурсий по местечку. Легенда эта в туристических буклетах и проспектах, а также газетно-журнальных популярных статьях тиражировалась множество раз²⁷.

В Сумбарской долине близ селения Куруджей тоже есть место, где три больших зеленых чинара считаются людьми, превращенными в деревья при обстоятельствах, аналогичных вышеизложенным. В качестве одного из «доказательств» связи человек-чинар обращается внимание на пятипалые листья этого дерева, как и пятипалые ладони людей.²⁸

Все эти моменты – отголоски древних верований, когда деревья, как и люди, наделялись душами, становясь в ряд живых существ,²⁹ когда осознавалась утраченная, к сожалению, ныне

26 Один из них приземляет сюжет, лишая его фактически волшебного элемента: оказывается, восемь чинаров были посажены отцом Фирюзы и ее братьев над могилой своих погибших детей (Аманнеспесов, 1993, 19 июля).

27 В начале 1960-х годов ему была посвящена и специальная научная статья в журнале «Известия АН ТССР», согласно которой возраст чинара определяется около 500 лет. Тем не менее, и позднее появлялись утверждения о любимой народной дате в 1000 лет. Таково, напр., мнение Бакинского профессора И.С. Сафарова (см.: Платану тысяча лет, 1976).

28 Атаханов Аширли (1901 г.р.), нохурли; сел. Куруджей Каракалинского р-на; 1958.

29 У некоторых ираноязычных народов (фарсов, таджиков) – соседей и предшественников тюркоязычного ареала Средней Азии – до сих пор в языке сохранилась грамматическая форма, относящая деревья к категории одушевленных объектов. Речь идет об аффиксе множественного числа = а н, который в отличие от других, используется только по отношению к человеку, животным и деревьям.

неразрывная связь природы и человека, который тотемистически соединял с ее животным и растительным миром (прежде всего с деревьями) само свое происхождение (см., в частности, Зеленин, 1937).

Завершая параграф о чинаре, хочется отметить, что его величественный облик не мог оставить равнодушным людей, увлекающихся поэзией. Причем не обязательно профессиональных поэтов. Например, в журнале «Зэхметкеш аял» («Труженица») за 1989 г. мы находим четырех-строфное стихотворение, регулярно с 1979 г. печатающегося в периодической печати работника правоохранительных органов Салыха Айдогдыева (1955 г.р.), которое так и называется – «Чинар». В нем автор восторженно описывает, как не сгибаются под ветрами ветви гордого чинара, как поют на них на разные голоса птицы, как опускаются на его вершину то дождевые, то снеговые облака. И чинар благосклонно и даже с некоторым чувством гордого снисхождения все принимает.

Приведем одну из строф:

Чынар өсүп отыр башы ёкары,
Шемалларың ыраланың эвенек.
Диге өз ичинден намыслы диййэр:
– Гөрмек учин саг болса бор бэбенек!..
(Айдогдыев, 1989)

Чинар растет с вершиной в выси,
Не обращая внимания на раскачивание ветров.
Лишь про себя он с достоинством говорит:
– Посмотрим, посмотрим!..
(перевод С.М. Демидова)

Ак дерек

Каких-либо особых представлений и обычаев, имеющих отношение к тополи (*дерек*) как таковому, у туркмен не отмечено. Однако с одним из его видов – топодем серебристым – *ак дерек* (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 261) – связано известное святилище в Каракалинском районе.

Расположено данное святое место справа от старой дороги, ведущей из Кара-Калы на юг, в долину реки Чандыр, километрах в 20-ти от районного центра. В народе его называют уважительно-ласково *Акдерекджан* (дословно, «Серебристый тополек» или «Белый тополек»). С этим святилищем связан ряд легендарно-мистических сюжетов относительно его обнаружения и магической силы.

Так, рассказывают, что какая-то женщина, собиравшая хвост, проезжала здесь на осле. Тот остановился и никак не хотел идти дальше. Чтобы подогнать его, женщина решила сделать прут и сломала ветку с растущего поблизости серебристого тополя – ак дерека. Но лишь ударила веткой-прутом осла, как тот издох. Добравшись до дома, она неожиданно заболела. Сопоставив все это, женщина заявила: «Мне кажется, что тут должно быть святое место». Спустя некоторое время там же другая женщина с девочкой собирала сухой бурьян и рядом с тополем девочку ужала змея.

Тогда сюда прибыла делегация седобородых аксакалов-яшулы. Они начертили круг-оградку, чтобы помолиться и легли спать. Во сне одному из них явилась святая, которая и заявила: «Я – Акдерек, и здесь мое место». Утром поискали и нашли «могилу». До революции («Никелей дөврүнде») в этих местах жил некий Макаревич. Он запряг лошадей и поехал за дровами в район Акдерека. В святом месте срубил один тополь и распилил на части. Хотел тронуться в обратный путь – лошади ни с места. Сбросил напиленные кругляши, оставив лишь комель – результат тот же. Сбросил и его – лошади пошли. Вскоре он отправился на охоту и исчез. И лишь через три месяца в горах был обнаружен его труп.³⁰

Вот другое сообщение очевидца. Акдерек находится в километре от дороги среди холмов в ущелье. Там два источника, несколько деревьев, среди них четыре-пять ак дерек; один, наиболее старый, сломан – возраст не более 40 лет (беседа состоялась в 1962 г.). Говорят, что раньше тополей было много, но все почти

30 Беркелиев Аннадурды (1894 г.р.), гёклен, геркез, вага; сел. Яртыкала Каракалинского р-на; 1958 г.

вырубил на дрова райпромкомбинат. Внизу есть домик смотрителя-мюджевюра. Над ним на холме — «могила» Акдерек: ограда из дикого камня, в центре длинная, в два с половиной метра, земляная «могила»-насыпь, на ней белые полосы материи. В головах и ногах воткнуты сухие арчи, привезенные со стороны. На головной арче — череп горного барана с рогами, куча привязанных тряпочек, кое-что из негодной посуды. На растущих же тополях ничего нет. Кладбища здесь тоже нет, но говорят, что хоронят все же кое-кого из пастухов-*чарва* и зрителей-*мюджевюров*. Относительно обнаружения святилища сон приснился Аннакурбан-ахуну — известному каракалинскому представителю духовенства, умершему в 1920 г. в возрасте восьмидесяти лет. Произошло это якобы в дни его молодости, когда он уже был ахуну, то есть примерно в 70-х годах XIX в. Суть сна: место Акдерек святое и ему нужно служить³¹.

Еще одно сообщение³² говорит о времени начала 1880-х годов, когда в местность, где расположено Акдерекджан, из Дарагеца (Дара-и геза) переселились туркмены-геркезы подразделения вага. Взрослые отправились за дровами в бывшие здесь тогда заросли, где росло много серебристых тополей. А к оставленным детям приползла змея и ужалила земляка информанта Суханберды-ага, которому тогда было два или три года. Старейшины рода решили, что это — наказание за совершенный рубкой деревьев грех, так как здесь, очевидно, должно быть святое место. Поискали и действительно нашли могилу с грудой камней. Не зная, чья это могила, святилищу дали название по наименованию характерного для этого места дерева. Каменная же ограда, мюджевюрский домик и две арчи для ориентировки могилы поставлены уже после войны.

Одно из частных сообщений-легенд: в 1961 г. председатель райисполкома хотел забрать имущество из домика мюджевюра на Акдерекджан. Нагрузили, поехали. А перед грузовиком появилась большая змея, не пускающая машину. Начали сгружать

31 Сапаров Гурбан (1904 г.р.), гёклен, геркез; Юван-Кала (Геркез) Каракалинского р-на; 1962 г.

32 Абалак-молла (1900 г.р.), гёклен; Кара-Кала; 1962 г.

поклажу – змея стала уменьшаться. Сгрузили все назад – исчезла совсем. Так ни с чем и уехали.

Есть и другие рассказы относительно этого святилища, которое, по убеждению информантов, помогает от всего, то есть соединяет в себе несколько функций, носит своего рода универсальный характер. Но и выше приведенное ярко иллюстрирует попытку «омусульманить» уж очень откровенные отголоски древнего культа природы, который, как видим, сохраняется даже в имени святой. Здесь и «обнаружение могилы», чтобы хоть как-то смягчить культ деревьев, и сновидение, которое приписывается уже не простому человеку, а известному представителю мусульманского духовенства. Тем не менее, основной мотив сохраняется.

Арча

Только мужество ею владеет и нами,
Сквозь препоны не всем удастся его пронести,
Быть арчой – это значит крепко корнями
В дикий камень врасти!

К. Курбанмурадов (1993, с. 15)

Последнее четверостишие из стихотворения «Арча» поэта и переводчика Какабая Курбанмурадова, приведенное в качестве эпиграфа, отражает характерную черту арчи – одного из удивительнейших представителей растительного мира Туркменистана. Черта эта – жизнестойкость, только благодаря которой и может расти в труднейших климато-географических условиях арча. Ту же стойкость, как и у арчи, автор стихотворения предполагает и в людях, которые хотят преодолеть встречающиеся на их пути препятствия и невзгоды.

Поэт прав, говоря:

Что сказать об арче? Ни к чему ей рыхлая почва,
Ее место в ущельях, на склонах высоких теснин,
Там, где скалы дрожащая дымка полощет,
Где за жизнь необходимо бороться изо всех сил.

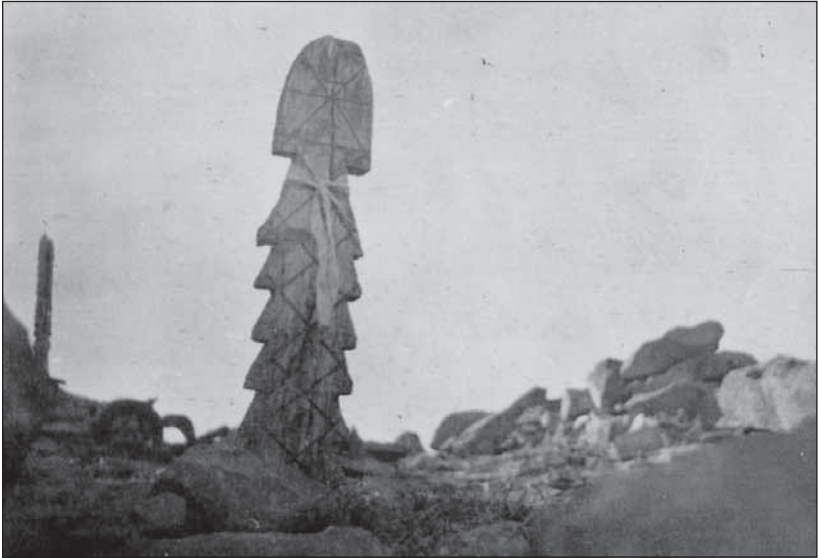
К. Курбанмурадов (1993, с. 15)

Эти поэтические строки отражают мнения специалистов, ученых-ботаников, о том, что «арча – единственное дерево, которое может жить в сухих горах. Может жить на пределе жизненных возможностей дерева вообще!.. Поистине уникальное дерево!» (Проскурякова, 1987, с. 160).

Название а р ч а , распространенное у народов среднеазиатского региона, является названием одного из почти 60-ти видов можжевельников (на территории бывшего СССР из них произрастает примерно треть) и так официально переводится на русский язык. Хотя в русскоязычной художественной литературе и речи русскоязычного населения Средней Азии это дерево, как правило, фигурирует под местным названием. Поэтому в двуязычных словарях общего характера туркменский термин «арча» (в иомутском диалекте – *ардыч*) обычно передается на русском двояко – «арча, можжевельник» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 53); «арча, можжевельник туркменский» (Туркменско-русский словарь, 1940, с. 35).

Необычные свойства арчи давно были по достоинству оценены человеком, который активно, а в последнее столетие, в том числе и в Туркменистане, к сожалению, слишком активно и даже варварски использовал ее для своих хозяйственно-бытовых нужд.

Каковы же эти свойства? Уникальная приспособляемость к экстремальным экологическим условиям, о которых мы уже говорили. Удивительное долголетие: в Узбекистане известны деревья возрастом в две тысячи лет. В Туркменистане многие арчи насчитывают более 600 лет, хотя преобладают 300-400-летние (Проскурякова, 1987, с. 158; см. также: Мухамедшин, Сартбаев, 1988). Замечательная устойчивость древесины по отношению к процессам разрушения: автор цитируемой статьи «Арча» наблюдала в Туркменистане мертвый арчовый лес, сухие деревья которого, как оказалось, простояли более семидесяти лет и не выказали каких-либо признаков гниения, что можно сказать и в отношении даже пней, сохраняющихся в почве (Проскурякова, 1987, с. 160). К этому следует добавить, что арча в качестве топлива горит жарко и сгорает медленно.



Одно из арчовых надгробий. Туркмены-нохурли. 1960-е годы.
Фото автора.

И, наконец, лечебные свойства этого дерева. Говорят, что гектар арчи способен очистить атмосферу довольно большого города. Напоенный густым смолистым арчовым ароматом воздух полезен всем, особенно легочным больным. Ветви дерева – хороший антисептик, хвоя убивает микроорганизмы, шишки – прекрасное мочегонное и отхаркивающее средство, а арчовый бальзам значительно ускоряет заживление ран. Разностороннее изучение арчи в медицинском аспекте велось исследователями разных регионов, в том числе и туркменскими учеными (Кар-риев, 1971). Кстати, именно им принадлежит приоритет открытия еще в 1972 г. обладающей чудесными ранозаживляющими свойствами туркомановой кислоты. Кислота эта – биологически активное вещество, выделяемое из масел арчи, которые, как показали исследования 1989 г., проведенные на кафедре фармацевтической химии и фармакогнозии ТГМИ, являются еще и великолепным компонентом мазей для лечения экзем (Чудо дерево, 1989). К лечебным достоинствам арчи может быть относиться и приписываемое можжевельнику (без уточнения его вида) сле-

дующее свойство: «Сок его всех исцеляет, кого укусила гадюка» (Одо из Мена, 1976, с.170).

Из всех вышеперечисленных свойств арчи ее сопротивляемость разрушению, гниению, а также сравнительная легкая доступность в прежние времена, когда арчовники росли по склонам гор значительно ниже, чем теперь, и сыграли с этим уникальным деревом злую шутку. Арча использовалась на строительстве домов, в качестве несущих (*nurs*) или более мелких балок, для изготовления кольев, к которым привязывались овцы или коровы. Из нее делались распорки для растягивания и просушки кожаных мешков от кислого молока или шкур животных, и другие предметы домашнего обихода, а также деревянные надгробия на горных кладбищах и многое другое³³.

В горной, а нередко и подгорной местности арча служила основным видом топлива. Скульптор и журналист Тачмырат Чарыев в лирическом эссе «Арчманская арча» вспоминает, как снежной зимой 1965 г., приехав лечиться к знаменитому источнику на курорте Арчман, он невольно стал свидетелем очередного фронтального наступления жителей прикопетдагских селений на арчу, заменявшую им саксаул и уголь. Во дворе у местного бахши, у которого скульптор жил во время лечения, в куче привезенных стволов арчи он присмотрел один, подходящий для поделочных работ. Из отданного ему ствола Тачмырат выполнил заказ – памятную скульптуру для тахтинского колхоза «Москва». А из солидного, тяжелого и крепкого, как мельничный жернов, куска древесины, что остался после работы над памятником, он сделал основание, куда вставил стоявший в доме двадцать восемь лет ствол арчи. Получилась удобная и устойчивая вешалка для одежды, которая служит автору

33 По сообщению одного из наших каракалинских информантов, старики-гёклёны рассказывали, что их предшественники в Сумбарской долине, герейли (земледельцы и скотоводы), говорили: «Если хочешь сохранить надолго зерно, вырой яму, а затем выложи ее изнутри и накрой арчовой корой: вредители не проникнут и содержимое не прогоркнет. А при устройстве колодцев внутри их следует обкладывать плитками из арчи: вода не испортится, так как арча может держаться здесь до ста лет». Тагандурдыев Баба (1898 г.р.), гёклен; Кара-Кала, 1958 г.

эссе до сих пор. Ибо, как пишет Т. Чарыев, «арча – должно быть одно из тех деревьев, на которые обратил свой взор Аллах» (Чарыев, 1993).

В Теджене, среди земляков, отмечает любопытный момент скульптор, было распространено мнение, что какова бы не была жара, арчманские травы не высыхают. И это благодаря волшебной силе Арчман-ата.³⁴ Подобное представление коснулось и арчи. «Особенно я убедился в могущественной силе арчманской арчи, – говорит автор эссе, – после того как привез ее в наш дом. По аулу распространился слух, что от Арчман-ата привезли священное дерево. Такое красивое. На тедженской земле подобного дерева нет». И до сих пор у меня в памяти то, как сельчане, приходя к нам домой, нежно гладили арчу, а затем с почтением поднимая руки к лицу, читали молитву...» (Чарыев, 1993). Неудивительно поэтому, что, кроме дагдана, в некоторых случаях арче также приписывались защитные магические свойства, в связи с чем из нее у туркмен тоже изготавливались иногда амулеты-обереги (Демидов, 1962, с. 216). А у жителей Памира – ваханцев и ишкашимцев – «арча вообще считается священным деревом» (Бобринский, 1908, с.104).

На территории Туркменистана нам не известны святилища, где единственным объектом почитания, как мы это видели в отношении дагдана и некоторых других деревьев, была бы арча. Думается, что здесь сыграло свою роль то обстоятельство, что арча – дерево, растущее лишь на определенной высоте, а святые места даже в горах, как правило, расположены в долине или на небольшой возвышенности. Тем не менее, можно привести пример, когда арча является одним из главных атрибутов известного святилища, более того – своего рода автономным объектом культа.

Речь идет об упоминавшемся уже ранее Шевлане – святом месте в Каракалинском районе. Если чинары, растущие в непосредственной близости от мазара, связываемого с именем хора-

34 Арчман-ата или Кочкар-ата считается легендарным покровителем целебного арчманского источника и приходящих к нему больных. На втором имени этого святого мы остановимся в соответствующем параграфе следующей главы.

санского мистика-суфия X в. Шибли Хорасани, тоже, как говорилось выше, вписываются в комплекс обрядов паломничества (*зыярат*) к этому святилищу, то арча, растущая в двухстах метрах выше по склону горы Сюнт представляет собой автономный островок для паломников к Шевлану.

Добраться до нее не просто: тропинка, петляющая между нагромождениями камней, путающихся под ногами пучков жесткой сухой травы и цепляющихся за одежду веток кустарников, довольно крута. Тем не менее, одинокая арча, смело оторвавшаяся от своих виднеющихся намного выше подруг, сверху донизу увешана votivными предметами, принесенными паломниками. Принесенное лежит и у подножия дерева между его корнями. Каждый раз во время посещения названного святого места (1958, 1962, 1964, 1981 гг.) я обнаруживал, что к ветвям священной арчи привязано немало миниатюрных колыбелек (просьба о ребенке), луков (просьба о сыне-наследнике). Один раз встретила даже маленькая металлическая имитация традиционного женского украшения туркменок *гульяка* (просьба о дочери). Все это, не считая большого количества тряпочек, а также бус, монет, конфет, печенья и других даров.

В связи с этим попутно отметим одну несколько курьезную деталь. В 1981 и 1985 гг. по указанию местных директивных органов в русле грубых методов антирелигиозной борьбы было предпринято массивное наступление на святые места. Не обошли эти волны и святилище Шевлан. В декабре 1981 г. автор сам невольно стал свидетелем последствий этого. Тряпочки паломников с чинаров были сорваны и лежали в кустах. Из старого домика, служившего приютом для приходящих, где дважды довелось ночевать и нам, в ходе санитарной очистки была вывезена интереснейшая (по наблюдениям 1958, 1962, 1964 гг.) коллекция старинных намазлыков, которая собиралась здесь в течение десятилетий. Наши попытки выяснить конкретную судьбу этой коллекции, чтобы попытаться спасти хотя бы часть ее, оказались тщетными: она, более чем вероятно, погибла.

В начале июня 1985 г. нечто подобное наблюдал на Шевлане и бывший в то время в этом районе с экспедицией ботаник

АН Туркменистана Эдуард Сайфуллаев.³⁵ Старый домик для паломников, по его словам, был уже разрушен, хотя руины еще не вывезли. Одежда и кошмы отдали детдому. Второй дом – новый и более добротный – решено было передать Сюнт-Хасардагскому заповеднику. В помещении святилища белое покрывало с условной могилы Шевлана было сорвано и выброшено. Во время посещения Э. Сайфуллаевым святого места сюда подъехали третий секретарь партии Каракалинского райкома и представитель из области (Красноводска) – работник обкома или уполномоченный по делам религии при облисполкоме. Выказывая рвение перед начальством, третий секретарь на глазах рассказчика развязал и выбросил чудом уцелевшую последнюю тряпочку со священного чинара (остальные с чинаров были сброшены ранее).

Но, если такому разгрому дважды подвергались легкодоступные чинары, то арча оба раза осталась нетронутой. И, как и в предыдущие годы, в том же 1985 г., по сообщению Э. Сайфуллаева, она также вся была увешана тряпочками, в том числе и свежими, колыбельками и луками.

Вышесказанное в очередной раз свидетельствует об удивительной «уживаемости» рядом древних верований, связанных с культом природы (деревьями – в данном случае, арчей), и мусульманским культом святых (в данном случае – представителем суфийского духовенства). С другой стороны, народная традиция, говоря об этой священной арче,³⁶ упоминает еще один интересный момент: регулярное паломничество к ней тигра – хозяина животного мира копетдагских гор, где он обитал в сравнительно недавнем прошлом. Последнее обстоятельство свидетельствует о единении двух основных аспектов культа природы – куль-

35 Беседа состоялась в Ашхабаде 12 июля 1985 г.

36 К сказанному в этом плане можно добавить, что еще в некоторых местах отдельные деревья, не достигнув статуса святилища, все же пользовались привилегией – своего рода правом неприкосновенности. Например, такого рода вековая арча находится на южной окраине Нохура (Чудо-дерево, 1989). Еще одна арча, которую опасаются трогать, растет близ местного святилища, старинной крепости и кладбища в районе селения Тутлы-Кала на Среднем Сумбаре (инф. Курбанмурад Клыч по прозвищу Косе, 1892 г.р., нохурли; Тутлы-Кала Каракалинского р-на; 1958 г.). К сожалению, подробности о святилище, у которого растет эта арча, нам неизвестны.

та растений и культа животных. Но на образе тигра, как и ряда иных представителей фауны Туркменистана, мы остановимся во второй главе данной работы.

Торанны

Дерево *торанны* (тальник) у эрсаринцев (у сарыков – *петде*, «тополь сизый») характеризуется как *дутар гулагы* (дословно «колок дутара»). С этим связана легенда о вступлении на стезю певца-бахши Баба Гаммара, который считается покровителем певцов и музыкантов.³⁷ Каждый желающий стать профессиональным певцом-бахши и музыкантом должен был у названного святилища исполнить песню «Шахи-Мердан», играя на музыкальном инструменте, что являлось вступительным испытанием перед ночлегом на святилище. Во время же сна испытываемому являлись образы льва и змеи. Если он не поддавался испугу, появлялся и сам Баба Гаммар. Он подавал пиалу с жидкостью (не уточняется, с чем именно, но судя по дальнейшим разъяснениям, с водой). В случае, если испытуемый выпивал ее полностью, это значило, что он будет петь, копь выливал на руки – играть. Желая же стать и певцом, и музыкантом нужно было половину содержимого пиалы выпить, а вторую часть вылить на руки. О самом же Баба Гаммаре в легенде говорилось следующее. Не афишируя этого, он так прекрасно играл, что даже фантастический крылатый конь Дуль-Дуль заслушался, забыв о пище, и стал катастрофически худеть. Когда же Баба Гаммара спросили, не отвлекает ли он своей игрой коня, тот ответил, что не умеет играть. Через некоторое время обман, естественно, открылся, и Баба Гаммар от стыда ушел в землю вместе с дутаром. Тот зацепился и одно из его ушек, колков (*гулак*) отломилось и осталось наверху.³⁸ В более полном изложении в легенде упоминается и шейтан, который

37 Святилище Баба Гаммар расположено на Мургабе (территория Иолотанского района). С 1991 г. в русле процесса возрождения ряда старых традиций у этого святилища так же, как и другого объекта почитания певцов и музыкантов – Ашык Айдына (Ташаузская область), проводятся массовые официальные торжественно-ритуальные мероприятия.

38 Джумаев Худайназар, Абдыев Розы, Одев Мэмметмурат – все эрсари, сел. Астана-Баба Керкинского р-на; 1962 г.

способствовал созданию Гаммаром, который был тогда чабаном, дутара, и некоторые иные моменты, свидетельствующие о том, что данный вариант легенды носит явно мусульманизированный характер, отражая негативное отношение этой религии ко многим предшествовавшим ей традициям и представлениям. Однако анализ этого не входит в задачу темы данного исследования.

Торраны у святых мест, как и деревья других пород, приобретают характер неприкосновенности. Так, на территории колхоза «Коммунист» Серахского района у святилища Джигирдек-ли-баба растут три торанны. По суеверным представлениям, кто попытается резать их ветки, тот получит удар по руке, так как у них есть свой хозяин – эе³⁹. В то же время это дерево само по себе, так же как и *жигирдек* (сорт маленькой джидды) в Ташаузской области относится к числу неуважаемых, так как очень быстро разрастается и засоряет пашни.⁴⁰

Гребенщик

Как говорят, тамариск обладает
в искусстве лечения
Силой большой...

Одо из Мена (XI в.)

Гребенщик (*Tamarix*), известный также под названиями тамариск (или тамарикс) и гребенчүк, – ряд небольших деревьев или кустарников, растущих в степях и пустынях Южной Европы, Азии и Африки; используется для посадок на засоленных местах, для укрепления песков, а также в декоративном садоводстве. В Туркменистане гребенщик (туркменское название – *йыл-гын*) тоже предпочитает тихие, несколько засоленные участки близ водоемов, в руслах пересыхающих селевых потоков, у старых кладбищ и развалин и т.п. местах.

В средние века в разных странах считалось, что гребенщик-тамариск обладает целым рядом полезных лечебных свойств.

39 Ходжамырадов Гочмырат (1907 г.р.), салыр, яловач; пос. Серахс; 1960 г.

40 Гуйджев Анна (1901 г.р.), карадашлы, орман; к/з «Большевик» Ильянлинского р-на; 1961 г.

Так, в созданной еще в XI в. уникальной в своем роде медикоботанической поэме «О свойствах трав», принадлежащей перу французского ученого и врача Одо из Мена, среди описания более ста представителей растительного мира один из разделов посвящен тамариску. Первые полторы строфы этого раздела использованы нами в качестве эпиграфа к данному параграфу. Позволим себе привести это небольшое, всего в десять строк, стихотворное описание тамариска полностью:

Как говорят, тамариск обладает в искусстве леченья
Силой большой и его там зовут «тамарикум», из листьев
Приготавливают отвар, что с вином исцеляет припухлость
У селезенки и зуба, — считается, — он облегчает
Боль; и, вбирая в себя, он собой уменьшает и влаги,
В виде пессариев к матке приложен; и так, истребляя,
Вшей изгоняет и прочих червей, поселившихся в теле.
Пепел сожженных растений связует течение у женщин,
Также полезно его выпивать из сосуда, который
Сделан из древесины иль также корней тамариска.
(Одо из Мена, 1976, с. 170)⁴¹

Как видим, диапазон помощи данного растения при разных недугах, вобравший, несомненно, в себя опыт и европейской, и восточной медицины, довольно широк. В современной же народной лечебной практике туркмен йылгын практически отсутствует. Тем не менее, с ним связаны определенные магические представления.

Так, запретной, табу, является рубка растущего у кладбищ йылгына для отопления или иных хозяйственных нужд. Устная традиция повествует о различных легендарных случаях, когда при порубке из дерева текла кровь, слышались укоряющие голоса (хотя они и приписывались захороненным поблизости людям), а нарушителей ждало серьезное наказание. Причем этот сюжет получил распространение не только среди туркмен Закаспия, но и у некоторых групп их сородичей за пределами Туркменистана. Приведем некоторые примеры.

41 Следует уточнить, что разделы о тамариске и некоторых других растениях включены в поэму как дополнительные и написаны другим, неизвестным, автором.

На Шихской косе, прикрывающей вход в Красноводский залив, близ селения Аваза расположено святилище *Йылгын өвлүйә*. Народная легенда гласит, что некогда на жителей, проживавших в этом месте, напали враги (*ягы*) – то ли теке, то ли еще кто-то. Во время набега все были перебиты, кроме двух мальчиков-шихов, спасшихся в мешке с мукой. Однако спустя какое-то время мальчики эти умерли и были здесь похоронены. Над их могилой вырос йылгын. Однажды на лодке (*нав*) сюда приплыли двое за дровами. Один из прибывших стал ломать ветки йылгына. Вдруг раздался голос: «Ты зачем разрушаешь наш дом?» Ломавший оглянулся – никого. Опять принялся за дело. И тогда мальчики показали. Тот бросил ветки, стал молиться: «Алла, прости!». Рассказал о том, что с ним произошло, своему спутнику, заготавливавшему дрова в отдалении от этого места. Тот не поверил и для проверки наломал веток с запретного йылгына. После этого сел в лодку и хотел отплыть. Но снова показавшиеся мальчики схватили за якорную цепь и не пускали. Тогда и он вознес молитву и попросил прощения. Только после этого оба незадачливых заготовителя дров смогли уплыть и благополучно добраться до своего селения.⁴²

От старожилов туркменского селения Фунтово Астраханской области в декабре 1959 г. мы записали такое сообщение. В нескольких километрах отсюда находится святое место Хыдыр-баба. Святость его подтверждается следующим мифическим «свидетельством». Однажды какие-то люди начали рубить и жечь йылгын, растущий на холме недалеко от его могилы. Потревоженный их бесцеремонностью, святой вышел из своей подземной усыпальницы и сказал громко (чтобы знали, кому принадлежит эта могила): «Я Хыдыр-баба, похоронен на этом холме». Но люди, занятые своим делом, не обратили внимания на него, пока внезапно не увидели, что из отрубленных ветвей течет кровь, и были жестоко наказаны. А святой, рассердившись, взял свою могилу и ушел на другой холм, куда долго

42 Аннакурбанов Абдулазим, иомут, джафарбай, пос. Октябрьский на Челекене, 1959 г.

«не допускал» покойников, которых, естественно, стремились похоронить у святилища, выбрасывая их после похорон из могилы. Это породило суеверный страх у части местного населения: и сейчас не каждый согласится взобраться на этот холм (Демидов, 1987, с. 93).

Будучи связан со святым местом, йылгын, особенно если он представляет собой старое, большое и одинокое дерево, как и некоторые другие представители растительного мира, становится неотъемлемым и важным атрибутом культа этого святилища. Например, близ шоссе Керки – Башсака, у подножия холма-городища Сеуризе, расположенного южнее Керки, находится святое место Атабай-шехид. Над ним простирает ветви огромный йылгын, который виден издалека. Среди паломников бытует мнение, что если семь раз обойти его и принести живую жертву, то есть жертвенное животное, то можно надеяться на появление здорового потомства у нерожавших или склонных к выкидышу женщин. Поэтому ветки и сучки дерева были еще в недавнем прошлом увешаны вотивными тряпочками. Позднее под тенистым деревом стихийно организовалась остановка, где пассажиры терпеливо дожидаются рейсового автобуса (Худайназаров, 1984). В свое время женщины привязывали тряпочки с просьбами избавить детишек от простуды и *чиле* и ритуально обходили с ними насчитывающий ныне более ста лет одинокий йылгын, который высится среди овощного поля колхоза «Октябрь» Марыйского района (Гурбангылыджов, 1986).

По словам одного нашего информатора-иомута из Челекена, красивые розоватые завитки на концах веток йылгына туркмены-текинцы и татары срезают и хранят в своем доме на счастье.⁴³ С этим сообщением перекликаются и слова собеседников-атинцев из селения Аулата Серахского района в другом регионе Туркменистана. Считается, что сплюснутая ветка дерева, имеющая на конце подобие крючка, *хыдыргөрөн* («виденная Хыдыром»), то есть объект, на который бросил свой взгляд во время бесконечных скитаний по грешной земле популярный святой Хыдыр.

43 Караджа-ага (1886 г.р.), иомут, джафарбай, кенан; Челекен; 1959 г.

Чаще всего это встречается у йылгына, поэтому такие ветки берут в дом для благополучия (*согап учин*)⁴⁴

В то же время бытует и представление о том, что в йылгыне, а тем более в *йылгынлыке*, то есть месте, где гребенщик образует своего рода рощицы, могут обитать злые духи — джины (*жын бар*). Одним из таких мест информанты называли, например, расположенное на территории селения Бабадайхан-второй (Кировский р-н) местечко Топйылгын, где незадолго до Октябрьской революции с облюбовавшими его джинами даже дрался некий Керр Халил из текинского рода амаша.⁴⁵ Подобные представления использовались и в различных коллизиях, носивших социальный характер.

Юзерлык

Үзәрлик — йүз дердиң дерманы.

(Гармала — от сотни болезней лекарство).

Туркменская пословица

(Туркменско-русский словарь, 1968, с. 669)

Еще одно растение, получившее в магической практике туркмен широкое распространение, *юзерлык* (в туркменском произношении — *үзәрлик*⁴⁶). Обычно оно переводится как гармала (от латинского научного названия *peganum harmala*) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 669; Никитин, Кербабаяев, 1962, с. 23) или более понятными русскоязычному читателю терминами могильник (Артамонов, 1984) или рута (Радлов, 1893). В оазисно-степной и предгорной зонах Туркменистана и ряда других регионов Средней Азии, а также некоторых сопредельных стран характер-

44 Велимырадов Аннасэхет (1897 г.р.) и Аннасэхетова Дойдук (1910 г.р.), ата, омарата; сел. Аулата Серахского р-на; 1960 г. Обычно определение *хыдыргорен* используют относительно необычной формы плодов, о чем будет сказано далее.

45 Ниязкулиев Новот (1890 г.р.), ата, омарата, марлы; сел. Аулата Серахского р-на; 1960 г.

46 Кроме этого общетуркменского литературного термина в некоторых районах Туркменистана бытуют и другие, диалектные варианты: *исвент* (Нохур), *адра-стан* (Дашховуз), а также не зафиксированные в туркменских терминологических словарях формы *зэлдрик* и *дэлдрик*, отмеченные нами в ходе этнографических исследований.

ные ядовито-зеленые кустики юзерлыка встречаются довольно часто.

В имеющихся немногочисленных упоминаниях об этом растении в современных работах ученых-ботаников мы встречаем любопытные детали, говорящие о его неординарности. Так, в монографии Б.Б. Кербабаева и А.А. Мещерякова, посвященной лекарственным растениям Туркменистана, юзерлык-гармала фигурирует под № 130. Характеризуя его, авторы, в частности, пишут: «Гармала – популярнейшее в Средней Азии растение, о котором сложено много легенд и даже широко известная у южных казахов песня о его происхождении (связанная с подвигом богатыря); нередко используется как магнетическое. Использование его разнообразно и многосторонне» (Кербабаев, Мещеряков, 1975, с. 72). Отмечается, что, например, в Карлюкском районе юзерлык применялся от укусов змей и скорпионов, для окуривания ребенка и половых органов женщин после родов, вообще «от всех женских болезней», а при первых выкидышах – для их приостановки (Кербабаев, Мещеряков, 1975, с. 73).

Более подробно останавливается на этом растении кандидат биологических наук В. Артамонов. Отмечая по нарастающей народные представления о лечебно-магической силе некоторых видов растительного мира, он перечисляет лук, который «от семи недуг», девясил – от девяти, буквицу – от тридцати трех, зверобой – девяноста девяти, заманиху – ста и, наконец, могильник – чемпион. Ведь его старо-индийское название означает «от тысячи болезней» (Артамонов, 1984, с. 54).

Это гармала обыкновенная – многолетний сорняк до 70 см высоты. Целебные свойства ее были широко известны еще в Древней Греции и Риме. Выдающиеся медики античности Диоскорид и Гален рекомендовали употреблять семена растения при слабом зрении и водянке. Особенно же ценилось оно в медицине Востока. Так, например, великий Ибн-Сина (Авиценна) в своем знаменитом многотомном «Каноне медицинской науки» писал о мочегонном, противовоспалительном и болеутоляющем действии гармалы-руты, вводя ее в состав рецептуры нескольких десятков лекарств. Применяли ее при лихорадке, кожных заболеваниях,

укусах змей и скорпионов. В Средней Азии верили также, что пучок этих сухих растений, повешенных в доме, предохраняет не только от всех болезней, но и от дурного глаза (Артамонов, 1984, с 54).

Следует отметить, что, хотя гармала использовалась в лечебной практике, как мы видели, с давних времен, ее целебные свойства с научной точки зрения получили объяснение лишь в 1930-е годы. Именно тогда в Западной Европе появилось новое лекарство – алкалоид банистерин, помогающий при паркинсонизме (расстройстве движений вследствие поражения нервной системы после энцефалита, некоторых отравлений и травм). Экстракт для этого лекарства был извлечен из стеблей южноамериканской лианы банистериопсиса. Аборигены-индейцы Бразилии, Венесуэлы и Колумбии приготавливали из нее специальный напиток, вызывающий галлюцинации (Артамонов, 1984, с 54). Вскоре выяснилось, что банистерин по своему химическому строению и действию не отличается от другого алкалоида – *гармина*, выделенного из семян могильника профессором Дерптского (Тартуского) университета фон Гёбелем еще в 1841 г. Так гармала вошла в научный оборот и литературу. При паркинсонизме гармин ослабляет оцепенение и одеревенелость мышц, а речь становится более громкой и членораздельной. В то же время гармин является родственником резерпина и при лечении гипертонии, возможно, будет использоваться как исходное сырье.

С другой стороны, упомянутый фон Гёбель из могильника же получил желтую краску, названную им *гармалин*. Окисляясь, она окрашивает шелк и шерсть в различные оттенки красного цвета. Само же использование гармалы для окраски тканей имеет на Востоке давнюю традицию. Так, в XVIII в. в Турции из нее получали красную краску для национальных головных уборов-фесок. «Красители из гармалы находят применение, – пишет автор, – например, в Закавказье и Туркмении ими пользуются при выделке тюбетеек и пряжи для ковров: они устойчивы, придают ткани красивый блеск и особый бархатистый оттенок», что, очевидно, обусловлено способностью гармина, входящего в состав красителя флуоресцировать (Артамонов, 1984, с. 55).

Третьим важным свойством могильника является то, что выросли его, сосредотачиваясь в оазисах, в местах выхода источников и неглубоко залегающих пресных вод, являются своего рода индикатором влаги. Поэтому благодаря данному растению сравнительно недавно, например, в Азербайджане удалось отыскать места старых, заброшенных колодцев, которые теперь используются для орошения (Артамонов, 1984, с 55).

Касаясь юзерлыка, научный сотрудник Сюнт-Хасардагского государственного заповедника в юго-западном Копетдаге (Каракалинский р-н) О. Овезгельдыев тоже отмечает, что юзерлык – одно из наиболее распространенных растений, что в народе о нем имеются различные легенды (не приводя, правда, ни одного примера). Семена юзерлыка некоторые люди используют при опухлости живота. Дымом горящих сухих стеблей растения окуривают жилые помещения, что уничтожает болезнетворные микробы, оказывает благотворное воздействие на нервную систему человека. Стебли юзерлыка в размягченном виде прикладывают также к чесоточным ранам (Овезгельдыев, 1989).

Все сказанное показывает, сколько положительных свойств, особенно в лечебном отношении, содержит юзерлык. Поэтому неудивительны столь широкое использование этого растения в различных магических обрядах туркмен и ряда других народов, как в прошлом, так и в наши дни, а также разного рода представления, с ним связанные. Остановимся на некоторых из них.

Главными функциями юзерлыка, которыми его наделила народная молва, были лечебная⁴⁷ и оградительная. Еще в сравнительно недавнем прошлом, а порой и сейчас на окраине аулов или на перекрестке дорог можно было увидеть горящие костры, от которых шел густой сизый дым с малоприятным горьковато-удушливым запахом. Это были, как правило, «лечебные» костры, через которые следовало, обычно троекратно, перепрыгнуть или перешагнуть людям, желавшим избавиться от своих хворей. Последние приписывались воздействию дурного глаза или злых духов. Магические компоненты, бросаемые в огонь,

47 «Это растение имеет лекарственное значение, помогает от 72-х болезней». – Бегджанов Амандурды (1898 г.р.), иомут, гараинджик; пос. Джебел; 1966 г.

чтобы сделать его, с суеверной точки зрения, лечебно-очищающим, были различны – бараньи рога, соль, сера и некоторые иные предметы. Но среди них основную роль играл, несомненно, юзерлык, придававший дыму от костра характерный цвет и запах, которого, по поверью, боятся злые духи.⁴⁸

Лечебно-очистительные костры с юзерлыком и другими «ароматными» компонентами разжигались чаще всего при болезнях детей. В таких случаях женщина-мать прыгала через костер, держа малыша на руках. Несколько реже подобный обряд совершался при некоторых болезнях взрослых или когда начинались нелады в доме, так как здесь тоже предполагался сглаз или действие злых духов.

Особого названия данный обряд не носил, хотя некоторые информанты (Кара-Кала) называли его «от парси» – «персидский огонь» или (Дейнауский р-н) «шам от» – «вечерний огонь». Определенного дня и часа для его выполнения, по утверждению большинства наших собеседников, не существовало. Лишь два сообщения выпадают из этого мнения. Один информант (Ленинский р-н) утверждал, что костры от джин-арвахов разжигались обычно утром в пятницу (*джума гуни*) на перекрестке семи(!) дорог, а другой (Дейнауский р-н) говорил, что *шам от*, в который бросали рога, соль и другие предметы, чтобы избавиться от злых джин-арвахов, разводили каждую среду (*чаршенбе*). Юзерлык же для «лечения» детей можно якобы жечь в любом месте и в любой день недели, когда в этом есть необходимость. Оба упомянутых дня имеют ритуальное значение – среда как поминальный день старого доисламского ираноязычного населения, а пятница – официальный день отдыха и молитвы в исламе.⁴⁹

Аналогичные вышеописанным костры, между которыми прогонялись отары, разводились во время эпизоотий скота, после массового окота или при перекочевке на новое место (Демидов, 1962, с. 220; 1987, с. 24-25; Оразов, 1962, с. 301; см. также: Басилов,

48 Аналогичного рода растения можно, наверное, найти и у ряда других народов, не связанных с туркменами географической или этнической близостью. Например, у чувашей среди трав встречаем такие названия как «трава против злого духа ие» (ие ути, не кураке – «очисток едкий») (Дегтярев, 1986, с. 78).

49 Об этих обычаях см. также: Демидов, 1965, с. 169-171.

1973; Оразов. 1974). В этих случаях после прохождения «очистительной зоны» животными или людьми золу костров соединяли, чтобы злые духи, болезни и вообще беды и несчастья не смогли последовать за ними. Во втором случае здесь мы видим переход и самого очистительного огня, и главного его компонента, юзерлыка, от лечебной функции к более широкой – профилактическо-оградительной.

Использовался юзерлык и при отчитывании муллой или другим лицом, выступающим в роли врачевателя людей, укушенных змеей или каракуртом. Характерно, что в тексте заговора, обращенного к виновнику происшествия, встречаются и такие слова: «Исвент гелйэ, куспент гелйэ»⁵⁰ («Исвент идет, овца идет»). Считается, что и змеи, и каракурты боятся и того, и другого. Что касается овец, то в желудках забитых животных неоднократно находили съеденных ими змей и каракуров. Возможно, что когда-то известны были и какие-то настои или отвары из юзерлыка в качестве лекарства от укуса подобными представителями животного мира. Однако в настоящее время каких-либо сведений на этот счет установить не удалось. В то же время при чтении всего заговора отчитывающий неоднократно прикасается к месту укуса у пациента пучком юзерлыка, который он держит в руке. Такую деталь неоднократно наблюдали, например, присутствовавшие на обряде отчитывания, который приводил известный в Каракалинском районе лекарь Берды Гёк.

Оградительная функция юзерлыка воплощается обычно в бытовой практике использованием пучков высушенного растения, которые вешаются над входом в жилье, чтобы уберечь дом и его обитателей от дурного глаза и злых духов. Интересно, что золотисто-желтые пучки юзерлыка, висящие над дверью, нам доводилось видеть в Ашхабаде не только там, где живут туркмены, персы или азербайджанцы, но и в нескольких случаях там, где проживают выходцы с Кавказа (в частности, лакцы) и даже русские – своего рода «интернационализация» обычая под влиянием соседей, знакомых или родственников.

⁵⁰ Здесь в отличие от обычной обиходной тюркской формы *гоюн* (овца, баран) использована архаическая ираноязычная форма *куспент* (персидское – *гусфэнд*).

С той же оградительной целью, как оберег, большие пучки юзерлыка в некоторых местах укрепляются на шестах среди приусадебного участка-меллека, конкурируя в отношении сглаза с черепами животных.

По словам некоторых информаторов, небольшой кусочек юзерлыка, наряду с другими компонентами, использовался и в качестве «начинки» мешочков амулетов-дога, увеличивая таким образом их магическую силу. Здесь, как видим, юзерлык — отголосок древних верований — соче-



Ветки юзерлыка в качестве оберега на окне сельского жилого дома.

Марыйский велаят. 2010 г.

Фото Н. Беловой

тается с внешне мусульманским атрибутом, который является амулет-дога (дога от арабского *du'a* — молитва). Другим же примером такого рода сочетания является изготовление мусульманских четок-*тесби* из сухих головок-плодиков юзерлыка, представляющих собой нанизанные на крепкую нитку небольшие желтоватые плотные трехдольные коробочки с семенами внутри. Естественно, подобные четки были уделом малоимущих, так как более зажиточные могли себе позволить приобрести четки из разного рода стеклянных или каменных бус. В 1960-е годы четки из юзерлыка нам доводилось еще видеть на базарах Туркменистана, Узбекистана и Таджикистана⁵¹.

Юзерлык, носящий чаще ираноязычное название исфенд, испенд, сефенд, сепан и др. широко использовался в магической практике ряда других народов, в частности, у иранцев (персов, таджиков, курдов и др.) и некоторых соседних с ними тюркоязыч-

51 Образец имеется в коллекции автора.

ных (турки, азербайджанцы, узбеки). Так, у горных таджиков – ваханцев и ишкашимцев – для того, чтобы отогнать злых духов, устраивалось воскурение из сухого дикого лука с отрубями и семенами *испенда* (Материалы по этнографии..., 1911, с. 36). У них же во время болезни жгут траву *сепан* (*исипан*), окуривая рубашку больного (Бобринский, 1908, с. 104). Немало материала, связанного с этим растением у таджиков равнинных и горных, находим у Н.А. Кислякова (1959), а по персам – у Садека Хедаята (1958).

Благодаря всему вышесказанному, неудивительно, что туркменская народная этимология название юзерлыка (*йузэрлик*) производит от слов *йуз* (сто) и *эрлик* (сила, мужество), считая, что сила этого растения равна силе ста мужей, помогает от ста болезней. Выражение «йузэрлик – йуз эрлик» по своему значению переключается с пословицей, приведенной в качестве эпиграфа к данному параграфу.⁵² Понятно, почему некоторые люди боятся приносить это столь сильное растение домой впрок, так как кто-нибудь из близких людей может заболеть – «без причины принес».⁵³

Завершить параграф о юзерлыке мы хотим стихотворением Огулджемал Чарыевой, которое так и называется «Юзерлык» (Чарыева, Йузэрлик, 1992)⁵⁴.

Оно привлекает к себе внимание не только в художественном плане, но и тем, что автор отразил в нем целый ряд народных представлений, связанных с этим растением, о которых мы говорили выше:

В бескрайней степи зеленеешь ты густо,
Зеленый халат твой да благостен будет, юзерлык!
Свив шелковую нить, пришла я к тебе,
Дай бисеринок [мне своих], чтоб сделать четки.

От твоего запаха закружилась моя удрученная голова,
Горькая твоя трава – пища для верблюда.

52 По образному выражению одного из наших информантов, которое тоже о многом говорит, «головка юзерлыка лучше одного муллы».

53 Пиргулыев Пирназар (1916 г.р.), иомут(?), к/з им. Калинина Ильянлинского р-на; 1961 г.

54 Сделанный нами и приведенный ниже перевод носит характер подстрочника с элементами белого стиха. В некоторых местах в скобках даны интерполяции для лучшего понимания текста.

Я тебя у себя на почетном месте если повешу,
Для души лекарство найдется ль?

Когда я болела, уставшему телу ты снадобьем стал:
Впитала я дым его белотуманный.
Ты проявляешь чудо, коль брошу твою веточку.
Одежду насквозь промокшую ты сделаешь у солянки.

[Люди] простодушные поверят лишь тебе,
Защитятся [(тобой)] от [дурных] глаза, языка, заклинанья.
Те, чья душа не сыщет места в мире,
Пусть юзерлыкским воздухом подышат.

[Как] в детстве на шею надевшая бусы [из юзерлыка],
Чтобы не видеть тревожный сон, когда дремлю.
Мне - потерявшей голову, сбившейся с пути женщине⁵⁵.
Сумасшедшую голову охраня [юзерлык] от припадка⁵⁶.

Отун чекме

Среди многих растений, используемых в народной медицине туркмен, остановимся на отун чекме, как стоящем особняком в этом довольно длинном ряду. Использование данного растения и способ врачевания им одного специфического заболевания, будучи явлением локальным, связанным с традициями туркмен-нохурли, можно отнести, как пишет изучавший его упоминавшийся выше К. Нурмырадов, «и к области религиозных представлений, и к народным способам врачевания» (Нурмурадов, 1992, с.44).

Отун чекме — название болезни и одноименного травянистого растения (научный вариант — пустынноколосник молукцелловидный — Флора ТССР, 1973, с. 173) в нохурском диалекте. В текинском диалекте, легшем в основу литературного туркменского языка, эта болезнь называется *мэз чопи*. Научной медици-

55 В предпоследней строке оригинала слово *гырнак* помимо прямого перевода — «рабыня, невольница» — может трактоваться и как «женщина» (в связи с отрицательной ситуацией), что нам кажется в данном контексте более подходящим.

56 В последней строке оригинала использовано выражение *какын-силкин*, которое обычно переводится как «припадок, истерия». Однако в магических представлениях туркмен *какын-силкин* персонифицируется как своего рода тоже нечистая сила, злые духи.

ной данное растение не используется, поэтому о нем мало что известно.

Сама же болезнь представляет собой особое воспаление лимфатических желез (отсюда вариант ее названия *мэз* – дословно, «железá»), которое, судя по рассказу больных, плохо поддается лечению современными медицинскими средствами. Болезнь проявляется в образовании сзади на шее, под нижней челюстью, в подмышечных впадинах и на некоторых других участках тела кровавых гнойников, которые могут мучить человека в течение долгого времени.

Сказанное объясняет, почему такую популярность среди страждущих имели и имеют специалисты по лечению этой болезни из входящего в состав туркмен-нохурли рода (точнее, семейно-родственной группы) *казы*, насчитывающего ныне примерно 15 семей. Естественно, далеко не все представители этого рода занимались подобным врачеванием. Начало ему (к сожалению, конкретные обстоятельства, связанные с этим, неизвестны), как и самому роду, положил Пирим-казы, отец которого до переселения в Нохур жил в Иолотани и был убит кровниками. Обычно таких врачевателей было не более двух-трех человек, и традицию эту они старались передать по наследству своим сыновьям.

Пациенты могли обратиться к лекарю как лично, так и письменно, описав характер своей болезни, что особенно активно используется в последние два-три десятилетия. Получив устную или письменную просьбу, соответствующий представитель рода *казы* совершал обряд лечения, обставленный целым рядом магическо-ритуальных моментов. В ближайшую среду рано утром, обязательно сделав омовение и помолившись, он после завтрака произносил мусульманское «Бисмилляхи рахмани рахим» (Во имя Аллаха, милостивого, милосердного), надевал обувь, сначала на правую ногу, затем на левую. Выходя из дома, он должен был ступить сначала левой ногой. Произнеся вторично мусульманскую формулу, правой рукой брал лопату для выкапывания нужного растения. Начиная с этой минуты, *казы* ни с кем не должен разговаривать, даже не отвечать на приветствия встречных.

Найдя соответствующее растение отун чекме, он обращался лицом к Мекке, становился на колени в позе, принятой для чтения молитвы-намаза, и произносил традиционную формулу-обращение: «О боже, помоги! Наши предки, и вы тоже придите помочь! Бисмилляхи рахмани рахим, я это растение отун чекме выкапываю для ... (называлось имя больного и чей он/она сын или дочь)».

После этого лекарь начинает выкапывать растение, читая наизусть суру Корана «Ясин» (при незнании этой суры, ее можно заменить прочтением молитвы «Эльхем» и дважды молитвы «Кульхувалла»). Извлекать отун чекме из земли следует очень осторожно, не повредив ни одного, даже самого маленького корешка, иначе больной не исцелится. С выкопанным растением в руке казы, все также ни с кем не обмолвившись ни словом, направляется домой, где в одном из нежилых и темных помещений, опять произнеся «Бисмилла», подвешивает растение корнями вверх. Только после всего этого лекарь мог опять разговаривать с людьми и заниматься любой работой.

Больного оповещали о проведенном лечебном ритуале, а тот, в свою очередь, должен был информировать казы о состоянии своего здоровья. Некоторые выздоравливали после первого же сеанса. Если улучшения не наступало, ритуал совершался во второй или даже третий раз. Когда больной выздоравливал, лекарь, дождавшись полного высыхания растения, бросал его где-нибудь в глухом месте. Таков магический способ лечения отун чекме, описание которого мы вкратце излагаем по данным названной статьи К. Нурмырадова (1992).⁵⁷

Корень отун чекме (у нас есть его образец) внешне весьма напоминает прославленный «корень жизни» – женьшень. Возможно, что именно в нем нашлись бы какие-то реальные лечебные компоненты, которые могли использоваться среднеазиатской медициной в давние времена. Затем, как и многое другое, сведения

57 В статье приводятся выдержки из писем больных с просьбой о лечении и благодарственные отклики тех, кто исцелился полностью или частично. Автор, правда, предполагает, что могли быть и случаи, когда лечение не помогло. Но лекари, естественно, такие исходы не афишировали.

о них были утрачены, а растение осталось в ряду лечебных лишь как объект, используемый магическим способом, опирающимся на силу внушения и самовнушения, что отмечает и автор статьи (Нурмурадов, 1992, с. 49).

В заключение данного параграфа следует отметить любопытную деталь: местное мусульманское духовенство, о чем пишет К. Нурмурадов, относилось к практике лечения представителями рода казы болезни отун чекме благосклонно. Нам думается, что это происходило по вполне понятной причине: лечебный ритуал выдержан, как мы видели, в корректно-мусульманском, шариатском духе. И популярность, которую завоевали у окружающего населения представители рода казы, уже своим названием связанные с мусульманским духовенством, лишь укрепляла позиции последнего, как и религия ислама в целом. В то же время сама основа данного ритуала – не что иное, как один из примеров уходящей в седую древность знахарско-шаманской практики. А обращение лекаря за помощью наряду с далеким аллахом к куда более близким его сердцу могущественным предкам находит обращение к духам предков шаманов-порханов перед началом лечебного камлания. Поэтому данный, бытующий и в наши дни лечебно-магический ритуал можно считать еще одной иллюстрацией истории религиозных воззрений туркмен.

Мандрагора

Необычное по своим свойствам, а может быть и ритуально-магическому прошлому растение, встречающееся в горном Туркменистане на ограниченной территории (в основном на склонах Среднего Копетдага в Каракалинском районе), вошло в научные труды как мандрагора туркменская (*Mandragora turcomanica*), а у местного населения носит название *селмелек* (Никитин, Кербабаяев, 1962, с. 20). То, что это растение встречается на ограниченной территории и довольно редко,⁵⁸ явилось, очевидно, глав-

⁵⁸ Считается, что в местах естественного произрастания в Каракалинском районе его осталось не более 600-700 особей, хотя еще в 1920-1930-х годах оно в большом количестве росло на южных склонах Сюнт-Хассарского горного массива близ Кара-Калы (см.: Багнич, 1993).

ной причиной, почему многие жители страны не знают о нем. Более того, название данного растения отсутствует в двуязычных словарях, в том числе и в выше цитированных, кроме последнего издания Большого двухтомного русско-туркменского словаря (1986, т. I, с. 540).

Урон, который нанесли люди этому растению в природе, в какой-то степени пытаются возместить ученые, работающие на опытной станции растениеводства в Кара-Кала и в Ашхабадском Ботаническом саду АНТ, где изучается выращивание мандрагоры как культурного растения. А значение ее как лечебного растения было невелико. Упоминания о ней встречаются в египетских рукописях 4000-летней давности. У древних врачей Востока она стояла в списке лечебных растений на первом месте, а знаменитый женьшень – на третьем.

О мандрагоре, которая «на вид, как алыча, мякоть красноватая, как у сливы, пахнет болгарским перцем, а плоды по вкусу напоминают помидор», рассказывает научный сотрудник лаборатории местной флоры Ашхабадского Ботанического сада Ходжа Суханкулиев: «Удивительное растение, спасшее в трудные годы жизнь многих туркмен. Живет растение 50-60 лет, относится к семейству пасленовых. В древности считалось не только средством от всех недугов, но и священным растением. И выкапывать его доверялось не каждому. Только чистые душой люди выбирались для этого. Причем, действо (иначе я не назову) сопровождалось сложным и своеобразным ритуалом. Надо было извлечь растение из земли, не повредив ни одного корешка. Сегодня многие тайны мандрагоры утеряны. Так что еще предстоит заново открывать целебные свойства листьев. Мало изучен и его корень» (Багнич, 1993).

То же самое о печальной судьбе туркменской мандрагоры говорит и известная ботаник-селекционер и художница О.Ф. Мизгирёва, которая много лет была директором Туркменской опытной станции растениеводства в Кара-Кале и горячей активисткой по спасению хотя бы в искусственных условиях такого реликтового растения как мандрагора, которое она обнаружила в 1938 г.

на одном из южных горных склонов в окрестностях Кара-Калы: «В теплицу пришлось загнать бедненькую... Да, из нее делали лекарства, и очень сильные, незаменимые. Но как? Никто этого уже не знает. По крайней мере у нас» (Марков, 1986, с. 29).

Туркмены-нохурли, живущие в зоне произрастания мандрагоры, считают, что это растение весьма усиливает жизнедеятельность организма, но использовать его следует очень осторожно. Передозировка может привести к серьезным отрицательным последствиям: например, ребенок, вкушивший плодов мандрагоры, может обезуметь. Один из соседей автора данной монографии, Ю. С-ов, чье детство и юность прошли в Кара-Кала, рассказал, что в начале 1950-х годов двенадцатилетними мальчишками они как-то тайком залезли на участок опытной станции и полакомились плодами этого невиданного дотоле растения. Вскоре у участников «дегустации» поднялась высокая температура и началось безудержное расстройство желудка, так что дело закончилось больницей и О.Ф. Мизгирёвой ничего не стоило вычислить «дегустаторов».

Коснувшись мандрагоры, следует остановиться на этом растении подробнее. Обнаружить его нелегко, так как оно прячется в труднодоступных местах, встречаясь лишь в четко определенных районах Северной Африки, Центральной и Средней Азии и в Гималаях. Это очень древнее растение – реликт третичной флоры. В СССР она была занесена в Красную книгу.

Толстое корневище мандрагоры по своей форме иногда напоминает фигуру человека как и «корень жизни» – женьшень. С этим сходством возможно и связано само ее название: *манн* – человек; *драг/драк* – дракон. В старину из ароматичного корня мандрагоры вырезали носившийся на шее амулет «адамова голова», который, как считалось, предотвращает несчастья и отгоняет болезни. В сказочном цикле «Тысяча и одна ночь» и легендах арабских стран Северной Африки мандрагора – неперемнный атрибут поисков кладов, разного рода гаданий. Обладателю ее корня дано узнавать чужие мысли, понимать язык животных и птиц (Мандрагора, 1992).

Сок мандрагоры в древности использовали в качестве снотворного и обезболивающего средства.⁵⁹ Правда, в современной фармакологии это практически не применяется. Более того, специалисты предупреждают, что с корнем мандрагоры следует обращаться крайне осторожно, поскольку в нем содержатся сильнодействующие ядовитые вещества. Впрочем, не только с корнем.

Как уже отмечалось выше, к серьезным отрицательным последствиям могут привести и излишества в употреблении плодов растения. Тем более, если речь идет о плодах незрелых. В этом плане интересно процитировать небольшой отрывок из книги о редких и уникальных растениях Туркменистана кандидата биологических наук К.П. Попова, работавшего заместителем директора Каракалинской опытной станции растениеводства по научной части:

«О мандрагоре же туркменской в медицине еще ничего не известно. Имеются лишь отголоски старинных легенд. Аксакалы говорят, что, найдя мандрагору, надо съесть несколько зрелых плодов, а недозревшие принести в дом и после дозревания есть самому и давать тем, кому желаешь добра – плоды эти приносят счастье и здоровье. В то же время старики предупреждают, что нельзя есть недозревшие плоды, так как они вызывают опухоль шеи и головы. Как-то двое туркмен из Кара-Кала съели по несколько полусозревших плодов мандрагоры. Отравление сопровождалось галлюцинациями, ощущением острой жажды, которую нельзя утолить из-за спазма в горле. При этом отекают лицо и шея, повышается температура, сильно расширяются зрачки, человек теряет контроль над движениями. Все эти болезненные явления проходят через два-три дня, после чего наступает длительный сон. По-видимому, туркменская мандрагора не уступает средиземноморской по наличию сильнодействующих алкалоидов».⁶⁰

59 Эти свойства мандрагоры описаны и в относящемся к XVI в. до н.э. древнеегипетском папирусе по рецептуре, расшифрованной немецким востоковедом Эберсом в 1875 г. Там это растение называется *диа-диа*.

60 Во время хирургических операций древние греки для наркоза применяли губки, пропитанные горячим соком мандрагоры (см.: Астахова, 1983, с.29).

Кроме снотворного и обезболивающего воздействия (Попов, 1982, с. 50-51)⁶¹ сок мандрагоры в больших дозах вызывал у человека противоположное состояние – сильное возбуждение. С этим, в частности, еще с библейских времен связывали роль данного растения в зачатии плода, вызывании у человека чувства любви и полового влечения (Топоров, 1988, с. 102).

К сожалению, ученые, которым было необходимо дать научное описание мандрагоры, долго не могли обнаружить это растение. Ибо безудержная охота за ним, развернувшаяся вследствие приписываемых ему вышеназванных и иных магических свойств, привела почти к полному исчезновению мандрагоры в средние века. Хотя признаки, по которым нужно было ее искать, описал еще древнегреческий ботаник Диоскорид.

Лишь в XVIII в. с данным растением удалось познакомиться знаменитому биологу Карлу Линнею, который назвал его *атропа мандрагора*, то есть «мандрагора целебная». Другие ботаники описали два вида мандрагоры – осеннюю и весеннюю. Оба они были очень похожи на белладонну, относясь, как и она, к семейству пасленовых. У осенней мандрагоры цветки фиолетовые (похожие на картофельные), у весенней – светло-зеленые.⁶² Но лишь в 1902 г. был проведен химический анализ скополии – близкой родственницы мандрагоры, в корнях которой обнаружили наркотический и обезболивающий алкалоид атропин, благодаря чему выяснились причины наркотического воздействия растения. Сама же «волшебная» мандрагора была исследована еще позднее.

В связи с упоминанием наркотическо-возбуждающего воздействия мандрагоры⁶³ необходимо вкратце остановиться и на таком, связанном с этим растением, неординарном моменте, как

61 О сильном воздействии на центральную нервную систему человека и опухание шеи вследствие употребления незрелых плодов селмелека (мандрагоры) упоминает и кандидат биологических наук Х.Н. Кертиков (1961, с. 104).

62 Очевидно, плоды именно этого вида мандрагоры бело-зеленого цвета использовались весной, в марте, с лечебно-оздоровительными целями у нохурлинцев. Растение на нохурском диалекте носит название *кеннер*. Следует отметить, что приведенное название в словарях отсутствует.

63 См. раздел «Тайна мандрагоры» в серии «Упоение и реальность» (Meyer, 1988. s.19).

возможное использование его в приготовлении употреблявшегося в древности у ираноязычных народов Средней Азии ритуального напитка, известного здесь как *хаома*, а в Индии – как *сома* (Топоров, 1988а, с. 462-463; Маламуд, 1993, с. 80-81).

Культ хаомы восходит, по-видимому, к древнеиранскому периоду и существовал, очевидно, задолго до появления религии зороастризма, то есть VI в. до н.э. Сам термин триедин, включая в себя три понятия, тесно связанных друг с другом. «*Хаома*, хаума (авест. от hav=, «выжимать») – в иранской мифологии обожествленный галлюциногенный напиток, божество, персонифицирующее этот напиток, и растение, из которого он изготавливается (Топоров, 1988б, с. 578). Культ хаомы пользовался в народе большой популярностью. Об этом свидетельствует тот факт, что создатель зороастризма Заратуштра, сначала выступивший против этого культа – употребления ритуального наркотика – позднее вынужден был включить его в каноны своей религии (Ртвеладзе, 1975, с. 24).

Хотя растение хаома, сок которого, смешанный с молоком, использовался как ритуальный напиток, в главной священной книге зороастризма Авесте упоминается неоднократно (ему даже посвящен один из ее гимнов-яштов, который так и называется – «Яшт о Хаоме»), прямое сопоставление его с тем или иным известным науке растением провести трудно. Ведь культ этот не пережил древнеиранскую эпоху, будучи все же постепенно вытеснен из зороастризма и сохранился лишь кое-где на иранской периферии. Например, современными исследователями предлагались самые разные варианты отождествления этого растения – Кузьмичева трава, конопля, гриб мухомор, ревень, эфедра и др. Однако, как пишет В.Н. Топоров в цитированной статье «Хаома», «ничего определенного о растении Хаома сказать нельзя» (Топоров, 1988б, с. 578).

В то же время от внимания ученых ускользнуло такое растение, как рассматриваемая в этом параграфе мандрагора, в пользу которой еще в 1979 г. высказался известный археолог И.Н. Хлопин. На оседло-земледельческих поселениях Южного Туркменистана периода энеолита в результате археологических раскопок среди

прочих аксессуаров культа были обнаружены каменные ступки со сливом и песты для выжимания сока из хаомы, а также керамические чаши со знаком креста, которые могли употребляться для смешивания этого сока с молоком (Хлопин, 1989, с. 85).

«Относительно отождествления священного растения хаомы (инд. сомы) с реальным растением сейчас появилась определенная уверенность. Конечно же, это была <...> мандрагора туркменская – реликтовое растение, введенное в научный оборот ботаниками только в 1942 г. (Мизгирева, 1942). Оно представляет собой розетку около 1 м в диаметре из мягких, более всего похожих на свекольные листьев, в центре которой на тонких плодоножках лежат круглые золотисто-оранжевые ягоды (до 12-15 штук) 3-5 см в диаметре. Листья сразу же переходят в подземный ствол каудекс и крахмалохранилище (клубень) весом до 5 кг. Спелые ягоды съедобны и напоминают по вкусу незрелый помидор,⁶⁴ а пахнут они земляникой и дыней. Ягоды содержат много разных алкалоидов, обеспечивающих фармакологические свойства растения; незрелыми же плодами можно отравиться, но не насмерть. Кстати, постоянный эпитет хаомы в Авесте... «золотоглазый», что соответствует цвету спелых плодов мандрагоры» (Хлопин, 1989, с. 85).

В другой публикации И.Н. Хлопин так развивает свою мысль: «Хаома – <...> растение, сохранившееся до нашего времени только на среднем течении Сумбара, и из-за его редкости занесенное во всесоюзную «Красную книгу». Это – мандрагора туркменская <...> Ее внешний вид, свойства и экология во многих случаях совпадают с теми, которые описаны в Авесте <...> Произрастает мандрагора на землях определенного состава, но может быть выращена искусственно, и ее плоды в высушенном виде могут долго храниться и транспортироваться на дальние расстояния» (Хлопин, 1991, с. 86).

Завершая параграф о мандрагоре-селмелеке, хочется надеяться, что не только ботаники, но и представители медицины,

64 В последнее время наметилась тенденция исходное значение термина *дураоша*, одного из характеризующих напитков хаома, определять как «острый (резкий) на вкус» (Топоров, 1988б, с. 579).

фармацевты Туркменистана проявят должный интерес к исследованиям этого замечательного уникального растения, имеющего такую богатую историю. В то же время благодаря усилиям соответствующих природоохранных и иных организаций это растение может количественно значительно вырасти, став в прямом смысле одним из золотых источников бюджета Туркменистана.

Другие растения

В этом параграфе мы коснемся еще ряда дикорастущих растений Туркменистана, народные представления о которых не столь яркие и колоритны, как о предыдущих, данных по отдельности, но, тем не менее, могут представлять интерес для читателя.

* * *

Из произрастающих в Туркменистане пяти видов эфедры или хвойника лишь *эфедра хвоцевая* (по-туркменски *борджак*) имеет лекарственное значение. Растет она в изобилии на склонах гор Копетдага, Большого Балхана и Кугитанга. Во всех органах растения содержатся алкалоиды: эфедрин и псевдоэфедрин. Наибольшее количество в зеленых веточках (до 3,5%), наименьшее в веточках одревесневших (до 0,8%). Цветет растение в апреле-мае, плодоносит в июне-июле. Зрелый плод имеет мясистые красные или оранжево-желтые прицветники. Сбор плодов производится в сентябре. Эфедрин, добываемый из эфедры хвоцевой, дающей с одного растения в среднем до 4-5 кг сухого сырья, используется при гипотонии, кровопотерях и других показаниях (Кербабаев, Мещеряков, 1975, с. 31-32).

Наличие алкалоидов в этой эфедре-борджаке и явилось очевидно причиной того, что она тоже оказалась в числе растений, из которых в древности приготавливался ритуальный наркотический напиток хаома. О нем и основном растении, из которого он изготовлялся у ираноязычных племен Южного Туркменистана, — мандрагоре мы говорили выше. Тем не менее, «поскольку, однако, — как пишет И.Н. Хлопин, один из активных исследователей вопроса о хаоме, — историческая судьба послала древним иранским племенам большие передвижения и странствия, они

в каждой новой местности старались находить растения, хоть чем-то по воздействию напоминавшие родную хаому; не исключено, что одним из таких заменителей и стал горный хвойник эфедра, поэтому на него перенесли и название хаома» (Хлопин, 1990, с. 86).⁶⁵

В этом плане интерес представляет обнаружение в ходе археологических раскопок зороастрийского храма в Древнем Мерве веточки эфедры в сочетании с маковыми зернышками, что невольно наталкивает мысль на атрибутику приготовления хаомы.

В современных условиях мы не знаем каких-либо особых представлений туркмен, связанных с эфедрой-борджаком, хотя с некоторыми их видами скотоводы знакомы хорошо. Один из них, хвойник шишконосный, – единственное вечнозеленое песчаное растение, широко распространенное в Каракумах, – имеет большое значение в пастбищном хозяйстве Туркменистана, так как охотно поедается овцами и верблюдами в течении всего года, особенно в зимний период, когда другие растения пустынных пастбищ не могут обеспечить животных зеленым кормом (Мухаммедов, 1972, с. 5).

Другой хвойник, двухколосковый или Кузьмичева трава, из-за своей ядовитости неоднократно являлся причиной массовых отравлений козлят (в частности, в районе Небитдага). Поэтому он издавна получил у туркмен наряду с названиями *гараджа борджак* (черненький хвойник) и *гызылджа* (красненький) образное народное определение – *яман борджак* (плохой хвойник) (Минервин, 1985, с. 25). На степном западе Туркменистана среди скотоводов в прошлом использовалось имя Борджак как магическое перенесение свойств растения – его стойкости, негибкости перед суровыми условиями природы – на человека.

Тувулга – редко встречающееся в горах Копетдага (например, близ Хаятлы-баба в 20 км от Юван-Кала) невысокое (до 1,5-2 м) древесно-кустарниковое растение, которому, как и некоторым

65 У парсов и гебров – последователей зороастризма в современных Индии, Иране и других странах до сих пор существует культ напитка хаомы, изготавливаемого из эфедры (Топоров, 1988б, с. 579).

другим, приписываются определенные магические свойства. Так, при лечении пациента, укушенного змеей, скорпионом или тарантулом, мулла-гипнотизер (*молла гөзбагчы*) использовал плетку, ручка которой была сделана из этого дерева.⁶⁶ Считалось также, что такого рода ручкой можно было лечить и лошадей, для чего хозяин потихоньку потирал ею больное место у животного⁶⁷. Делали из тувулги и посохи. В том, как тувулга используется и в практическом, и в магическом плане, решающую роль сыграла, очевидно, прочность древесины этого растения.⁶⁸ Это свойство было учтено у ставропольских туркмен, где дагдан не растет. Поэтому кусочки *табылгы*, из которой у них тоже делают палки-посохи, иногда привязывали к амулетам-дога для усиления этих магических оберегов.⁶⁹ О табылгы как амулете от сглаза там так же, как и у закаспийских туркмен относительно дагдана, известен кочевой сюжет с «глазником» (*гөз дегучи*), который неудачно пытался свалить своим взглядом кобылу (в Закаспии – верблюда). Оказалось, что в гриву ей был вплетен кусочек табылгы (в Закаспии – седло или носовая палочка верблюда оказывались сделанными из дагдана).⁷⁰ Табылгы – *кераматлы*, то есть священное, растение. Использовалось только для лечения больных, у которых им проводили по телу.⁷¹

66 Суханберды-ага (1882 г.р.), гёклен; Кара-Кала; 1964 г. К этому попутно следует добавить, что более авторитетное духовенство – ахуны и ишаны, бравшиеся за лечение различных болезней, смотрели на помощь пострадавшим от укусов с известной долей пренебрежения и препоручали это дело простым муллам. Во время сеанса лекарь слегка ударял больного ручкой плети. Если не было тувулги, для этой цели использовался пучок юзерлыка.

67 Акмамед-ага (1900 г.р.), гёклен, геркез; Юван-Кала (Геркез) Каракалинского р-на; 1962 г.

68 В России, например, тонкие и крепкие прутья данного растения, известного под именами тавольник, таволжник, таволга и др., использовались для изготовления ружейных шомполов и кнутовищ, требовавших, естественно, большой прочности (Даль, 1956, с. 385).

69 Ялкашев Хаджиibraил (1897 г.р.), игдыр; аул Маштак-Гулак Ставропольского края; 1959 г.

70 Хаджиев Бегенч (1889 г.р.), човдор, и Сейитов Одекхаджи (1909 г.р.), игдыр; аул Чур Ставропольского края, 1959 г.

71 Айтмухаметов Султан (1889 г.р.), соинаджи; аул Сабан-Антуста; 1959 г.

С характерным для оазисной растительности Северного Туркменистана (Ташаузская область) деревом *гуджум*, название которого переводится то как карагач (Никитин, Кербабаяев, 1962, с. 13), имеющий распространение по всем основным регионам территории Закаспия, то как ильм (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 217), у ташаузских туркмен связано следующее суеверное представление. Считается, что человек, его посадивший, умрет до того, как дерево даст более или менее густую тень, после чего оно начинает бурно расти. Поэтому туркмены и стараются его не сажать. У местных же узбеков оно уважается.⁷²

Дерево *гөк дерек* (досл. «тополь зеленый») не любят, так как одна сторона листьев у него белая, напоминающая цвет депигментированных пятен *пис адам'а*⁷³ – человека, страдающего песью или болезнью витилиго – депигментацией кожи. Эта болезнь, связанная с нарушением обмена веществ, никакой опасности для окружающих не представляет. Но, не зная истинной причины заболевания, у туркмен бытует представление о его заразности. Отсюда и неприятная ассоциация, связанная с этим деревом.

Одним из вариантов деревьев, в дуплах которых, затем сросшихся, нашел, согласно легенде, записанной нами у емрели в Ташаузской области, убежище некий пророк Закария (Зэкерия пыгаммер), называется *гара сөвүт (чернотал)*. Остальные детали легенды те же, что и в других вариантах: преследование Закарии, ставшего мусульманином, его соплеменниками, пытавшими отвратить его от ислама, предательство сороки (о ней речь в следующей главе, посвященной животным), распиливание дерева вместе с пыгаммером на две части. Отличие заключается здесь лишь в выводе-морали, в котором наглядно видно редактирование текста легенды мусульманским духовенством, к которому, кстати, принадлежит и информант: история эта печально

72 Оразмухаммет-ага (1896 г.р.), емрели; к/з «Пагталык» Ленинского р-на; 1961 г.

73 Тот же информант.

закончилась для Закарии, а с ним и для чернотала потому, что он просил помощи не у аллаха, а у дерева.⁷⁴

Впрочем, то, что речь идет о распиле гара совут, возможно отражает определенный реальный момент, связанный с этим деревом у туркмен-емрели. Считалось, что чернотал является одной из семи основ их благосостояния: он очень быстро растет и рубить его можно уже через три года. В то же время из-за непрочности древесины чернотала, как и других представителей семейства ивовых, он не годился для изготовления целого ряда предметов, используемых в быту. Это даже нашло отражение в одной из туркменских пословиц: «Из тала не получится палки, из труса – друга» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 94).

Коснувшись образцов различных жанров туркменского фольклора – и малых – таких, скажем, как пословицы, поговорки, загадки и т. д., и крупных – сказок, дестанов, — следует отметить, что представители растительного мира Туркменистана, не в пример его животному миру⁷⁵, нашли весьма скудное отображение. Тем более это относится к представителям дикорастущей флоры данного региона.

Мы полагаем, что в этом не могло не отразиться то обстоятельство, что основная масса туркменского населения лишь в исторически недавний период перешла к полной или почти полной оседлости, хозяйственно-экономическую основу которой составил уже не мир животных, как в кочевничестве или полукочевничестве, а мир растений – как культурных, так и дикорастущих. В быту же, в том числе и в различных верованиях и представлениях тех этнических групп, которые перешли к оседлости раньше (карадашли, нохурли и некоторые другие), растения, как мы видели выше, занимали и занимают значительно большее место. Это и понятно: ведь помимо исто-

⁷⁴ Тот же информант.

⁷⁵ Характерно, что в книге А. Ореева «Ырымлар» («Предзнаменования») (1993) есть параграф, связанный с животными и птицами, но нет параграфа о растениях. То же можно сказать о публикациях загадок, где микроразделы о растениях в два раза меньше, чем о животных. В сборниках с пословицами разделов о растениях нет вовсе.

рико-этнографического аспекта здесь большую роль играет и чисто экологический аспект – огромное преобладание спектра растений оазисной зоны (тем более, если речь идет о подгорной орошаемой полосе) над спектром пустынно-степным. Что же касается благоприятных участков горной местности (скажем, Средний Копетдаг, а в прошлом и ряд других регионов), то здесь это преобладание еще красноречивее. Так, флора Копетдага насчитывает около 1800(!) видов, не имея себе равных среди других горных систем Средней Азии по богатству эндемиками, т.е. уникальными растениями, которые составляют от общего числа 18% или более трехсот! (Мизгирева, Попов, 1978, с. 68).

Приведем все же несколько образцов народного творчества, где говорится о дикорастущих растениях. С пустынно-степным растением *гандым* (*кандым*, *джузгун*) связана пословица «Гандым оды чоглуджа, шара эти ганлыджа» (Огонь от кандыма жарок, жареное на углях мясо кровавенькое) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 132), которая характеризует одно из главных свойств этого растения – его большую теплоемкость. «*Гарамык өзун баг саяр, гызган өзун даг саяр*» (*Вишня ложно-простертая* считает себя садом, а дереза — горой) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 132), «Йылан йигренени *нарпыз*, ол хем хининиң агзында гөгерер» (Змея ненавидит *мяту*, а она растет у входа в ее нору) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 142), «*Гамшы* говшак тутсаң – элини гыяр» (Слабо схватишь *камыш* – руку порежет) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 74). «Товшан өлүми гамышдан, эр өлүми – намысдан» (Смерть зайца – от камыша, смерть молодца – от позора) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 68). В последних двух пословицах переносный смысл строится на одном из реальных свойств камыша – остроте его стеблей.

Образцы загадок. Загадка «Гул бахар-а агзы ачынак» (Цветок весной не откроет рот) (Туркмен маталлары, 1962, с. 83) говорит о писсе (фисташке). О ней же: «Дашы тоюн, ичи пагта» (Снаружи глина, внутри хлопок) (Туркмен маталлары, 1962, с. 84). Ежевика – *бөвүрслен* – представлена четырехстрочной загадкой:

«Дашдан гөрсен гара-гура,
Янына барсаң азап бар;
Ичине гирсең этиң чекер,
Дадыш гөрсен, баллар шекер».

(Туркмен маталлары, 1962, с. 84)

«Глянeshь снаружи – сушaя тьмa,
Впритык подойдeshь – хлопот не оберeshься,
Влезeshь вовнутрь – раздерет твоe тело,
А попробуешь – мед с сахаром».

Мы опустили еще 7-8 маловыразительных пословиц и загадок, связанных с дикорастущими растениями. Остальные, а их примерно 80%, относятся к культурным растениям.

Завершить параграф нам хочется напоминанием о том, что в общегосударственной и местной периодической печати, начиная с 1980-х годов было опубликовано немало интересных материалов о лечебных растениях. Но, к сожалению, для рассматриваемой темы, но отнюдь не для факта публикации как такового, подавляющее большинство материалов представляли собой сведения, содержащиеся в других общедоступных публикациях. А в тех, что были связаны со спецификой туркменской флоры, речь шла тоже лишь о конкретных лечебных свойствах растений, приготовлении из них лекарств и применении последних для лечения тех или иных болезней. О магическо-ритуальной стороне всего этого процесса, как правило, ничего не говорилось. Поэтому по мере накопления именно подобного рода материала автор будет учитывать его в своей дальнейшей работе над данной темой.

3. Культурные растения

Переходя к культурным растениям, произрастающим на территории Туркменистана, то есть тем из мира дикорастущих, которые в разные периоды были окультурены человеком, приспособлены им для своих нужд, необходимо отметить следующие моменты.

Во-первых, круг этих растений здесь, сложившийся в давние времена (кроме внедрения в новое время хлопка, а в последние

годы некоторых экспериментальных культур), практически не изменился. Во-вторых, как об этом уже частично говорилось выше, подавляющую часть туркменского фольклора, прямо или косвенно связанного с растениями, составляют сюжеты о культурных растениях. В-третьих, культурные растения – основа хозяйства и экономического благополучия земледельческого населения или существенная его часть у тех групп, которые занимали переходное положение между скотоводством и земледелием. Однако сами культурные растения неоднородны и подразделяются на три основные категории – плодовые деревья, злаки и огородно-бахчевые культуры. По своей значимости и распространенности первое место, несомненно, принадлежало злакам, а второе и третье – огородно-бахчевым и плодовым культурам. Соответственно с этим распределялся и объем земледельческой обрядности, то есть обрядов и обычаев, связанных с посадкой, поливом, выращиванием, сбором и обработкой урожая. Однако, поскольку эта обрядность практически целиком была связана не с конкретными растениями, а значительно шире – с хозяйством, хозяйственной деятельностью человека и нашла уже довольно подробное освещение в ряде специальных исследований,⁷⁶ нет необходимости в данной работе повторять сказанное. Поэтому, исходя из тематического аспекта нашей монографии мы ограничимся теми представлениями, которые непосредственно связаны с определенными растениями, и лишь по мере необходимости вкратце остановимся на некоторых моментах земледельческой обрядности.

Плодовые деревья

Йуз дуйп агач экен
одуна гитмез.

Посадивший сто деревьев
не попадет в огонь (ада).

Туркменская пословица
(Накыллар, 1993, с. 17).

76 Публикации этнографов В.Н. Баилова, Г.П. Васильевой, Я.Р. Винникова, С.М. Демидова, К. Овезбердыева, А. Оразова, Ч. Язлыева и др.

Образец, взятый нами из небольшого сборничка туркменских пословиц, собранных фольклористом-краеведом У. Эсеновым, характеризует уважительное отношение к плодовым деревьям как таковым, ибо посадка саженцев, о которой говорится в пословице-эпиграфе, почти всегда была связана именно с плодовыми деревьями – тутовником, инжиром, гранатом, лохом, абрикосом, персиком, яблоней и другими, растущими на землях региона.

О плодовых деревьях непосредственно говорится в таких пословицах как: «Агач иймишинден белли, Адам кылмышындан» (Дерево известно плодами, а человек содеянным) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 58), «Миве агачдан сув ичер, гамыш – богундан» (Плод пьет воду от дерева, камыш – из [своего] узла) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 144).

Остановимся на некоторых конкретных плодовых деревьях.

Тутовник

Тутовник год растишь, на сто лет
доход получишь.

Туркменская пословица
(Туркменские пословицы
и поговорки. 1961, с.42)

Дерево, получившее в русском языке название шелковицы по связанному с ним характерному признаку (листва его – основной корм для шелкового червя), у русскоязычного населения Туркменистана, а также других регионов Средней Азии и Кавказа, известно больше как тутовник. Это несколько адаптированное местное название (в туркменском – *тут, тутагажы*).

Древняя связь названного дерева с пришедшим из Китая шелководством не могла не придать уважительного отношения к самому дереву. Хотя и до распространения шелководства питательно-целебные свойства плодов и листьев этого представителя растительного мира были, очевидно, хорошо известны местному населению.⁷⁷

⁷⁷ В интересной подборке «Пайхас депдеринден» О. Чарыевой о лечебных свойствах различных растений в колонке, посвященной тутовнику, к сожалению,

Со старым тутовником, растущим у святилища Ших-Булалбаба (Дейнауский район) связано интересное поверье-*ырым*, бытующее среди местных жителей и паломников: если увидишь, что с дерева падает лист и, загадав какое-либо желание, с закрытыми глазами сумеешь поймать его, то желание исполнится. Однако в противном случае человека, сделавшего подобную попытку, ждут неприятности, то есть эксперимент связан со значительной долей риска.⁷⁸

В вышеприведенном случае тутовник принимает необычные «свойства», несомненно благодаря тому, что связан с популярным святым местом, являясь одним из его ритуальных атрибутов. Но известны случаи, когда он выступает самостоятельно как объект культа, святилище. Таковыми, например, был *Еке тут* (Одинокий тутовник), который называли и непосредственно *Өвлуйа тут* (Святой тутовник) на территории бывшего колхоза им. Ворошилова, земли которого позднее были застроены городскими кварталами Ашхабада. Культовый объект представляет собой и *Имам тут* на участке 8-й бригады колхоза «Большевик» Дейнауского района.⁷⁹ Еще один аналогичного рода объект – *Өвлуйа тут* – по сообщениям информантов, находится на центральной усадьбе другого населенного пункта этого же района – Шембе-Базара.⁸⁰

Об исключительном значении шелковицы и благосостоянии ее хозяев помимо пословицы, приведенной в качестве эпиграфа, говорят и другие образцы народной мудрости. Например, пословица: «Яг ийип, йупек геейин» дийсен тут эк» (Коль хочешь масло есть и одеваться в шелк, сажай тутовник) (Накыллар, 1993, с. 28), как и предыдущая подразумевает выкормку шелкопряда – исходного элемента в шелкоткачестве, питающегося листьями этого дерева. О том же более конкретно толкует еще одна пословица – «Терпением тутовые листья

приводятся лишь примеры общего плана, а также по Японии и Китаю, но ничего не говорится о традициях использования его в Туркменистане (см. газету «Ахал дурмушы». 1993. 23 июля).

78 Ходжаева Гурбан (1908 г.р.), теке, халили; Дейнау, 1961 г.

79 Ходжамырадов Гочмырат (1907 г.р.), салыр, яловач; пос. Серахс; 1960 г.

80 Мухамов Дурды (1926 г.р.), сел. Шембе-Базар Дейнауского р-на; 1961 г.

в золото превращаются» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с.107).

К сказанному, думается, нелишне добавить, что на базе давней традиции разведения червя тутового шелкопряда а Ахале – подгорной полосе Копетдага – еще в средние века получил широкую известность один из центров среднеазиатского шелкоткачества – селение Мурча. Его население, туркмены-мурчали сохранили традиции своего промысла до наших дней. Знаменитая полушелковая ткань *кетени*, производство которой позднее было налажено и в ряде других мест этого региона, долгое время оставалась основной тканью, используемой для женских платьев туркменок, а в конце 1970-х годов несколько лет подряд закупалась даже для мужских пиджаков во Францию.

Зейтун

Дерево *зейтун* (маслина, олива), характерное для стран Передней Азии, в Туркменистане не растет. Единственное место здесь, где можно встретить произрастающие маслины, причем плоды их идут на промышленную переработку, – Кизылатрекский субтропический совхоз, созданный как экспериментальное хозяйство в 1930-е годы. В то же время уважительное отношение к маслине благодаря большому значению, которое она издавна имела и имеет в экономике и быту ряда переднеазиатских народов, вместе с распространением новой религии, ислама, было перенесено и в те регионы, где это дерево не произрастает, в том числе в Туркменистан. Почтительное отношение к маслине мы встречаем в ряде мусульманских легенд, имевших хождение среди туркменского населения, в частности, связанных с посохом, сделанным из дерева зейтун. Так, например:

Чабанский посох, изготовленный из зейтуна, согласно легенде нельзя бросать на землю. Об этом условился с чабаном, которому передал пасти полученных от Аллаха баранов, их покровитель Муса пыгаммер.⁸¹

81 Гылычмамедов Бегенч (1893 г.р.), гёклен; сел. Ярты-Кала Каракалинского р-на; 1958 г.

В другой легенде говорится, как посох из зейтуна спас Мусу пыгаммера в критической ситуации. После общения с богом он возвращался к себе и встретился с капыром (неверным) Пырговуном (искаженное «фараон») и его сопровождением. Пырговун со своими сторонниками заставили Мусу отступить к краю пропасти. Тогда он вместо мостика положил на края двух обрывов свой посох и спокойно перешел по нему на другую сторону, а затем забрал его и спокойно продолжил свой путь.⁸²

Еще в одной легенде говорится о том, как Муса уверовал в истинность Аллаха, после чего отправился бродить по свету, где его ждали разного рода испытания. Одним из них была встреча с драконом-аждарха, проглотившем более ста лет назад последних жителей находившегося за холмом аула. Увидев аждарха, от которой при дыхании исходил дым, Муса прочел соответствующую молитву-дога и бросил в нее свой зейтунский посох, который она проглотила. Под воздействием молитвы и посоха аждарха испустила дух и из нее стали выскакивать проглоченные ею люди.

Анализируя вышеприведенные легенды, следует сказать, что помимо мусульманизированных моментов, связанных с зейтуном, из которого был изготовлен пастушеский посох Мусы, самому этому посоху, несомненно, придавалось особое магическое значение.⁸³

Согласно мусульманизированным вариантам, которые, как нам неоднократно пришлось убеждаться, особенно популярны были в устах представителей духовенства и тех собеседников, которые стремились ими стать, зейтун открывает список из пяти наиболее уважаемых деревьев: зейтун, совур, инжир, чинар, дагдан. Зейтун же фигурирует и в сообщениях таких информантов в качестве того дерева, в котором нашел свое временное убежище пророк Закария.⁸⁴

82 Легенда записана нами в сел. Дайна в сентябре 1958 г.

83 О представлениях, связанных с чабанским посохом у туркмен, см.: Оразов, 1992а.

84 Сапаров Нурмырад (1902 г.р.), ата; Кизыл-Арват; 1964 г.

Лох

Дашы ган ялы,
Ичи ун ялы.

Снаружи как кровь,
Внутри как мука.

Туркменская загадка
(Туркмен маталлары, 1962, с. 84).

Отдельные виды *лоха* или *джиды* (туркменское *игде*) также, скажем, как инжир, гранат или яблоня встречаются среди дикорастущих растений. По берегам Мургаба и Амударьи в прошлом было немало джидовых рощиц, частично сохранившихся и в настоящее время. Однако, будучи давно окультуренным, это дерево воспринимается прежде всего как растение культурное. Игде дает обильный урожай коричнево-красных мучнистых плодов (до 4,5 тонны с гектара), обладающих питательностью и немалой сахаристостью (до 25%). Благодаря последнему своему свойству при отсутствии сахара и нехватке сладких сухофруктов – кишмиша и урюка – например, в годы войны, игде использовалась как сладость при традиционном чаепитии. Плоды этого дерева обладают также лечебным свойством. Благодаря большому количеству содержащегося в них вещества танида, они – прекрасное средство при расстройствах желудка. Растение это с успехом используется и для сохранения меда в хорошем состоянии (Кертиков, 1961, с. 72-73).

С лохом-игде связаны некоторые легенды и суеверные представления. Так, по утверждению информантов, и в известной в прошлом в религиозной среде Средней Азии книге «Кысас ул-анбия»,⁸⁵ и среди самих туркмен говорилось о том, что, когда нарушивший божий запрет праотец рода человеческого Адам опозорился и не знал, как скрыть явные, в виде естественных выделений, следы своего проступка от Аллаха,⁸⁶ он обратился к ряду деревьев за помощью. Игде и йылгын не приняли дурно

85 «Книга о пророках» среднеазиатского автора XIV в. Рабгузи.

86 Об этом подробнее будет сказано ниже, когда речь пойдет о пшенице.

пахнущего Адама и не дали ему своих листьев, которыми он мог бы прикрыться как одеждой. Это сделало другое дерево – инжир. Поэтому-де в порядке осуждения позиции игде в этом вопросе весной, когда начинается всеобщее цветение, игде своим специфическим резким запахом перебивает аромат других растений, как бы напоминая о библейском «неароматном» эпизоде.⁸⁷

С реальной, рациональной точки зрения узенькие листья игде⁸⁸ и тем более йылгына вряд ли смогли бы оказать существенную помощь Адаму. Но элементы подобного незаслуженно негативного отношения к культивируемому дереву, дающему немало полезного человеку, которые отразились в вышеизложенной легенде (сама она носит явные следы мусульманско-литературного творчества, хотя и опирающегося на народные истоки), связаны, думается, с некоторыми реальными моментами в характеристике этого представителя растительного мира Туркменистана. Дело в том, что цветущий лох, особенно один из его видов – джида мелкоплодная – обладает сильным специфическим ароматом, который разносится далеко вокруг ее зарослей. «Стоит ли удивляться, – пишет в этой связи Г.П. Снесарев, – что он, так же как аромат магнолии или черемухи мог оказывать на человека дурманящее действие» (Снесарев, 1969, с. 196). Поэтому определенное рациональное зерно имеется в том, что «существует множество рассказов о людях, которые имели неосторожность спать в тени джиды и подвергались нападению со стороны джинов, становились помешанными» (Снесарев, 1969, с. 196).⁸⁹

Аналогичные соседним узбекам представления об игде мы встречаем и среди туркмен. Повсеместно в Туркменистане, особенно там, где это растение произрастает, распространено выражение «игдэниң ашагында ятан ялы» (как спавший под игде), которое говорит о человеке не в себе, со странностями в поведе-

87 Оразмухаммет-ага (1896 г.р.), емрели; к/з «Пагталык» Ленинского р-на; 1961 г.

88 Один из двух видов этого растения, встречающихся в Туркменистане, даже так и называется – лох узколистный.

89 Правда, с другой стороны, было и представление о том, что сильный запах джиды, наоборот, отгоняет злых духов – дэвов и пари (см.: Борозна, 1975, с. 286).

нии.⁹⁰ Ибо игде некоторыми информантами характеризуется как шайтанское дерево (*шейтан агаджи*)⁹¹, где обитают злые духи, которые могут принести вред человеку.

В то же время игде, которое, по утверждению ряда информантов, не уважается, довольно активно использовалось с положительно-магическими целями. Так, у туркмен-човдуров Ташаузского оазиса, когда в семье часто умирали дети, на шапочку очередного новорожденного пришивали косточки от плода этого дерева. Детские шапочки у човдуров, как и у некоторых других туркмен Хорезма, имели наверху как бы четыре рога, к которым и прикреплялись косточки игде. Таким образом, данное дерево играло важную роль в культе плодородия (Васильева, 1986, с. 192, 195).⁹² Та же идея плодородия была связана у народов Средней Азии, особенно у узбеков и таджиков, с ношением украшений из косточек джиды (как и фисташки, граната, семян тутовника). Считалось, что это способствует многодетности (Борозна, 1975, с. 286).

В Лебабе – приамударьинской полосе – игде, называемое там чаще джидой (*джиде*), используется в качестве оберегов. Так, например, в Дейнауском районе на огородах ставят от сглаза или череп животного, или ветку джиды.⁹³ Особое место в этом плане занимает *чилан джигде* или *чейлен джигде* – один из видов джиды, известный в научной литературе как *унаби*. Население Узбекистана издавна употребляло плоды этого дерева, росшего кое-где во дворах или отдельными рощицами, как лечебное средство при «грудных заболеваниях». Исследования узбекских ученых середины 1960-х годов показали, что крупноплодный унаби действительно очень ценен. По содержанию витамина С,

90 Варианты: «Игдэниц ашагындан гечен ялы» (Как прошедший под игде). См.: Туркменско-русский словарь, 1968, с. 344; «Игдэниц ашагындан гелдиңми?» (Ты что, из-под игде пришел?) - Мухамов Дурды (1928 г.р.), учитель; Шембе-Базар Дейнауского р-на; 1961 г.

91 Суханберды-ага (1882 г.р.), гёклен; Кара-Кала, 1964 г.

92 Обычай надевать на мальчика, которому всего несколько дней, четырехрогую шапочку отмечен и у хорезмских узбеков, причем три «рога» ее означали, что у новорожденного в будущем должны появиться еще три брата (Снесарев, 1969, с. 95).

93 Атаниязов Клыч /1932 г.р./, учитель – сарык; к/з «Большевик» Дейнауского р-на; 1961.

например, он уступает только шиповнику, а витамина *P* в этих удивительных плодах в восемь раз больше, чем в лимонной кожуре (Диковинка, 1967). Все это, плюс довольно крепкая древесина и обусловили наделение унаби неординарными магическими свойствами.

Из этого дерева вырезались охраняющие от сглаза амулеты как в Лебапе, так и в Ташаузском оазисе, то есть там, где дагдан не растет. Хотя по своей магической «силе» эти амулеты, естественно, котировались значительно ниже дагдана. Следует отметить, что дерево чилан джигде встречается довольно редко, что, конечно, повышает его значимость. Поэтому информанты обычно знают, где растут эти деревья. Так, наши собеседники из колхоза «Большевик», расположенного в нескольких километрах юго-восточнее районного центра Дейнау, в начале 1960-х годов упоминали дерево этого вида, растущее во дворе у некоего Султы-баба в колхозе «Москва» (участок Зарпчы), находящемся на значительном удалении к северо-западу от Дейнау. В более же ранний период было такое дерево и возле самого «Большевика». В то время, о котором идет речь, амулеты, изготовленные из чилан джигде, привозились сюда на продажу из Керки, где, очевидно, этих деревьев было побольше.⁹⁴

Яркие своеобразные плоды лоха-игде видимо давно вызывали в воображении людей различные ассоциации, что вылилось в форму загадок. В цитируемом нами сборнике их, по сравнению с другими растениями, довольно много – шесть. Помимо той, что использована в качестве эпиграфа, можно привести еще два-три наиболее лаконичных примера: «Ичи унта, Дашы ганта» (Внутренность в муке, а наружность в сахаре), «Келте бойлы, гызыл донлы, ак кёйнекли бир йигит» (Низкорослый парень в красном халате, в белой рубашке) (Туркмен маталлары, 1962, с. 86), «Тешесиз ёнулан, дегирменсиз увелен, иннесиз тикилен» (Выструганный без теши, смолотый без мельницы, сшитый без иглы) (Туркмен маталлары, 1962, с. 89).

94 Атаниязов Клыч (1932 г.р.), сарык и Балтамурад молла (1902 г.р.), мангыт (местный уроженец); к/з «Большевик» Дейнауского р-на; 1961 г.

Инжир

Япрагы йыртык-йыртык,
Өзи дувуртик-дувуртик.

Лист его рваный-прерванный,
Сам он в пупырушках.

Туркменская загадка
(Туркмен маталлары, 1962, с. 90).

Так, может быть не очень эстетично, характеризует вид облик инжира (*инжир*) одна из туркменских загадок. Несмотря на это, инжир, как уже отмечалось выше, в представлении ряда информантов по степени уважения входит в первую пятерку деревьев. Хотя такое уважительное отношение обычно обосновывается различными легендами библейско-мусульманского характера в народной интерпретации, не забываются и реальные положительные качества этого растения.

Когда росшие в райском саду йылгын и игде отказали Адам-ата в его просьбе, о чем говорилось выше, инжир дал ему целых четыре своих листа для прикрытия наготы (Ева – Хава эне – в этой ситуации почему-то не упоминается). Эти четыре листа позднее съели, чтобы развиваться дальше, червь шелкопряда (*йупек гурчугы*), кейик, пчела и пиявка (*сүлүк*).⁹⁵ Как видим, инжир, согласно легенде, выступил в качестве своего рода «спонсора» в период становления трех, весьма полезных человеку существ, хотя и пиявка имеет положительные свойства в плане медицины.

Инжир уважается, так как весьма полезен для человека. Адам-ата ел его в раю и никаких естественных последствий именно от инжира не было (пока они с Хава-эне не добрались до пшеничных зерен), все воспринималось организмом.⁹⁶ И действительно, инжир и в свежем, и в сушеном виде не только обладает отменными вкусовыми качествами, но и концентрирует в себе значительное количество нужных организму

95 Оразмухаммет-ага (1896 г.р.), емерли; к/з «Пагталык» Ленинского р-на; 1961 г.

96 Тот же информант.

человека элементов. В нем, как и в некоторых других плодах, содержатся фитонциды, природные антибиотики и пектиновые вещества, что делает инжир одним из эффективных средств в налаживании работы желудочно-кишечного тракта (Иванченко, 1985, с. 34). В сушеном инжире – до 63% сахара (Кертиков, 1961, с. 79).

Нам неизвестны святые места, где объектом паломничества и почитания было бы это невысокое, кустарникового типа дерево, растущее помимо садов и на природе – в Центральном и Западном Копетдаге, в горах Большого Балхана. Однако святылище, связанное с культом природы (в данном случае – пещерой и целебным источником), где существенным атрибутом паломничества являлось инжирное дерево, мы можем назвать. Это – знаменитый Кёв-ата (Отец-пещера) в предгорьях Копетдага на территории Бахарденского района, природная достопримечательность Туркменистана, вошедшая во все туристические проспекты как Бахарденская пещера с подземным озером.

Метрах в тридцати выше входа в пещеру, у одного из потолочных провалов на миниплощадке растет невысокий, раскинувшийся широким кустом инжир с невызревающими плодами. Дерево довольно старое: нам оно знакомо уже более тридцати пяти лет и за все это время заметных изменений в его размерах не произошло. Приходившие в святую пещеру за целебной водой паломники, поднявшись по тропинке к дереву, обычно привязывали к его ветвям вотивные тряпочки, ниточки и другие предметы. В 1960-е годы таких предметов там было еще немало.

И вот в начале апреля 1960 г. автору этих строк довелось стать невольным свидетелем истории, связанной с упомянутым инжиром. Выехав вместе с сотрудниками физико-технического института АН ТССР на грузовой машине на экскурсию к Кёв-ата, мне пришлось присутствовать при споре, который возник между подошедшими откуда-то парнем-туркменом и водителем нашей машины азербайджанцем Мамедом К. Суть спора – что за дерево растет над входом в пещеру. Надо сказать, что хотя Мамеду тогда было только около сорока лет, он уже более двадцати из

них провел за рулем автомобиля и считался опытным шофером. Это нетрудно подтвердить, так как еще в студенческие годы, когда мне доводилось приезжать в Туркменистан в экспедиции из Москвы, нас по копетдагским кручам и каракумским пескам возил именно он.

Спор происходил в отдалении от входа в пещеру и видневшегося над ним дерева. Мамед не поленился, взобрался по тропинке вверх и, сломав веточку с зелеными плодами, принес неопровержимое доказательство.

Экскурсия прошла хорошо и все семнадцать ее участников довольные двинулись в обратный путь. Начался небольшой дождик, многие задремали под его монотонное шуршание. И вдруг, не доезжая 13 км до Ашхабада, в селении Геокча наша машина развернулась на 180 градусов и перевернулась на бок. Все семнадцать пассажиров были выброшены на разное расстояние, в том числе и автор, но остались живы и почти невредимы. Все вроде бы обошлось, шофер объяснил техническую причину происшедшего с новенькой машиной («заклинило тормозные колодки») и на этом можно было бы поставить точку. Но через два дня в частной беседе Мамед признался, что его не покидала мысль о кощунственном поступке. Когда он в азарте сломал веточку инжира, лишь тогда заметил, что на других его веточках привязаны «визитные карточки» паломников, следовательно дерево священное (*кераматлы агач*), и он таким образом, сам не желая того, совершил грех. Все эти переживания плюс технические причины и привели, очевидно, к тому, что произошло в Геокче. Мамед признался, что при первой возможности купит жирного барана и устроит *садака* – искупительное жертвоприношение и священному инжиру, и святому Отцу-пещере, вход в которую этот инжир охранял (см. также: Демидов, 1969).

Другие деревья

С рядом других плодовых деревьев также несомненно связаны определенные магические представления и обычаи. Однако, не располагая, как по вышеописанным сюжетам, более богатой

информацией, упомянем лишь некоторые из этих представлений и обычаев.

Так, считалось, что гранат (*нар*) пользуется уважением, ибо он вырос из слез Якуп пыгаммера – пророка Якуба.⁹⁷ Такого рода объяснение – плод фантазии мусульманского духовенства, ибо в основе уважения гранатового дерева лежат его подлинные положительные свойства. Это – одно из древнейших лекарственных растений Востока, применявшееся еще в древнем Египте, Ассирии, Китае. Корка граната содержит 4 алкалоида, два из которых с успехом используются как антиглистные средства. Цветы – в качестве вяжущего, полосканий, присыпки, припарки при опухолях. Сок плодов – возбуждатель аппетита, повышающий работу желудка, особенно при жирной пище, а также противогинготное (Минервин, 1958, с. 199-200). К тому же гранат – отличный дубитель, краситель шерсти. В конечном счете, все это привело к тому, что гранат и у соседей туркмен (Борозна, 1975, с. 286), и у самих (по крайней мере у юго-западных, где нами записано это сообщение) мог использоваться в качестве оградительного амулета, который при отсутствии самого дагдана, называли его именем (Демидов, 1962, с. 216).

Относительно абрикоса (*эрик*), сушеные плоды которого пользовались, наряду с кишмишем, особой популярностью у населения, можно упомянуть лишь о стоящем на территории третьей бригады к/за «Коммунист» Карабекаульского района старом сухом дереве, в котором, по утверждению информантов, обитает дух-хозяин *зе*.⁹⁸ Возможно, данное сообщение связано с приамударьинской зоной неслучайно, хотя этот вопрос здесь требует дальнейшей проработки. Дело в том, что в соседних регионах Южного Узбекистана у отдельных групп узбеков и таджиков еще в 1920-х гг. сохранялся архаический обычай, согласно которому вдова, выходя второй раз замуж, заключала этот брак с духом абрикосового (урючного) дерева, а ее новый муж выступал как представитель или заместитель этого духа (Устаев, 1986, с. 35-36).

97 Оразмырат молла (1901 г.р.), гёклен; Юван-Кала Каракалинского р-на; 1962 г.

98 Ходжамырадов Гочмырат (1907 г.р.), салыр; Серахс, 1960 г.

Злаки

Злаки или зерновые культуры, давно используемые в своем хозяйстве человеком, составляли основу питания оседлого земледельца. И этого уже было достаточно, чтобы испытывать к ним благоговейное уважение.

В архаичные времена на территории Туркменистана и других регионов Переднего и Среднего Востока среди зерновых первенство держал ячмень, позднее оно перешло и прочно закрепилось за пшеницей. Поэтому-то прежде всего именно данный злак фигурировал в легендах и разного рода магических представлениях местного населения.

По бытующей среди туркмен мусульманизированной библейской легенде, пшеница была одним из растений, которые росли в райском саду. Причем зерна ее там, как и все прочие плоды, не в пример обычным, земным, были крупные как дыня.

По саду гуляли в блаженном неведении и бездействии созданные незадолго до этого аллахом Адам-ата и Хава-эне (Адам и Ева). Всевышним им было строго-настрого приказано лишь любоваться зреющими в райском саду плодами и обонять аромат цветов, но ничего не срывать и не пробовать на вкус. Тем не менее, любопытство возобладаало и Адам с Евой захотели вкушать разных плодов, в том числе и молодой пшеницы, отделив от нее кусок мякоти (в обычном библейском варианте фигурирует яблоко). Поэтому-де у пшеничного зерна и «сохранилась» с одной стороны выемка.

Сытная пшеничная масса через некоторое время попросилась наружу, чем Адам с Евой были крайне обескуражены, так как это случилось с ними впервые. Именно в самый неподходящий момент они увидели приближающегося бога и, испугавшись, что владыка рая узнает об их проступке, растерли результаты переработки пшеничного зерна в волосах тех мест тела, которые с их точки зрения, наиболее скрыты, – подмышками и в паху. Однако чуткое обоняние бога сразу же сделало для него все ясным. В гневе он приказал изгнать из рая Адама и Еву, которые к тому же познали, что они наги и разнополы и, перейдя на грешную землю, совершили главное свое грехопадение.

Таким необычным путем, благодаря пшеничному колосу, начался род человеческий, а, согласно традициям мусульманского этикета, волосы на тех местах тела, где Адам с Евой пытались скрыть последствия нарушения табу, следует удалять как нечистые (*харам*). В легенде фигурируют и некоторые деревья (йылгын, игде и инжир), к которым в критической райской ситуации обращался за помощью Адам. Но на этом моменте мы уже останавливались выше.

Пшеница (*бугдай*) выступает как ведущий компонент ряда сельскохозяйственных обрядов и традиций. Остановимся на некоторых из них.

В Южном Туркменистане ранней весной проросшую в большой чашке специально посеянную пшеницу толкут для приготовления ритуального блюда *Семене*. Полученный сок выливают в воду в качестве жертвоприношения для Буркут-баба – пира-покровителя небесных осадков, и прежде всего дождя. Из оставшейся густой массы пекут лепешки, которые едят все участники ритуальной трапезы.⁹⁹

Несколько отличающийся от вышеописанного вариант обряда Семене отмечен нами в Северо-Восточном Туркменистане в Лебапе, где он носит название *семени* или *семелек*. В месяце эмель (март) в чашке-*чанак* четыре-пять дней в тепле выдерживают зерна пшеницы, затем все переносят на стол (*чарная*) и периодически обрызгивают водой, пока зерна не прорастут. Затем их толкут. Выжимки отдают телятам, а из полученного сока с добавлением муки варят ритуальное блюдо. Варёво на ночь оставляют где-нибудь в другой комнате. Утром смотрят: есть ли на поверхности сваренной массы знак особого расположения – след пятерни святого Хыдыра. Делать это для мусульманина раз в год необходимо для *соган* – богочестивого дела.¹⁰⁰

Приготовление блюда, аналогичного Семене, известно не только у народов Средней Азии, но и у многих других земле-

99 Оразалыев Ашыр (1905 г.р.), гёклен, геркез; сел.Магтым-Кала Каракалинского р-на; 1958 г.

100 Язлыев Розы (1896 г.р.) и Джеппаров Базар (1899 г.р.) – оба эрсари; сел.Шембе-Базар Дейнауского р-на; 1961 г.

дельческих регионов. Суть обряда, демонстрирующего связь человека с природой, – способствовать плодородию земли, получению хорошего урожая. К сказанному о Семене следует лишь добавить, что необычность приготовления этого блюда вызвала к жизни даже загадку, вернее фрагмент загадки, где фигурирует несколько сюжетов:

Дагда далайман гөрдум,
Сувда Сулейман гөрдум,
Гәвушәп дуран даш гөрдум,
Дузсуз бишен аш гөрдум.
(кейик, балык, дегирмен, семене).

(Дана сөзлер, 1978, с. 125).

В горах я увидел летящее как птица,
В воде я увидел Сулеймана,
Жующий камень я увидел,
Блюдо, приготовленное без соли, я узрел.
(кейик, рыба, мельничный жернов, семене).

Наконец, пшеница фигурировала как очистительное жертвоприношение после обмолота зерна на току, где оставляли в кучке определенное количество ее для бедных, для птиц и т.д., чтобы нейтрализовать возможную нечистоту (*харам*), которая могла попасть вместе с мочой животных, используемых для обмолота, или другими путями. Обычай этот носил мусульманизированное название *хакулла* (божья плата или божья доля).

Данный подраздел хочется закончить одной из строф стихотворения классика туркменской литературы Мятаджи (1824 – 1884), которое называется «Пшеница» (Бугдай). Воспевая этот элитный зерновой продукт, не сопоставимый, скажем, с ячменем, поэт в семи строфах своего произведения описывает различные этапы тяжелого дайханского труда, чтобы вырастить добротное зерно приятного цвета и запаха. Стихотворение завершают такие строки:

Мәтәжи дийр, дунйә генжи,
Еди ай дайхан гуванжы,

Ягшы дийрлер мэш, бурунжи,
Кем дэлсин хич ашдан, бугдай.

(Мэтэжи, 1991, с. 13).

Мятаджи утверждает, что сокровище мира –
(Это) гордая радость дайханина
за семь месяцев (труда),
Хороши, говорят, маш и рис,
(Но) не хуже ты любого продукта питания, пшеница.

С последней строкой поэта перекликается уходящее в глубину веков народное представление туркмен о магическом значении ритуального периодического вкушения пшеницы в самом древнем варианте ее употребления – в жареном виде: «Йылда бир гезек балык иймели, айда – келлебашаяк, хептеде – говурга» (Раз в год нужно отведать рыбы, раз в месяц – сбоя,¹⁰¹ раз в неделю – жареной пшеницы). Все это, по объяснению информантов, делается *соган учин*, то есть с благочестивой целью впрок, чтобы обеспечить будущее благополучие участвующего в трапезе. Однако нам представляется, что подобное объяснение – более поздняя трансформация данного обряда, первоначальная суть которого остается неясной. В то же время связь его с двумя тотемными в прошлом представителями животного мира – рыбой и бараном (на чем мы остановимся во второй главе) и одним растительного мира, пшеницей – царицей земледелия недвусмысленно говорит об отголосках древнего культа природы, периодического – в данном случае через ритуальную трапезу – приобщения к ней.

Что касается отражения пшеницы в малых жанрах туркменского фольклора, то место, отведенное ей, по сравнению с другими зерновыми, оказалось не совсем уж скромным. Удалось разыскать десяток пословиц и шесть загадок, где фигурирует этот злак.

Интересно, что в некоторых пословицах четко подчеркивается превосходство пшеницы над «простолюдином» – ячменем (*арпа*), о котором, как и об остальных злаковых, в аспекте дан-

101 Сбой – отварное мясное блюдо, состоящее из головы, ног и ребухи овцы.

ной работы сказать что-либо неординарное трудно. С ячменем, в частности, связано в тех же цитировавшихся уже не раз изданиях лишь 5 пословиц и ни одной загадки. Приведем несколько образцов: «Арпа экен бугдай ормаз» (Посеявший ячмень пшеницу не сожнет); «Арпа гылчык аш экен, алтын-кумуш даш экен» (Ячменная ость, оказывается [является] пищей, а золото-серебро – камнем); и, наконец, совсем издевательская: «Арпаның дэнеси боландан бугдайың саманы бол» (Чем быть зерном ячменя, лучше будь пшеничной соломой) (Накыллар, 1993, с. 4).

Огородно-бахчевые культуры

С огородными культурами связаны некоторые суеверные представления-*ырым*. Особый интерес, с нашей точки зрения, представляют запреты. Так, например, целый ряд туркменских родоплеменных подразделений не выращивал горьких (*ажсы*) растений – лука, чеснока, перца и др. Этот запрет-табу с магической точки зрения объясняется довольно легко: ассоциация с горечью предполагает, что горькое может принести и горькие моменты в жизни, разного рода беды и несчастья. Сказанное подтверждает и такое представление: горького (перечисленные овощи) взаймы или просто так следует давать нечетное количество (сладкого – четное), причем не прямо в руки, а положить на стол или бросить на расстеленную на полу кошму.¹⁰²

При сопоставлении туркменского материала с данными по некоторым другим народам Средней Азии, сохранившим в быту в силу своей природно-географической и этнической изолированности больше архаики, мы наталкиваемся на любопытную интерпретацию древней магической символики «горькое – сладкое».

Так, у горных таджиков бытовало мнение, что горький и резкий аромат вышперечисленных плодов напоминает запах, приносящий злым духам, нечистым представителям местной демонологии. Поэтому те, кто имел дело с вышеназванными плодами, тоже как бы уподоблялся этим персонажам и они его не трогали,

102 Сапаров Гурбангельды (1890 г.р.), карадашлы и Гурбангельдыева Марал (1911 г.р.), карадашлы; к/з им.Калинина Ильялинского р-на; 1961 г.

считая своим. С одной стороны, это было выгодно, так как подстраховывало от воздействия нечистой силы, с другой же – перспектива приобрести, хоть и таким опосредствованным путем, связь с нею многих не очень устраивала.

Вполне вероятно, что подобного рода представления в отдаленном прошлом имели место и среди оседлого земледельческого ираноязычного населения других регионов Средней Азии,¹⁰³ в том числе и на территории современного Туркменистана. Затем в числе ряда иных представлений и верований они были восприняты переходившими к оседлому земледелию туркменскими племенами.

Почему же некоторые родоплеменные подразделения все же сеяли горькие овощи? Думается, что в каждом случае помимо общих представлений были и какие-то конкретные моменты, совпадавшие или не совпадавшие с этими суеверными представлениями. Поэтому мы и сталкиваемся с тем, скажем, что на территории Кировского района такие подразделения теке как амаша и гонур горького не сеют, а гёкдже и часть туркмен-ата сеют.¹⁰⁴

Один из конкретных житейских моментов, игравший важную роль в нарушении табу, отмечает исследователь истории хозяйства туркмен А. Оразов: «...Акгонуры (первоначально единственные из текинцев Мургаба, кто выращивал горькие растения – С.Д.) сознательно пропагандировали запрет о севе горькой культуры другим племенным подразделениям из-за конкуренции на рынке, так как горькие культуры были весьма прибыльными. Об этом свидетельствует такая туркменская пословица:

103 Глубокий исследователь религиозных верований соседнего туркменам узбекского населения Хорезма Г.П. Снесарев в этой связи пишет: «Очень любопытны, хотя менее ясны, поверья, существовавшие в Хорезме в связи с <...> луком и табаком. Считалось, что лук и табак оскверняют землю. В отношении лука старый информатор из окрестностей Ханки выразился весьма образно, сказав, что «земля проклинает того человека, который сеет на ней лук». <...> Мы уже высказывали предположение, что лук, чеснок, перец... служили оберегами от злых духов не в силу своей особой «святости», что они не отпугивали якобы духов, а дезориентировали их, заставляя предполагать, что объект из их же среды» (Снесарев, 1969, с.197; см. также: Борозна, 1975, с. 286).

104 Аннаев Нурияды (1898 г.р.), теке; сел. Баба-Дайхан Кировского р-на; 1960 г.

«Ажыгсаң ажы эк» (Если голодаешь – сей горечь)» (Оразов, 1993, с. 15).¹⁰⁵

Выгодность выращивания горьких культур очевидно особенно возросла с 80-х годов XIX в. после включения Туркменистана в состав Российской империи, когда в Закаспии начало быстро расти европейское население – активный потребитель горьких овощей. Ибо даже в первые десятилетия XX века среди самих туркмен из вышеназванной триады активно использовался лишь лук (*соган*) (Бердыев, 1992, с. 55). Это нашло свое отражение и в туркменском фольклоре в таких пословицах и образных выражениях как: «Соган иениң ишдэси ялы» (Аппетит как у человека, съевшего лук — «волчий аппетит»); «Соган соян ялы этмек» (Очистить, как лук — «Как липку ободрать») (Мудрость двух народов, 1963, с. 202); «Сопы соган иймеэ, тапса габыгыны гоймаз» (Сопы лука не ест, но коль найдет, и кожуры не оставит) (Накыллар ве аталар сөзи..., 1961, с. 55). В последней пословице нарицательным персонажем – эталоном алчности и обжорства – выводится ученик-последователь какого-либо духовного лица – пира или ишана. С луком связано и несколько загадок: в цитированном сборнике «Туркмен маталлары» их приведено семь.

Что касается чеснока (*сарымсак*), то нам не удалось обнаружить ни одной, связанной с ним пословицы или загадки. О перце же (*бурч*, *гызыл бурч*) пословиц не найдено, а в указанном собрании загадок ему посвящено их одиннадцать. Кроме этого, следует упомянуть и такую, относимую к горьким плодам, весьма редкую для туркменского быта пряность, как *исли бурч* («пахнущий перец») – гвоздику, которая в высушенном виде используется в качестве оберега от злых духов (*джын-арвах*), которые, по суеверным представлениям, не любят горьких вещей.¹⁰⁶

В свете вышесказанного нелишне отметить, что дифференциация в подходе к возделыванию горьких овощей помимо самих туркмен наблюдается и у ираноязычных этнических групп на

105 В статье приведены еще некоторые родоплеменные подразделения, сеявшие и не сеявшие горькие культуры.

106 Атанязов Клыч (1932 г.р.) и Балтамурат Молла (1902 г.р.), к/з «Большевик» Дейнаусского р-на; 1961 г. Детская шапочка из этих мест с набором оберегов, включающем и пучочек гвоздики, хранится в коллекции амулетов автора.

территории Туркменистана. Например, у проживающих в Серахском районе (к/з «Коммунист») *сёюни* лук не сеют, а у их соседей *слами* этот запрет не соблюдается.¹⁰⁷

Скромная морковь (*кәшир*) представлена лишь несколькими фольклорными образцами: «Кәширли палавдан доян ялы» (Словно наелся плова с морковью – «Сыт по горло») (Мудрость двух народов, 1963, с. 188); «Ер астында алтын газык» (Под землей золотой колышек) (Туркмен маталлары, 1962, с. 85); «Сары агам ичерде, гөкже голы дашарда» (Желтый старший брат мой внутри, а зелененькая рука его снаружи); «Сары агам ичерде, сакгалы дашарда» (Желтый старший брат мой внутри, а борода его снаружи) (Туркмен маталлары, 1962, с. 88).

Фасоль (*нойба*), согласно легенде, считается образовавшейся из почки первого *гоча* – барана-производителя, который был послан пророком Мухаммедом людям как своего рода дар для принесения в будущем ритуальных жертвоприношений во время *Курбан* байрама.¹⁰⁸

Перейдем к бахчевым культурам.

Харпуз (литературное туркм. – *гарпыз* – арбуз) считается плодом, выросшем из семечка, полученного человеком от змеи. Поэтому, когда арбуз созрел, люди первоначально боялись его есть, опасаясь возможного отравления. Тогда змея посоветовала им дать его отведать ослу (*хэр*) и козленку (*иуз*). А те, спокойно поедая арбузы, лишь прибавили в весе. После этого арбузы вошли в рацион человека, сохранив в своем названии имена двух первых дегустаторов.¹⁰⁹

С рассматриваемым плодом связано и название одного из святых мест. Это – *Гарпызлы өвлүйэ* (Арбузное святилище), находящееся в 14 км от поселка Душак святое место и одновременно кладбище, где в стороне лежат камни, напоминающие тронутые

¹⁰⁷ Ходжамырадов Гочмырат (1907 г.р.), салыр, яловач; Серахс; 1960 г.

¹⁰⁸ Атадурдыев Амандурды (1905 г.р.), гёклен; Кара-Кала; 1964 г.

¹⁰⁹ Абаев Мерет (1899 г.р.), гёклен; сел. Ярты-Кала Каракалинского р-на; 1958 г. На содержании данной легенды, записанной нами в приграничном с Ираном селении, несомненно, отразились иранские языковые элементы. В персидском языке есть слово *хэрбузэ*, которое, правда, означает не «арбуз», а «дыня»; *хер* – осел, а *боз* – козел (см.: Персидско-русский словарь, 1953, с. 189, 67).

заморозком арбузы. Игра природы, создавшая эти «арбузы», в свое время поразившие воображение людей и воспринятые ими как чудо, проявилась и в ряде других каменистых мест.

Так, в Серахском районе одно из фисташковых урочищ носит название *Гарпызлы* (вариант: Гызылгер), то есть «Арбузное». Название отражает легендарное представление о встречающихся там напоминающих внешним видом и окраской арбузы камнях, которые считаются окаменевшими по воле высших сил представителями местного растительного мира.

На ряде святых мест также можно встретить отдельные дикие камни, напоминающие арбузы (как и другие овощи – например, дыни, тыкву, свеклу), которые принесены встретившими их в природе людьми, обратившими внимание на необычную форму и расцветку. Некоторые из этих камней используются на святилищах в качестве *пал даш* (гадательных камней). Нам попадались подобные камни на святых местах Ших-Алов и Намазга в Багире под Ашхабадом, Авчы-Пир и Гыз-биби в Каракалинском районе и целом ряде других.

Арбуз нашел также некоторое, хотя и довольно скромное, отражение в малых жанрах фольклора. Так, в сборнике «Туркменские загадки» ему посвящены три образца этого жанра (Туркмен маталлары, 1962, с. 84).

Дыня (*гавун*) не занимала какого-то особого положения в ритуально-обрядном, магическом плане. В отличие, скажем, от восприятия ее как деликатеса не только в европейских, но и в ряде восточных стран, в Туркменистане на нее смотрели прежде всего как на один из видов овощей. Это нашло отражение и в пословице «Поспела дыня – не надо огурцов» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 134). В другом сборнике находим еще две пословицы о дыне (см.: Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 131). Хотя, естественно, люди не могли не замечать приятных свойств хороших сортов этого продукта природы. И не только приятного. При лечении некоторых болезней народным опытом была выработана специальная дынная диета. Особенно славились в этом отношении тебженские дыни сорта *вахарман*. Возрождению былой славы туркменских дынь, которая из-за из-

лишнего увлечения химическими удобрениями несколько упала, призван способствовать учрежденный летом 1994 г. Указом Президента Туркменистана Праздник туркменской дыни, который должен проводиться ежегодно во второе воскресенье августа (Туркменская искра, 1994. 14 июля).

На некоторых святых местах, как уже было упомянуто, можно встретить каменные «дыни», так же как, скажем, и «тыквы» (*кэди*), принесенные сюда встретившими их в природе людьми, которые считали их творением высших сил. Из тыкв соответствующего сорта в прошлом изготавливались *кяшкул* – своего рода ритуальные чашки для сбора пожертвований дервишами, забредавшими в туркменские селения (хотя «стопроцентным» кяшкулем в дервишской среде считался таковой, сделанный из скорлупы кокосового ореха).

На Мургабе и в Серахсе, у теке и салыров при хорошем урожае бахчевых (дынь, арбузов, тыкв) хозяин устраивал в честь Баба Дайхана угощение, для которого срезал трижды по 9 (то есть всего 27) отличных дынь. Приглашались все желающие из односельчан и случайных прохожих. Если обнаруживались два сросшихся плода – *гошагавун* (двойная дыня) или *Хыдыр гөрөн гавун* (дыня, на которую бросил взгляд святой Хыдыр), хозяин относил ее и еще 9 дынь зажиточному односельчанину. Этот обычай назывался *гошгавун чекмек*. Односельчанин взамен одаривал пришедшего годовалым ягненком или козленком. Осчастливленная взглядом святого дыня подвешивалась на видном месте и висела, пока не начинала портиться. Остальные дыни съедали. Полученное животное резалось для ритуального угощения в честь Баба Дайхана (Оразов, 1993, с.14; Мырадов, Оразов, 1980, с.152).

4. Растения в географических названиях Туркменистана, личных именах туркмен, их этнонимах и характеристиках человека

Представители растительного мира Туркменистана, окружавшие человека на протяжении всей его жизни, играли огромную роль в хозяйстве, быту и верованиях людей. Поэтому, естествен-

но, они не могли не найти определенного отражения в топонимии этого региона, то есть географических именах (названиях гор, долин, урочищ, источников, населенных пунктов и т.д.), антропонимии (личных именах туркмен)¹¹⁰; а также в качестве своего рода показателя характеристики человека – его состояния, внешности или черт характера.

Анализ географических названий Туркменистана, представленный в «Топонимическом словаре Туркменистана» С. Атанязова (1970) – работе, хотя и не охватывающей всего разнообразия топонимии региона, но серьезной и добросовестной, свидетельствует о том, что растения занимают в этой области прочное, но довольно скромное место. По нашим подсчетам, это – 132 названия из примерно 3000 (а учитывая, что одно и то же имя могут носить несколько объектов, то свыше 4000), что составляет немногим более 4%. Животный мир в географических именах представлен шире – 203 названия, то есть около 7%.

В топонимии, связанной с растениями, ярко видна обусловленность спецификой определенной местности: в тех регионах, где земледелие практически отсутствовало, мы почти не находим названий культурных растений, и наоборот. В целом же преобладают растения дикорастущие и это вполне понятно, так как они были чаще всего первичны при наречении имени тому или иному объекту.

Приведем ниже некоторые примеры¹¹¹ такого рода топонимов, связанных с дикорастущими растениями: Агачдере, Алтыдагдан, Андызлы, Аргуванлы, Арчалыбаг, Бозаганлы, Боржаклыгум, Гамышбазар, Гамышлы, Гамышлыада, Гамышлыжа, Гамышлык, Гандымгала, Гандымлы, Гараган, Гараганлы, Гараганлыдере, Гарагач, Гарайылгын, Гарамыклы, Гараяндак, Гошаарча, Гумпетде, Гызылйылгын, Гэбесёвут, Дагданлы, Дерек, Дерекли, Едиагач, Ёдиагач, Ёвшандепе, Керкавдере, Петдели, Сазаклы, Тувулга, Чынарлы и др.

¹¹⁰ Этой темы мы в свое время коснулись в некоторых из публикаций серии «Человек и его имя», посвященной туркменской антропонимии. См., в частности: Демидов, 1969а.

¹¹¹ Примеры взяты из уже упоминавшегося «Топонимического словаря Туркменистана», хотя значительная часть названий непосредственно знакома автору.

Примеры топонимов, связанных с культурными растениями: Алма, Алмаатышан, Алмалы, Алматагта, Армытлы, Арпадаг, Бакджа, Бакджасув, Бугдайлы, Гавунарык, Говачалы, Нарлы, Тутлугалаи ряд других.

С теми или иными растениями было связано немало и *личных имен* – как мужских, так и женских. Давая подобные имена своим детям, родители по традиции учитывали те или иные положительны́е свойства этих растений – красоту, жизнестойкость, долголетие, плодovitость и т.д., магически перенося их на своих наследников в надежде, что они, вырастая, будут обладать именно такими чертами. Происходила как бы персонификация того или иного растения с носителем или носителем его имени. В древности же некоторые из подобного рода персонификаций уходили своими корнями к тотемистическим представлениям людей о происхождении их от мифических предков – животных, растений, явлений природы и т.д.

Естественно, при наречении новорожденного ребенка «растительным» именем учитывалась специфика местной флоры – степной, пустынной, горной, а также семейные традиции и другие моменты.

Среди мужских имен мы встречаем такие как Арча (можжевельник), Чынар (платан), Керкав (клен туркменский), Гуджум (ильм), Петде (тополь сизый), Йылгай (кизильник), Дерек (тополь), Сазак (саксаул), Чалы (солянка кустарниковая), Черкез (солянка Рихтера), Гандым (джузгун), Борджак (эфедра), Селин (триостница Карелина) и ряд других. Характерно, что в качестве мужских имен, в отличие от женских, используются только названия дикорастущих растений, что, очевидно, было ближе мужской психологии и натуре, как более твердой и независимой.

Среди женских имен, являющихся названиями деревьев, преобладают садовые, более «домашние», что соответствует самой природе женщины. Так, мы встречаем имена Алма (яблоня), Хурма (финик), Нары (гранатовая), Узум (виноград), хотя попадаются и названия дикорастущих деревьев, например, Де-

рек (тополь). Кроме того, есть и такое собирательное имя как Боссан («садбахча»).

Цветы – одно из украшений нашей жизни. Их вид и нежный аромат нередко пробуждает лучшие человеческие чувства. Поэтому вполне понятно, почему цветочная тематика нашла столь благосклонное отношение к себе со стороны женщин при нарекении имен. Имена «цветочные», то есть связанные с общим понятием цветок – гул или отдельными их видами, составляют весьма значительную часть всего собрания туркменских женских имен (Демидов, 1969б). Приведем для примера лишь некоторые из них: Гул (звучит мягко, как «гюль») (Цветок), Гулдже (Цветочек), Гуллер (Цветы), Дессегул (Букет цветов), Гулбэбек (Ребенок-цветок), Эджегул (Цветок матери), Язгул или Бахаргул (Весенний цветок), Акгул (Белый цветок), Сарыгул (Желтый цветок), Бэгул или Гызылгул (Роза), Гулэлек (Мак), Айгул (Лунный цветок), Байрамгул (Праздничный цветок), Алмагул (Яблоневый цветок) и многие другие.

Конечно, и среди вышеназванных имен нашел свое отражение принцип географической локализации. Если, например, в горных и подгорных районах, где произрастали арча и керкав, эти имена встречались чаще, чем в других местах, то в приамударьинской полосе и Ташаузском оазисе, для которых характерны гуджум и петде, можно встретить носителей этих имен. А полупустынные сазак, чалы, черкез, гандым, селин были более присущи скотоводам Западного Туркменистана или Центральных Каракумов. К этому добавлялась и семейная традиция.¹¹²

Что касается названий различных дикорастущих и культурных растений, используемых в качестве этнонимов, то есть названий крупных и мелких родоплеменных подразделений туркмен, то здесь наблюдается интересная картина. Среди более чем 2300 этнонимов, собранных в соответствующем «Словаре» С. Атаниязова (1988), мы, специально произведя подсчет, на-

112 Периодическая печать приводит весьма интересные примеры этого. Так, «Туркменская искра» за 20 декабря 1993 г. писала о начальнике 3-го Геоктепинского дорожно-эксплуатационного участка Селине Гандымове.

считали всего лишь 14 таковых. Это следующие этнонимы: гавунчы, гараган, гандым, гарайылгынлы, говачалар, дэне, дэнек, жөвен, кэди, кэдибаш, кэдилилер, пагталар, пагталы, чомучлы. В то же время, скажем, этнонимов, связанных с именами животных, в четыре раза больше. Это тоже, естественно, неслучайно и отражает историческое соотношение двух типов хозяйства и быта – земледельческого и скотоводческого – для основной массы туркменского населения.

И, наконец, внешний вид и свойства тех или иных растений и их плодов в быту в соответствующих ситуациях использовались для передачи определенных черт в характеристике внешнего облика, состояния или поведения человека. Следует оговориться, что и в этом отношении растительный мир значительно уступал животному, по самой своей природе более близкому людям. Тем не менее, определенные примеры можно привести.

Говоря о состоянии человека, можно вспомнить приводившиеся выше идиомы, образные выражения типа: *тут ялы болмак* (досл. «стать как тутовник» – стать здоровым, хорошо поправиться после болезни) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 646), *игдэнин ашагындан гечен ялы* (досл. «как будто прошел под лохом» – «будто с левой ноги встал») (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 344),¹¹³ *соган иенин ишдэси ялы* («аппетит как у человека, съевшего лук» – «волчий аппетит») (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 202), *кэширли палавдан доян ялы* («словно наелся плова с морковью» – сыт по горло) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 118).

Некоторые растения, в частности, фигурируют в туркменском фольклоре и классической поэзии как постоянные эталоны красоты человека: *дерек ялы* (стройный как тополь) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 261). Чаще всего речь идет о женской красоте. Женщина (обычно это девушка) *«серви бойлы»* (стройная как кипарис [Туркменско-русский словарь, 1968, с. 574]; вариант того же – *серви камат*) (Магтымгулы, 1959, с. 199). Ее

¹¹³ В быту встречается и вариант: «Игдэнин ашагында ятан ялы» (Как будто спал под лохом) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 202).

изящный ротик, губы сравниваются то с бутоном (*агзы гунча*) (Магтымгулы, 1991, с. 12), то с фисташкой (*агзы писсе*) (Зелили, 1991, с. 5, 30, 31; Кемине, 1991, с. 6); (*писсте додакларын*) (Молланепес, 1991, с. 13). Нежный подбородок также напоминает цветок сада (*зенехданы мензэр багың гүлүне*) (Мэтэжи, 1991, с. 23) или яблоко (*алма зенахдан*) (Зелили, 1991, с. 23). С веками сопоставляется миндаль (*айланайын бадам габакларындан*) (Молланепес, 1991, с. 14, 18; Зелили, 1991, с. 5). Щеки – это или алый мак (*янагын яз гуни ачылан лале*) (Мэтэжи, 1991, с. 27; Зелили, 1991, с. 30) или (румяное) яблоко (*алма янакларын ядыма душди*) (Молланепес, 1991, с. 18, 29; Кемине, 1991, с. 22). Кульминация сопоставлений интимной части женской красоты, грудь, также имеет разные варианты: то женские груди сравниваются с тюльпаном (*мысалы мелевше гүл мамелерин*) (Мэтэжи 1991, с. 27),¹¹⁴ то с гранатом (*дүвме-дүвме болар нары гызларын*) (Кемине, 1991, с. 18), а то сразу с двумя объектами – яблоком и гранатом (*Гөвсүнде гоша юмрулар алмамыдыр нар, Хатыжа?*) (Сейди, 1991, с. 4). Один из поэтов-классиков, разгоряченный любовным чувством, даже уподобляет возлюбленную черному винограду (*гара узум сен*) (Молланепес, 1991, с. 29), который он хотел бы вкусить с щербетом.

Несколько завершающих слов

Итак, выше мы остановились на некоторых представлениях и обычаях, связанных у туркмен с рядом дикорастущих и культурных растений. Коснулись и мифологическо-магических растений, а также общего отношения к растительному миру, олицетворяемому прежде всего деревьями. Поэтому именно с деревьями связаны те образцы народной мудрости туркмен, их устного творчества, которые по своему характеру являются абстрагированными, не относящимися к какому-либо конкретному виду растения.

Именно те, для кого садоводство играло существенную роль, кто воспринял от предшественников древние земледельческие традиции и бережное отношение к деревьям –

¹¹⁴ *Мелевше* – тюльпан кушкинский.

этим наиболее крупным и видным, но в то же время и требующим значительно большего, чем другие растения времени для своего роста представителям растительного мира, могли создать такие простые, на первый взгляд, философские постулаты как:

«Кто не сажал дерева, тому не лежать в тени», «Растущее дерево не гни; не трогают тебя – не трогай и ты», «Не бросай камня в плодовое дерево», «Одно дерево свалил – посади десять», «Когда рубишь дерево, оно говорит: «А ведь ручка топора – деревянная!..» (Туркменские пословицы и поговорки, с. 1961, с. 39, 105, 111, 47, 110). «Киши ерине агач эксен, бивагт палта сеси эшидерсин» (Посадишь дерево в людном месте, рано услышишь стук топора) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 143). Все шесть вышеприведенных пословиц непосредственно связаны с отношением «дерево – человек» и как нельзя более актуальны в наши дни. Ибо забвение мудрости предшествовавших поколений и привело к пренебрежению к природе, которое достигло губительных пределов. И если в общественном сознании не произойдет серьезных изменений, а природоохранная деятельность не станет более гибкой и действенной, мы можем подойти к экологической катастрофе. В этом плане вызывает надежду призыв Первого главы независимого Туркменистана С.А. Ниязова превратить страну в цветущий сад, который уже нашел определенное практическое отражение.

Кроме передачи непосредственного отношения человека к природе, абстрактное дерево используется в пословицах и для сопоставления с теми или иными житейскими моментами у человека, его характеристики:

«Агач ёкарам болса, мивеси ашак» (Дерево хоть и высокое, а плоды его внизу), «Агажын ичинден гурт иер» (Древоточец точет дерево изнутри), «Өл агач ярсгынына гидер» (Сырое дерево легко гнется) (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 71, 126, 146), «Кривое дерево растет криво», «Дерево, растущее на своем месте, достигает неба», «Дерево, вырастая, пьет воду все больше», «Худшее из деревьев становится ступкой,

худший из людей – сопи» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 137, 61).¹¹⁵

Утрата тесной связи с живой природой, которая была у человека в древности, привела к забвению многих знаний, которыми обладали предшествовавшие поколения.

Так, совсем недавно некоторые энтузиасты начали исследования древних представлений об энергетическом воздействии разных видов деревьев на физическое состояние здорового и больного человека. Эти разработки, проведенные, в частности, Брянским технологическим институтом путем помещения дерева в сильное электромагнитное поле, получили название – исследование биополей деревьев.

Группа энтузиастов под руководством Е. Мейлицева провела несколько тысяч измерений энергетики человека под воздействием различных деревьев средней полосы Европейской России. Выяснилось, что некоторые из них являются «подпитывающими», другие «отсасывающими», а третьи «нейтральными» по отношению к энергетике человека. При разных заболеваниях деревья могут оказать благотворное воздействие на ход лечения, увеличить сопротивляемость организма болезням (в данном отношении особое место занимают дуб и береза) (Таранов, 1994, с.11).

В свете всего этого автор статьи предлагает посмотреть несколько по-иному на один из обрядов, призванных облегчить страдания и усиливающих взаимосвязь человека и дерева, который описал французский исследователь Жак Бросс: «...Чтобы вылечить больного ребенка, его три раза проносили голым сквозь разрез, сделанный в живом дереве... Ритуал совершался на рассвете, когда у дерева было много сил. Ребенок черпал у дерева энергию, а дерево брало на себя его болезнь. После этой церемонии разрез стягивали и замазывали глиной. Так возникала, продолжавшаяся долгие годы, близость человека и дерева» (Таранов, 1994).¹¹⁶

115 Сопи (туркм. сопы) – ученик и последователь какого-нибудь ишана. Этого термина мы уже касались, приводя выше одну из пословиц о луке.

116 О благотворном воздействии деревьев см. также: Мы не друиды..., 1992; Морохин, 1993 и др.

Если подобные вышеописанным исследования будут организованы и в Туркменистане, было бы интересно обратить внимание на традицию попыток «избавления от чиле», связанных с пролезанием под деревом на святых местах, на чем мы останавливались в первом разделе данной главы.

Дело в том, что истоки этого обряда уходят, по всей видимости, в ираноязычную среду, предшествовавшую здесь тюркоязычной (об этом говорит и само название «чиле» от иранского *чель* – «сорок», и связь именно с деревьями, которым у местного населения, что позднее нашло отражение и в «Авесте», придавалось особое значение), то есть в далекую древность. Однако реальные свойства тех или иных конкретных деревьев, использовавшихся в данном обряде, возможно известные в те времена, были позднее, как и многое другое, забыты. Ведь интерес к дикорастущим растениям в целом, в том числе и дикорастущим деревьям (а именно они, судя по всему, использовались в этом обряде), по сравнению с культурными, стал значительно ниже. О чем, в частности, говорит соотношение образцов такого малого жанра туркменского фольклора как загадки. Так, в неоднократно цитированном сборнике «Туркмен маталлары» (Ашгабат, 1962) из 122 образцов, составляющих раздел о растениях, дикорастущим представителям флоры Туркменистана посвящено лишь 16 загадок, то есть чуть больше 13%.

С дикорастущими деревьями была связана и основная масса деревянных амулетов, изготовлявшихся и использовавшихся в Туркменистане. Причем они прежде всего были характерны для районов со старым земледельческим туркменским населением (карадашлы, нохурли, мурчали, гёклени и некоторые другие). У тех же групп, которые перешли к оседлоземледельческому образу жизни позже (в частности, у иомудов и теке) подобные амулеты тоже стали распространяться позднее. О специфике распространения такого рода оберегов в масштабах Средней Азии, народы которой в своей культуре и религиозных традициях имели много общего, говорит и исследовательница этого вопроса, этнограф Н.Г. Борозна: «<...> Обереги, изготовленные из дерева или растений, шире были распространены среди потомков древ-

него оседлого населения Средней Азии и гораздо меньше находились в употреблении у казахов, киргизов, некоторой части туркмен и каракалпаков» (Борозна, 1975, с. 294).

Касаясь мифического древа жизни, мы видели, что следы представлений, бывших у тюркоязычных предков туркмен, практически утрачены, как, собственно, и у других народов Средней Азии. С другой стороны, какие-то отголоски об аналогичном древе ираноязычных предшественников тюркоязычного этноса, олицетворявшемся из реальных деревьев с царем растительного мира Среднего Востока – чинаром, сохранились в некоторых легендах и декоративно-прикладном искусстве туркмен.

Дело в том, что у древних и раннесредневековых тюрков реальной аналогией мифическому древу был тоже царь флоры более умеренных в географо-климатическом отношении регионов – дуб. Так, историк VII в. из Кавказской Албании Моисей Каланкатуйский в своей «Истории страны Агван» (то есть Кавказской Албании) сообщает, что среди тюрков-гуннов, живших в сопредельных с Албанией областях Кавказа с начала нашей эры, в число носивших тотемистический характер онгонов, помимо зооморфных, входило и дерево. Гунны верили, что великий Тангрыхан, то есть верховное божество доисламского периода, и *Красивое дерево* защищают страну. М. Каланкатуйский говорит также о том, что гунны приносили жертвы деревьям, особенно крупным, таким как дуб. Об этом он, в частности, пишет: «В жертву дереву приносили лошадей, кровью которых оно поливалось. Голова и шкура животного вывешивались на ветвях» (Моисей Каланкатуйский, 1860, с. 198. цит. по: Сейидов, 1970. № 2. с. 108). Аналогичный обычай бытовал и у древнетюркского племени, жившего в другом регионе Кавказа – на Мугани (Моисей Каланкатуйский, 1860, с. 198. цит. по: Сейидов, 1970. № 2. с. 110).

О том, что представления древних тюрков на Кавказе не исчезли бесследно, говорит тот факт, что и в наше время в Южной Кумыкии сохранилось «дерево Тенгири-хана» – верховного божества, культ которого был позднее вытеснен исламом. А именно об аналогичных деревьях на данной территории упоминали

средневековые авторы (Аджиев, 1987 с 102). Жаль, что, говоря о «дереве Тенгири-хана», автор статьи почему-то не называет его конкретный вид. Но, судя по предыдущему материалу об этом регионе, — это, несомненно, дуб.

Еще у одного живущего на юге — в Крыму, а также в Литве и некоторых других местах тюркоязычного народа, караимов, многие обычаи которых «восходят к древнейшим временам и находят аналогии у ряда тюркских и монгольских племен и народов» (Полканов, 1993, с. 33), сохранялось характерное для них поклонение священным дубам родового кладбища. Оно называлось *Балта тиймез* (Топор не коснется). Еще в конце XIX века в засушливые годы можно было наблюдать процессии караимов во главе с представителем духовенства (*газзаном*), которые направлялись из их храма (*кенаса*) на кладбище. Там у священных дубов молили бога-тенгри о ниспослании дождя (Полканов, 1993, с. 33).

В том, что подобного рода древние обряды могли сохраниться у караимов так долго и происходить с активным участием духовенства, сыграл, несомненно, свою роль характер их вероисповедания — монотеистической религии, включившей в себя элементы христианства, иудаизма и ислама. Там же, где господствовала та или иная из названных религий в «чистом» виде, наблюдалось стремление к устранению конкурентов, в том числе и почитания священных деревьев. В Средней Азии, в том числе и на территории Туркменистана, где ислам распространился довольно рано, им было предпринято немало усилий по нивелировке разного рода верований и представлений, а среди них и связанных с растениями. Пожалуй, лишь в религиях Индии представителям флоры дана «зеленая улица». «Из нескольких тысяч видов произрастающих в стране деревьев около десятка обладают качествами, которые возводят их в ранг священных. Эти деревья считаются земными воплощениями богов» (Черняева, 1994, с. 16; см. также Черняева, 1993).

Последним важным с точки зрения историко-религиоведческого исследования вопросом является вопрос о мифических покровителях растительного мира в целом или отдельных его видов, в частности о духах, населяющих растения.

Следует сказать, что в данном плане, как и в отношении мифических деревьев типа древа жизни, в Туркменистане после более чем тысячелетнего господства ислама сведений, как мы видели, сохранилось немного. Образы и древнетюркского общего покровителя воды и растений типа *елэнк*, о котором писал греческий историк VII в. Феофилакт Симокатта (Сеидов, 1965, с. 161), и древнеираноязычной *Анахиты* – покровительницы плодородия природы и человека, и *Тиштрии* – божества вод и растительности, связанного с Каспием, – все они, как и покровители отдельных видов растительности, если таковые были, отсутствуют или, скорее всего, забыты, вытеснены новой религией.

Единственный конкретный персонаж, до сих пор широко известный у всех народов Средней Азии – пир (то есть покровитель) земледелия Баба Дайхан. Первая горсть семян, которую начинающий сев седобородый яшулы бросает во вспаханную землю, считается брошенной не им, а рукою Баба Дайхана (*Мениң элим дәл, Бабадайхан эли*). Однако этот древний ираноязычный персонаж (Росляков, 1964), сумевший уцелеть при новой монотеистической религии, признающий лишь единого бога – Аллаха, ограничен довольно узкой специализированной сферой – земледелием, а, по сути дела, еще уже – хлебопашеством. Что же касается всего остального, значительно более широкого, мира растений, то тут мы видели лишь слабые попытки как-то заполнить этот пробел.

Эту функцию то возлагали по совместительству с покровительством судоплавлению на мусульманизированного библейского Ноя – Нух пыгамбера (*Агачдыр гэминки тири*) (Умур Эсен, 1994), то присовокупляли к основной задаче – регулированию небесных осадков – Буркут баба, то приписывали святому страннику Хыдыру, благодатный взгляд которого весьма способствовал обильному урожаю фруктов и овощей и даже приводил к срастанию плодов парами, которые так и назывались *хыдыргёрен* (увиденные Хыдыром). Чаше же всего информанты затруднялись высказать какую-либо версию в этом отношении.

В то же время на более низком, локальном уровне понятия о мифическо-магических духах-покровителях выступают более

четко. Правда, у туркмен, как и у других народов Средней Азии, нет, скажем, такого персонажа демонологии лесных зон, как леший, лесовик. Его мы встречаем в Европейской части бывшего СССР не только в представлениях славян или финноугров, но и некоторых тюркоязычных народов – татар (знаменитый Шурале, вдохновивший даже на создание одноименной национальной оперы) и башкир. Отсутствие образа лешего в демонологии Средней Азии объясняется довольно просто: здесь фактически нет настоящих лесов (Снесарев, 1969, с. 195).

Зато культ отдельных деревьев, как мы видели на многих примерах, в той или иной степени сохранился. Это и деревья-святителица сами по себе, и деревья – важные атрибуты святых мест, и деревья *эли*, то есть имеющие своего духа-хозяина *эе*. Например, в саду, как считается, есть свой мифический хозяин-покровитель – *багың эеси*. Если он по какой-либо причине покидает это место, сад начинает хиреть, приходиться в запустение. Но обычно такие перемены связывают со смертью или уходом реального хозяина.¹¹⁷ Здесь мы видим яркий пример соотношения «человек – дерево», «человек – природа», где уход человека из жизни знаменует и гибель дерева (природы). Еще более непосредственную взаимообусловленность человека и дерева в плане ухода из жизни отражает обычай, согласно которому перед выносом тела из дома близкий родственник покойного должен срубить в хозяйстве какое-нибудь дерево.¹¹⁸

Все части природы, в том числе флора и фауна, тесно связаны между собой. Также тесно взаимосвязаны верования и представления, относящиеся к различным ее областям. В частности, это характерно для животного мира Туркменистана, который мы рассмотрим в следующей главе.

117 Ходжамырадов Гочмырат (1907 г.р.), салыр; Серахс; 1960 г.

118 Язлыев Розы (1896 г.р.), эрсари и Джеппаров Базар (1899 г.р.), эрсари; сел. Шембе-Базар Дейнауского р-на.



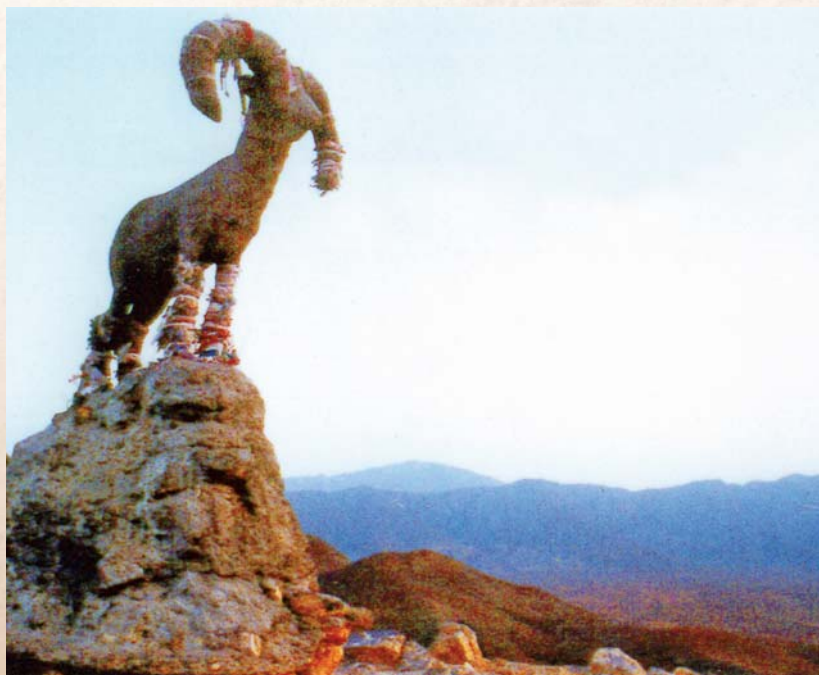
Чиле агач на святилище Уч йуз алтмыш в Куня-Ургенче.
Фото из архива Р. Мурадова



Праздник туркменской дыни.
Из архива журнала «Туркменистан»

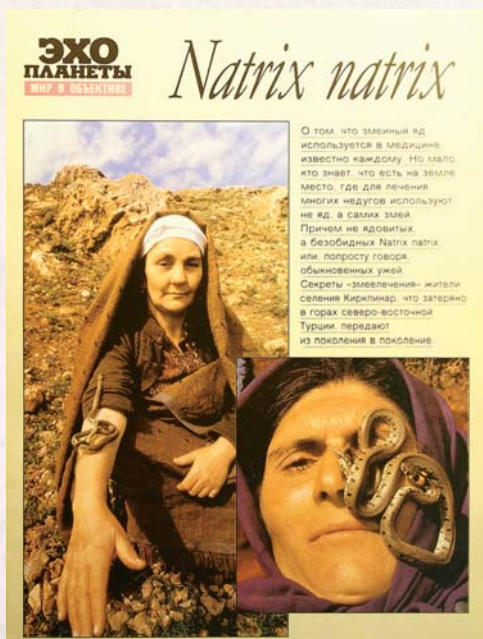


Архар в Копетдаге.
Фото из архива журнала «Туркменистан»



Скульптура архара – символ курорта Арчман.

Изображение рогов
барана (архара) на печи для
выпечки хлеба (тамдыре).
Ашхабад, 2000-е годы.
Из архива журнала
«Туркменистан»



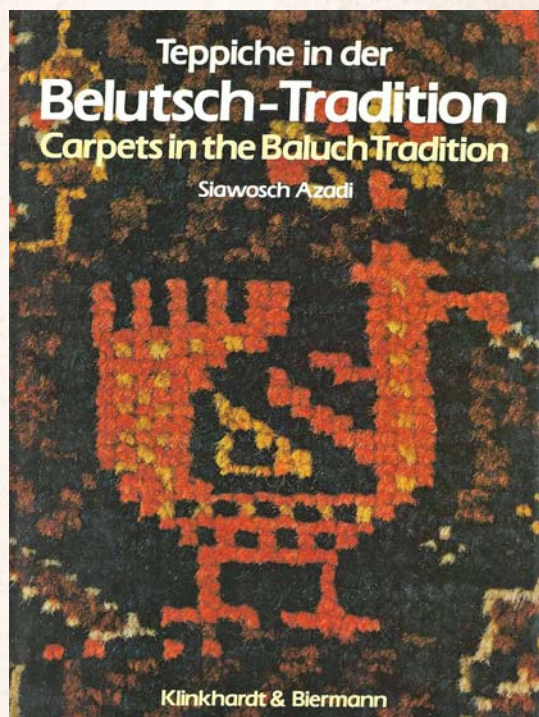
«Змеиное лечение»
в Турции. Одна из
иллюстраций очерка
«Уж обыкновенный –
против болезней»
(Эхо планеты. 1991. № 14).



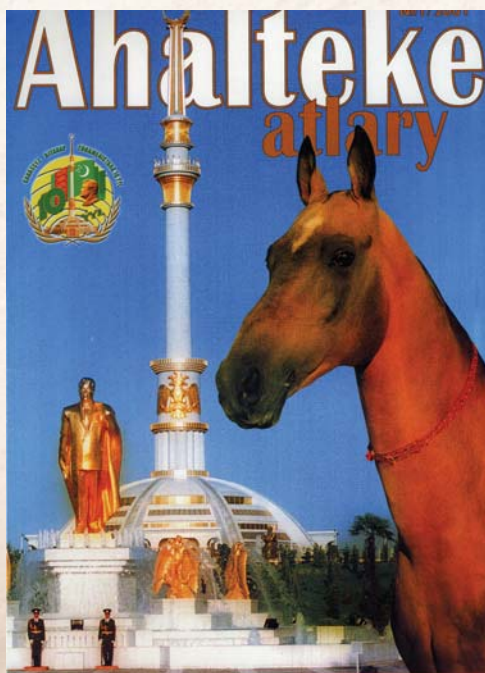
«Змеиный» ковер в стиле «йылан бешир»,
сел. Бешир (Туркмения)



Ковер с изображением драконов-аждарха
на портале мечети в Анау (XV в.).



Обложка книги
Сиявуша Азади
«Ковры в традициях
белуджей»
(Мюнхен, 1986).



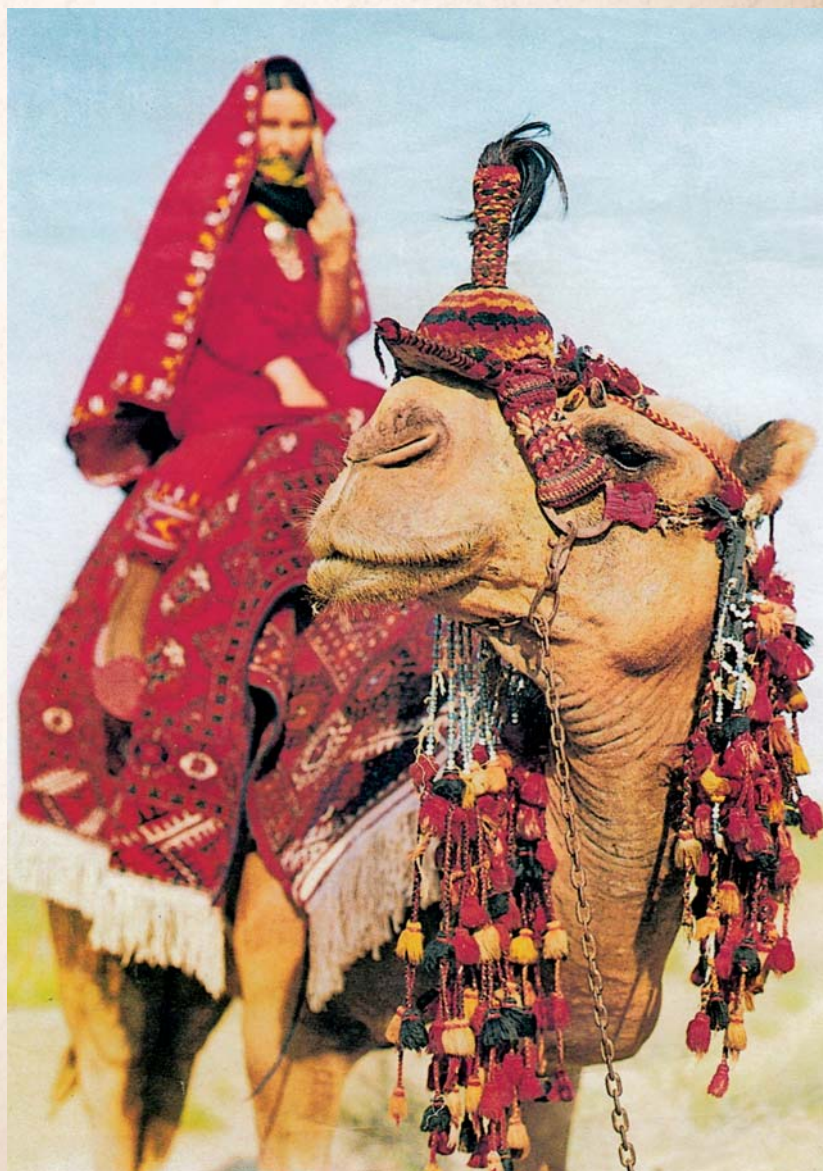
Первый
номер журнала
«Ахалтекинские кони».
Ашхабад, 2001.



Украшение-амулет «дагдан» XIX в.
Первая марка независимого Туркменистана. 1992 г.



Обложка книги Г.М. Бердымухамедова
«Туркменский алабай» (2019).



Свадебный поезд невесты.
Южный Туркменистан. 1960-е годы.

Глава II.

Верования и представления туркмен, связанные с животными

Мир растений и мир животных тесно связаны друг с другом. Благополучие флоры предполагает благополучие фауны. И наоборот. Причем это касается не только одомашненных и диких травоядных, но и хищных животных, существование которых обусловлено поголовьем травоядных.

Реальная тесная связь растительного и животного мира как двух важнейших элементов природы, нашла отражение и в переплетении целого ряда элементов ирреального характера – в анимистических, магических, тотемических представлениях и верованиях. Некоторые примеры отражения такого рода связи сохранились в представлениях туркмен до наших дней (использование одновременно элементов растительного и животного происхождения в ритуально-очистительных кострах, паломничество тигра к дереву-святилищу и т.д.). На них мы остановимся в соответствующих разделах главы.

Однако в религиозном плане между растительным и животным миром по отношению к человеку наблюдается значительная разница. В триаде растение – животное – человек животные как существа, наделенные схожими с человеком плотью и кровью, способностью двигаться и т.п., стоят к нему значительно ближе. Это сказалось и на характере представлений, связанных с взаимоотношением человека и животных. Именно на долю последних приходится основная часть представлений тотемического характера о происхождении людей, тех или иных родоплеменных подразделений от определенных видов представителей животного мира. В фольклоре, в том числе туркменском, существует целый цикл сказок о животных, где им приписываются

поведение и поступки, характерные для людей. Чего-либо подобного, кроме отдельных сюжетов, в отношении растений нет. Животные фигурируют даже в качестве паломников к святым местам. С другой стороны, среди животных, по сравнению с растениями, значительно число мифическо-мифологических персонажей, что опять же объясняется большей близостью животного мира к человеку, который наделял существами с необычными, сверхъестественными свойствами окружающую природу.

Более мощный, чем с растениями, пласт легенд, верований и представлений, связанных у туркмен с животными, объясняется прежде всего той особой ролью, которую они играли в повседневной жизни населения, его быту, хозяйстве, где, беря в целом по региону, преобладало кочевое и полукочевое скотоводство. Естественно, хозяйственно-бытовые особенности разных регионов Туркменистана обуславливали и специфику тех представителей туркменской фауны, которые нашли отражение в представлениях местного населения. С некоторыми представителями местной фауны, как дикими, так и одомашненными (например, волком, конем, верблюдом, горным бараном-архаром, змеей), связаны особо архаичные представления, уходящие вглубь веков. Эти сведения будут изложены в соответствующих специальных разделах и параграфах.

В историко-этнографическом плане ретроспективный анализ связанных с животными легенд, верований, обрядов и обычаев туркмен по нарративным (устным) и письменным материалам XIX–XX вв. благодаря редким, но чрезвычайно важным для исследователя сведениям, встречающимся в источниках более отдаленного времени, и результатам археологических открытий позволяет с этой стороны заглянуть в религиозные представления далеких предков народов Туркменистана, открыть еще одну страницу их духовной культуры и, шире, – повседневной жизни и быта. Этому способствует широкое использование до настоящего времени животных символов в декоративно-прикладном искусстве туркмен.

Естественно, отношение к тому или иному представителю животного мира, донесенного до нас данными XIX–XX вв., да-

леко не всегда было таким же на протяжении многих столетий в более ранние исторические периоды, а претерпевало частичное или даже полное изменение оценки. Имея в своих древних истоках прежде всего рациональные мотивы – значение в экономической жизни человека, неординарные физические свойства или необычный вид – представления о животных менялись с падением или повышением их хозяйственной роли, приходом новых религий с иными взглядами на некоторых представителей местной фауны, сменой этносов и т.д. Такого рода изменение отношения, в частности, ярко прослеживается на примере собаки, змеи, свиньи.

В данной главе нашей работы мы хотим остановиться на следующих вопросах, изложенных в виде отдельных разделов: мифические животные; дикие животные (волк, тигр, горный баран-архар, змея, рыба и др.); домашние животные (конь, верблюд, собака и др.); животные в географических названиях Туркменистана, личных именах туркмен, их этнонимах и характеристике человека.

1. Мифические животные

Прежде чем перейти к реальным представителям фауны, встречающимся на территории Туркменистана в наши дни или встречавшихся здесь в относительно недавнем прошлом, остановимся кратко на некоторых мифических животных, а вернее, представителях туркменской демонологии, имеющих в своей характеристике и описании внешнего вида определенную связь с теми или иными реальными животными.

Такого рода существа в большинстве своем являются персонажами народного творчества туркмен и ряда других народов, объединенных с ними фольклорной традицией, из которой они активно использовались классической литературой этих народов.

В связи с вышесказанным следует упомянуть, что в вышедшей в 1974 г. «Справочник туркменско-русских названий фауны Туркменистана» включен небольшой, в полстраницы, раздел с пространством названием «Термины, выражающие названия

животных и птиц, используемые в старых дестанах, легендах, сказках и т.п., но не встречаемые в природе» (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 36). В него включено десять терминов. В вышедшем годом раньше аналогичного рода издании из числа справочников-словарей, изданных до настоящего времени, подобного раздела нет (Ишадов, 1973).

Среди десяти названий мифических животных вышеназванного справочника А. Хакиева и О. Курбанова четыре связаны с птицами – *билбилгөйэ* (билбилгойэ), *какнус*, *семендер* и *симруг* (с вариантами: сумруг, сымруг, симургуш) (Хакыев, Гурбанов, 1974, с.36). Однако помимо этих персонажей мы встречаем в данной группе мифических представителей пернатых также такие названия как *анка*, *хумай*, *багт гушы*, *учмахын ак гушы*, *гара гуш*. Остановимся кратко на каждом из этих разноязычных образов, попавших на территорию Туркменистана.¹

Анка – персонаж арабоязычного происхождения. Это – удивительная, фантастическая птица, живущая якобы в расположенных на краю света горах Каф (Кап) и никому не показывающая своего подлинного облика (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 27).² Возможно, с названием этого персонажа этимологически связано туркменское выражение *Анк болмак* (удивляться, поражаться) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 45). У арабов с птицей Анка, считающейся аналогом неумирающего, возрождающегося из пепла феникса, связаны доисламские предания о народе асхаб ар-расс, который пал ее жертвой. Конец же бедствиям и мучениям этого народа смог положить лишь пророк Ханзала. При этом, как пишет Абдельхамид С. Хамдан, «мусульманская традиция отождествляла анка с симургом в иранской мифологии» (Хамдан, 1988, с. 28).³

- 1 Некоторых из них мы уже касались ранее в одной из своих публикации (см.: Демидов, 1992, с. 36).
- 2 Некоторые созвучия с названием данного персонажа имеет слово *анк*, обозначающее огарь (красная утка) (см.: Туркменско-русский словарь, 1968, с. 45). С мифическими горами Каф одна из версий связывает происхождение топонима Копетдаг.
- 3 В отношении Анка следует добавить, что термин этот встречается и у Махтумкули: «Анка Айдар ёлгуям» (Анка говорит: «Я – дорожник», т.е. проводящая жизнь в пути) (Магтымгулы, 1983, с. 76).

Действительно, варианты туркменского названия симруг // сымруг // сумруг // симругуш (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 344) – слегка инверсированное ираноязычное симург, обозначающее огромную мудрую птицу, которая олицетворяет якобы достоинства тридцати разных птиц. Отсюда семантика названия этого персонажа: *си* – «тридцать», *мург* – «птица» (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 36). Образ этого древнего персонажа в разной трактовке находим в творчестве ряда известных средневековых поэтов, в частности, у Фарид ад-дина Аттара в его «Мантык ат-тайр» (Птичья логика) и в «Лисан ат-тайр» (Язык птиц) Алишера Навои.



Серебряный кувшин с изображением Сенмурва (Симурга). VI – начало VII вв., Иран. Собрание Гос. Эрмитажа. (по: Тревер, Луконин, 1987, с. 113).

В качестве другой версии, можно сказать, что симург – это стяженная форма от иранского *saг+мург* – «собака-птица», существо с головой и конечностями собаки, но крыльями и хвостом птицы. Изображение этого персонажа, вошедшего в научную литературу в форме сенмурв, неоднократно встречаются в образцах средневекового искусства Ирана (особенно Сасанидского периода⁴) и некоторых соседних регионов Средней Азии (Кабанов, 1981, с. 109-112, рис. 60). Хотя сцену схватки симурга со сфинксообразным существом мы видим на войлочном ковре из Пазырыка еще в 5 – 3 вв. до н.э. (Мифы народов мира, 1988. Т. 2. с. 437).

⁴ См., напр., изображения на серебряных сосудах VI в. и шелковой ткани конца VIII–нач. IX вв. в монографии В.Г. Луконина (1977, с. 191-193).

Третьим вариантом отображения симурга является сочетание туловища птицы с человеческой (женской?) головой в своеобразном головном уборе. Одно из таких изображений запечатлено в виде хранящегося в московском Музее искусства народов Востока керамического сосуда, изготовленного в Иране в XIII в.

Какнус – термин греческого происхождения, обозначающий птицу-феникс (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 380). Согласно магическим представлениям голос этой птицы явился причиной открытия музыки. Прожив тысячу лет и не имея своей пары, друга жизни, стареющий какнус производит потомство сам из себя: входит в огонь и превращается через некоторое время в кучку пепла. Затем под пеплом появляется яйцо – источник жизни будущей новой, возродившейся птицы (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 164).



Сосуд «Симург». Иран, XIII в.,
открытка. М., 1969.

Упоминание образа этого существа находим в ряде старинных дестанов и творчестве туркменских поэтов-классиков, в частности, в «Гюль и Сенубер» («Какнус киби ышк одуна өртенип» — «Подобно какнусу, горя в огне любви»), в «Шасенем и Гариб» («Какнус кимин отга көйүп» — «Как какнус, сгорев в огне любви») (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 164. Перевод автора), у Махтумкули («Какнус гуш мун саз билен // Шол Хиндистан ичинде» — «Птица какнус, у которой тысяча мелодий, // В Индии обитает») (Магтымгулы, 1983, с.77).

Семендер – арабский термин, являющийся названием саламандры, а также мифической птицы, которая якобы живет в огне, питается огнем и погибает, если выходит из огня (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 333–334).

Бильбильгойе (в туркменском написании билбилгөйэ или билбилгөе) – ираноязычный термин, обозначающий дословно «подобная соловью» или «говорящая как соловей». Под этим названием выступает персонаж, являющийся своего рода символом предстоящих несчастий, накликающий или предвещающий беду. В одном из произведений туркменского поэта XIX в. Дован Шахыра, посвященном описанию закончившегося полным поражением похода на Мары в 1861 г. иранского войска под командованием Хамзы Мирзы Эшмет Дауле, есть эпизод с бильбильгойе. Бильбильгойе, находящаяся как оракул постоянно при шахе, предрекает гибель посланного им с завоевательно-карательными целями войска, чем приводит повелителя в крайне пессимистическое настроение.

Хумай – ираноязычное хума – название мифической птицы. Согласно магическим представлениям, тот, на которого упала тень этой птицы, будет счастливым (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 436; Туркменско-русский словарь, 1968, с. 706). Это своего рода синоним образа феникса, известного в странах Европы, в частности в России (персонаж русского фольклора – птица счастья Гамаюн). Образ хумай довольно часто встречается в туркменском фольклоре, в том числе в дестанах. Например, в «Зохре и Тахир» говорится: «Хумай багтым өз пәлимден гарадып» (Счастье мое, хумай, померкло из-за моего собственного намерения). А в «Саят и Хемра» хумай упоминается в другом контексте: «Огшатдым гөзлериң хумая бейле» (Так хумай я дал поцеловать твои глаза).⁵ Очевидно благодаря именно тому, что мифическая птица хумай традицией связывается со счастьем человека, ее название пополнило туркменскую антропонимию, хотя и редко встречающимся женским именем Хумай. Такое имя, например, носит автор отклика на одну из статей в журнале «Овадан» Хумай Хакыева из Ходжамбасского района («Овадан». 1990. № 4).

5 Оба примера взяты из: Мередов, Ахаллы, 1988, с. 437. Перевод автора.

Более понятным народным вариантом образа хумай в туркменском быту стала *багт гушы* (досл. птица счастья). Среди туркмен до сих пор сохранились и используются выражения, связанные с этим персонажем: «Багт гушы гонды» (досл. Опустилась его птица счастья), т.е. «Ему повезло, счастье привалило»). Или, с тем же значением, «Багт гушы учды» (досл. «Взлетела его птица счастья») (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 64).

Своеобразным светлым народным образом мифических пернатых можно назвать *учмахын ак гушы* – «белую райскую птицу», понимаемую как символ невинности. Таким реальным символом невинности считается маленький ребенок. Поэтому в некоторых местах Туркменистана имел место обычай, согласно которому пойманного птенца какой-либо птицы крутят над головой и отпускают, полагая, что подобный гуманный акт является *согап* (богоугодным делом) для ребенка.⁶ Таким образом, ассоциативная магическая связь между райской белой птицей, невинным птенцом реальной птицы и невинным младенцем налицо. Более того, эта связь имеет и оригинальное продолжение.

С целью досрочно завершить опасный послеродовой период сорокадневия-чиле (у салыр, например, это может происходить после 7 дней) или хотя бы облегчить его возможные отрицательные последствия (у атинцев между 10 и 15 днями), одна из девушек с младенцем на руках обходит символических семь (обычно же до десяти-двенадцати) домов родственников, соседей и друзей семьи, из которой ребенок. Люди, одаривая ее за такого рода смотрины платками, деньгами, а бедные в прошлом – хлопком, прикасаются слегка к лицу ребенка ладонями, а потом проводят ими по своему лицу. Считается, что этот символически-магический прием способствует тому, что и в их семьях будет такой же невинный малыш – «белая райская птица».⁷

Помимо белой птицы к положительным персонажам рассматриваемой категории можно отнести и имеющую локальный

6 Атаев Хыдыр (1899 г.р.), ших; сел. Киянлы Красноводского р-на; 1959 г.

7 Велимырадов Аннасэхет (1897 г.р.) и Аннасэхетова Дойдук (1910 г.р.), ата, омарата; сел. Аулата Серахского р-на, 1960 г.

характер, фигурирующую в одной из легенд в прикаспийском регионе Туркменистана, *гызылгуш* («Красную птицу»). Этот образ как антипод другой героини – «черной птицы» выступает в легенде о сотворении полуострова Челекен и богатств его недр (Ныязов, 1963).

Согласно легенде, две названных птицы, жившие на берегу моря, по отношению к людям вели себя диаметрально противоположно. Гызылгуш помогала рыбакам и морякам, предупреждая о надвигающихся ураганах, и характеризовалась как «багтлы дурмушын, бушлукчысы» (вестник счастливой жизни). Однажды она не успела все же опередить поднявшийся ураган и сама погибла над морем от подлого нападения *гарагуш*. Во время гибели с гызылгуш как яркие искры сыпались в море ее золотые перья. Там, где она упала в волны, со временем и образовался остров Челекен, в недрах которого из тела павшей гызылгуш появилась сокровищница природных богатств. Так и после своей гибели гызылгуш начала служить людям. Если это не плод более позднего народного творчества, то в приведенной легенде, возможно, нашли отголоски древние мотивы дуалистической борьбы сил добра и зла, светлого и темного, столь характерные для распространенной здесь в доисламский период религии зороастризма-маздеизма.

Наконец, последний мифический персонаж, связанный с пернатыми, снова уводит нас в область отрицательных образов. Речь идет о *гарагуш* (досл. черной птице). Среди реальных птиц это имя носит орел-могильник, чье название и облик, очевидно, послужили исходной точкой при создании ирреального образа.

Мифическая гарагуш выступает как некая черная зловещая птица, время от времени опускающаяся сверху на того или иного человека и клюющая его в темя. Этим объясняли случавшиеся с людьми эпилептические припадки.⁸ Причем, чем с большей высоты опускается гарагуш, тем сильнее припадок. С течением времени название данного персонажа получило в туркменском языке второе, самостоятельное значение – «эпилепсия» с производным от него *гарагушлы* (эпилептик) (Туркменско-русский

8 Полевые записи автора по Каракалинскому р-ну 1962, 1964 гг.

словарь, 1968, с. 155). В этом отношении интересную деталь находим в представлениях женщин-туркменок о волосах. Если женщина будет неаккуратно относиться к оческам своих волос, оставлять их, где попало, вместо того, чтобы собирать в специальный мешочек или тряпочку, чтобы позднее закопать под плодовым деревом, а гарагуш случайно запутается в них ногой, то ее проклятия падут на виновницу этого и она станет гарагушлы.⁹ Здесь, несомненно, отразились древние ассоциативные магические представления о том, что все, отделяющееся от тела человека (ногти, волосы, различные выделения) и считающиеся нечистым, может быть использовано злыми силами во вред человеку. Такого рода понятия о ритуальной чистоте и нечистоте особенно были разработаны и строго соблюдались в упомянутом выше зооантропизме-маздеизме.

Кроме десяти представителей класса пернатых, которые составили основную часть мифических персонажей среди образов животных у туркмен, в эту группу входит и несколько иных персонажей. К их числу относятся фантастические пресмыкающиеся, конкретнее – змеи (*аны, аждарха, ювха, сумсар*) и существо известное как *гара гырнак*.

Аны (от арабского «аф’и») – гигантская фантастическая ядовитая змея (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 28). Отсюда, несомненно, происходит название одной из реальных крупных ядовитых змей Средней Азии – эфы. Иносказательно – «длинные черные волосы» (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 28). Образ аны уходит в седую древность: в древнеегипетской мифологии огромный змей, олицетворяющий мрак и зло, враг бога солнца Ра, назывался «апой» (Мифы народов мира, 1988. Т.1, с. 96). Упоминание аны находим в туркменской классической поэзии, в частности у Махтумкули: «Сөзлеен халы деми бир аны я мардыр чилим» (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 28).

Сумсар – мифический дракон (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 36). Об этом чисто фольклорном персонаже известно мало. В происхождении данного персонажа, вполне возможно, сыграли свою

⁹ Любезное сообщение бывшей коллеги автора, сотрудницы отдела этнографии Института истории АНТ А. Байриевой.

роль реальные представители фауны – сохранившиеся как ее реликты огромные ящеры-вараны.

Если образы апы и сумсара, принесенные на туркменскую почву извне, имеют ограниченное фольклорно-литературное бытование, то такие персонажи как *аждарха* и *ювха* (особенно первый) распространены довольно широко не только в народном творчестве туркмен и ряда родственных им и соседних народов, но и в бытовых представлениях.

Следует сказать, что в основе представлений об аждарха и ювха лежат, очевидно, реальные моменты: встречи на природе людей со змеями, поражавшими их воображение своим необычным размером или видом. В разделе о змеях мы остановимся на этом подробнее. Здесь же упомянем лишь одно из наблюдений такого рода, относящееся к сравнительно недавнему времени.

Охотник-старожил из Кызылатрекского района К. Тораев рассказал, как в мае 1952 г., приехав в местечко Кара-агач и узнав там, что у его друга Борджак пропал баран, он отправился на его поиски. На обратном пути в ущелье Диван, что перерезает южный склон горы Сырым, на краю оврага Гомге издали он заметил нечто, что сначала принял за пропавшего барана. Подойдя ближе, увидел, как «нечто» подняло голову и приняло боевую стойку кобры. Удивившись необычным размерам этой змеи, К. Тораев забежал на другую сторону оврага и оттуда, не будучи ею замечен, выстрелил из старинного сошникового ружья.

«Такого дикого рева я и после никогда не слышал, – рассказывал старый охотник – Аж мурашки по спине побежали. Испугался я не на шутку». Однако любопытство оказалось сильнее страха. Осторожно приблизившись к убитой змее, он осмотрел ее и ахнул: толщина составила сантиметров пятьдесят! Когда от добравшегося ночью до Кара-агача Тораева Борджак услышал рассказ об убийстве змеи, напоминавшей аждарху из народных легенд, он принялся спешно укладывать вещи и разбирать юрту, собираясь в путь: «Змеи всегда попарно живут. Ты одну убил, а вторая приползет по твоим следам, чтобы отомстить». Перекочевка продолжалась всю ночь и лишь под утро Борджак решил остановиться. Через месяц К. Тораев с другом снова приехал

к оврагу Гомге, чтобы подтвердить подлинность своего рассказа. На памятном месте лежал длинный скелет, причем кости были толще, чем у верблюда (Илюшкин, 1994).

Аждарха – от древнеиранского «аждар» (дракон) (Персидско-русский словарь, 1970. Т.1, с. 70). «Ха» – здесь, возможно, аффикс множественного числа, т.е. аждарха – дословно, «змеи-драконы», что в туркменском языке подобно ряду других арабских и иранских терминов (овлат, чарыяр, чилтен, арвах и т.п.) было воспринято как единственное число. Согласно народным преданиям туркмен, в аждарху превращаются живущие в труднодоступных, диких местах крупные змеи, которые в течение длительного времени не слышали человеческого голоса: по одному варианту – 40 лет, по другим – еще больше. Считается, что по прошествии этого «испытательного» срока змеи приобретают не только устрашающую величину, но и необычные магические свойства (Демидов, 1992, с. 37).

Истоки образа аждархи уходят в древнеиранскую мифологию, где в «Авесте» мы встречаем *ажи* – чудовища, драконов, являющихся порождением злого божества Ахримана, а иногда и его перевоплощением. Одним из этих ажи, получившем особую известность, является трехглавый, шестиглазый дракон Ажи-Дахака, активный участник в борьбе за власть. Постепенно образ змея Ажи-Дахака, чье имя, несомненно, тоже сыграло роль в образовании аждарха, принял вид человека, трансформировавшись в личность царя-захватчика, араба по происхождению, Заххака, на плечах которого после поцелуя дьявола-шайтана выросли две змеи, требовавшие для своего прокорма ежедневно мозг двух юношей (см. статьи «Ажи» и «Ажи-Дахака» в кн.: Мифы народов мира, 1988. Т.1, с. 50; Короглы, 1989, с. 81).

Образ змея Ажи-Дахака в разных интерпретациях перекочевал позднее и в верования многих тюркских народов,¹⁰ так или иначе столкнувшихся с иранским миром. Как и во мно-

10 Мы встречаем его, в частности, у турок, азербайджанцев, узбеков, казахов, киргизов, каракалпаков, татар, башкир, ногайцев (Басилов, 1988, с. 50). Кроме того, данный персонаж через турецкое влияние проник в мифологию двух славянских народов – сербов и болгар (Басилов, 1988, с. 50). Имеется он и у армян (статья «Аждахак» в кн.: Мифы народов мира, 1988. Т.1).

гих других областях жизни, взаимопроникновение иранских и тюркских элементов шло и в сфере религиозных представлений. «Целый ряд образов иранского эпоса, – пишет известный историк туркменской и азербайджанской литературы Х. Короглы, – обнаруживается в эпосе огузов и их потомков. Из дошедших до нас фрагментов видно, например, что наряду со злыми духами типа албасты – циклопа из арсенала тюркской мифологии – немалое место занимают здесь образы демонических существ иранского пантеона – пери, див, аждарха и т.п.» (Короглы, 1970, 1989, с. 81).

Приведем несколько фрагментов представлений об аждарха, сохранившихся в народной памяти у туркмен.

Один из наиболее знающих хранителей туркменских традиций горных районов, семидесятилетний житель Верхнего Сумбара Ходжамгулы Усса, касаясь рассматриваемого персонажа, привел своего рода схему этапов превращения рядовой змеи. До 40 лет она не меняет своих свойств, лишь увеличивается в размерах. С 40 до 90, если не слышит человеческого голоса, змея приобретает вид огромного дракона апи, встреча с которым представляет большую опасность как для людей, так и для животных, в том числе домашнего скота. Если условия пребывания в изоляции от человека не меняются и дальше, то после 90 лет змея переходит в новое качество – становится аждарха, приобретая важное магическое свойство принимать вид различных живых существ. Нередко местопребыванием ее становятся места, где спрятаны сокровища, и таким образом она выступает в роли их надежной охраны.¹¹ Далее следует еще один этап превращений, на чем мы остановимся ниже.

В легендах, связанных с аждарха, фигурирует, помимо безымянных рядовых, и такой персонаж как покровитель овцеводства Муса пыгамбер. Образ его в своих истоках, так же, как и аждарха, уходит в далекие доисламские времена.

Муса пыгамбер пришел как-то в селение, где по улицам и во дворах бродили домашние животные,

11 Ходжамгулы Усса (1888–1963) — нохурли; сел. Ходжа-Кала Каракалинского р-на; 1958.

распевали петухи, но не было видно людей. Где же они? – удивился Муса. Вблизи на скале он заметил птицу, которая обратилась к нему по-человечьи: «Здравствуй, Муса!» он крайне удивился: «Откуда знаешь мое имя?».

– Сюда же только Муса может придти.

– Кто живет в этом ауле? Где люди?

– Я уже 70 лет живу, но не видела никаких людей. Иди дальше, там живет мой старший брат, ему 85 лет. Может быть, он знает.

Но и тот не знал и отправил Мусу к самому старшему брату, которому 95 лет. Однако и он ничего не смог сообщить. И лишь более чем столетняя их мать сумела объяснить:

– Всех людей проглотила аждарха. Вон, видишь, из-за холма дым идет – это она дышит.

Муса отправился туда. Аждарха, увидев его, втягивает в себя воздух, одновременно тянет и Мусу. Последний бросает в чудовище свой магический посох (*хаса*), изготовленный из священного дерева зейтун. Аждарха проглатывает посох и, подавившись, погибает, после чего из ее чрева выходят все проглоченные ранее люди и горячо благодарят своего избавителя.¹²

Муса нанялся пастухом к одному баю. Бай сказал: «Паси овец, где хочешь, только в ущелье не ходи». Мусе стало любопытно узнать причину этого запрета, и он погнал скот именно в ущелье и гнал все дальше и дальше в течение трех дней. К концу третьего дня почувствовал, что в лицо ему дует горячий ветер (вариант: устав, он заснул и почувствовал это во сне). Оказалось, что это – огненное дыхание

12 Худайбердыев Шири (1886 г.р.) – гёклен, гызыл; сел. Дузлы-Депе Каракалинского р-на; 1958 г. Приведенная и последующие легенды излагаются в сокращенном варианте.

аждархи, которая вознамерилась проглотить смельчака, отважившегося вторгнуться на ее заповедную территорию. Увидев это, Муса выставил вперед свой магический посох-хаса, прочел молитву-дога, и его посох проглотил аждарху. После пастьбы в течение определенного периода в запретном ущелье с его нетронутым травостоем Муса пригнал овец к хозяину. Проверив на ощупь, так как он был слеп, животных, бай остался очень доволен, щедро наградил Мусу, поинтересовался:

- Где же ты их пас, что они такие жирные?
- В ущелье, куда вы запретили ходить.
- А как же аждарха?
- Она теперь у меня в посохе.¹³

Муса по определенным причинам вынужден был бежать от гнева шаха из родного города. Скитаясь, устроился овечьим пастухом к одному баю и несколько лет пас байское стадо бесплатно, за что получил наконец от хозяина посох-хасу и старшую дочь в жены. После этого Муса побывал на родине, где правитель-шах запрещал людям молиться своим богам. За это он объявил войну шаху, убил его, а затем отправился домой. В дороге во время сна Мусы его хотела погубить неожиданно появившаяся аждарха. Однако с нею, охраняя хозяина, смело вступил в поединок посох Мусы, за которым и осталась победа. Интересно, что при этом в рассказе чудовище называется *гара аждарха* (черная аждарха), а посох-хаса – *ак аждарха* (белая аждарха). Пробыв еще некоторое время у бая, Муса значительно приумножил свое состояние, а затем с женой окончательно вернулся на родину.¹⁴

¹³ Тот же информант

¹⁴ Аллакулов Довлет (1883 г.р.), теке, отамыш, пар; сел. Ходжа-Кала Кизыларватского р-на; 1958 г.

Касаясь аждархи, нельзя не упомянуть и об использовании рассматриваемого персонажа в парадоксальном на первый взгляд переносном смысле туркменской классической поэзией. Это – «длинные черные волосы красавиц» (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 18). В основу подобного сопоставления легли, несомненно, такие черты сложившегося в народной традиции образа аждархи как цвет и извилистость, волнистость линии тела. К этому добавился и деланный страх перед чарами прекрасных кос, которые, как аждарха свои жертвы, могут «проглотить» сердце мужчины. Ведь не зря поэт Талыби (1766–1848) восклицал: «Вехимдарам зулпуден, дув аждархалы дилбер» (И волос боюсь любимой, что с двумя косами-драконами) (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 18. Перевод автора). Впрочем, здесь вполне возможно смешение этой детали с атрибутом следующего мифического персонажа – ювхи.

Ювха или *юха* – высшая категория магических превращений змеи. Согласно сообщениям некоторых наших информантов, в ювху превращается аждарха, не видевшая человека 80 лет, то есть в два раза больше, чем требует переход от простой змеи в аждарха. Ждать приходится довольно долго (40 – магическое число), зато взамен этого ювха приобретает способность превращаться во что угодно. Но обычно эта змея-оборотень принимает облик красивой девушки.¹⁵ По словам же упоминавшегося выше нашего сумбарского собеседника Ходжамгулы Усса, пройдя этап аждархи, при строгом соблюдении условий магических превращений змея становится красавицей пери. Но это может произойти лишь через 300 лет после появления рептилии на свет.

Ювха//периде, привлекающая своей красотой и сексапильностью внимание многих мужчин,¹⁶ может выходить замуж, но больше сорока дней обычно с мужем не живет – съедает его. Это

15 Ниязкулиев Новот (1890 г.р.), ата, омарата, марлы; сел. Аул-ата Серахского р-на; 1960 г. О том же говорят ПМА, собранные в приатрекских районах (1958, 1966 гг.). Деталь – если змея в течение испытательного срока не слышит «ни человеческого, ни звериного голоса».

16 Может быть, эта характерная черта данного персонажа породила у части населения, скорее всего женского или ревнителей шариата, следующего рода отрицательную ассоциацию: ювхой называют женщину, которая много кривляется и хвастает.

«съедение» происходит или постепенно, путем удовлетворения ее безудержных сексуальных требований, или в прямом смысле. С представлением о «съедении» несомненно связано и само тюркское название данного персонажа как производное от глагола *ювутмак* (глотать, проглатывать; поглощать, втягивать в себя) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 801). Один из менее распространенных вариантов названий рассматриваемого образа – *ювдарха*¹⁷ – прямо говорит об этом.

Что же касается пери – представительницы иранской демонологии, то в данном аспекте произошло, очевидно, смешение образов двух различных систем, как уже выше отмечал Х. Короглы, или, что нам кажется более соответствующим реальности, – некоторое отторжение этого древнеиранского персонажа. Дело в том, что среди основных требований, вполне понятных с точки зрения боязни разоблачения ее нечеловеческой природы, которые пери выдвигает, давая согласие на брак, есть одно, вызывающее недоумение. К требованиям первого рода относится запрет смотреть, как ювха//пери расчесывает волосы (оказывается, она снимает свою голову для удобства проведения этой процедуры), не гладить ее по спине даже в интимные минуты (там скрыта оставшаяся змеинная чешуя), не смотреть ей вслед (так как ходит на вывернутых ступнях).¹⁸

Иной характер носит требование обязательно иметь воду, чтобы она могла совершить омовение после интимной близости. В условиях жизни мусульманского общества с его шариатскими предписаниями омовений, прочно, как нечто само собой разумеющееся, вошедшими в быт, такое требование звучит странно. Но оно дает ключ к пониманию этого персонажа, который, помимо туркмен, встречается в мифологии хорезмских узбеков, башкир,¹⁹ казанских и сибирских татар, как тесно свя-

17 Ювдарха – 1. миф. чудовище; оборотень; перен. ненасытный, алчный (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 800).

18 В статье «Ювха» в неоднократно цитированной уже энциклопедии «Мифы народов мира» эта интересная деталь не отмечена (1988. Т.2, с. 676).

19 У башкир юха может приобретать и облик красивого юноши (Хисаметдинова, Шарипова, 1987, с. 47).

занного с водной стихией.²⁰ В связи с этим следует вспомнить, что покровителями-хозяевами ручьев и малых речек у туркмен выступают *сув периси*, т.е. «водные пери», наряду с их тюрским эквивалентом – *сув эеси*. Причудливое переплетение элементов иранской и тюркской демонологии с добавлениями уже арабомусульманских традиций (после омовения ювха//peri возносит молитву Аллаху) и нашло отражение в этом образе. Но не от Аллаха, а прежде всего, как говорится в легендах, от наличия воды зависит возвращение прежней силы ювхи//peri, истраченной ею во время близости, которую можно истолковать как символический акт плодородия. Плодородие же в условиях жаркого климата Средней Азии невозможно без достаточного количества воды. Поэтому и избавиться от ювхи//peri, убить ее, как считается, можно лишь во время близости или сразу после нее, находясь в безводном месте.

Образы змеев-драконов, обладающих магическими, сверхъестественными свойствами, занимали, а в некоторых регионах занимают и в настоящее время важное место среди верований и фольклорных сюжетов многих народов мира. В ряде случаев они достигали весьма высокого уровня силы и могущества в пантеонах местных божеств или демонических персонажей.

Так, в Древнем Египте один из мифов – «Ра и змей» – повествует о том, как состарившийся верховный бог египтян, божество солнца Ра, был укушен могучим змеем, созданным богиней Исидой (Изидой) из пыли и упавшей на эту пыль слюны самого Ра. Яд змея настолько силен, что главный бог чуть не погибает. Спасает его лишь вмешательство Исиды, подстроившей все это, чтобы узнать истинное имя Ра: по представлениям древних египтян знание подлинного имени кого-либо отдает его носителю во власть того, кто это имя узнал (Матье, 1956, с. 89, 143).

Относительно Китая можно привести характеристику, которую дает исследовавший рассматриваемый вопрос в данном регионе А.М. Решетов: «Образ дракона – один из наиболее распространенных в китайской культуре: мифологии, праздниках,

20 По представлениям татар, как указано в статье «Ювха», превращение аждархи в ювху происходит через 100 или даже 1000 лет.

верованиях, искусстве и т.д. И значение его столь велико, что не будет преувеличением сказать: дракон является одним из символов Китая, всего связанного с Китаем» (Решетов, 1981, с. 81).

Традиционным важным персонажем мифологии национальной японской религии синто или синтоизма также является змей, периодически принимающий человеческий облик и вступающий в интимные отношения с женщинами (См.: Мещеряков, 1989, с. 119-128).

В Индии, прежде всего на территории современных Бенгалии, Бихара и Ассама, отличающихся влажным субтропическим климатом, благоприятным для обитания рептилий, уже в глубокой древности (I тыс. до н.э.) возник культ богини змей Моноши, которая, как это ни странно, предстает в человеческом облике (Гупта, 1992, с. 9), хотя и может по желанию принимать любой вид (Гупта, 1992, с. 15). Она и погубительница, насылающая смерть, и целительница, воскрешающая из мертвых, и наделяющая женщин способностью к деторождению. Поэтому бездетные женщины вешают лоскутки или привязывают камешки к деревьям на святилищах, связанных с поклонением этой богине (Гупта, 1992, с. 12).

Образу огненного, летающего змея у русских, украинцев и ряда других европейских народов, как отмечает в специальном исследовании «Змей» известный русский историк и фольклорист XIX в. А.Н. Афанасьев, принадлежит «в области баснословных преданий одна из главнейших ролей <...> Значение этого змея весьма знаменательно; оно стоит в теснейшей связи с самыми основными религиозными представлениями арийских племен» (Афанасьев, 1983; см. также: Пропп, 1973; Цодикович, 1989; Раздел «Змееборцы и воины» в кн.: Фроянов, Юдин, 1991). К украинским материалам данного исследования можно присовокупить подборку легенд и преданий «Змеевы валы», дополняющих образ этого колоритного персонажа (Змієві вали, 1992).

Переходя к средневековому периоду и миру ислама, следует особо сказать о работе современного итальянского исследователя Джованни Куратолы «Драконы», вышедшей в Ве-

неции в 1989 г. В ней автор собрал много ценного материала по трем разделам – «Дракон в Китае», «Античные традиции, связанные с драконами, в Передней Азии» и наиболее, пожалуй, интересному – «Дракон в искусстве ислама». Исходной точкой сбора сведений явились изображения дракона, обнаруженные Дж. Куратолой в 1978 г в фондах стамбульского музея «Топкапы», сюжетному анализу чего посвящена вторая часть монографии. Работу сопровождают 78 фотоснимков миниатюр, ковров, фарфора, скульптур и архитектурных деталей, где встречается изображение фантастических змей или змееподобных существ (Curatola, 1989). Все это убедительно доказывает, что мистические виды «нечистого» животного нашли свое многогранное отражение в различных аспектах искусства мусульманского Востока, в частности – в Турции.

Что касается ислама в Турции, то в плане нашего исследования к сказанному можно сделать существенное дополнение, исходя из публикации турецкого историка Ахмета Яшара Оджака «Мотивы доисламских верований в сказаниях бекташи» (Yasar, 1983). Один из параграфов этой интересной монографии, посвященной отражению различных аспектов старых народных верований и представлений в традициях и практике средневекового мусульманского суфийского ордена бекташи, прочно обосновавшегося в Анатолии, называется «Борьба с эждерхой» (Yasar, 1983, s. 172–180). Завершая его, автор подчеркивает, что «культ эждерхи, занявший такое место в верованиях турок (тюрков? – С.Д.) доисламского и постисламского времени, нашел свое отражение в иконографии. Мотив эждерхи – это мотив, который мы часто встречаем как у гёктюрок и уйгуров, так и в произведениях архитектуры Сельджукидов. В Государстве Великих Сельджукидов и Анатолийских Сельджукидов, у Ильханидов использовались *знамена с изображением аждархи*» (Yasar, 1983, s. 180).²¹

21 Пер. и разрядка наши – С.Д. В конце цитаты относительно символики знамен автор делает ссылку на работу известного турецкого ученого Ф. Кёпрюлю «Мотивы в государственных символах в средневековых турецких [тюркских? – С.Д.] государствах» (Köprülü, 1939, s. 45-48).

Возвращаясь к Туркменистану, можно отметить, что здесь, как и в ряде других регионов Средней Азии, в мистической практике некоторых ишанов – представителей среднеазиатского суфизма – если и не огромный фантастический дракон-аждарха, то наделяемая магическими функциями змея (об этом дальше – в разделе о змеях) играла важную роль. Но образы самой аждархи нашли тут место непосредственно в святой святыни ислама – на фасаде мечети.

Речь идет о знаменитой мечети Анау в окрестностях современного Ашхабада. Здание было выстроено в 1455–1456 гг. при Абуль Касим Бабере, правившем провинцией Хорасан, на землях которой располагалась мечеть, с 1446 по 1457 гг. Внутри нее находится святилище, привлекающее многих паломников, – могила местного шейха Джемал-ед-дина. Поэтому мечеть часто называют по имени упомянутого святого – Сейит Джемал. Постройка была произведена его сыном Мухаммедом – богатым феодалом. Являясь самой по себе образцом лучших архитектурных традиций эпохи тимуридов (Левина, 1953, с. 350), анауская мечеть благодаря изображению, рядом с мусульманскими изречениями, драконов стала своего рода уникальным памятником не только на территории Туркменистана, но и всей Средней Азии.

Два ярко-желтых с зазубренным хребтом симметрично расположенных в верхних углах входной арки дракона, длина которых при распрямлении их многократных извилин составила бы 8–9 метров, имеют каждый четыре пятипалые лапы. Из открытой пасти на страшных мордах вырастают два деревца с отходящими веточками. Видны клочковатые пряди бороды и гривы, хорошо просматривается змеиная чешуя.

По поводу происхождения драконов было высказано несколько версий: строители мечети, уклоняясь от ортодоксального ислама, были шиитами, а мастер-мозаист – либо китайцем, приглашенным в Туркестан, либо местным, но получившим выучку в Китае и работавшим по какому-то китайскому образцу (Кобранов, 1927, с. 37–38; Умняков, 1928, с. 34; Веймарн, 1940, с. 98–99; Деннике, 1927, с. 39; Семенов, 1910, с. 5 и др.).

Иное мнение высказано известнейшим среднеазиатским архитектором-археологом Г.А. Пугаченковой. Не отрицая того, что анауские драконы воспроизводят именно китайскую иконографию этого полиморфного существа, что желтый пятипалый дракон – символ императорской власти в Китае, она довольно убедительно обосновывает местные, среднеазиатско-переднеазиатские корни этих образов, выступающих в данном случае как существа-хранители местности и мечети, построенной на ней (Пугаченкова, 1959, с. 48).²² Более того, она считает, что по своему содержанию драконы-аждарха – «тотем населявшего в XV в. округу Анау (главным городом ее была Ниса) основного туркменского племени, к которому, возможно, принадлежал и шейх Джемаледдин <... > По форме – это «китаеобразные» драконы, образ которых проник в городскую культуру Средней Азии и Ирана и иконографически закрепился здесь еще до ислама» (Пугаченкова, 1959, с. 48).

Г.А. Пугаченкова приводит легенду местных жителей, анаусцев, о том, как люди помогли одному из живших в здешних горах двух драконов-аждарха, который обратился за помощью. Само обращение происходило следующим образом. Там, где позднее появилась мечеть, росло дерево, на котором был укреплен колокол. Нужно было потрясти дерево и на звон выходили люди правившей здесь царицы Джемал (по другой версии правителем выступает мужчина – Сейид Джемал).

Позвонивший дракон указывал то в сторону гор, то на двух плотников с топором и пилой, стоявших в толпе. Джемал приказала им двигаться за аждархой. Оказалось, что подруга дракона подавилась проглоченным ею горным бараном, который застрял у нее в глотке своими рогами. Плотники вошли в огромную раскрытую пасть, перепилили вонзившиеся в глотку рога, разрубили тушку козла и таким образом спасли аждарху от явной гибели. Драконы пригласили своих избавителей в пещеру с драгоценностями и знаками предложили набрать их столько, сколько они захотят. А на следующий день оба дракона явились к дереву с колоколом, принеся на своих хребтах большое количество золота и драгоценных

22 В Бухаре известно предание о змее, охраняющей мавзолей Биби-ханым (Пугаченкова, 1959, с. 49). См. также: Пугаченкова, 1956. с. 125–129.

камней, и сложили все это у ног Джемал. Она приказала истратить сокровища на строительство великолепной мечети, на портале которой поместить изображения обоих дарителей-аждарха (Пугаченкова, 1959, с. 49–50).

Краткое изложение вышеприведенной легенды о появлении изображения драконов-аждарха на портале анауской мечети следует дополнить лишь одним характерным штрихом. Преамбулой к рассказу местных старожилов является указание, что в самом конце XIX века к Ма-

медшерипу, известному анаускому имаму-настоятелю данной мечети, окончившему бухарское медресе, прибыл мударрис,²³ который, подойдя к зданию, был весьма удивлен увиденным и в недоумении спросил, как можно молиться в мечети, украшенной, в противоречии с установлениями шариата, фигурами животных, тем более драконов. Заодно поинтересовался, почему здесь изображены именно они. Тогда Мамедшерип провел его к своему престарелому отцу, который и поведал вышеприведенную легенду (Пугаченкова, 1959, с. 49). Излагая данную преамбулу, следует вспомнить, что речь идет о периоде (конец XIX–начало XX вв.) активного наступления ортодоксального ислама, стремившегося вытеснить многие старинные народные представления и обычаи.

История с анаускими драконами уже в наше время получила неожиданное – и радостное и трагическое – продолжение



Обложка книги с изображением портала мечети в Анау, украшенном драконами.

²³ Мударрис – главный толкователь, преподаватель медресе, совр. профессор.

(Режепов, 1972). В 1948 г. шестидесятилетний художник-ковровщик Ашхабадской экспериментально-художественной ковровой фабрики Абдулла Эсгеров и юная шестнадцатилетняя ковровщица этой же фабрики Бостан Гельдыева решили создать ковер, уникальный по сюжету и технике исполнения.

Эсгер-ага, как называли коллеги художника, увлекшись оригинальной красотой анауской мечети, создал серию эскизов, где наряду с использованием цветочно-растительного орнамента, подсказанного изразцами фасада этого выдающегося памятника, в углах центрального поля поместил фигуры четырех желтых драконов-аждарха. Эскизы были одобрены, и началось тканье ковра, причем в необычной для туркменских ковров, но характерной для китайских и монгольских изделий разно-высотной, рельефной манере.

5 октября 1948 г., когда до завершения работы над ковром, который должен был иметь размеры 215 × 170 см, оставалось всего 10-15 см, коллеги заранее восторженно поздравили его создателей. А ночью подземный дракон,²⁴ значительно более сильный и страшный, чем фольклорно-мифические аждархи, — ашхабадское землетрясение 1948 г. — перевернуло планы и сами судьбы многих людей. Как и десятков тысяч других оборвалась жизнь обоих создателей ковра. Правда, через некоторое время он был все же закончен руками матери Бостан, Аманбиби Гельдыевой, и Майи Мурадовой. Ковер, получивший официальное название «Рельефный», а среди ковровщиц — «Анауский» или «Ковер с аждархами», попал в музей ковровой фабрики, привлекая внимание каждого, кто здесь побывал. А в октябре 1994 г. в связи с открытием в Ашхабаде к 3-й годовщине Не-

24 Известный карадашлинский Азим-ишан, неоднократно, под разными предлогами, арестовывавшийся за приверженность к религии, сидя в очередной раз в ожидании суда в ашхабадской тюрьме, сказал сокамерникам, что видел страшный сон (было самое начало октября 1948 г.). Будто бы, разверзнув землю и щелкая зубами, вылезла аждарха, которая начала проглатывать людей, а своим огромным хвостом сметать дома. Поэтому Азим-ишан посоветовал: «На Ашхабад обрушится большое несчастье. Чтобы благополучно перенести его, молитесь, вспоминайте бога и постарайтесь быть снаружи!» Самого его 4 октября, за день до землетрясения, увезли в Ташауз на суд. Азим-ишан умер в ашхабадской тюрьме в 1954 г. в возрасте 81 года (см.: Меләев, 1993).

зависимости Туркменистана нового большого Музея туркменского ковра многострадальное произведение заняло в нем достойное место.

Следует сказать, что, если вышеописанный ковер с аждарха для Туркменистана является новым и уникальным явлением, то для некоторых других регионов ковровый дракон – сюжет более привычный, более распространенный. Это, в частности, относится к коврам Азербайджана (Сеидов, 1984) и Армении (Казарян, 1985).²⁵

Символические изображения змей и драконов нашли отражение в разных сферах археологических находок: в частности, на круглых, квадратных и прямоугольных каменных печатях-амулетах, обнаруженных в Юго-Западном Иране и относящихся еще к IV тыс. до н.э. Оттуда позднее, особенно во II тыс. до н.э., эта традиция получила распространение в более восточных регионах – Маргиане и Бактрии, создав так называемый мургабский стиль (Сарианиди, 1986, с. 66, 70; см. также: Сарианиди, 1976).

Анализ этого стиля подводит исследователя к выводу о том, что характер изображения змей и драконов на данной стадии развития религиозных представлений значительно различается (в предыдущий период, по материалам Юго-Западного Ирана, дифференцировать их графические изображения было трудно, что вполне соответствовало ранней стадии развития демонологии). Это связано с тем, что змеи в данном случае выступают в основном как носители добрых сил, хотя и не всегда, если брать вариант с изображением змееборца, а злые силы персонафицированы в образе летящих драконов (Сарианиди, 1986; 1989, с. 27).

Часто рептилии сочетаются с изображением других животных. И в тех случаях, когда речь идет о змеях, животные трактуются в спокойной манере, обычном состоянии. Если же изображаются драконы (отличие от обычных змей – ноги, огромные головы с широко разинутой пастью, мохнатость или зубчатость тела, гребень и рожки на голове), то остальные животные и птицы, попавшие вместе с ними в тот или иной сюжет, передаются

25 В работе приводится как пример «драконовый ковер» XV в.

в тревожной, оборонительной позе. Исключение в этом плане составляют лишь орлы, быки и змеи, относительно которых, как считает автор цитируемой статьи, археолог В.И. Сарианиди, «есть веские основания думать, что [они – С.Д.] <...> занимали особое место в мифологии Бактрии и Маргианы и были неподвластны драконам» (Сарианиди, 1986, с. 69). Помимо животных, на одном из амулетов мы видим и изображение фигурки человека, заглатываемой огромным драконообразным существом (Сарианиди, 1986, с. 70), что живо напоминает выше приводившиеся легенды об аждарха, которые сохранились у туркмен и ряда других народов.

Говоря о разнице между змеями и драконами, мы опять сталкиваемся с двойственностью, с дуализмом сил добра и зла, свойственными многим древним религиям, в частности зороастризму-маздеизму. На конкретных же примерах представлений и обычаев, связанных со змеей, которые отражают эту двойственность, остановимся ниже, в параграфе о змеях.

С водой и не просто с водой, а с реками Гюрген и Атрек связаны представления о существе, которое местное население называет *гара гырнак* (в передаче на русском языке обычно *кара гырнак*). Данный термин, как название представителя демонологического пантеона туркмен, был впервые введен нами в научный оборот еще в начале 1960-х гг. (Демидов, 1962, с. 192-194). Позднее также довелось неоднократно касаться этого персонажа (Демидов, 1975, 1977, с. 115-116). Однако гара гырнак – не просто антропоморфный или бесформенный дух, принимающий в связи с обстоятельствами те или иные формы, а существо, судя по своей характеристике, сочетающее реальные или несколько гиперболизированные антропоморфные и зооморфные черты. Последнее обстоятельство – возможная связь с тем или иным реальным представителем фауны – и обуславливает включение гара гырнак в данный раздел.

Информанты определяют гара гырнак как *сув эеси* (хозяйка воды) или *сув джыны* (водяной джин). Однако этот персонаж выделяется рядом особенностей, отличающих его от других представителей демонологии:

Джины вездесущи, а гара гырнак может жить лишь в проточной воде, причем в источниках, считающихся святыми, ее быть не может. По поверьям, она может встретиться ночью одному, двоим, троим – но не многим, может убить человека или затянуть на дно. В своей стихии, в воде (любимые места – у бродов, где камышовые заросли), она очень сильна: может даже перевернуть всадника с конем. Однако на суше с нею можно драться без страха. Поэтому гара гырнак от берега далеко не отходит, боясь потерять свою силу, и любит места, где есть камыш, омуты с обрывами и т.п. На Гюргене гара гырнак якобы водится в таких местах как Ак-Кала, Мейит-Гечен, Кумет, особенно же у брода Беден-олум, на Атреке в районе Шарлоука и в некоторых других местах.

В отличие от джинов, арвахов и других духов гара гырнак не может принимать какие-либо иные виды помимо своего собственного.

Традиционный облик же этого существа, как его рисует народное представление, – женщина с подчеркнутыми признаками этого пола (хотя, по некоторым здравым суждениям, гара гырнак может быть и мужского пола). Тело ее, покрытое волосами, темного цвета (отсюда *гара* – черная), очень мягкое, эластичное («как без костей», по рассказу Аннакапыра Бегниязова из Кызыл-Атрека, который якобы сам дрался с гара гырнак, напавшей на него, когда он в сумерках мыл руки в Атреке).

Если на джинов и арвахов действует только заговоренная дамасская сталь (*джовхер пычак*), то на гара гырнак всякое оружие. Бытуют рассказы об убийстве этого существа при разных обстоятельствах. Один из случаев связывается с эпизодом у брода Караиса на Гюргене в 1927 или 1928 гг.

Кто же скрывается под образом гара гырнак – «черной рабыни»? Ибо слово «гырнак» означает «рабыня». Так обычно называли персиянок, захватываемых в плен во время набегов на приграничные селения. А одной из характерных антропологических черт их является развитость волосяного покрова. Поэтому одна из попыток объяснить название рассматриваемых существ и связывает их с бежавшими из плена девушками-рабынями, которым долгое время доводилось скрываться

в прибрежных зарослях, добывая там себе пищу, поневоле тренируя и закаляя свое тело. Эту версию приводит со слов одного из информантов автор статьи о гара гырнак, опубликованной через 17 лет после нашей, но странным образом почти совпадающей с ней по названию (Илюшкин, 1992).²⁶ Там же даются некоторые дополнительные сведения собеседников о якобы произошедших встречах и убийстве гара гырнак (по одному из сообщений, тело убитой гара гырнак было примерно в полтора метра длиной, а на руках между пальцами имелись перепонки). К сожалению, сам упомянутый автор никакой попытки интерпретации данного образа не предпринимает.

Думается, что эта версия наиболее фантастическая, хотя отдельные детали могли быть почерпнуты и из нее. Ведь слово «гырнак» в более расширительном значении осмысливается как «женщина» и, таким образом, вся конструкция означает – «черная женщина». Однако и это мало что вносит в выяснение данного образа. Поэтому нам представляется, что в нем нашел отражение целый ряд напластований.

С одной стороны, это своего рода разновидность среднеазиатских речных русалок (*сув пери*, *сув эеси*). Но у гара гырнак нет фантастических черт в облике (хвоста, чешуи и т.п.), так что скорее можно говорить о каком-то архетипе человека (например, «снежного человека»). Боязнь же ею любого оружия наводит на мысль о причастности к формированию этого образа какого-то или каких-то реальных представителей местного животного мира.

Но кого? Медведя? Подходит по силе и по шерсти, но в воде не живет, хотя на мелководье у берегов любит ловить рыбу. Выдра? Бобер? У древней среднеазиатской богини плодородия Анахиты, местожительство которой обычно связывали с источниками, реками, постоянными спутниками были бобры – «самые чистые из собак, водяные собаки», как характеризуются они зороастрийской традицией. Их густая шерсть и места обитания соответствуют описанию рассматриваемого образа. Но тогда как быть

26 С небольшими изменениями этот материал повторен в вышедшей вскоре другой публикации того же автора из Кизыл-Атрека: Илюшкин, 1992).

с величиной и силой, приписываемой гара гырнам? Хотя представление об этом может быть сильно преувеличено.

И еще об одном представителе местной фауны хочется сказать – каспийском тюлене. Туркмены-рыбаки с Красноводского побережья сообщили, что он очень не любит слова «гырнам» («прямо на лодку-кулас бросается»). По легенде, был тюлень когда-то человеком. Особи встречаются крупные, килограммов до шестидесяти, цвет в определенные периоды жизни темный, почти черный. мех густой, морда (а у самок и грудь) похожи на собачьи.

В южной части Каспия, где расположены устья рек Атрек и Гюрген, тюлени встречаются редко. Но все же встречаются. И даже в погоне за рыбой могут иногда заходить в пресные воды рек, плывя против течения. На Атреке такой случай был в начале 1930-х годов. Аналогичный момент имел место на Даугаве, куда из Балтийского моря до самой Риги, а это не менее 25-30 км, пожаловало несколько тюленей. Отмечены заплывы их и в устье р. Куры на противоположном туркменскому берегу Южного Каспия.

Поэтому для живущего вдали от моря древнего жителя Атрека или Гюргена неожиданное появление когда-то в реке такого невиданного дотоле существа, вращающего высунутой из воды головой и издающего странные звуки, вполне могло показаться чем-то сверхъестественным. Плюс различные верования и представления, связанные с рекой и местной фауной, бывшие у него до этого, а также таинственная темнота, под покровом которой обычно и происходят «встречи» с загадочным существом – гара гырнам.

Рассмотрение образа гара гырнам следует, очевидно, завершить упоминанием следующего анекдотического случая. В начале 1965 г. близ селения Шарлоук Кизылатрекского района два школьника, шедших с чабанского коша в шарлоукскую школу или наоборот, видели, как они уверяли, своими глазами покрытую темной густой шерстью гара гырнам. Разговоры об этом событии разошлись по всему Атреку. Приехав месяца через два после случившегося в Шарлоук, мне довелось говорить на эту тему

со многими жителями, в том числе и учителями местной школы, в результате чего был вычислен реальный гара гырнак. Им оказался парень-пастух, который, используя распространенные здесь рассказы об этом таинственном существе, решил подшутить над ребятами. Надел вывернутую шерстью наружу черную шубу и, используя подходящее пустынное местечко и неожиданность появления, промелькнул перед их изумленными взорами (Демидов, 1969в).

Носящие анекдотический характер эпизоды, связанные с представлениями о различных мифических животных, конечно, не ограничиваются вышеописанным. Приведем еще один пример, относящийся к более поздним временам. Речь идет о «неизвестном фантастическом» представителе фауны, который объявился на омываемом волнами Каспийского моря острове, где расположено туркменское рыбацкое селение Гызылсув.

Первым заявил об этом старик-сторож, одиноко живущий на западном берегу острова, где стоят четыре домика, некогда служившие пристанищем морякам. Как-то ночью он был разбужен лаем своей собаки, которая затем, заснувши, юркнула в конуру. Через некоторое время кто-то его самого, сонного, больно толкнул в бок. В темноте он увидел над собой два огромных зрачка. Зажмурившись, прочел про себя молитву. Не помогло – существо, пожаловавшее в гости, не уходило. Более того, начало лизать его лицо шершавым, как рашпиль, языком. И сторож впал в забытие. Когда пришел в себя, солнце стояло уже высоко. У собаки обнаружились шишка на лбу и сломанное ребро.

Правда, рассказу его в Гызылсув не очень поверили. Однако вскоре сельские рыбаки, возвращаясь с лова, увидели далеко на берегу зарывшееся в песок странное животное. Сначала подумали, что это тюлень. Однако оно имело какие-то два выступа на голове. Пока думали да гадали – виденное исчезло. Затем стали распространяться слухи, что морской дьявол, как окрестили это существо, стал беспокоить ловивших рыбу на мелководье одичавших собак, которые бродили по острову, даже связывал их хвостами, а сам скрывался в море.

Но прошло еще какое-то время и гызылсувцам удалось все же установить, что таинственное существо является... козой местных жителей Эджев-дайзы и Аман-ага, которые купили и привезли ее из Красноводска. Обладая вольнолюбивым характером и не прижившись на новом месте, коза вскоре убежала от своих хозяев и все попытки найти ее оказались тщетными. Потом ее посчитали погибшей, может быть даже разорванной одичавшими собаками, и махнули рукой.

После установления личности «морского дьявола» козу с немалым трудом удалось все же с помощью рыболовной сети изловить в море, куда она бросилась от своих преследователей, и вручить законным владельцам. На этот раз она снова убежала от них, но лишь к соседнему хлеву. Дело в том, что незадолго до ее возвращения соседи Эджев-дайзы и Аман-ага Курбанниязовых купили в Красноводске у того же человека, что продал своенравную козу, козла, с которым она не один год жила, как говорится бок о бок. Так закончилась эта история (Куванжалиев, 1993, 1993а).

Самым молодым по времени в галерее представляющих фауну фантастических существ, которых мы встречаем в представлениях туркмен, является «быраг».

Это принесенный исламом и стоящий особняком образ верхового животного, на котором, согласно мусульманской традиции, пророк Мухаммед в сопровождении Джебраила совершил *исра* и *мирадж* – свои молниеносные, в мгновение ока, ночные путешествия из Мекки в Иерусалим к мечети аль-Акса, а оттуда на небо, к престолу Аллаха. *Быраг* (по-арабски *бурак* – досл. «молниеносный») – существо, определяемое исламской традицией как крылатый конь, который меньше мула, но больше осла, белого цвета, с длинной спиной и длинными ушами, с белыми крыльями на ногах, помогающими ему быстро скакать и летать по воздуху, с похожими на коровьи хвостом и копытами и с человеческим лицом (Мифы народов мира, 1988, с. 195; Мередов, Ахаллы, 1988, с. 66). В таком виде быраг с сидящим на нем Мухаммедом обычно и изображается на восточных миниатюрах.²⁷

27 К слову, запрет ислама изображать живые существа (животных, людей) соблюдался в основном лишь при орнаментировке культовых зданий. В то же время

Более того, на некоторых из этих миниатюр мы видим его уже не только с лицом человека, но и полностью обладающим облаченной в длинную одежду человеческой фигурой с руками и ногами, единственным фантастическим элементом которой являются большие белые крылья за плечами.²⁸

Представление о быраге в силу специфики этого образа и слабой традиции миниатюрного искусства в туркменском обществе встречались, естественно, больше в классической поэзии. У Махтумкули, например, находим: «Гелди зыбаныма сөзи бырагын» (Пришло на уста мои слово – быраг) (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 66. Перевод автора).

Разумеется, только выше рассмотренными персонажами список мифических, фантастических, сказочных животных у туркмен не ограничивается. Например, его мог бы пополнить крылатый конь пророка Али Дюльдюль, однако нам кажется, более логичным рассмотреть его в соответствующем разделе о лошадях, так как он считается их покровителем. Или, скажем, некая птица Керкес, внесшая существенную лепту в образование гокленского рода геркез. Ее мы коснемся, говоря о птицах-тотемах. Не вошли в этот раздел, конечно, и те животные, которым временно приписывались необычные магические свойства или облик которых могут, как считается, принимать злые духи – джины.

Поэтому перейдем к животным реальным.

2. Дикие животные

С доисторических времен дикие животные были теснейшим образом связаны с человеком, являясь для него главным источником пищи, добываемой посредством охоты, а в регионах с бо-

тысячи иранских, арабских, турецких, среднеазиатских и других миниатюр донесли до нас десятки тысяч человеческих лиц и фигур, в том числе и столпов мусульманской веры. То же можно сказать и о многих животных, которые нашли свое отражение не только в миниатюрах, но и в разных видах декоративно-прикладного искусства, в том числе туркменского.

28 Таковой, например, является миниатюра «Пророк сидит на Бураке», хранящаяся в музее «Топкапы» в Стамбуле (рукопись библиотеки «Хазине» № 2154) (Меликофф, 1990, с. 83, рис.1).

лее суровым климатом – также материалом для одежды, устройства жилища и т.п.

Позднее дикие животные явились исходной средой для приручения некоторых из них и создания нового вида – животных одомашненных или домашних, а также новой отрасли хозяйства – скотоводства. Тем не менее, огромное большинство фауны и в наши дни по-прежнему составляют дикие животные. С развитием скотоводства и падением роли охоты значение диких животных в жизни человека значительно уменьшилось и многие, связанные с ними представления и обычаи воспринимаются уже как архаические, не обусловленные практической необходимостью.

Естественно, отношение человека к разным животным в те или иные периоды развития общества было неодинаковым. В этом играли роль прежде всего внешний вид животного (например, красота, величина), его физические свойства (сила, быстрота, выносливость и т.д.), а также то место, которое оно занимало в повседневной жизни и хозяйственной деятельности людей.

На территории современного Туркменистана, как свидетельствуют этнографические материалы, среди сохранившихся в быту туркменского населения магических представлений или их фрагментов наиболее ярко, с нашей точки зрения, выступают такие представители дикой фауны как волк, тигр, горный баран-архар, змея, рыба и некоторые другие, на которых мы и остановимся ниже в соответствующих параграфах. Все эти животные встречаются до сих пор или встречались в сравнительно недавнем прошлом в горах и на равнинах исследуемого региона.

Здесь уместно коснуться также такого вопроса, сохранилось ли у туркмен представление об общем покровителе животных или покровителе диких животных. С точки зрения ислама, единым создателем и покровителем всего сущего, в том числе и диких животных, является Аллах, заменивший после распространения мусульманской религии в Средней Азии, в том числе на территории Туркменистана, прежних богов иранского и тюркского пантеонов и, в частности, высшего бога древних тюрков Тэнгри (в туркменском языке удержался термин *Тан-*

ры как синоним слова Аллах, бог). В 44 аяте 24-й суры Корана утверждается, что «Аллах сотворил всякое животное из воды, из них есть такие, что ходят на животе, и есть из них такие, что ходят на двух ногах, и есть из них такие, что ходят на четырех. Творит Аллах, что пожелает. Ведь Аллах над всякой вещьюмошен!» (Коран, 1963, с. 281). Сотворенных им разнообразных животных – «И среди людей, и животных, и скота – различные цвета» (сура 35, аят 25) (Коран, 1963, с. 346). – Аллах «рассеял на ней (земле – С.Д.)» (сура 2, аят 159; сура 31, аят 9; сура 45, аят 3) (Коран, 1963, с. 32, 326, 396).

Однако помимо общего, носящего абстрактный характер, покровителя, традиция сохранила ряд образов конкретных патронов тех или иных отраслей (о древнем ираноязычном покровителе земледелия Баба-дайхане мы уже говорили в первой главе данной работы), хотя и принявших в большинстве своем имена мусульманских святых. Но такая дифференциация покровителей отдельных видов животных характерна лишь для домашних животных, о чем речь дальше.

Что же касается животных диких, то здесь мы встречаем лишь один персонаж *Авчы пир* (досл. *пир-охотник*), осмысливаемый в более узком аспекте как покровитель охоты и охотников, а в более широком, расширенном толковании – как покровитель диких животных. Название покровителя сочетало в себе, наряду с тюркским *авчи* (охотник) и иранское *пир* (старик, старейшина, старец в его суфийском значении наставник-покровитель).

Если название этого персонажа *Авчы пир* имеет распространение прежде всего в горных районах Копетдага у гёклен, где находится и его одноименное святилище,²⁹ то в подгорной по-

29 В 1962 г. автору удалось побывать на этом святом месте. Расположенное в глухом, безлюдном урочище недалеко от иранской границы, в 30 км к юго-востоку от сумбарского селения Араб-ата, из которого мы отправились в путь, оно представляло собой небольшую каменную ограду, появившуюся между 1954 и 1962 гг. Ограда была разделена пополам перегородкой. В каждой половине виднелся могильный холмик, на одном из которых лежали вотивные тряпочки и с десяток рогов горного барана – дар святому. Вокруг новой виднелись остатки старой ограды, в пределах которой стояло несколько надгробных камней. На нижней части одного из них наш юванкалинский информант в 1954 г. видел две-три строки надписи арабскими буквами. Нам этих строчек обнаружить не удалось: очевид-

лосе и в степной зоне нам встречался его другой вариант – *Авламыш-ата*.³⁰ Это имя, будучи по своему составу чисто тюркским, также семантически связано с охотой: *авламыш* – «охотящийся, охотник» от *авламак* – «охотиться», а *ата* – «отец, дед, предок; святой покровитель». Любопытно, что имя Авламыш ата родословные туркмен-атинцев приписывают родоначальнику и эпониму одного из их родоплеменных подразделений, который традицией этой группы считается пиром-покровителем охоты. Являясь, согласно родословной, вторым поколением от родоначальника атинцев Гёзлюк-ата, время жизни Авламыш ата можно определить второй половиной XIV – началом XV вв. (Демидов, 1976, с. 153). Однако такого рода олицетворения – обычно плод поздних попыток по этническим, религиозным, бытовым и другим соображениям использовать древние, популярные среди народа образы.

Волк

Особое место среди верований и представлений о диких животных практически у всех народов Европы и Северной Америки, а также большинства народов Азии занимает волк. Это, несомненно, обусловлено рядом моментов. Необычайной выносливостью, силой, смекалкой и смелостью этого умного и красивого хищного зверя. Тем, что он всегда сопутствовал, а во многих местах и ныне сопутствует сельскому жителю в его повседневной жизни, прежде всего, при разведении скота, домашних животных. Тем, наконец, что волк явился исходной точкой в приручении собаки – животного, ставшего наипреданнейшим другом и помощником человека и в то же время злейшим врагом своего бывшего сородича.

Все это в древние времена порождало у людей закономерно

но, они ушли под землю. В местных, несомненно, более поздних легендах Авчы пир фигурирует как якобы пришедший из Турции.

30 Именно его приводит в своем довольно пестром списке пиров-покровителей и известный туркменский фольклорист из Мургабского района Марыйской области Умур Эсенев. Правда, наряду с Авламыш ата он как его эквивалент без какой-либо ссылки или пояснения приводит и имя знаменитого хорезмского суфия Сейит ата. Однако нам нигде на территории Туркменистана это имя в значении покровителя охотников слышать не доводилось. См.: Умур Эсенев, 1994.

сочетаемые чувства опасения, страха, с одной стороны, и восхищения, почитания – с другой. Причем в ряде случаев это почитание доходило до отождествления происхождения своего рода, племени, группы племен или населенного пункта от волка, возведение его до уровня тотемного животного. Чему, безусловно, способствовали, пусть и чрезвычайно редкие, но имевшие место в жизни случаи, когда младенцы, попав в волчью среду, вырастали, перенимая манеры ее поведения.³¹ Классическим примером, получившим общемировую известность и запечатленным в знаменитой скульптуре, стала легенда о так называемой капитолийской (по названию главного из семи холмов, на которых расположен город) волчице, вскормившей двух младенцев – Ромула и Рема – от которых и пошел город Рим. Волчица эта считается мифической покровительницей столицы Италии, а в расширенном плане – всей страны. Можно было бы привести и иные примеры аналогичного рода (Негматов, 1973). Однако вернемся к основному региону нашего исследования.

Древние и раннесредневековые китайские источники, говоря о народе *тугю*, то есть тюрках, приводят весьма интересные сведения относительно почитания ими волка или, скорее волчицы. Поэтому обратимся к некоторым из этих источников в переводе и изложении известного русского китаиста XIX в. Н.Я. Бичурина. В таких трудах как «Чжоушу» и «Суйшу» находим несколько мест, где упоминается эта мифическая прародительница тюрков.

Тугю, как говорится в названных источниках, составляли отдельную «отрасль Дома Хунну (т.е. ответвления гуннов – С.Д.) по прозванию Ашина. Впоследствии сей род был разбит одним соседним владетелем и совершенно истреблен. Остался один десятилетний мальчик. Ратники, видя его малолетство, пожалели убить его: почему, отрубив у него руки и ноги, бросили его в травянистое озеро. *Волчица* стала кормить его мясом. Владе-

31 Уже в наше время отмечено несколько таких фактов: история с двумя индийскими девочками, случай с мальчиком-арабом и др. В Туркменистане нечто подобное произошло с мальчиком, которому дали условное имя Джума (о нем, давно ставшим взрослым мужчиной, в свое время был опубликован ряд статей в республиканских и общесоюзных тогда органах печати).

тель, услышав, что мальчик еще жив, вторично послал людей убить его. Посланные, увидев мальчика подле волчицы, хотели и ее убить. В это время, по китайским сказаниям, волчица эта появилась в стране на восток от западного моря, в горах, лежащих от Гао-чан на северо-запад.³² В горах находится пещера, а в пещере³³ есть равнина, поросшая густою травой на несколько сот ли окружностью. Со всех четырех сторон пещеры лежат горы. Здесь *волчица* укрылась и родила десять сыновей, которые, придя в возраст, переженились и все имели детей. Впоследствии каждый из них составил особый род. В числе их был Ашина, человек с великими способностями, и он признан был государем: почему он над воротами своего местопребывания выставил *знамя с волчьей головой – в воспоминание своего происхождения*³⁴ (Здесь и далее курсив наш – С.Д.) (Бичурин, 1950. Т. 1, с. 220 – 221).

В другом месте говорится, что у предков тугю, обитавших севернее гуннов, имелся старейшина их аймака, которого называли Апанбу. «Их (тугю – С.Д.) было 70 братьев. Первый назывался Ичжини-нишыду, и родился он *от волчицы*. Апанбу с прочими братьями был от природы глуп, почему весь Дом его был уничтожен. Нишыду имел сверхъестественные свойства: мог наводить ветры и дожди. Он взял за себя двух жен, из коих одна, как сказывают, была дочь духа лета, другая – дочь духа зимы» (Бичурин, 1950, с. 221-222). Старший сын Ичжини-нишыду унаследовал, очевидно, от отца магические свойства – в горах, где были холодные росы, «произвел теплоту, и через то всех прочих спас» (Бичурин, 1950, с. 222). За это он называемый в китайской передаче Надулу-ше, был признан государем над всеми тугю. Ашина – его сын от самой младшей из десяти жен, также проявил необычные способности: после

32 К этому месту имеется примечание Н.Я. Бичурина: «Здесь разумеется центр Алтайских гор <...>».

33 По логике, скорее «в окрестностях пещеры» – С.Д.

34 Судя по упоминанию в дальнейшем тексте, связанном с именем Ашина, имени китайского императора Тхай-ву (450-451), речь идет о первой половине V в., хотя, естественно, точно хронологизировать события по этим источникам трудно. См. также: Урманчеев, 1987.

смерти отца, будучи еще малолетним, победил своих старших братьев, выше всех вспрыгнув на предназначенное для испытаний большое дерево, за что и был избран государем (Бичурин, 1950, с. 222).

Как видим, вышеприведенные сообщения довольно сумбурны, хотя и представляют для историков немалый интерес. Тем не менее, один, важный в плане нашего исследования, мотив неоднократно подчеркивается. На это обращает внимание и сам Н.Я. Бичурин, который пишет: «Хотя в сказаниях есть разность, но во всех род тукюесцев произведен *от волка*» (Бичурин, 1950, с. 222)³⁵. При описании обычаев и традиций восточных тугю, относящемся к периоду 535 – 745 гг., еще раз отмечается, что у них «Знамена с золотой *вол чьею головою*. Телохранителей называют *фули (буре)*, что <...> значит *волк*, в знак, что они помнят *свое происхождение от волка*» (Бичурин, 1950, с. 229).

Вышеприведенные данные, несомненно, являются отголоском древнетюркских верований, связанных с волком как тотемом, тотемным животным, обладающим неординарными, сверхъестественными свойствами. Касаясь туркмен как тюркоязычного народа, одним из основных предков которого и являются древние тюрки, следует сказать, что несмотря на многие века, прошедшие с тех пор, аналогичного рода тотемические представления, хотя и в трансформированной форме, сохранились у них до настоящего времени.

В этом плане несомненный интерес представляет свадебный обычай *гёк бёри* (синий или небесный волк),³⁶ который описал у туркмен-сарыков в 60-е годы XIX столетия известный венгерский востоковед и путешественник Арминий Вамбери. Обычай этот заключается в ритуальной скачке-преследовании верхом на конях юношей-женихом, олицетворявшимся с охотящимся волком, девушки-невесты, которая представлялась как преследуемое жертвенное животное (Вамбери, 1867).

35 Род тукюесцев – тугю.

36 Термин *гёк* имеет несколько значений – «синий, голубой, небесно-голубой, лазурный, зеленый, небо, зелень, овощи» (Туркменско-русский словарь, 1968, с.198-199). В данном сочетании и контексте нам представляется наиболее верным перевод выражения *гёк бёри* как «небесный волк».

Правда, некоторые современные ученые высказывают сомнение по поводу того, что описанный Вамбери обычай мог еще существовать в его время, так как в других письменных источниках по туркменам мы не находим ему прямого подтверждения. Но даже если под влиянием ислама с его противоречившим древним народным традициям затворническо-подчиненным отношением к женщине (вспомним, несомненно, более позднего происхождения сентенцию: «Аял ата чыканда дунйэ дүндерилер» [Когда женщина сядет на коня, мир перевернется]) данный обычай во времена А. Вамбери и остался лишь в традиционных рассказах местного населения, сомневаться вообще в его бытовании у туркмен в прошлом, думается, нет основания.

В пользу этого свидетельствует сохранение в быту до наших дней данного термина в связи с теми или иными элементами свадебного ритуала туркмен. Так, у упомянутых сарыков традиционная *гайтарма* (досл. «возврат» – обычай, когда новобрачная после короткого пребывания с мужем возвращается в родительский дом до полной выплаты калыма) длится недолго, а затем, через год-полтора родители молодой женщины приглашают зятя к себе, снимая разного рода табу во взаимоотношениях. Этот обряд называется *гёк бёри*.³⁷

Автором данного исследования во время двух этнографических поездок к ставропольским туркменам в июле и декабре 1959 г. зафиксирован и введен в научный оборот весьма любопытный вариант использования термина гёк бёри, связанный со свадебной обрядностью у местных човдуров, игдыров и союнджаджи (бозаджи).

Если по каким-либо причинам родители или родственники девушки решали отказать прибывшим сватам, им подносили традиционный калмык чай, который пьют там туркмены (в него входят такие компоненты как молоко, сливочное масло или курдючий жир, не считая соли и пряностей, поэтому он напоминает скорее весьма питательный суп-бульон), но весьма жидкий, в ко-

37 Ёлбарсов Ата (1892 г.р.), Ёлдаш-ага (1890 г.р.), оба буркозы; к/з «Тээе ёл» Байрамалийского р-на; 1962 г.

тором плавало несколько чайнок. Это, как, скажем, у украинцев вынос на блюде тыквы (*пиднэсты гарбуза*) означало несомненный отказ. Второй ситуацией, в которой, хочется думать, все же не всегда, а иногда прибегали к угощению таким «чаем», было прибытие в дом невесты законного, уплатившего положенный выкуп, жениха и сопровождающих его лиц. В данном случае, по словам информантов, это делалось «для смеха, так как он больше деньги (калым) давать не будет». В обоих случаях подобного рода чайная церемония называется не как-либо, а, как сказано выше: *гёк бёри(!)*³⁸

Еще больший интерес, в плане архаики, представляет сообщение более старшего по возрасту информанта о том, что, когда невеста приезжала в дом жениха, *всем* подносили ритуальную *гёк бёри сувы* – дословно, «воду небесного волка».³⁹

Наконец, в 1966 г. в селении Киянлы, что на берегу Каспия, нами записано, пожалуй, наиболее интересное в этом отношении сообщение местного информанта-игдыра. Среди односельчан-игдыров вплоть до 1923-1925 гг. сохранялся обычай *гёк бёри байрагы* – дословно, «приз небесного волка». Согласно этому обычаю, крепкий джигит, олицетворявший волка и являвшийся представителем жениха, приехав в дом невесты, получал специальный мешок (*халта*), который, туго набитый дорожной и свадебной пищей, ставился отдельно. В нем были, в частности, баурсаки, вареное мясо, гатлама и т.п. вещи. Схватив этот мешок, джигит мчался, преследуемый другими джигитами, и где-нибудь в подходящем месте устраивал пир, разделив содержимое мешка между остальными участниками скачки. Позднее этот обычай был заменен простым преподнесением подарка. Нечто подобное произошло и у расселившихся по соседству казахов, у которых *кыз гашир* (погоня верхом жениха за невестой) тоже «облегчилась» до подарка.⁴⁰

38 Таймухамметов Ораз Аджиевич (1897 г.р.), игдыр; с.Улубий-Юрт Ачикулакского района Ставропольского края; 1959 г.; Худайбердыев Шаназар (1896 г.р.), човдур; там же; тогда же.

39 Одекнизов Багбек (1873 г.р.), союзджаджи; с. Озек-Суат Ачикулакского р-на Ставропольского края; 1959 г.

40 Гурниязов Сейит (1914 г.р.), игдыр; Киянлы Красноводского р-на; 1966 г.

Приведенные выше материалы помогают пониманию того, почему с волком у туркмен связан целый ряд эвфемизмов,⁴¹ используемых чаще всего в ночное время и теми, кто находится при стаде (пастухи, подпаски), вместо прямого названия данного животного его старотюркским термином *бёри* (Древнетюркский словарь, 1969, с. 118).⁴² Это, в частности, повсеместно распространенные и вошедшие в словари в качестве полновесного эквивалента основного названия термины *гурт* (червь, личинка мухи) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 213; Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 32. Здесь же, на с. 18 приведены и такие варианты названия волка как *гелегурт*, *гележегурт* и *гызылжагурт* [гызылжа – «красненький»]) и *мөжсек* (насекомое) (Туркмено-русский словарь, 1940, с. 203). Затем отрицательное *йузуяман* (плохое лицо) (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 18), ласково-уважительное *жанавар* (животное; скотинушка)⁴³ и нейтральное *жандар* (обладающий душой) (Курбанов, 1975, с.77), строго-подстраховочное *ады йи-тен* (потерявший имя, безымянный)⁴⁴ и успокоительное, приравнивающее к домашнему животному *ит* (собака)⁴⁵ с вариантом *мейдан ит* (досл. полевая, т.е. дикая собака) (Курбанов, 1975, с. 77; марыйский говор текинского диалекта), *хырыдар* (охотник до чего-либо) (Алтаев, 1958, с. 9),⁴⁶ а также *ашык* (влюбленный), *гөк чэкмен* (синий чекмень), *габа гулак* (ушастый), *гуда* (сват) и даже *дайысы* (дядя).⁴⁷ Эвфемистические названия волка как

41 Этнограф Л.П. Потапов объясняет использование эвфемизмов по отношению к волку обычаем тюрков, запрещающим называть по имени старших родственников (Потапов, 1958, с.142).

42 Там же приведено и второе, в переносном смысле, значение этого термина – «сын», снова напоминающее о тотемических связях, также имя собственное мужское – Бери. Поэтому проскользнувшее в одной из публикаций ничем не аргументированное утверждение о том, что термин «бёри» не тюркского, а иранского происхождения (См.: Дурдыев, 1993), не имеет никакого основания.

43 Джумаев Худайназар, Абдыев Розы, Олеев Мэмметмырат – с. Астана-Баба Керкинского р-на; 1962 г.

44 Аннаева Чюйше (1917 г.р.), гёклен, геркез; Юван-Кала Каракалинского р-на; 1962 г.

45 Гуванов Берды (1897 г.р.), буркоз; к/з «XXII партсъезд» Байрамалийского р-на; 1962 г.

46 Значение «охотник» или «любитель» в данном случае предполагает, очевидно, в первую очередь мелкий рогатый скот.

47 Последние пять вариантов записаны нами в сел. Аулата Серахского р-на в 1960, 1964 гг.

тотемного зверя отмечены также у ряда других тюркских народов – «колотушка-хвост» у башкир и чувашей, «длинный хвост» у качинских татар, «имеющий хвост» у якутов и т.д. (Ураксин, 1987, с. 53).

В загадках о волках также использован один из вышеприведенных эвфемизмов:

Шапырдын шаплар,	Дождь шумит,
Гупурдун гупләр,	Гром гремит,
Мекелер мәлер,	Овцы блеют,
Ашыklar диңләр.	Влюбленные слушают.

(ПМА по Серахсу за 1960 г.)

Как видим, волки здесь изображены как потенциальная угроза домашним животным и, в конечном счете, человеку.

Причину использования эвфемизмов по отношению к волку на бытовом уровне объясняет несущая отрицательную характеристику пословица «*Гурт агзасан, гурт гелер*» (дословно: Скажешь волк, и он прибежит), соответствующая аналогичным пословицам многих народов: «Про волка речь, а он навстречь» (русская) (Мудрость двух народов, 1963, с. 158, 102. В русском фольклоре есть и соответствующий по смыслу, но утративший уже слово «волк» вариант – «легок на помине» – см. с. 65); «За вовка промовка, а він тут (украинская); «*Lupus in fabulis*» (Как волк в басне – латинская) и т.д. Негативное отношение к волку как хищнику содержат и такие пословицы как: «*Гурда гоюн табшыра нялы*» (Словно поручили волку стеречь овец), соответствующая русской «Доверить стадо волку» (Мудрость двух народов, 1963, с. 158, 38),⁴⁸ «*Гурдуң агзы ийсе-де, иймесе-де ган*» (Съел волк или не съел, его пасть в крови) (Мудрость двух народов, 1963, с. 158); «*Гурт чагасындан экди болмаз*» (Волчонок ручным не станет), соответствующая русской «Сколько волка ни корми, он все в лес смотрит» (Мудрость двух народов, 1963, с.158, 22).

В унисон с этими пословицами дают характеристику волку некоторые загадки о нем. Например:

48 Вариант без слова «волк»: «Заставили козла огород стеречь» (Мудрость двух народов, 1963, с. 45).

Бир хайван бар чөлде гезер,
Эжизлериң этин иер
(Туркмен маталлары, 1962, с. 123).

Есть животное, рыщущее в степи,
Ест оно мясо слабых (животных).

А также:

Гаракчы мен, чапар мен,
Ысырганып тапар мен,
Ики товсуп бир бөкуп,
Өз авумы гапар мен
(Туркмен маталлары, 1962, с.72).

Я разбойник, граблю я,
Принюхавшись, найду я,
Дважды подпрыгнув, разок прыгнув,
Свою добычу схвачу я.

Две других загадки рисуют облик волка, его характерные черты не без скрытого восхищения, не говоря прямо о том, что это опасный хищный зверь. Более того, в первой из загадок волк уподобляется представителю или представительнице местной демонологии – пери.

Гайрадан гелйэн ол пери,
Гулаклары сал пери,
Гайнар онуң гарагы,
Демирдендир йуреги.⁴⁹

С северо-востока идущая пери,
Прислушивающаяся пери,
Горят его глаза,
Из железа его сердце.

49 Туркмен маталлары. 71 сах.

А также:

Гараклары йити отдан,
Йуреги жөвхер полатдан.⁵⁰

Глаза его ярче огня,
А сердце из дамасской стали.

Отрицательное отношение к волку как к «нечистому» животному (*харам*) проявляется и в необходимости ритуального очищения холодного оружия, если им он был убит или ранен. После использования оружия по отношению «чистого» (*халал*) животного его достаточно было просто вымыть, в данном же случае нож предварительно следовало трижды воткнуть в землю и три раза подержать лезвие над огнем, а лишь затем промыть его водой. Случаи же убийства волка, например, чабаном, охраняющим стадо, бывали. Это даже поощрялось: так, в селении Баба Дайхан между Тедженом и Кировском колхозное правление выделяло чабану за каждого убитого волка одного барана.

В то же время в ряде сохранившихся представлений и традиций, помимо выше приведенного, образ волка выступает с положительной характеристикой, хотя, естественно, эта положительность выражается с разной степенью открытости.

Так, среди туркмен повсеместно распространено бытовое выражение, символически отражающее положительный или отрицательный результат проведения того или иного мероприятия, как, удачно или неудачно, сложились дела: «Гуртмы тилкими?» (досл. «Волк или лиса?». Если результат положительный, следует ответ: «Гурт!», при отрицательном же варианте – «Тилки». Как видим, в значении «удачно», не в пример представлениям ряда других народов, выступает не лисица, а именно волк. Любопытно, что, как отмечали наши информанты из расположенной на севере Туркменистана Ташаузской области, в отличие от юга подобного рода вопрос у них задают

⁵⁰ Там же. 72 сах.

и при покупке коровы, «потому что у него (волка – С.Д.) всегда дело закончится удачно».⁵¹

Традиционный вопрос-символ в более отдаленные времена имел и более архаичное, приближенное к тотемической первооснове значение. Так, в 1-м томе «Дивану лугат ит-тюрк» (словаре тюркской лексики выдающегося среднеазиатского ученого-филолога XI в. Махмуда Кашгари) мы встречаем это выражение, как иллюстрацию к термину *böri*, «волк», в следующей форме: *tilku-tu toydi azu bogi-tu* – «лиса родилась или волк?» (в значении дочь или сын) (цит. по: Древнетюркский словарь, 1969, с. 118).⁵²

Части волчьего тела используются в качестве амулетов-оберегов, прежде всего от «дурного» глаза. Так, например, в 1964 г. в расположенном близ гор селении Бендесен Кизыларватского района в одном из домов нам встретились сразу два волчьих оберега: на стене рядом с тремя амулетами-дога был укреплен волчий сустав-ашшык (бабка), а над дверью с внутренней стороны – когтистая лапа волка. Это можно трактовать двояко. С одной стороны, здесь проявляется суеверное уважение к волку: считается, что волчья сила должна противостоять силе дурного глаза. С другой – более поздний, мусульманизированный вариант расценивает это как «нечистый» предмет (хищное, следовательно, «нечистое» животное), который и погашает «нечистый» взгляд.

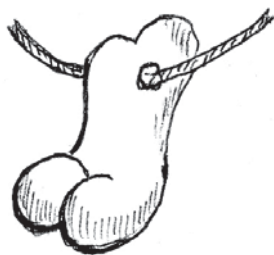
Отголоски уважительного отношения к рассматриваемому представителю фауны проявляются и в такого рода примете: если утром, перед началом трудового дня, повстречать лисицу – плохо, а волка – хорошо.⁵³

То же проявляется и в представлении, что волк якобы может способствовать плодовитости женщин. Бесплодные женщины верили, что прыжки или перешагивание через живого волка помогают избавиться от бесплодия и в дальнейшем за-

51 Сапаров Курбангельды (1890 г.р.) и Курбангельдыева Марал (1911 г.р.), оба – кара-дашлы; к/з Калинина Ильянлинского р-на; 1961 г.

52 Кстати, там же приводится и включенная в III том «Словаря» Махмуда Кашгари пословица *böri geñşisin jemas* (Волк своего соседа не съест), которая волей неволей отходит от образцов туркменского фольклора с отрицательной характеристикой волка.

53 Амангельды-ага (1904 г.р.), теке; Нижнее Чули Геоктепинского р-на; 1964 г.



Волчий сустав как амулет-оберег
(сел. Бендесен Кизыларватского района
Туркменистана. 1964 г.). Рисунок автора.

один из компонентов был связан со словом «волк», так как считалось, что ребенок этот родился с действительной помощью волка. Мальчики получали имена Гурт, Мёджек, Аннагурт, Гуртмырат и т.п., девочки — Огулгурт, Язгурт и др.

О связи ребенка и волка говорит и такой, тоже отмеченный в Серахском оазисе, магический обряд как *мәжгегиң эрининден гечирмек* (досл. «пронести через рот волка»). Если в семье часто умирали дети, то очередного новорожденного проносили через пасть волчьего черепа, причем, если младенец был крупным, то волчьи челюсти раздвигали, специально скрепляя веревочкой. После совершения подобного рода обряда участвовавшие в нем дети также получали «волчьи» имена (Мырадов, Оразов, 1980, с. 152).⁵⁴

Оба вышеописанных обряда сохранили в себе чрезвычайно архаичные элементы, отражающие древние тотемические представления о происхождении человека от волка, о чем говорилось в начале раздела.

Следует также упомянуть о магическом обряде «завязывания» на ночь пасти волка (*гурдың агзыны багламак*), который еще в 1930-е гг. производили знающие старики путем чтения специальных заклинаний (Мухаммедова, 1975, с. 79–80). Обычно к «завязыванию» прибегал пастух в тех случаях, когда в непогоду стадо разбрелось по окрестностям, и опасность со стороны

беременеть. Суеверия такого рода зафиксированы, в частности, у туркмен-салыров Серахса (Теджов, 1980, с. 58; Мырадов, Оразов, 1980, с. 152). Если после совершения подобного обряда у женщины спустя определенное время рождался ребенок, ему давали имя, в котором

⁵⁴ В названном обряде при публикации вкралась, очевидно, опечатка: вместо «эрининден» напечатано «эрининден».

волков увеличивалась. Специальную молитву-заклинание мог читать лишь представитель духовенства или сам пастух, который текст молитвы получал обычно у муллы. Во время произнесения заклинанья чабан вынимал нож из ножен, а по окончании вкладывал его обратно. Если нож был без ножен, то пастух втыкал его в землю. По поверью, после совершения обряда с ножом, волк не мог раскрыть пасть и, чтобы не оставлять почитаемое животное голодным, через некоторое время заклинение следовало снять и таким образом «развязать» волка (Оразов, 1993, с. 41).

В приведенном обряде мы можем наглядно увидеть синкретическое сочетание древних верований с элементами ислама, пытающегося адаптироваться к народным традициям. Роль заклинателя или наставника закликающего отводится мулле, заклинанья – молитве. Тем не менее, само заклинение приобретает силу лишь при участии чабана, который обращается к традиционной ирреальной силе стали (нож), используемой в аспекте имитативной магии (закрывание ножа в ножнах или в земле – «закрывание» и пасти волка). Последнее особенно ярко прослеживается у некоторых групп горных таджиков, в частности, в долине р. Хуф. Здесь иногда заговор от волка писался прямо на лезвии ножа, после чего нож вкладывался в ножны и вешался на колышек на стену (Андреев, 1958, с. 130).

Вообще у хуфцев архаики сохранилось больше. Так, по другому варианту заклинанья волков, можно было обойтись и без молитвы-амулета *курхат* (досл.: «ослепляющее письмо»), который выписывал мулла. Знающий человек брал семь камешков, читал над ними молитву и клал их на ночь на припечке, справа от котла (Андреев, 1958, с. 129). Хотя этот обряд тоже назывался *курхат*, основу его магической силы составляла вера в святость очага – котла-тамдыра. Характерно, что в отличие от туркменского обычая «завязывания пасти», которую приходилось потом «развязывать», таджикские горцы, не имевшие тотемических традиций относительно волка, обходились более мягким вариантом: волк лишь временно – на ночь, до нахождения отбившейся овцы и т.д. – «ослеплялся», то есть лишался возможности заметить овцу, даже если близко подходил к ней.

Еще более сложным и архаическим выглядел ритуал ограждения стад от нападения волков, соблюдаемый при первом выгоне скота на пастбу в Шугнани. Там из теста пеклись специальные фигурки, отображающие степь с овцами и козами, пастуха с посохом, собаки и волка, с которыми затем совершали определенные магические действия (Андреев, 1958, с. 130).

Аналогичного рода явление – обряд заклинания волка, «связывание», «сведение» его челюстей – наблюдается и у ряда других народов, в том числе тюркоязычных и монголоязычных. В частности, у кумыков (Аджиев, 1987, с. 102) и турок. У последних «завязывание» в связи с пропажей в горах скотины производит местный имам при помощи шерстяной нитки, на которой он делает семь узлов, а затем прячет под большой камень. Как только животные отыскиваются, имам тут же распутывает узлы, чтобы рты волков освободились (Гордлевский, 1968, с. 88).

Обязательное «развязывание» волка в обряде «завязывания» – одно из свидетельств почитания его у туркмен. Еще одним такого рода свидетельством является представление, что мясо раненой волком овцы не считается харам (нечистым, недозволенным к употреблению). Следует лишь отделять от туши место укуса. Правда, беременным женщинам есть мясо такой овцы все же не рекомендовалось из-за опасения, что будущий ребенок может приобрести черты волчьего характера (Оразов, 1993, с. 42).

Волк фигурирует не только в малых жанрах туркменского фольклора (пословицах, поговорках, загадках), как мы видели выше. Он – один из наиболее популярных персонажей и туркменских сказок. Точнее – второй среди животных, которых встречаем в этом жанре народного творчества туркмен. В составленной фольклористом А. Баймырадовым сопоставительной таблице представителей животного мира, являющихся главными или второстепенными героями сказок, первенство принадлежит лисице. Она выступает в 64 сюжетах. Волк, ее вечный фольклорный соперник, фигурирует в 34 сказках, что, хотя почти в два раза и меньше, чем у лисицы, но более чем в два раза превышает следующий показатель – 16 (ворона, коза, шакал), не говоря уже

о других представителях фауны, которых в таблице фигурирует шестьдесят восемь (Баймырадов, 1986, с. 79).

Характерно, что волк в сказках выступает в большинстве случаев с отрицательной характеристикой, как хищник, который в конечном счете оказывается обманутым и побежденным другими представителями животного мира – то козой, выручающей своих козлят, то триадой собак, то в различных вариантах содружеством разных животных – и диких, и домашних.

Это неудивительно, так как сказки о животных – продукт более позднего этапа развития данного фольклорного жанра по сравнению, скажем, с фантастическими сказками. Поэтому более древнее отношение к волку как уважаемому, тотемному животному в них в значительной степени утрачено. Этому прежде всего способствовало то, что создавались такие сказки в период, когда человек уже окончательно перешел от собирательства к земледелию, а от охоты к скотоводству, и волк, не составлявший ему на предыдущем этапе конкуренции, теперь вынужден был в значительной степени делить общую территорию, став для человека среди диких животных врагом номер один.

Тем не менее, и в сказочных сюжетах о животных мы встречаем интересные моменты. Так, например, в сказке «Победа козы над волком и освобождение ею козлят» («Гечиниң мәжеги енип, овлақларыны халас эдиши») говорится о том, как волк, обманом добравшись до двух козлят – Джелула и Белула – проглотил их, а коза, их мать, рогом распоров брюхо волку, освободила своих малышей. Однако на носящий риторическо-воспитательный характер вопрос, что им больше импонирует – родная мать или утроба волка – она получает от Белула, в отличие от его брата Джелула, неожиданный ответ: «Утроба волка тепленькая, поэтому я люблю ее». Ответ вызывает гнев матери, которая отчитывает сына (Баймырадов, 1986, с. 172). Возможно, в этом неожиданном эпизоде сохранились какие-то отголоски опосредованной тотемической связи волка как родоначальника с человеком (вскоре возвращается хозяйка козы, удивляясь появившемуся приплоду).

Иное дело представляют собой туркменские волшебные или фантастические сказки, в доброй половине которых фигурируют животные-помощники человека. Среди них и волк, хотя значение его здесь, как отмечает исследовательница туркменских сказок М.А. Сакали, значительно уже, чем, скажем, в русских волшебных сказках. «Ему никогда не дается такой центральной роли, как, например, в сказке об Иван-царевиче, – пишет она, – в туркменской волшебной сказке волк выводится редко, роль его не так велика, и даже, пожалуй, не вполне устойчива. Например, в сказке «Белая птица», где роль волка значительнее, чем в других, он помогает царевичу овладеть конем – белой птицей, оживляет его самого, но делает это то в собственном образе, то превращаясь в кошку» (Сакали, 1956, с. 52, 53). Тем не менее, перечисленные услуги волка в данном случае поднимают его несомненно в высший разряд взаимоотношений с человеком, а оживление им последнего, то есть рождение человека заново, снова наталкивает на мысль о возможных отголосках тотемических представлений.

Куда более ярким предстает образ волка в другом жанре народного творчества туркмен и их предков – таких эпических произведениях как «Огуз-наме», «Китаб-и дэдэм Коркут» и «Гёр-оглы».

В «Огуз-наме» – построенном на основе генеалогического мифа сказания об Огузе, который считается эпонимом тюрков, и прежде всего огузских племен, образ волка занимает весьма важное место. Это в первую очередь объясняется тем, что данное произведение отражает более давние периоды истории тюрков, хотя сами дошедшие до нас его рукописи составлены значительно позже. Так, анализируемая известным тюркологом А.М. Щербаким рукопись этого памятника, хранящаяся в Парижской национальной библиотеке, относится к XV в. (Щербак, 1959, с. 105).

Уже в самом начале сказания, где речь идет о происхождении Огуз-хана, подчеркивается тесная связь его с миром животных, в частности волком. Так, будучи всего сорока дней от роду, он говорит, ходит и играет, выглядит взрослым человеком, ноги которого «стали подобны ногам быка, поясница – пояснице волка, плечи – подобны плечам соболя, а грудь – груди медведя. Все

тело его было покрыто густыми волосами» (разрядка наша – С.Д.) (Щербак, 1959, с. 23).⁵⁵

Интересно также упоминание еще ряда черт облика и поведения Огуза, сближающих его с некоторыми характерными чертами волка: рот новорожденного – огненно-красный, глаза – алые, молоко матери своей, Ай каган (об отце Огуза в эпосе прямых указаний нет), он вкусил лишь один раз и больше не пил, а хотел прежде всего сырого мяса (Щербак, 1959, с. 22, 23). Самое любопытное это то, что «лицо ребенка было голубым (*кёк*) (разрядка наша – С.Д.) (Щербак, 1959, с. 22).

Вышеизложенные моменты невольно напоминают о традиционном в не столь давнем прошлом для туркмен ритуальном определении волка как *гёк бёри*. Позднее, когда у Огуза было уже шестеро сыновей, на большом пиру, устроенном для беков и народа, он провозглашает ряд своих повелений и среди них относительно установления в его владениях боевого клича-урана: «*Кок борі болсунфіл уран*» (курсив наш – С.Д.) (Щербак, 1959, с. 32). (Пусть будет боевым кличем [нашим] *гёк бёри*)» (Щербак, 1959, с. 32).⁵⁶

Затем, двинувшись походом на неподчинившегося его приказу Урум-кагана, Огуз во время одной из ночевки на рассвете стал свидетелем чуда, связанного с волком. «В шатер Огуз-кагана проник луч, подобный солнечному. Из того луча появился сивовласый (*кок тулуклуз*), сивогривый (*кок жаллуф*) большой волк. Этот волк молвил Огуз-кагану: «О Огуз! Ты собираешься двинуться на Урума. О Огуз! Я пойду с тобой впереди». И вот после этого Огуз-каган свернул свой шатер, пошел дальше и увидел, что перед войском движется огромный сивогривый, сивовласый волк. Сзади, следуя за тем волком, двигались (все)» (Щер-

55 В оригинале волк – «бёри».

56 В приводимом здесь постраничном переводе оригинала слово *кок* передано как «сивый». Это не должно вызывать вопроса, так как анализируемая рукопись написана на уйгурском языке, в котором данный термин, помимо совпадающих с туркменским значением «синий», «голубой», «небо», переводится и как «сивый», являясь эквивалентом слова «боз» (Русско-уйгурский словарь, 1956, с. 1166). В туркменском значении «сивый» передается как *гыр* или *чал* (Русско-туркменский словарь, 1987. Т. II, с. 385).

бак, 1959, с. 37, 38). Волк приводит войско Огуза к реке Итиль, на берегах которой он и разбивает Урум-кагана. Тотемный, появившийся из небесного луча, волк сопровождает Огузу и в ряде других походов – на правителя Джурджита, в сторону Индии, Тибета и Сирии (Щербак, 1959, с. 46, 50, 54).

Как видим из вышеизложенного, согласно легендарным представлениям, весь жизненный путь Огуз-хана, начиная с рождения, тесно связан с волком – тотемным животным древних тюрков и родственных им на более раннем этапе монголоязычных народов.⁵⁷ Указаниям волка Огуз следует в своих деяниях (походах), его же он почитает (установление боевого клича-урана).

В «Книге моего деда Коркута» («Китаб-и дэдэм Коркут» — средневековом героическом эпосе огузов, ставших главным тюркоязычным компонентом в формировании туркменского языка и туркменского народа, а также азербайджанцев, турок и гагаузов, собран состоящий из двенадцати частей-песен цикл сказаний, которые слагались в течении многих веков, с IX по XV вв. В этом выдающемся литературном памятнике нашли отражение многие стороны жизни и быта огузских племен как доисламского, так и исламского периодов, хотя влияние мусульманской религии здесь чувствуется довольно слабо (Бартольд, 1962, с. 117).

Среди религиозных представлений, связанных с рядом животных, в этих сказаниях мы встречаем, хотя и редко, и образ волка. В одних случаях он используется для сопоставления с определенными чертами человеческой натуры, в других – до-

57 Известны предания о происхождении монголов от волка – «чоно» (Русско-монгольский словарь, 1960, с. 81). То же можно сказать и относительно бурят-шоновцев (*шоно* – волк по-бурятски), берущих, согласно легенде, начало от мальчика, вскормленного волчицей. Считалось, что люди из этого рода обладают способностью излечивать животных, пострадавших при нападении волка (Галданова, 1981, с. 58-59). Есть мнение, что и название «бурят» в целом является калькой протомонгольского этнонима *чино*, восходящего к тотемному имени «волк». В период господства тюрков монгольское название было заменено соответствующим тюркским эквивалентом: *бурет* или «бурят» (древнетюркское *боря* + монг. суффикс множественности – «д») (Цыдендамбаев, 1972, с. 277-279: цит. по: Галданова, 1981, с. 59).

носит непосредственные отголоски древних верований тотемического характера. Так, если, скажем, в VII части эпоса – «Песнь о Иекенке, сыне Казылык Коджи» – джигиты сравниваются с волками из местности Яны-Баир (здесь, по всей видимости, из-за силы и быстроты реакции этих зверей) (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 74), то во второй части – «Песнь о том, как был разграблен дом Салор Казана» — Казан, один из наиболее популярных героев всего эпоса, почтительно обращается к встретившемуся ему в пути волку, ожидая услышать предзнаменование дальнейших событий. Это обращение интересно не только с религиоведческой точки зрения, но и как один из образцов высокого поэтического мастерства. Поэтому приведем его почти целиком:

«Лицо волка благословенно, я расспрошу волка» – сказал он. – <...> С наступлением темного вечера для тебя восходит солнце; в снег и дождь ты стоишь, как герой; черных благородных коней ты заставляешь ржать; увидев красных верблюдов, ты заставляешь их реветь; увидев белых баранов, ты бьешь их, ударяя хвостом; ударив спиной, ты разбиваешь стену крепкой ограда; вытащив жирных баранов, ты, раздирая окровавленный курдюк, пожираешь их с громким чавканьем. Твой голос наводит ужас на сильных собак; выходящих пастухов ты ночью заставляешь бежать. Знаешь ли ты весть о моей орде? Скажи мне: да будет моя черная голова жертвой, волк мой, ради тебя» (курсив наш – С.Д.) (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 25, 264).

Приведенный пример – яркое свидетельство почитания волка как животного, занимающего особое положение в связанных с фауной представлениях героев эпоса. В другом же месте «Книги моего деда Коркута» упомянутый Салор Казан, будучи захвачен в плен и отвергая даже малейшую мысль об измене

«своему роду, своему корню», с горечью говорит предводителю врагов об этих корнях, связанных с четырьмя представителями животного мира – тигром, львом, волком и кречетом. И если два первых из названных персонажей связаны со средне-восточной фауной и вошли в список почитаемых у тюркоязычных народов животных позднее, то последние два – широко известные тотемы древних тюрков. О волке здесь говорится без обиняков, прямо: «От детеныша-самца <...> волка один мой корень; тьме твоих белых баранов он не дает бродить!» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 98. Вариант перевода первой части этого места: «Я одного корня с громко-воюющим волчонком-самцом» – см.: с. 279).

Говоря о третьем образце эпического жанра тюркоязычных народов – «Гёр-оглы» («Гөроглы»), сюжет которого попал в разных вариантах и в фольклор ряда народов иных языковых групп (таджиков, армян, грузин, кавказских курдов, абхазов, средне-азиатских арабов, болгар) (Гёр-оглы, 1983, с. 5; подробнее см.: Каррыев, 1968), следует сказать, что образ волка в нем практически уже утрачивает древние тотемные черты, которые присутствуют в двух ранее рассмотренных эпосах. Это, несомненно, связано в первую очередь с тем, что создание данного эпического цикла относится к значительно более позднему времени – XVI – началу XVII вв. (Гёр-оглы, 1983, с. 7).

В одной из своих песен, восхваляя горы, природа которых способствует здоровью обитающих там живых существ, Гёр-оглы, в частности, говорит: «Зелены горные отроги, // Крепки волки там и птицы...» (Гёр-оглы, 1983, с. 506). В другом месте голодный волк упоминается как своего рода эталон при описании жадного поглощения пищи (Гёр-оглы, 1983, с. 477). Еще в одной из песен Гёр-оглы, обращаясь к своему захромавшему, утомленному в битве коню Гырату, пугает его тем, что если он не захочет доставить хозяина в Чандыбиль, а останется на месте, в пустыне, то «волку, птице достанется твой труп» (Гёр-оглы, 1983, с. 683).

Наконец, двоякое, хотя и яркое, впечатление оставляет упоминание имени волка в эпизоде, связанном со столкновением

Гёр-оглы с пастухами, когда он возвращался домой со своим Гыратом, которого ему удалось разыскать и освободить после похищения. Спровоцированный избивающими его пастухами, ошибочно решившими, что он украл коня их правителя, хотя на самом деле все обстояло наоборот, Гёр-оглы порубил их всех своей знаменитой саблей. Еще один чабан, подошедший позже и, спрятавшись, наблюдавший страшную картину, по распоряжению Гёр-оглы режет барашка, готовит ему мясное блюдо яхна. Насытившийся Гёр-оглы, сев на коня, обращается к нему:

– Эй, пастух! Я отведал твоего хлеба-соли. Не обижайся, прошу!

– Господин, я не в обиде. Ты по случайности живешь в человеческом облике. Окажись ты в зверином обличье, ты был бы волком!» (Гёр-оглы, 1983, с. 684).⁵⁸

Подобного рода сравнение задело Гёр-оглы и он обратился к пастуху с песней, которая заканчивалась словами: «До чего печальна участь моя - // Слово «волк» моим именем стало» (Гёр-оглы, 1983, с. 685).

С одной стороны, явный намек на виденную чабаном сцену жестокой кровавой расправы Гёр-оглы с его товарищами, а затем необычайно быстрое поглощение им барашка, когда едок отправлял себе в рот куски «то в полбатмана, то в батман тебризской мерой» (Гёр-оглы, 1983, с. 684. Такое выражение означает здесь «огромный»). С другой – возможно трансформированное автором или авторами произведения до бытового уровня представление о «волчьей» родословной Гёр-оглы.

К вышесказанному следует добавить, что название волка, причем в разных вариантах (бөри, гурт, мөжек), встречается у туркмен в качестве целого ряда топонимов, то есть географических названий, а также личных имен, названий родоплеменных подразделений⁵⁹ и эталонов для сопоставления внешних черт и поведения человека, о чем будет сказано ниже в соответствующем разделе.

58 В туркменском оригинале для обозначения волка использован термин *бөри* (Гёр-оглы, 1983, с. 309).

59 См., например, параграф «Бөри, гурт, мөжек» в цикле «Шежере» С. Атаниязова (Яш коммунист. 1990. 8 сентября).

Помимо *синих*⁶⁰ или *небесных*⁶¹ волков, выступающих в фольклоре и верованиях туркмен, на чем мы по мере возможности подробно остановились выше, в традиционных представлениях некоторых родственных им в историческом плане тюрко- и монголоязычных народов выступают также волки *серые* и *белые*. Поэтому следует вкратце упомянуть и о них.

Определения «серый волк», как, впрочем, и «белый волк», связаны не с зоологической разновидностью этого животного, окраской его шерсти, породой, а с местом, которое оно занимает в верованиях тех или иных народов, прежде всего тюркских.

Известный тюрколог академик В.А. Гордлевский, касаясь встретившегося в знаменитом «Слове о полку Игореве» (XII в.) непонятного на первый взгляд с точки зрения русского языка термина «бóсый», который употреблен в сочетании со словом «волк», посвящает ему специальную статью. Речь идет об эпизоде бегства главного героя эпоса князя Игоря из половецкого плена, когда он, чтобы его не догнала погоня на быстрых половецких конях, вынужден стать на время «бóсым волком», развивающим недостижимую скорость. Анализируя этот термин в одном из основных древнерусских эпических произведений, каким является «Слово», В.А. Гордлевский в своей обширной статье, в частности, пишет: «Речь идет... об этнографическом образе: тюркский эпитет «босый» неотделим от слова «волк», и это сочетание удерживается в языках: турецком (*boz kurt*) и русском

60 Сам же синий или голубой цвет имел особую значимость в древнетюркской символике, ассоциируясь с цветом Неба, как верховного божества. Отсюда и мотив синей или голубой шерсти волчицы-родоначальницы племени (матери или кормилицы героя Ашина), и роль синего или голубого цвета (*гөк*) в тюркской этнонимии, топонимии и антропонимии (Шервашидзе, 1989, с. 79). В данной работе даже высказана мысль о том, что имя выше упоминавшегося героя эпоса – Ашина – просходит от заимствованного иранского термина *ашина* [синий] – своего рода замены еще в ранний период древнетюркского *гөк* // *кок* (Шервашидзе, 1989, с. 79).

61 Об этом прямо говорят и представления некоторых тюркских и родственных им монголоязычных народов. Так, якуты тушу убитого волка хоронили на дереве, ибо, по их поверью, «волк – сын небесного божества Улуу Тойона» (Жамбалова, 1991, с. 126). На всей этнической территории бурят распространено представление о небесном происхождении волка, что нашло отражение в одном из его названий – *тэнгэрийн нохой* – «небесная собака» (Жамбалова, 1991, с. 125).

(«бóсый волк»). Босый волк приоткрывает перед нами мир тюркских, шаманских верований» (Гордлевский, 1961, с. 468).

Действительно, этнолингвистические материалы свидетельствуют, что вариант *боз курт* // *боз гурт*, в котором в качестве определяющего термин слово «волк» используется термин *боз* (серый, цвета земли), имеет место лишь у некоторых западно-тюркских народов – турок и азербайджанцев (Туреcko-русский словарь, 1931, с. 150; Русско-азербайджанский словарь, 1955, с. 373).⁶² В средние же века это определение бытовало и у расселявшегося в домонгольский период в степной зоне у юго-восточных границ русских владений тюркоязычного конгломерата, вошедшего в историю под именем половцев, кипчаков или куманов.

Из языка половцев термин *боз*, которому летописец придал русское окончание, и попал на российскую почву не в переводе («серый волк» – обычное словосочетание в русском фольклоре), а сохранив свою тюркскую основу. Благодаря этому, как отмечал в цитируемой статье В.А. Гордлевский, «в русский фольклор вошел тюркский тотем: галерея типов обогатилась «босым волком». Очевидно, в эпитет «босый» вкладывался какой-то уже утраченный тотемический смысл: таинственность тотема перенесена была на его атрибут, и пока это слово было живо, оно и воспринималось как синоним слов «священный», «таинственный», отнюдь не обозначая цвета, как теперь в тюркских языках...» (Гордлевский, 1961, с. 500).

Помимо некоторых тюркоязычных народов образ «серого волка» находим в определенной степени и в имеющей с ними общие корни монголоязычной среде. Так, с «серым волком» (*буртэ чинно*) легенды связывают рождение самого Чингис-хана. Поэтому, чтя своего предка, монголы изображали на знаменах золотую волчью голову (Гордлевский, 1961, с. 494). Известны монгольские генеалогические предания вообще о происхожде-

62 «Боз курту» посвящена специальная публикация турецко-башкирского исследователя Абдюлькадыра Ф. Сюлеймана (Инана) «Серый волк в тюркских легендах» (Suleyman, 1928, s. 131-137).

нии монгол от Буртэ (Бортэ⁶³) – чинно (Жамбалова, 1991, с. 127). «Серого волка» (Боро шино) считают своим родоначальником и верхоленские буряты (Манжигеев, 1978, с. 99).

Образ *белого волка* мы встречаем среди тюркских народов у алтайцев, сохранивших немало интересных для этнографо-религиоведа архаических верований и обрядов. Так, в былинах «Ак-Тойчы» воспитателем одноименного главного героя в детстве выступает белый волк. Стремясь уберечь ребенка от козней повелителя тьмы Эрлика, он уносит младенца к себе в пещеру, где выхаживает его, приводя самок маралов, которых и сосет малыш. В заключительной части этого сказания белый волк-воспитатель превращается в старшего брата героя, а Ак-Тойчы женится на дочери Неба (Потапов, 1991, с. 81; 1949, с. 122, 128). Как видим, и здесь подчеркивается близость, а затем и родство человека и волка.

Белого волка (*курт*), а точнее волчицу в роли спасительницы встречаем и в татарско-башкирских легендах. Спасительницы – так как, когда тюрки попадали в, казалось бы, безысходное для себя положение, «на их пути неизменно возникала Волчица – белая, голубая или серая, которая брала их под свою защиту и указывала тюркам спасительный путь (Якупова, 1993; Урманчеев, 1987, с. 69).

Среди монголоязычных народов образ волка наиболее ярко выступает у бурят. Трактовка его небесного происхождения⁶⁴ отражена в их представлениях о белых волках как упоминавшихся выше «небесных собаках», которые выполняют волю Тенгри – божества Неба. Нападение белых волков на стадо считалось хорошей приметой (Галданова, 1987, с. 29-30 — цит. по: Потапов, 1991, с. 81). Она должна была знаменовать умножение скота, обогащение его владельцев, потому что это «представлялось «даром» самому Небу и в ответ ожидали благодати от Неба» (Галданова, 1981, с. 58).

63 В современном монгольском «серый» – *бор* (Русско-монгольский словарь, 1960, с. 626).

64 Такое происхождение забайкальскими бурятами приписывалось только белым волкам, хотя у остальных групп бурят подобной чести, судя по всему, удостоились волки вообще как таковые (Галданова, 1981, с. 58).

Мифологический образ *белого* волка связан, несомненно, со значением белого цвета как универсального символа всего светлого, чистого, возвышенного, непорочного, в конечном счете – святого.⁶⁵ Однако, возможно, в создании этого образа могли внести определенную лепту и необычные, выглядевшие, тем более в глазах непосвященных, чудом, но, тем не менее, реальные факты из мира животных – встречи с альбиносами, появление своего рода мутантов или нового вида как результата скрещивания (вспомним мулов, унаследовавших от родителей, лошадей и ослов, те или иные характерные черты). Подобного рода факты имеют место и в наши дни.

Например, такие загадочные белые волки появились в начале 90-х гг. прошлого века в юго-восточных Каракумах, на границе Бадхызского заповедника, вызвав панику среди местных чабанов своей агрессивностью и хитростью, так как после ночных нападений на отары уходят на территорию заповедника, где любой отстрел запрещен. Им удается незаметно подкрадываться к чабанским кошам, обманывая бдительность пастушьих волкодавов-алабаев. В связи со всем этим новые «терминаторы пустыни», как называла их пресса, породили ряд фантастических рассказов и представлений. На самом же деле, благодаря разъяснениям ученых, работников заповедника, выяснилось, что каракумские белые волки, «равно как и красные, и рыжие, и прочих расцветок» – не что иное, как случайный гибрид обычных туркменских волков и чабанских овчарок-алабаев. Поэтому-то новое порождение природы удивительным образом сочетает в себе агрессивность ночных хищников и собачье знание повадок своих бывших собратьев (Бушев, 1994).

Древнетюркский тотемный символ – образ волка или, скорее, волчицы после нескольких веков официального забвения уже в новое время снова появился на исторической сцене, превратившись у турок в символ политический. В начале XX в. младотурки хотели восстановить в стране «эпоху серого волка». Затем этот символ стали связывать с лидером новой Тур-

65 «Тюркское слово *ак* (белый) <...> имеет еще другое, а именно культовое значение, и переводится как «священный» (Потапов, 1991, с. 84).

ции Кемалем Ататюрком, одна из первых монографий о котором так и называлась «Серый волк». Образ этот нашел отражение в художественной литературе, изображался на турецких денежных купюрах. Тюркологический институт в Стамбуле для издания своих материалов избрал в качестве эмблемы изображение волка, несущего зажженный факел. В 1939 г и 1941 гг. здесь издавался журнал пантюркистского толка «Bozkurt» (Серый волк), а в 1942 г. – «Gokbogu» (Синий волк) (Гордлевский, 1961, с. 496).

Позднее поднявшая морду к небу воющая на скале волчица стала синонимом и названием молодежной военизированной организации *Боз куртлар* (Серые волки), созданной в Турции Партией националистического движения в середине 1960-х гг. Пользуясь поддержкой крайних правых, «серые волки» развернули в стране, особенно в конце 1970-х гг., террор против прогрессивных деятелей, организовали за ее пределами ряд терактов (наиболее известный – покушение в Риме на папу Иоанна Павла II в мае 1981 г.). После прихода в Турцию в 1980 г. к власти военных состоялся судебный процесс над 587 членами партии националистического движения во главе с А. Тюркешем, обвинявшимися в убийстве 594 человек. Тем не менее, на нелегальном или полунелегальном положении партия продолжала существовать и после этого (Меньшиков, 1983).

Активны «серые волки» и в наши дни, причем не только на территории Турции. Так, одна из версий убийства в конце 1993 г. лидера национального движения крымских татар Юрия Османова предполагает участие в этом право-националистической организации «Серые волки», выступающей за восстановление Османской империи в ее прежних границах с перспективой объединения вокруг нее всех тюркских народов. Ю. Османов же, незадолго до своей гибели предпринял поездку в Турцию, где в беседах с представителями разных политических партий не скрывал своего отрицательного отношения к идеологии пантюркизма, высказываясь за идею крымско-татарской национальной самобытности (Коллонтаев, 1993, с. 18).

В 1992 г. организация «Серые волки» была создана и в Азербайджане. В 1992 – 1993 гг. она пользовалась значительным влиянием при правлении Народного фронта, когда тогдашний министр внутренних дел Гамидов «по совместительству» возглавлял местный филиал «волков» (Коллонтаев, 1993, с. 18). Организация эта имела свой печатный орган – распространявшийся по подписке во всех странах СНГ и за его пределами еженедельник «*Боз гурд*» («Серый волк»), символом которого был силуэт того же тотемного животного – воющего волка или волчицы на фоне двух мечей и надписи «Танры гурду горусун!» (Да защитит всевышний волка!). В 1994 г., насколько известно, деятельность этой партии новым руководством Азербайджана была запрещена, и газета перестала выходить. В период же издания на ее страницах был напечатан ряд материалов, хотя и носивших определенную идеологическую направленность, но интересных своей историко-этнографической тематикой, в том числе и связанных с мифологическим образом тотемной волчицы. Это, в частности, статьи Азэра Неджефли «Серый волк как онгон тюрок» (Нэчэфли, 1993), Бахтияра Тунджая «Серый волк и высшее божество» (Тунчай, 1993), Али Ризы Конолюлю «Мотив волка в тюркских народных верованиях» (Конолулу, 1993) и другие.



Заставка газеты «Боз гурд» (г. Баку).

Силуэт воющей, подняв голову к небу, волчицы на фоне мусульманского полумесяца и звезды стал символом и изданной в июле 1992 г. в Баку на туркменском языке газеты «Ата-Ватан» (Родина). Разъяснению этого символа посвящена редакционная передовица, озаглавленная «Гёк гурт». Как видим, здесь хоть и используется получивший большую популярность в западно-туркменском мире синоним названия волка «гурт», однако определяющим его словом выступает не *боз* (серый), а *гёк* (небесный) (Ата-Ватан. № 1. 1992. 20 июль).

Силуэт поднявшего к Высокому Небу морду воющего волка или волчицы вошел как центральный элемент и в созданный в 1991 г. герб Чеченской республики. Сюжет этот, естественно, неслучаен. «Волк – независимый и не приручаемый зверь – почитаем каждым чеченцем, – пишет журналистка, побывавшая в Чечне в конце 1993 г. – И народная вайнахская⁶⁶ песня начинается так: «Мы родились ночью, когда щенилась волчица...» (Дементьева, 1994). Как подтверждают не только фольклорно-этнографические, но и археологические материалы, культ волка имеет тут древние корни (см.: Археология и вопросы атеизма, 1977).

Таковы вкратце штрихи образа одного из наиболее популярных представителей дикого животного мира Туркменистана – волка, являющегося здесь до наших дней главным среди хищных зверей, которые противостоят человеку. Более крупных и серьезных, но уже в основном связанных с прошлыми эпохами хищников семейства кошачьих – тигра, барса, льва – мы коснемся в следующем параграфе.

Тигр, барс, лев

Такой представитель животного мира как *тигр* благодаря своей силе и величине вполне может считаться царем фауны Туркменистана, где отсутствовали более крупные животные – носорог и слон⁶⁷.

⁶⁶ Вайнахи – общее историческое название чеченцев и ингушей.

⁶⁷ Имеется в виду исторический период, связанный с развитием человеческого общества. В доисторические времена слоны, очевидно, в этом регионе встречались. Об этом, в частности, говорит найденный здесь череп этого животного, жившего 300-350 тыс. лет назад. Он обнаружен в 1943 г. гидрогеологом П.В. Федоровым в

К сожалению, об этом красивом звере также, как и о ряде других, вследствие все более усиливающегося наступления человека на природу приходится говорить в прошедшем времени: последний представитель данного вида кошачьих на территории Туркменистана был отмечен в пограничной с Ираном Сумбарской долине в 1946 г. Там же он был и убит и в препарированном виде сохраняется как экспонат отдела природы Государственного музея Туркменистана.

Ранее же тигры водились в густых зарослях окрестностей долин горных рек Сумбар и Чандыр, в тугаях вдоль Амударьи, попадались на массиве Больших Балхан. Интересные сведения на этот счет, относящиеся еще к началу XX века, находим, например, у офицера Генерального штаба российской армии Д.Н. Логофета, который проезжал с инспекторской проверкой вдоль государственной границы в Закаспии. Перевалив через горный хребет из Чандырской долины в узкое безымянное ущелье, ведущее в сторону погранпостов Чакан-Кала и Ак-кая, он и его спутники обратили внимание на множество следов животных, которые вели от небольшого родника в заросли. Невольный гид Логофета – обслуживающий пограничные посты врач, не один год проведший в этих глухих местах, пояснил:

« – Да, здесь действительно зверей много. Попадают часто барсы, тигры, гепарды и различные виды диких кошек. Все это зверь сильный, нападающий частенько на человека. Исключение из них составляют лишь *гепарды* – это разновидность барса. <...> В сущности, несмотря на свою довольно страшную наружность зверь миролюбивый <...> У нас недавно постовые собаки выгнали гепарда из зарослей и ну его гонять. Довели до полного изнеможения, а тут подбежали люди и убили его палками <...> *Барс* же другое дело: с тем встречаться опасно. Иногда так, здорово живешь, кинется – хоть его и не трогаешь. Бывали примеры, что сразу из зарослей прыгнет на круп лошади. Один солдат

окрестностях Худайдага по древнему руслу Узбоя. Длина черепа 1,5 м, вес – 50 пудов. В 1952 г. он был изучен московским палеонтологом И.А. Шерговой-Дубровой и в настоящее время находится в Зоологическом музее АН России в Санкт-Петербурге (Байрыев, 1993, с. 15).

в прошлом году, нечаянно наткнувшись, потревожил его покой. Тот на него, ну, да молодчина солдат оказался, руками удачно схватил его за горло и удушил таким образом. Но замечательно грациозное животное. Иногда в разъезде видишь, сидит где-нибудь на карнизе скалы, на солнце греется и даже зажмурится от удовольствия. Прямо-таки на него залюбуешься» (курсив наш – С.Д.) (Логофет, 1909, с.109).

Говоря о тиграх, рассказчик характеризует их следующим образом:

«*Тигры* встречаются реже, да и, правда сказать, этих встреч волей-неволей опасаясь. Уж очень серьезный зверь, с ним шутки плохие выходят. При самом благоприятном случае искалечит совершенно, а то и на тот свет отправит. Силища у него огромная. Я видел раз, как он, схватив около кочевья корову и перекинув ее себе на спину, прыгал через высокие заборы так же легко, как будто бы нес какую-нибудь незначительную ношу. Много он вреда приносит здешнему населению <...> Бьют их порядочно. Шкура представляет все-таки значительную ценность: рублей 40-50 за нее выручить можно...» (Логофет, 1909, с.110).

Думается, что приведенные выдержки ярко рисуют не только животных, о которых идет речь, но и характеризуют отношение к ним людей в реальной жизни, что и привело через довольно короткое время к исчезновению здесь тигров и гепардов, значительному сокращению числа барсов и других представителей кошачьих⁶⁸. В то же время, несмотря на отсутствие уже в течение довольно длительного времени тигров, среди туркменского населения до сих пор сохранился ряд связанных с ними представлений магического и анимистического характера. Следует лишь отметить, что в сознании людей под влиянием жизненных реалий с образом тигра (*гаплаң, пелең, ёлбарс*) (Хакыев, Гурбанов, 1974,

⁶⁸ В приамударьинских тугаях тигры были истреблены еще раньше. Художник Дмитриев-Кавказский во время путешествия по Амударье в 1887-1888 гг., бывая в прибрежных зарослях, ничего уже не слышал о встречах здесь с ними. Но упоминает шестидесятилетнего казахского султана Арасланова, курсирующего по делам между Чарджуем и низовьями реки, который, будучи смелым и опытным охотником, в свое время, т.е. в середине XIX в., убил 11 тигров. – (Дмитриев-Кавказский, 1894, с. 62).

с. 17, 18)⁶⁹ в этих представлениях ассоциируется встречающийся еще в горных местностях Туркменистана барс или леопард (*барс, гаплаң, алажагаплаң, кичи гаплаң*) (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 17).

Как видим, даже в специальных работах дается целый ряд эквивалентных названий для отличающихся друг от друга видов животных группы кошачьих, причем некоторые из приведенных терминов используются для обозначения разных зверей. Эта многовариантность еще более усугубляется, если перечислить названия упоминавшегося выше *гепарда* (*гум гапланы, алажабарс*) (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 17) или *льва*, о котором будет сказано ниже (*ёлбарс, арслан, шир, хайдар, эсат*) (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 18)⁷⁰.

Отсутствие единого общетуркменского термина для обозначения того или иного представителя этой группы животных можно объяснить двумя основными причинами: разноязычным происхождением некоторых названий, связанных с тюркским, иранским, арабским или иным языковым пластом, а также тем, что еще используются варианты, бытующие в разных диалектах и местностях Туркменистана, то есть носящие локально-этнический характер⁷¹.

Среди туркмен, прежде всего в горных районах, считается, что когти тигра (*гаплан дырнагы*) – весьма эффективный амулет-оберег от «дурного» глаза. Правда, такого рода магические предметы крайне редки, несмотря на то, что в силу вышеизложенных причин в их роли чаще всего использовались когти барса (см. изображенный на рисунке в натуральную величину амулет из пары соединенных проволочкой барсовых когтей, привезенных нами из Каракалинского района⁷²).

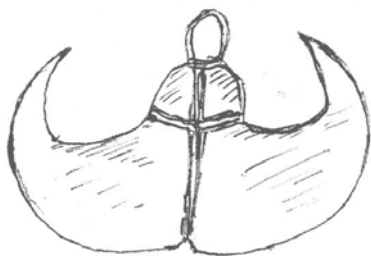
Кроме конкретной функции – защиты от сглаза (их, в частности, прикрепляют на спине к одежде детей) такого рода амулеты, по словам информантов, имеют и обще-профилактическое зна-

69 Встречается также синоним *бабыр* (Курбанов, 1975, с.79).

70 В большом русско-туркменском словаре «лев» обозначен двумя терминами – вышеназванным «ёлбарс» и «пелен» (Русско-туркменский словарь, 1987. Т. 1, с. 507).

71 О разное терминологии, связанной с кошачьими, среди тюркоязычных и некоторых иных народов, см.: Щербак, 1961, с. 137-139.

72 Амулет сделан из когтей двух барсов, убитых на горе Хасардаг в 1959 г.



Амулет в виде спаренных когтей барса
(Каракалинский р-н).

чение – *согап учин*, то есть «для благополучия».

Магическую – оградительно-профилактическую – нагрузку несла и яркая, во всю спину от пояса до ворота, вышивка на старинном *пюренджеке* (халате-накидке), виденном нами лишь в 1962 г. в селе

Юван-Кала у женщины лет 35-ти. Пюренджек был изготовлен ее бабушкой, то есть в самом начале века. Вышивка изображала увенчанное рогами магическое дерево, справа от которого приготовилось к прыжку некое животное из группы кошачьих, которое владелица пюренджека определила как «гаплан», то есть «тигр». Однако отсутствие четко выраженных характерных полос и, наоборот, наличие точек-пятен на теле животного дают основание полагать, что это скорее барс-леопард (см. рис. в первой главе на с. 6).

Наиболее интересным с религиоведческой точки зрения является, пожалуй, представление о паломничестве тигров к некоторым святым местам. Среди таких мест особенно выделяется упоминавшееся уже ранее святилище Шевлан у подножия горы Сюнт в 11–12 км восточнее Кара-Кала. Считается, что здесь к растущей на возвышающемся над святым местом взгорке Чын-депе вечнозеленой арче, которая и сама является объектом культа, входящим в общий комплекс святилища (см. параграф «Арча» предыдущей главы данной работы) в ночь на ритуальные дни – среду (*чаршенбе*) или пятницу (*анна, жума*) совершает паломничество тигр. Это представление широко бытует среди жителей окрестностей Кара-Калы: нам неоднократно приходилось слышать об этом не только от взрослых, но и от детей 10–12 лет во время приездов в эти места и в 1960-х, и в 1980-х годах (ПМА по Каракалинскому району 1962, 1964, 1981 гг.).⁷³

⁷³ Назывались даже имена людей (например, некоего Мерет моллы из сел. Койне-Кесир), которые якобы воочию видели четвероногого паломника. В качестве кон-

Считается, что пришедший тигр отдает дань уважения святому Шевлану, трижды, как это делают паломники, обходя вокруг мазара, условно считающегося местом захоронения этого суфия⁷⁴. Затем поднимается вверх к священной арче, где и повторяет ритуал троекратного обхода. После этого какое-то время лежит под арчей и перед рассветом вновь уходит в горы. Порой паломничество совершает одновременно семейная пара тигров или тигрица с тиграми.

В связи с этим интересно было бы узнать конкретную основу сюжета переведенного на русский язык стихотворения А. Чуриева «Гибель тигрицы», предваряемого словами, что «об этом случае несколько лет назад рассказал туркменским литераторам С.А. Ниязов». Речь идет о пожаре в горах, после которого данная местность получила название «Горелой горы». В ходе тушения огня люди наткнулись на лежащую под арчей мертвую тигрицу, прикрывшую телом от огня и дыма двух своих малышей. «Живет легенда с тех далеких пор // Про холмик у подножья древних гор. // Взревет два тигра у могилы той - //И содрогается Хазар седой» (Чуриев, 1994). Ряд деталей: «горелая» гора, арча, относительная близость Каспия (Хазара) и, главное, посещение тиграми почитаемой могилы невольно наталкивают на ассоциации с паломничеством этих животных к святилищу Шевлан и его священной арче.

Иногда появление тигра-паломника трактуется как своего рода знамение. Так, рассказывают, что в конце 20-х годов, незадолго до начала коллективизации, три раза подряд по средам-чаршенбе к известному на Верхнем Сумбаре расположенному у селения Ходжа-Кала святилищу Сейит Неджепи, которое носит имя своего суфийского покровителя, приходил тигр-ёлбарс. Трижды обойдя мавзолей, он останавливался у входа, три раза громко рычал, обратясь в сторону границы, как бы приглашая следовать за ним, а затем уходил в Иран. Местными ходжинцами, которые считали себя потомками Сейида-Неджепи, это было

кретного объекта паломничества тигра называлось и святилище Овез-шехид у селения Куруждей на Среднем Сумбаре.

74 По сообщению некоторых аксакалов из Койне-Кесири и Нохура, необычный паломник даже заходит внутрь святилищ, открывая лапой дверь, хотя большинство информантов это отрицает (Басилов, 1963, с.147).

якобы истолковано как знак об уходе от надвигающейся опасности и они ушли за кордон. Практически осталась лишь семья отца нашего информанта, живущего ныне в соседнем с Ходжа-Кала селении Чукур-Юрт и по материнской линии считающегося одним из потомков святого⁷⁵. Интереснее всего то, что некоторые люди полагали, что под видом вещего паломника-тигра приходил сам святой пир-покровитель или этот тигр был им послан с определенным поручением.

В ряде случаев тигр-паломник, наряду с некоторыми другими представителями фауны, приобретал и функции своего рода охранителя того или иного святилища. «В Средней Азии, – пишет Г.А. Пугаченкова, – исключительно широко были распространены поверья о животных – охранителях могил... В самом Анау, среди развалин городища XVIII – XIX вв. стоит сравнительно «молодой» мазар Ходжа-Музаффара, воздвигнутый в прошлом столетии, который по существующему у туркмен аула Анау преданию будто бы по ночам оберегает тигр (ёлбарс)» (Пугаченкова, 1959, с. 49).

Здесь уместно привести еще один пример, связанный со святилищами (*өвлүйэ, кераматлы ер*) и паломничеством к ним. Речь идет о варианте, когда все святое место, а не фрагмент его, как мы видели раньше, говоря об арче у Шевлана, связано с рассматриваемым персонажем животного мира.

Так, на левобережье Мургаба на территории колхоза им. Кирова Тахтабазарского района имеется святилище *Ёлбарслы*, название которого можно перевести двояко – или *Тигриное* или *Львиное*, так как у местного населения, туркмен-сарыков, живущих здесь сравнительно недавно (менее 150-ти лет), нет четкого представления о звере, с которым связано это старинное место.

По наблюдениям, оно расположено на холме естественного происхождения высотой в 30–50 м. На вершине его условная «могила» в полметра высотой и размерами 2,5×3 м. Подъемный археологический материал в окрестности, согласно определению археолога Б. Удеумурадова, говорит о позднем средневековье. В головах «могилы» воткнут шест со множеством привязанных тряпочек. На самой «могиле» много булавок и женских

75 Бабаев Довлетмырат (1938 г.р.), ходжа; Чукур-Юрт Каракалинского р-на, 1994.

заколок, 4-5 пластмассовых фигурок черных и белых баранов, конфеты и печенье, рога домашних животных, несколько безопасных лезвий, осколки зеркал. Местные коренные жители-туркмены утверждают, что здесь похоронен не человек, а *ёл-барс* – тигр или лев, поэтому данное святилище так и называется. До того он ходил в окрестностях близлежащих селений Гызыл-Гошук и Гаравул-Хана, оберегая местных жителей от различных бед, то есть выступал в роли их покровителя. Поэтому, когда он умер, люди в благодарность похоронили его как человека и место это превратилось в святилище, к которому ныне приходят исключительно женщины⁷⁶.

Как видим, несмотря на некоторую исламизацию образа тигра (поклонение-паломничество мусульманским святыням), связанные с ним представления сохранили свою первооснову. Это один из ярких элементов проявления культа животных, а шире – культа природы, благодаря тому необычному месту, которое занимал у людей этот представитель фауны из-за своих особых свойств – силы, ловкости, быстроты реакции и красоты экстерьера. В паломничестве тигров прослеживается тяга к непосредственным объектам культа природы (арча на Шевлане), да и сам факт появления хищного, «нечистого» животного у мусульманского святилища, а то и в нем – явление парадоксальное.

В этом аспекте нельзя не вспомнить о столь неординарном, хотя и в своем роде уникальном для среднеазиатского региона примере как изображение под кораническим изречением на фасаде Ширдор – одного из главных средневековых (первая половина XVII в.) медресе Самарканда майоликовых фигур двух огромных полосатых тигров⁷⁷. Аналогичного плана впечатляю-

76 О своих наблюдениях на святилище весной 1991 г. и относящихся к тому же времени расспросах о нем (в частности, живущего в Гаравул-Хане председателя сельсовета и сторожа местной водоканалки) любезно сообщил автору данного исследования сотрудник архитектурно-реставрационных мастерских в Ашхабаде И.Г. Свириденко. Наша беседа состоялась в апреле 1991 г.

77 Обычно фигуры эти почему-то трактуются как львы, откуда и пошло название со словом «шир:шер» – «лев». Однако весь их облик – отсутствие гривы, характерная полосатость и т.п. – говорит однозначно в пользу тигров. Неуверенность – лев или тигр – высказывается и в ряде публикаций (см. например: Веймарн, 1946, с. 29.; Пугаченкова, 1959, с.48).

щее изображение «нечистых» животных находим лишь на юге Туркменистана, в Анау, где до землетрясения 1948 г. над входом в местную мечеть красовались два огромных дракона-аждарха, о которых подробно говорилось выше⁷⁸.

О древности представлений, связанных у туркмен с тиграми, говорят, хотя и редкие, сообщения информантов относительно человеческой сущности этого животного, его высоком интеллектуальном уровне по сравнению с другими представителями животного мира: «Два животных считаются умными – конь и тигр (*ат ве гаплан*). Тигр был раньше человеком, но утратил свой человеческий облик из-за каких-то прегрешений (*адамдан азан*)»⁷⁹. «Тигр в пятницу обязательно приходит к *овлия* ночью, когда там нет людей. Он – умный человек»⁸⁰.

По поводу происхождения тигра от человека бытуют и следующего рода легенды, которые приводит в своей статье «О пережитках тотемизма у туркмен» В.Н. Басилов. Статья написана в основном на материалах по Каракалинскому району. Согласно первой из них, в байском стаде каждую ночь стали пропадать по две овцы. Выяснилось, что овец поедает один из гочей – баранов-самцов. Его зарезали, мясо бай положил в тамдыр – печку для хлеба. Сын бая не знал об этом и съел один кусок мяса, а другой дал своей жене. Утром бай с ужасом увидел, что сын и невестка превратились в тигров. По второй легенде, в давние времена сын одного бая, поссорившись и подравшись с отцом, убежал в горы, где и превратился в тигра (Басилов, 1963, с. 146).

Интересны в этом плане и данные, которые находим в эпических памятниках туркмен и их предков. Прежде всего это касается «Книги моего деда Коркута». Один из легендарных предков туркмен и, в частности, саловарского (салорского) племени Салор Казан после освобождения из темницы врага,

78 В работе М.Е. Массона «Регистан и его медресе» приводятся еще три примера изображения хищных (из них два, связанных с кошачьими) животных на мусульманских культовых зданиях Средней Азии: фантастических зверей в медресе Рустам бека в Ура-Тюбе (начало XIX в.), а также львов в Шахрисябзе и Бухаре, о чем будет сказано дальше (Массон, 1926, с.17).

79 Адыев Хасмамед (1893 г.р.), гоклен, геркез, Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962.

80 Ходжаев Нияз (1899 г.р.), нохурли, Дурдыхан Каракалинского р-на, 1958.

рассказывая историю жизни, называет четыре корня своего рода, которые все связаны с тем или иным животным, имеющим мифическое или даже тотемное значение. Об одном из них, волке, уже говорилось выше. Здесь же нужно отметить, что первым среди четырех называется тигр: «От самца-тигра белой скалы один мой корень; на лежащем посредине возвышении он не дает останавливаться твоим козам!» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 98). В примечании к этой части эпоса белые скалы – Ак кая – идентифицируются со скалистой местностью, где сооружена цитадель в Акча-кала (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 279). Эта местность привязывается к региону Северо-Западного Ирана или Восточной Турции, где тигры встречались не только в период средневековья, но водятся и в настоящее время, что нашло отражение даже в кинематографе (вспомним хотя бы иранский кинофильм 1960-х годов «Мазандеранский тигр»).

В том же огузском эпосе «Книга моего деда Коркута» один из величальных эпитетов знаменитого Салор Казана звучит как «*тигр* черной толпы», в переводе оригинала В.В. Бартольда, хотя согласно другим переводам и уточнениям «*тигр* Карачука / Караджук» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 263). А Карачук или Караджук, по Махмуду Кашгари (XI в.), – Фараб, один из огузских средневековых городов в бассейне Сырдарьи. Для при-сырдарьинской же полосы, как и для приамударьинской, в свое время характерны были густые тугайные заросли, где водилось немало крупных диких животных, в том числе, очевидно, и тигров. Если такой вариант перевода более правилен, то это говорит о сохранении традицией некоторых воспоминаний о фауне низовий Сырдарьи в период проживания там в X-XI вв. части огузских племен. Хотя турецкий исследователь З. Гёкалп считал, что Карачук – гора в Восточной Турции к юго-западу от Диярбекира, на которую туркмены-огузы перенесли, как на место своего нового обитания, старое среднеазиатское географическое название (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 263).

Трудно судить в данном случае об истинном географическом соответствии топонима Карачук / Караджук, если он вообще

правомерен. Но в любом случае это единственное упоминание *тигра* в данном эпосе в увязке с конкретной местностью и одно из всего двух упоминаний этого представителя животного мира, не в пример эпизодам и выражениям с именем л ь в а, которых насчитывается здесь целых семь (на них остановимся ниже).

В «Огуз-наме» представители кошачьих – ни тигр, ни лев – не фигурируют. В эпосе же «Гёр-оглы» образ тигра приводится лишь единственный раз как один из эталонов силы и храбрости человека – конкретно главного героя сказаний Гёр-оглы. Сподвижник Гёр-оглы Овез, попавшей в плен к врагам и приговоренный за отказ прислуживать их правителю Хункару к повешению, стоя под виселицей, в своей песне-обращении с горечью вспоминает о не пришедшем к нему на выручку патроне, которого он уподобляет наиболее могущественным представителям животного мира: «Мой *тигр*, мой леопард, мой лев не пришел» («*Гапланым, пеленим, ширим гелмеди*») (Гёр-оглы, 1983, с. 537, 167⁸¹). Кроме этих патетических слов в рассматриваемом эпосе упоминаний тигра мы больше не встретили, в то же время как термин «лев» в разных аспектах приводится не менее семи раз.

Среди сюжетов туркменских сказок о животных тигр (*гаплан*) фигурирует в 7 случаях, занимая по частотности в списке из 68 представителей фауны 16-е место. Лев (*ёлбарс*) участвует в почти в два раза большем числе сказок (12) и занимает соответственно 9-е место (Баймырадов, 1986, с. 79).

Тигр, как и целый ряд других представителей фауны Туркменистана, помимо непосредственно сказок о животных, выступает также в сказках волшебного или фантастического характера. Причем отношение его в них к человеку довольно благожелательное. «Среди стариков еще можно услышать рассказы о случаях покровительства тигра тому или иному охотнику, будто бы наблюдавших в старину, – пишет известная исследовательница туркменского сказочного эпоса М.А. Сакали. – Наличие этих мотивов наблюдаем и в туркменских волшебных сказках, где герой вынимает занозу из лапы тигра или льва (последнее бывает

81 Здесь и далее сначала указывается страница перевода, а затем оригинала. Слово *пелен* в данном случае переведено как «леопард».

реже), и могучее животное потом выполняет все его просьбы» (Сакали, 1956, с. 53).

В другом месте, рассматривая при анализе той же категории сказок сюжеты о родстве людей и животных, в частности, браки между ними, М.А. Сакали отмечает, что в некоторых сказках отец перед смертью наказывает сыновьям отдать замуж дочерей «лисице, волку и *тигру*» (Сакали, 1956, с. 51). «Это, — пишет исследовательница, — ясные следы умиловления тотема-покровителя, сопровождаемые в сказке характерным для нее утروением. Волю отца выполняет младший сын, и звери-зятья именно ему оказывают помощь во время его странствий, а по некоторым вариантам, и помощь в борьбе против старших братьев. Любопытно, что за крайне редким исключением, животное всегда является мужем, а не женой, что указывает, вероятно, на создание этих сказок уже во времена патриархата, когда судьбой женщины распоряжался старший в роде мужчина, и самый дух-покровитель (тотем) уже мыслился в образе мужчины» (Сакали, 1956, с. 51). В данном случае характерно, что наряду с лисой и волком, занимающих по частотности среди сказок о животных, как уже отмечалось, два первых места, третьим в триаде называется именно тигр, а не лев.

Значительная разница и в том, какое отражение эти персонажи — тигр и лев — нашли в изобразительном плане. Если изображение льва, на чем подробнее остановимся ниже, мы встречаем практически во всех изданиях, посвященных искусству древности и средневековья Среднего и Переднего Востока, то фигуру тигра видим здесь значительно реже. При всей относительности такого сопоставления оно все же дает общую картину по данному вопросу.

Период перехода от античности к средневековью и первые века раннего средневековья — время правления в Иране и ряде сопредельных регионов, в том числе Южного Туркменистана, династии Сасанидов (III — сер.VII вв.). В культовых и светских сюжетах Сасанидского искусства нашел отображение ряд представителей местного животного мира. Среди них и кошачьи —

лев, тигр, барс. Одно из наиболее серьезных исследований этого искусства – работа К.В. Тревер и В.Г. Луконина «Сасанидское серебро» (1987). В ней льва мы встречаем в пяти иллюстрированных сюжетах, тигра же – в четырех. Первый из них: серебряное блюдо (первая половина VII в.) со сценой охоты на тигров царя, поражающего одного из них стрелой, другой уже лежит под копытами коня (Тревер, Луконин, 1987, с. 109-110, илл.23(11)).⁸² Второй – также охота сидящего на коне царя на льва и тигра (конец VI – первая половина VII в.), поверженный лев лежит под копытами коня, вставший на дыбы тигр ранен стрелой (Тревер, Луконин, 1987, с. 110, илл. 25(12)). Третий сюжет на илл. 86(28), где дается сосуд с изображением человека, схватившегося врукопашную, очевидно, тоже с тигром (на теле характерные завитки-полосы) и поражающего его широким мечом (Тревер, Луконин, 1987).⁸³ И, наконец, четвертый – блюдо с изображением тигрицы на фоне двух деревьев (первая половина VII в.) (Тревер, Луконин, 1987, с. 114, илл. 59(23)).⁸⁴ Практически во всех сюжетах присутствует горная местность, где и разворачиваются изображаемые сцены.

В серьезной же работе В.Г. Луконина «Искусство древнего Ирана» (1977) при пяти сюжетах, связанных со львом, нет ни одного изображения тигра. То же почти можно сказать и о солидном альбоме «Миниатюры к «Хамсе» Низами» (Ташкент, 1985): девять сюжетов со львом и лишь одно изображение тигра, причем в мирном сообществе двух львов, барса, горного барана-архары, лани и лисицы перед шатром, где происходит свидание Лейли и Меджнуна (середина XVI в.) (Миниатюры..., 1985, илл. 129). В анализирующей среднеазиатские миниатюры XV – XVII вв. работе Г. Пугаченковой и О. Галеркиной (1979) лев фигурирует в трех сюжетах, тигр же практически лишь в одном – в аналогичной вышеописанной сцене мира и гармонии животных (тигр, два льва, лань, заяц и др.), собравшихся на поляне вокруг юного Меджнуна, а данном случае героя поэмы

⁸² Блюдо находится в Эрмитаже (СПб).

⁸³ В тексте об этом сюжете ничего не сказано.

⁸⁴ Блюдо находится в Эрмитаже (СПб).

Навои (миниатюра начала XVI в.) (Пугаченкова, Галеркина, 1979, с. 99, илл. 23).

Говоря о тигре, следует обратить внимание не только на юг – Иран и сопредельные ему страны, но и на некоторых из родственных туркменам их среднеазиатских соседей. Так, например, у хорезмских узбеков и каракалпаков, связанных с частью северных, приамударьинских туркмен единой географической средой, в том числе и непроходимыми приречными тугаями-плавнями, где встречались тигры, этот персонаж в верованиях и представлениях местного населения тоже выступает довольно ярко.

У узбеков Хорезма – области, которая, с одной стороны, еще с раннего средневековья стала мощным форпостом распространения ислама в окружающем кочевом мире и среди населения Поволжья, а, с другой, сохранила множество элементов весьма архаических доисламских обрядов и верований, были, как и среди туркмен некоторых регионов, «многочисленны и очень популярны в народе рассказы о тиграх, появляющихся по ночам вблизи населенных пунктов и совершающих *тафт* – ритуальные обходы могил святых» (Снесарев, 1969, с. 256).

Однако процитированный выше нами один из лучших исследователей религиозного прошлого Хорезма Г.П. Снесарев считает все же более важным другой аспект. «При характеристике культа плодородия, – пишет он, – необходимо обратить внимание на то место, какое в этих верованиях занимают хищные звери, в частности тигр. Во всех поверьях, связанных с тигром, поражает странное отсутствие страха к нему... Тигр, оказывается, в Хорезме является объектом почитания бесплодных женщин; все, что было с ним связано, — его шкура, когти, усы и др. — стимулировало якобы сакральным путем деторождение. По рассказам, передаваемым из поколения в поколение, в старину стоило только охотнику, убившему в тугаях тигра, появиться в селении, как со всех сторон собирались женщины, не имевшие детей. То же происходило, когда в кишлаки забредали дервиши, в обычаях которых было носить с собою шкуры тигра. Такие женщины, надеясь забеременеть, жгли шерсть тигра на огне и окуривали

себя или перешагивали через развернутую шкуру; когти и зубы носили как амулеты» (Снесарев, 1969, с. 256)⁸⁵.

Объясняя почитание хищного зверя – персонажа столь необычного в системе культа плодородия, чему посвящена глава работы, где говорится и о тигре, исследователь считает, что это обусловлено не только магическим восприятием в практике бездетных женщин физической мощи, силы и сексуальных способностей этого животного, но и связью передне- и средневосточного образа Великой богини плодородия в ее локальных вариантах (Рея Кибела, Анахит, Иштар, Астарта и т.п.) с хищными животными породы кошачьих (Снесарев, 1969, с. 256–257). Правда, в большинстве случаев на сцене выступает лев (о чем мы скажем ниже), но в некоторых случаях и его полосатый сотоварищ по породе.

Так, К.В. Тревер, ссылаясь на ряд источников, пишет, что у Иштари-Анахит в Вавилонии (в Средней Азии, в том числе и на территории современного Туркменистана, эта богиня известна как Ардвисура Анахита или просто Анахита) львы, пантеры и *тигры* считались ее священными животными (Тревер, 1940, с. 99). А на одной из чаш, относимой к региону между Согдом и древней Ферганой, то есть непосредственно к территории Средней Азии, в сцене бракосочетания царя изображена и шкура *тигра* (Тревер, 1940, с. 87), которая, несомненно, «присутствует здесь как магический стимулятор плодовитости» (Снесарев, 1969, с. 257).

Объяснение довольно парадоксального на первый взгляд положения, при котором связанному прежде всего с плодородием земли, а также с функцией деторождения образу Великой богини сопутствуют хищные звери, нашел еще в середине 1920-х гг. известный этнограф-религиовед Л.Я. Штернберг, что вполне справедливо отмечает Г.П. Снесарев. Проведя анализ генезиса образов вышеназванных богинь, Л.Я. Штернберг выяснил, что до того, как стать специфическими богинями земледелия, они первоначально

85 Там же в примечаниях к приведенным словам автор упоминает два любопытных момента: об одном из хорезмских преданий, связанном с амударьинскими лодочниками, вытащившими из лапы тигра колючку, и о дервишах с тигровыми шкурами, которых ему довелось видеть в 1932 г. в одном из медресе Хивы.

были покровительницами охоты. «Кибела и все ее синонимические матери-богини, – подчеркивает исследователь, – были раньше и в Индии, и в Передней Азии, и затем в Египте богинями гор, хозяевами всяких хищных животных» (Штернберг, 1936, с. 417).

Вышеизложенные положения помогают понять довольно странную роль такого персонажа как тигр в хорезмском варианте культа плодородия. «Амударьинские тугаи, где исконно водились эти хищники, связывали последних в сознании анимиста с великой среднеазиатской рекой, олицетворенной в образе богини плодородия Ардвисуры Анахиты. Отсюда и сакральные свойства хищников, использовавшиеся в обрядах бездетных женщин долго еще после того, как образ Анахиты исчез из области культа» (Сенсарев, 1969, с. 258).

Тигр фигурировал в прошлом как магическая сила, способствующая зачатию, и у бесплодных женщин-каракалпачек. Они старались найти следы тигра или его шкуру, считая, что при прикосновении к ним недуг останется на их обратной стороне. Иногда после совершения этого ритуального действия женщина ждала 12 месяцев появления ребенка, полагая, что подверглась *шилле*⁸⁶ тигра, то есть может родить как тигрица лишь по прошествии названного срока (Есбергенов, Атамуратов, 1975, с.115)⁸⁷. К этому своего рода уподоблению друг другу человека и тигра следует добавить еще одно необычное суеверное представление, связанное с периодом беременности у части женщин-каракалпачек.

Речь идет о появляющемся у беременных желании или прихоти отведать тигрятины, мяса тигра. Причем сообщения информантов об этом подтверждаются данными каракалпакского фольклора. Например, в героическом эпосе «Коблан» у будущей матери одноименного главного героя эпоса Коблана во время беременности появилось непреодолимое желание попробовать сердце тигра. Поэтому отец Коблана Кыдырбай убивает из лука тигра и, удовлетворяя прихоть жены, приносит ей тигриное

86 Шиле – 1) сорок самых жарких дней лета; 2) послеродовой период (Каракалпакско-русский словарь, 1958, с.737). В данном контексте подразумевается скорее межродовой период.

87 В текст очевидно вкралась опечатка: вместо «12 месяцев» напечатано «12 лет».

сердце. Характерно, что при этом, встретив тигра, Кыдырбай обращается к нему, как к человеку, считая существом стоящим даже выше человека, его покровителем (Есбергенов, Атамуратов, 1975, с.115-116).

В этом обращении есть, в частности, такие слова:

Из нужды к единственному ребенку
Вышел я, оставив все.
Ты есть властелин,
Кто устоит против твоей силы,
Прыгай, прыгай к луне, мой властелин.

Коблан, 1941

(цит. по: Есбергенов, Атамуратов,
1975, с. 116).

Как видим, подобного рода обращение является, с одной стороны, возвеличиванием животного, а, с другой, извинением-просьбой с объяснением причины, по которой его приходится убивать. По своему характеру оно находит аналогии в сохраняющихся вплоть до недавнего времени традиционных обращениях у народов Сибири и Дальнего Востока к табуированным культовым животным, прежде всего медведю на «Медвежьем празднике». В свете приводившегося выше представления туркмен о тигре и луне интерес в этом обращении представляет также последняя строка – «Прыгай, прыгай к луне, мой властелин», смысл которой, к сожалению, остался нераскрытым.

Таким образом, у трех из среднеазиатских народов – туркмен, узбеков Хорезма и каракалпаков – там, где в течение длительного периода люди сталкивались с тиграми, до наших дней сохранились некоторые, отчасти совпадающие, отголоски былых представлений об этом животном, как весьма почитавшемся и даже, возможно, тотемном (у каракалпаков последний момент проявляется особенно ярко в стремлении отведать мяса тигра, что в мировой практике представляет обычный путь приобщения к животному-тотему).

Там же, где тигры не встречались, традиция переносила почитание к ним на их меньших собратьев – горных барсов, леопардов.

В этом отношении яркий пример представляет этнографический материал по такому среднеазиатскому народу как киргизы.

У последних слово «барс», причем в уважительно-табуационной тональности, встречается среди эпитафий, высеченных на камнях еще в период раннего средневековья, когда предки современных киргизов жили на Енисее (Малов, 1952, с.33, 53, 54 и др.). Исследовательница традиционных религиозных воззрений киргизов Т.Д. Баялиева пишет о барсе следующее: «Барс рассматривался, по-видимому, как родовое название, причем название рода «именитого», «могучего», члены которого почитали барса и налагали на него табу. Киргизы считали барса священным животным, поэтому считалось хорошим предзнаменованием видеть его во сне. Когти барса, шерсть, кончик его хвоста подвешивали к детской колыбели для предохранения ребенка от злых духов и несчастий» (Баялиева, 1972, с. 24).

Кроме этого, в эпических произведениях киргизов, как и у каракалпаков по отношению к тигру, часто звучит мотив желания матерей будущих героев вкушать сердце барса. Так, в «Манасе» повествуется о том, что Каныкей, мать Семетея, когда ребенок был еще в ее чреве, пристрастилась к сердцу барса (Манас, 1959, с. 201). Барс в киргизском эпосе часто служит также положительным эпитетом богатыря⁸⁸. Киргизы не называли барса его именем, а использовали в качестве замены слова-эвфемизмы: кара-кулак (черные уши), шер (лев) – эпитеты богатыря. Баялиева объясняет это широко распространенным у тюрков обычаем, запрещавшим называть своими именами старших родственников, особенно мужчин (Баялиева, 1972, с. 24-25), то есть еще раз подчеркивает мысль о родственной связи между человеком и этим представителем семейства кошачьих.⁸⁹

88 Например, Манаса, главного героя одноименного эпоса, первоначальное ядро которого сформировалось в VI-VIII вв., сразу же после рождения нарекают прозвищем *кабылан* – «леопард, барс», к которому позднее добавились названия и некоторых других диких животных. Это делалось с целью, чтобы на него перешли их необычные свойства (Урманчиев, 1986, с.30).

89 В этом плане интересно отметить, что у нивхов на Амуре, часто сталкивавшихся в своем быту с тиграми, считалось, что они являются особой породой людей – так называемые «люди-тигры» (Топоров, 1988в, с.512).

Естественно, там, где тигр был и остается характерным представителем местной фауны (например, бенгальский в Бенгалии и ряде других штатов Северной Индии, уссурийский в Маньчжурии и некоторых иных провинциях Китая, малайский в Малайе и Индонезии), он занимает значительно большее место в верованиях и представлениях коренного населения.

Так, помимо роли царя зверей и хозяина леса, в Юго-Восточной Азии тигр известен и как дух гор и пещер. В Китае он почитался также как гроза демонов, приносящих болезни, а владичица Запада Си-ван-му имела облик зооморфного существа с тигриными чертами (Топоров, 1988в, с. 511-512).

Кроме того, в Китае и Японии белый тигр символизирует запад, осень и землю (Топоров, 1988в, с. 512)⁹⁰. В индуистском пантеоне Индии тигрица считалась ездовым животным Махадевы (Топоров, 1988в, с.512). В Малайе тигр считается духом-помощником белианов – особой категории шаманов, которые якобы обладают способностью в процессе камлания превращаться на какое-то время в тигра (Ревуненкова, 1980, с. 145)⁹¹. Примеры аналогичного характера при желании можно было бы продолжить.

Завершая речь об образе тигра в представлениях туркмен, следует отметить, что данный персонаж, как и барс, практически не нашел отражения в наиболее распространенных малых жанрах туркменского фольклора – пословицах, поговорках, загадках (в последнем из названных жанров не находим мы и льва). В качестве причины подобного явления можно предположить лишь особое почитание этого животного и опасение как-то в малом, весьма лаконичном виде приуменьшить такое уважительное отношение, вызвать неудовольствие у наиболее опасного из сохранившихся здесь до сравнительно недавнего времени рядом

90 Любопытно, что, несмотря на столь серьезные сопоставления тигра, здоровый народный юмор мог изобразить этого грозного представителя животного мира и в гротескном виде. Таким, по крайней мере, выглядит он, пробирающийся сквозь густую траву, на китайском ковре XIX в., предложенном на продажу известной лондонской фирмой Сотби в 1986 г. (см. журнал-каталог «Hali», 1986, № 3, с. 87).

91 Тигру в этой работе посвящен отдельный небольшой раздел «Образ тигра у малайцев и аборигенов Малакки» /с.145-149/.

с человеком хищных зверей. Зато, с другой стороны, имена представителей семейства кошачьих, в том числе и тигра, пополнили туркменскую антропонию (Гаплан, Арслан, Шир, Шири и т.п.), топонимию Туркменистана, а также галерею эталонов характеристики основных черт поведения людей, о чем будет ниже сказано в соответствующем разделе.

Остановившись на таком персонаже животного мира Туркменистана как тигр, некоторые магические функции которого во второй половине XX в. по объективным причинам были перенесены на барса, нельзя не сказать и о втором из пары наиболее крупных и сильных представителей хищников породы кошачьих – *льве*. Со своей великолепной гривой волос и особой величественной осанкой (вспомним выражение «светский лев») этот зверь с давних времен занял прочное место царя животных в ряде регионов Азии и Африки, прежде всего характеризующихся пустынным или полупустынно-каменистым ландшафтом.

В статье «Лев» из Энциклопедии «Мифы народов мира» о ее герое пишется, что он «в мифологиях и фольклоре многих народов... — символ высшей божественной силы, мощи, власти и величия; солнца и огня. С образом льва связываются также ум, благородство, великодушие, храбрость. Особой семантикой обладает образ львицы: она – и символ материнства, и атрибут многих богинь-матерей, и воплощение сладострастия. Лев связан со многими женскими божествами...» (Иванов, Топоров, 1988, с. 241).

Наиболее древним из них считается воинственная египетская богиня Сохмет с телом женщины и головой львицы⁹², почитавшаяся там уже в III тыс. до н.э., хотя зачатки обожествления и почитания льва в Египте уходят еще в IV тыс. до н.э. (Воробьева, 1959, с.49). С другой стороны, с древней историей этого государства связано созвездие Льва. В III тыс. до н.э. разливы Нила, главной жизненной артерии Египта, начинались как раз тогда, когда Солнце вступало в это созвездие. Поэтому именно в Древнем Египте родилась существующая и в наши дни традиция украшать затворы шлюзов, направляющих воду в оросительные

92 Скульптурное изображение ее см. в кн.: Матье, 1956. Табл. XII.

каналы, а также фонтаны фигурами львов или делать их виде раскрытой львиной пасти (Наука и жизнь. 1987. № 6. с. 111-112)⁹³.

Образ льва, судя по археологическим и иным материалам, был весьма популярен и в Древней Месопотамии (львиные статуи, охраняющие ассирийские и вавилонские храмы), Малой Азии (лев на западных воротах столицы Хеттского государства), Индии (львиные скульптуры и изображения в оформлении тронов правителей), целом ряде стран Африки, а также многих иных регионах, где львы встречались в отдаленные времена или куда образ их был перенесен из других мест (Иванов, Топоров, 1988, с. 41).

На территории современного Туркменистана и районов, непосредственно к нему примыкающих, также обнаружен ряд археологических находок древнего периода, свидетельствующих о том, что образ льва как объект религиозных представлений и искусства не был чужд местному населению того времени.

Так, в столице Парфянского государства Нисе при археологических раскопках среди метопов – особо орнаментированных декоративных плит, служивших для облицовки фриз и карнизов зданий, — встречена и львиная маска – изображение морды льва с открытой пастью и разметававшимися прядями гривы, которая датируется III–II вв. до н.э. (Пугаченкова, 1949, с. 221). Подчеркивая, что «на Востоке функцию зверя-охотника изображение *льва* сохраняет вплоть до средневековья» и «таковой, вероятно, она была и в парфянской скульптуре», исследовавшая найденные метопы Г.А. Пугаченкова считает, что данная *львиная* маска, может быть, является символом Геракла-Веретрагны, то есть атрибутом смешанного образа античного греческого героя-львоборца Геракла и местного ираноязычного бога войны и победы (Пугаченкова, 1949, с. 221; см. также: Пугаченкова, 1958, с. 97. Здесь же приведен и рисунок, а на с.102 – фотография такого рода метопа – разрядка наша – С.Д).

93 Интересно, что с небесными телами связано предположение, имеющее отношение здесь к другому представителю кошачьих – леопарду (барсу). Считалось, как отмечает то же издание, что его пятнистая шкура, которую носили древнеегипетские жрецы, олицетворяла звездное небо.

Среди других «львиных» находок здесь чаще встречаются налесты на керамической утвари в виде реалистично выполненных головок этого зверя с роскошной гривой. Из них особую группу составляют те, которым приданы в определенной степени антропоморфные черты. Такие налесты, как считает М.Е. Массон, помещались на сосудах из огнеупорной глины, предназначенных для кипячения воды, хотя ранее (1934) К.В. Тревер считала, что мнение М.Е. Массона о том, что упомянутые антропоморфные головки использовались на остодахах – гробиках-костехранилищах, ошибочно (Массон, 1971, с. 48).

М.Г. Воробьева говорит о наличии по крайней мере 35 более или менее хорошо сохранившихся сосудов из Хорезма с львиноголовыми налестами на ручках, которым она придает магическое значение. Кувшины эти датируются IV – III вв. до н.э. (Воробьева, 1959, с. 42, 46).⁹⁴ Относительно бытования их в Хорезме именно в этот период исследовательница высказывает следующую версию. Культ богини пробуждения природы и плодородия Сохмет или Сехмет из Египта, где в VII–VI вв. до н.э. вновь возродились самые древние религиозные представления, хорезмийцами, побывавшими и служившими в египетской Элефантине в V – IV вв. до н.э., был перенесен на их родину, где вполне увязывался с почитанием здесь еще с эпохи бронзы Великой богини плодородия, в котором, как и в мистериях Сехмет, большую роль играли женщины. «Вполне вероятно, — пишет М.Г. Воробьева, — что образ египетской львиноголовой богини мог найти известный отклик в среде хорезмийцев, если не в прямом его значении, то в каких-то поверьях, представлениях о магической силе ее изображений, способных отгонять злых духов от содержимого ритуальных сосудов» (Воробьева, 1959, с. 53). Правда, тут же она объясняет краткосрочность бытования такого рода сосудов тем, что «видимо слишком чужд был образ льва хорезмийцам, и принесенный культ постепенно сошел на нет, а сами изображения потеряли прежнюю реалистичность» (Воробьева, 1959, с. 53).

94 Там же на с. 43 приведен рис. 3 с фотографиями 16 такого рода налестов, а на с. 44 рис. 4, где 1-6 сюжеты являются схематической прорисовкой львиных морд на кувшинах из Хорезма.

Впрочем, львиные сюжеты, связанные с рассматриваемой нами территорией Туркменистана античного и раннесредневекового периода вышперечисленными примерами не ограничиваются. Так, в 1957 г. среди украшений III в. н.э., обнаруженных при раскопках ремесленного квартала мукомолов мервского городища Гуяр-кала, был и медальон из светлой пасты с изображением головы льва в анфас, а на северном комплексе городища Старая Ниса весьма художественно выполненная бронзовая головка львицы первых веков до н.э. (Массон, 1971, с. 49). Список находок можно было бы продолжить, не говоря о разного рода вариантах мифических львов. Так, в крепости Гандым-кала Акдепинского этрапа Ташаузского веляята археологом Х. Юсуповым найдена комбинированная из пяти изображений фигурка, где богиня индуистской религии Кали, призванная поразить темные силы, восседает на льве, лапы которого как у хищной птицы (Дурдыев, 1993а).

Завершая примеры, связанные с периодом до раннего средневековья, следует упомянуть о серебряном блюде из Хорезма, найденном в 1951 г. близ селения Бардым Пермской области. В надписи на хорезмийском языке приводится дата – 603, 613 или 623 г. (Рапопорт, 1971, с. 114). В центре блюда изображен царский трон, основанием или ножками которого являются фигуры двух стоящих, отвернувшись друг от друга, львов – сюжет, неоднократно использовавшийся в Средней Азии и соседних областях при изготовлении тронов правителей (Беленицкий, 1962, с. 14-27).

У арабов Аравийского полуострова лев – *asad* – является олицетворением мужества и названием некоторых племен (Хамдан, 1988, с. 28)⁹⁵. В исламский период он, наряду с воином, стал особо популярным героем многих произведений арабских поэтов (Хамдан, 1988, с. 30). Поэтому, думается, исчезновение льва, одного из представителей старой среднеазиатской фауны, со сцены,⁹⁶ пришедшееся на период завоевания

95 Здесь же говорится, что подобное название встречается и среди тюркских племен, однако, где именно, не уточняется.

96 На 631 г. или чуть позже приходится последнее официальное упоминание о привозе льва в числе прочих подарков китайскому императору из среднеазиатского Согда (Бичурин, 1950. Ч.III, с.311).

арабами во второй половине VII–первой четверти VIII вв. практически всей территории современных Туркменистана и Узбекистана, было связано не с интенсивным уничтожением ими этого животного. Прежде всего, это было связано с тем, что и во времена Александра Македонского, имя которого фигурирует в первом упоминании о львах Средней Азии, количество львов было очень небольшим. В процессе смены власти были, очевидно, разрушены или заброшены принадлежавшие местной знати естественные заповедники, где содержались на природе львы. Что касается юга Туркменистана, то здесь эти животные могли появляться с территории Ирана.

Образ льва, терминологию которого мы приводим выше, не получил среди туркмен столь яркого представления, как тигр. Причина этого вполне понятна. Если тигры, как отмечалось, встречались на территории современного Туркменистана в некоторых местах еще в XIX и даже в первой половине XX вв., то львы, само наличие которых в фауне среднеазиатского региона долгое время ставилось под сомнение, окончательно исчезли, как мы уже говорили выше, после арабского завоевания, еще во второй половине VII в. (Массон, 1971, с. 48).

В соседнем Иране львы, принадлежавшие к тому же виду, что и встречавшиеся ранее в отдельных местностях Средней Азии, в настоящее время также полностью отсутствуют, но в XIX веке еще водились (Массон, 1971, с. 46). Поэтому здесь они с давнего времени нашли отражение в искусстве, архитектуре и культе местного населения. Чаще всего львов встречаем в сценах охоты, причем в ряде из них в качестве главных героев сюжета изображаются конкретные представители правящей династии в поединке с могучим зверем. Думается, что это неслучайно: царь людей смело поражает грозного царя зверей, тем самым как бы подтверждая свою исключительность, избранничество высшими силами.

Неоднократно мы видим изображения львов на рельефах, резных камнях, торовитке периода Ахеменидов (VI – IV вв. до н.э.) (Массон, 1971, с. 46). Эти изображения в деталях повторяют идущие с гордо поднятой головой львы, вытканые на шерстяной

ткани (V в. до н.э.), обнаруженной на периферии иранского мира – в пятом Пазырыкском кургане на Алтае (Луконин, 1977, с. 79).

Еще чаще изображение этого зверя попадает на памятниках материальной культуры эпохи Сасанидов (III – середина VII вв. н.э.). Например, на серебряном блюде IV в. изображен наследник иранского престола, который верхом охотится на двух львов: один, пораженный, уже лежит под копытами коня, во второго охотник стреляет из лука (Луконин, 1977, с. 164).⁹⁷ На другом серебряном блюде из Эрмитажа изображен собственной персоной Сасанидский шах Шапур II, тоже охотящийся на львов. Один из них даже убит шахом и лежит на земле, на второго, готовящегося сзади к прыжку, нацелен лук охотника (Луконин, 1977, с. 166). Известны блюда с изображением таких царей-львовоборцев как Ездигерд I, кушанский правитель Варахран V и некоторые другие, вплоть до первой половины VII в. (Тревер, Луконин, 1987, с. 6-63). Традиция изображения поединков знатных людей со львами продолжалась в Иране и после завоевания его арабами. Так, в Эрмитаже хранится серебряное с позолотой блюдо начала VIII в., изображающее вельможу на охоте, где он из лука поражает прыгающего сзади льва (Тревер, Луконин, 1987, илл. 113 (39)).

Некоторые сюжеты не связаны с охотой. Такими, например, является блюдо с изображением львицы, которая на фоне дерева (дерева жизни?) кормит своим молоком двух львят (Тревер, Луконин, 1987, илл. 113 (39)), блюда VIII в. с изображением льва, напавшего на быка (Тревер, Луконин, 1987, илл. 114 (40)), и льва, терзающего лань (Луконин, 1977, с. 205).

Львы вошли как популярный сюжет и в ковровое искусство Ирана. Этому посвящено даже специальное исследование Парвиза Танаволи «Лев в искусстве и культуре Ирана» (Базель, 1985), в котором анализируется коллекция автора, состоящая из 62 ковров с изображениями по данной тематике, которые ему удалось подразделить на восемь основных групп. Среди них ковровые изделия полукочевых народов – прежде всего кашкаев, а также луров, бахтияров, хамсе, афшаров, иранских курдов и шахсевенов.

97 Блюдо находится в Археологическом музее г. Тегерана (Иран).

П. Танаволи проводит мысль о том, что лев на ковре в Иране – явление давнее, традиционное, подкрепляя свое суждение строками поэта XII века Анвари: «Лев на ковре на портике вашего дворца уподобляется небесному льву в чести и славе». Тем не менее, автор подчеркивает, что сохранившиеся ковры (самый старый из его коллекции относится к концу XVIII – началу XIX вв.) использовались, как правило, не во дворцах, а в повседневной жизни их изготовителей-кочевников, причем с магической целью – в качестве символа, защищающего семьи владельцев от вредоносных сил и несчастий (Housego, 1986, p. 62).

Многочисленные изваяния каменных львов украшают кладбища получившей в прошлом известность помимо прочего и благодаря этим свирепым зверям провинции Фарс в юго-западном Иране, а некоторые из них лежат вдоль дорог перекочевков кашкаев и луров. В конечном счете П. Танаволи приходит к выводу, что на разных этапах истории Ирана лев рассматривался как символ верховой власти, храбрости и силы и в то же время как охранитель воды и семьи, своего рода гарант безопасности ее членов (Housego, 1986, p. 62).

Эстафета изображения льва на металле и коврах позднее была подхвачена восточной живописью – средневековыми миниатюрами. Многие из них являются иллюстрацией к произведениям поэтов на кочевые сюжеты о Лейли и Меджнуне, Фархаде и Ширин и т.д.⁹⁸ Помимо других стран Ближнего Востока – Ирана, Афганистана, Турции, ряда арабских государств – изображение льва находим и в миниатюрах самой Средней Азии (см., напр.: Пугаченкова, Галеркина, 1979, с. 80–81, 98–99, 180–181).⁹⁹ Но здесь отмечены также примеры перенесения образа этого животного в архитектурный декор. По словам испанского посла Клавиho, побывавшего в 1404 г. в городе Шахрисябзе, там над входом в центральное здание выстроенного Тимуром дворца «Аксаaray» были изображения льва и солнца (Массон, 1926, с. 17). Кроме

98 Среди целого ряда публикаций можно указать на великолепно изданный с предисловием Ф. Сулеймановой альбом: *Миниатюры...*, 1985 (илл. 44, 94, 129, 145, 162, 172).

99 Указанные миниатюры относятся к XVI – XVII вв.

того, в бухарском медресе Диван беги, построенном в XVI в., на главном портале сохранились остатки изразцовых изображений каких-то птиц и белых львов (Массон, 1926, с. 17). Фигуры двух обращенных друг к другу львов, выбитых в верхних углах высокого, из тесанного камня, портала здания караван-сарая, встречаем и в местности, известной ныне как Белеули. Выполненные в плоском рельефе, они продолжают архаический «сасанидский» стиль, хотя сам караван-сарай, расположенный в юго-восточной части плато Устюрт на старой дороге из Ургенча (Хорезм) на Нижнюю Эмбу, датируется X–XI вв. (Толстов, 1948, с. 264).¹⁰⁰

Говоря о льве в эпических памятниках туркмен и их предков, следует сказать, что, как уже отмечалось, в наиболее раннем из них, «Огуз-наме», подобный персонаж не фигурирует. В «Книге моего деда Коркута» же он встречается семь раз. Лев считается одним из четырех корней рода Салор Казана, идя вторым после тигра. «От *льва* белых камышей один мой корень; твоим пегим коням он не дает останавливаться!» — говорит Салор Казан своему противнику-тагавору (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 98). В примечаниях к этому месту памятника данная строка звучит как «Я одного корня с львом Ак-Саза», а сама местность Ак-Саз помещается в прибрежье горной речки Арпа-чай, недалеко от впадения ее в Аракс (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 279). То есть, речь идет о регионе Северо-Западного Ирана и Южного Закавказья.

Эпитет Салор Казана — «*лев* племени и рода» — приводится во второй части эпоса — «Песнь о том, как был разграблен дом Салор-Казана» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 22). В комментариях разночтений этой строки даются следующие варианты перевода: «лев племени Амит», «лев (с берегов) реки (су) Амит» и непонятная ассоциация гидронима Амит (Амид) с Диярбекиром (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 263). Думается, что подобная ассоциация может быть допущена лишь как значительно более позднее перенесение действия на новые места, а первоначально название реки Амит могло отражать старые представления населения Амударьи о львах, когда они еще там встречались.

100 Здесь же дается и фото верхней части портала, где львы хорошо видны.

Лев фигурирует как синоним силы и страха: сын Казан-бека (Салор Казана) Уруз-бек, обращаясь к отцу, восклицает: «Свое имя “*Лев*” я берег ради тебя» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 51). С тем же значением рассматриваемый зверь упомянут и в других местах эпоса. Так, «свирепый *лев*» выступает как одно из трех препятствий на пути Канн-Туралы, сына Канлы-Коджи, к невесте – обещанной трапезундским правителем-тагаваром своей дочери (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 64). В примечании к этому эпизоду лев называется царем зверей – «*каган аслан*» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 272). Так же охарактеризован он и в самом описании поединка. Когда царь зверей вышел на ристалище и заревел, все кони, что были здесь, от страха помочились кровью (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 67). Канн-Туралы побеждает этого льва, попутно, правда, «воздав хвалу Мухаммеду». *Лев* – эталон лишь для мужчин, которым разрешено хвалиться (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 71).

И, наконец, весьма интересно упоминание льва (львицы?), вскормившего ребенка, который со временем приобрел новые хищные повадки своего воспитателя: выходя вперевалку из камышей, сосал кровь у коней. Речь идет о малолетнем сыне Аруз-Коджи, который упал во время бегства огузов от напавшего на них врага и был найден львом. Позднее, когда огузы вернулись на прежние места, подросший мальчик, ставший юношей, был возвращен в среду людей, получил от деда Коркута имя Бисат и узнал, что является младшим братом Кыян-Сельджука (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 77). Позднее этот Бисат проявил бесстрашие, достойное льва, убив одноглазого великана Депе-гёза, из-за которого мог погибнуть огузский народ.

В эпосе «Гёр-оглы» мы насчитали также ряд эпизодов, где повествование обращается к образу льва. В двух случаях слово «лев» используется просто как традиционный эпитет четвертого преемника пророка Мухаммеда – «Али, *Лев* божий» («Хезрет Али *шири-худа* пир») (Гёр-оглы, 1983, с. 414, 46; с. 774, 397). В другом – как символ мужества джигитов Гёр-оглы, о которых он говорит, что они «с крыльями сокола, с сердцем *льва*» («гарагуш ганатлы, *арслан* йурекли») (Гёр-оглы, 1983, с. 605, 232), всег-

да готовые броситься ему на помощь «рычащие львы» («*ширлерим* бардыр») (Гёр-оглы, 1983, с. 604, 232).

Лев – один из символов страха для человека: «Керем-джан, ты что, дракона встретил или льва повстречал? Что ты так бледен, лица на тебе нет?» («Аждар гөрдүнми, *шир* гөрдүнми?») – спрашивает суфий-наставник, пир Ашик-Айдын, своего послушника-мюрида Керема после его стычки с могучей и своевольной Харман-Дяли (Гёр-оглы, 1983, с. 724, 348). Аналогичный вопрос задает самому Гёр-оглы, видя состояние последнего после встречи с Безиргеном, один из его сподвижников Косе (Гёр-оглы, 1983, с. 749, 373). Страшный голос Безиргена уподобляется рыку дракона (аждар) или льва (*шир*) (Гёр-оглы, 1983, с. 750, 374), а сам он «с лапой льва, лев он» (Гёр-оглы, 1983, с. 756).¹⁰¹ Пери Агаюнус, спутница жизни Гёр-оглы, устраивает по просьбе последнего репетицию оплакивания мужа. Характеризуя его зоркость и силу, она говорит: «С глазом сокола, с лапой льва Гёр-оглы» («Лачын гөзли, *шир* пенжели Кероглы») (Гёр-оглы, 1983, с. 645, 270). И, наконец, упомянем сравнение Гёр-оглы, наряду с тигром и леопардом, также со львом («*ширим* гелмеди»), которое приводилось выше в эпизоде, связанном с Овезом и Хункаром (Гёр-оглы, 1983, с. 537, 167), а также во время сражения («*шир* дей») (Гёр-оглы, 1983, с. 773, 396).

Относительно других, более мелких жанров устного народного творчества туркмен следует сказать, что образ льва нашел здесь отражение в сказках и в определенной степени в пословицах и поговорках. Так, в сборнике А. Баймурадова с ним связано 13 сказок (с термином *ёлбарс*, если считать его основным обозначением этого зверя – 12 и с термином *арслан* – 1) и лев может претендовать на восьмое место в таблице частотности животных в сказочных сюжетах, разделив его с собакой (*ит*) (Баймурадов, 1986, с. 79).

При этом образ льва отнюдь не всегда выступает как образ представителя животного мира, наделенного только какими-то неординарными чертами. Если, например, в сказке «Лев, съев-

¹⁰¹ В оригинале любопытное сочетание двух вариантов названия льва – *арслан* и *шир*: «Пенжеси *арсланың*, *шири*» (Гёр-оглы, 1983, с. 380).

ший трех быков» («Үч өкүзи иен бир ёлбарс») (Баймырадов, 1986, с. 160-162) и подчеркивается хитрость и смекалка главного героя произведения, то в то же время показывается относительная слабость и трусость львов, которые вдесятером не смогли справиться с тремя быками, пока те действовали сообща. В другой сказке – «Как лиса льва победила» («Тилкиниц ёлбарсы енши») (Баймырадов, 1986, с. 125-127) – Хотя и отмечается сила льва, как главный атрибут его престижа среди животных, одновременно говорится о его глупой легковёрности и тщеславии, благодаря чему лисице удастся погубить своего грозного спутника, которого она затем и поедает.

Все это свидетельствует о том, что если в дошедших до наших дней сказках о животных и волшеббно-фантастических сказках и сохранились отдельные отголоски древних мифов и представлений (например, возможно мотивы тотемической борьбы льва – представителя хищных кошачьих и быка; львица-охранительница младенца Искандера, т.е. Александра Македонского, брошенного матерью в горах или степи (Сакали, 1956, с. 52); вытаскивание героем сказки занозы из лапы льва, после чего последний становится верным исполнителем его просьб (Сакали, 1956, с. 53) и др.), то влияние на них бытовых сказок довольно сильно (напр., лиса и лев).

Бытовая, более поздняя по своему характеру мотивировка преобладает и в тех немногих туркменских пословицах и поговорках (Туркменские пословицы и поговорки, 1961), в которых упоминается лев. «Не горюй, что родилась дочь – *львица льва* достойна» (с. 70), «У настоящего мужа жена – *львица*, у скверного – словно пленница» (с. 74), «Для мышей и кошка – *лев*» (с. 94), «*Львенок* становится *львом*» (с. 96), «На связанного *льва* даже зайцы нападают» (с. 96), «Чтобы поймать *львят*, нужно войти в *львиное* логово» (с. 99), «Объедки лисы *лев* пробовать не станет» (с. 133).

Выше приведенные примеры в той или иной степени подчеркивают силу и мощь рассматриваемого представителя животного мира, который берется как положительный эталон при перенесении этого образа в жизнь и на взаимоотношения людей. Особый интерес представляет последняя пословица, характери-

зующая положение льва в самом царстве зверей, тем более, что она имеет еще более яркий вариант: «Гурдун авы *шире* харам» (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 135) («Добыча волка *льва* недостойна»).

Слышанное в народе интересное выражение, смысла которого он не знал, сообщил нам один из наших чандырских информантов: «Ай ичинде *арслан* гөрөн, Гүн ичинде жөвхер гөрөн»¹⁰² («На луне виден *лев*, а на солнце — джовхер»)¹⁰³. Вполне вероятно, что в приведенном выражении сохранился своего рода отголосок каких-то мифических представлений о связи образа льва с небесными телами.

Возможно, что в народной традиции допущено смещение названий: слова *ай* и *гүн* должны поменяться местами. Тогда связь льва, царя зверей в животном мире переднее-среднеазиатского региона, символически отражающего верховную власть в человеческом обществе, и главного представителя небесной сферы, дающего свет и жизнь всему сущему — солнца, которое олицетворяет высшее божество, будет вполне логична и понятна. Такого рода сочетание — фигура льва на фоне восходящего солнца — стала государственным символом-гербом Ирана, который в связи с этим получил характерное традиционное определение как «кешвер-е *шир* о хоршид» («страна *льва* и солнца»).

Однако может иметь место и какая-нибудь иная интерпретация, связывающая льва именно с луной, так как другое сообщение говорит о том, что только луна имеет от бога право держать льва — «ай ичиниң *арсланы*, гун ичиниң гөвхери» («Внутри луны лев, внутри солнца — жемчуг»)¹⁰⁴.

Как видим, в приведенных здесь вариантах для определения «лев» используется один и тот же более архаический тюркский термин *арслан*. В туркменских сказках о животных (см. цит. выше сборник) этот термин встречается лишь в одном сюже-

102 Клычдурдыев Курбан (1913 г.р.) — гоклен, гайны; Кизыл-Имам Каракалинского р-на; 1962. Возможно, наша запись не совсем точна и вместо «гөрөн» («видевший, увидевший») следует использовать форму «гөрнен» («виденный», «увиденный»).

103 Джовхер — 1) драгоценный камень; 2) дамасская сталь (Туркменско-русский словарь, 1968, с.327).

104 Адыев Хасмамед (1893 г.р.), гоклен, геркез, Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962.

те, зато его другой тюркский эквивалент, *ёлбарс* – в двенадцати (Баймырадов, 1986, с. 79).

Ираноязычное название льва *шир* используется у туркмен значительно реже. Любопытно, что оно не раз бросается в глаза среди старых, середины XVII – XVIII вв., надписей, оставленных паломниками на стенах внутри таких мавзолеев-святилищ Сумбарской долины как Магтым-Мээззем и Шейх-Аттар-вели. Однако сохранившиеся надписи эти с упоминанием слова «шир» как эпитета святого Хазрета Али сделаны на персидском языке и принадлежат шиитам, то есть нетуркменскому населению, жившему в упомянутой долине до туркмен.

В Серахсе нами записано традиционное обращение, с которым следует обратиться к случайно встретившемуся льву, чтобы он не тронул: «*Ширим, пирим!*», то есть «О, мой лев, мой пир (наставник-покровитель)!» (ПМА по Серахскому р-ну; 1960 г.).

Своего рода казусом звучит термин *шир* в следующем сообщении. На упоминавшемся уже святилище Авчы пир имеется виденный нами один из больших намогильных камней с отпечатком какого-то крупного моллюска, по веерообразным бороздкам которого приходящие на святилище люди гадают, проверяя свою судьбу, счастье. Само гадание называется *хайыр-шир*. Начинают его справа налево, по очереди отсчитывая бороздки – «хайыр»¹⁰⁵, «шир», «хайыр», «шир». Если последняя бороздка заканчивается словом «хайыр», это доброе предзнаменование, а словом «шир» – плохое. Однако слово «шир» здесь используется по ошибке вместо мало употребительного в туркменском арабского «шер»¹⁰⁶ – «зло», антипода термину «хайыр».

Параграф о диких животных из семейства кошачьих нам кажется уместно завершить упоминанием одного примечательного факта, связанного с реалиями жизни Туркменистана наших дней. Это – появление в виде архитектурного украшения перед

105 Хайыр – 1) польза, выгода, толк; 2) прибыль, доход, барыш; 3) помощь, поддержка (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 682).

106 В туркменском «шер» имеет более узкое значение – «скандал» (Туркменско-русский словарь, 1968, с.757).

входами в два корпуса зданий Государственного культурного центра Туркменистана (2007) восьми бронзовых львов, которые, может быть помимо воли их создателей, смотрятся как стражи-охранители, пришедшие из дали веков¹⁰⁷.

Архар

Дикий *горный баран* известный обычно в русскоязычной литературе под заимствованным из восточной лексики названием *архар*, на территории Туркменистана встречается в горных урочищах Копетдага, Большого Балхана и Кухитанга.

Как и в случае с вышерассмотренными кошачьими – тигром и львом – в отношении парнокопытных, к классу которых относится архар, в туркменском языке также наблюдается разнობой, обусловленный сохранением различных диалектно-локальных форм, что нашло отражение и в официальных изданиях.

Так, в неоднократно называвшемся ранее справочнике по фауне Туркменистана мы находим следующие определения: «*Даггочы, айрак, чемберли гоч* – архар или аргалы, горный баран (самец)» (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 17-18). В то же время «*Даггойны* – архар или аргалы, горный баран (самка)» (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 17). Используемые здесь в словосочетаниях термины «гоч» и «гоюн» относятся равным образом и к диким, и к домашним баранам, означая соответственно барана-самца и самку-овцу.

С другой стороны, в горных районах Копетдага в живой речи и быту местного населения популярен старотюркский обобщающий термин *кейик*, которым обозначают как горного барана-самца (варианты – *кейик гочы, кейгин гочы*), так и другого представителя местной фауны – *горного козла* (самец – *теке*, самка – *гечи*) (Басилов, 1963, с. 135)¹⁰⁸. В ходе нашего исследования, дабы избежать по возможности путаницы, будет использоваться определение «горный баран» или «архар».

107 Еще одна одинокая фигура лежащего льва была установлена в конце 1950-х гг. в числе ряда других декоративных скульптур у шоссе Ашхабад-Фирюза.

108 Согласно «Справочнику», горный или безоаровый козел – *дагтекеси* или *умга* (самец) и *даггечиси* (самка) (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 17-19). Слово же *кейик* в «Справочнике» (с. 18) и в Туркменско-русском словаре (1969, с. 387) определяется как *джейран, газель*.

Горный баран – это ныне, к сожалению, в значительной степени выбитое беспорядочной охотой красивое грациозное животное, с легкостью и быстротой передвигающееся по горным кручам, – издавна привлекал к себе внимание человека, особенно как объект охотничьего промысла. Ибо он приносил не только солидный запас вкусного нежного мяса, но и использовавшуюся для различных бытовых нужд великолепную шкуру, а также замечательные крутые рога, игравшие особую роль в магической, в том числе лечебно-магической практике. Однако добывать архаров, как и горных козлов, было весьма непросто.

Благодаря необычайно развитому свойству – умению бесстрашно и быстро передвигаться по еле заметным карнизам над головокружительными обрывами – горные бараны и козы были труднодоступными для людей прошлых эпох вплоть до освоения огнестрельного оружия. Об этом, в частности, говорит соотношение находок костных остатков одомашненных и диких животных, которые изучались археологами на ряде городищ подгорной Прикопетдагской полосы. Хотя в этом существенную роль могла играть и утрата охотой своего значения в связи с развитием скотоводства.

Так, например, на Алтын-депе в слоях, относящихся к периоду энеолита и бронзы (IV—II тыс. до н.э.), обнаружены остатки 24-х особей домашних овец и лишь 6-ти горных баранов-архаров. Здесь же найдены кости 4-х домашних коз и еще 14 особей мелкого рогатого скота, более детально не определяемого. Идентифицированных остатков диких коз нет (Ермолова, 1972, с. 179, табл. 2).

На двух других раскопанных памятниках, датируемых ранней бронзой, – Намазга-депе и Теккем-депе – идентифицирована лишь одна особь горного козла при трех домашних козах, двух домашних овцах и четырех особях не определенного точнее мелкого рогатого скота (Ермолова, 1972, с. 180, табл. 3). На памятнике античного, в данном случае парфянского, периода Гарры-кяриз и средневековом, хотя и удаленном от гор городище Мисриан остатков диких баранов и коз при наличии таковых, оставшихся от аналогичного вида домашних животных, и опре-

деленного количества неидентифицированных остатков мелкого рогатого скота не встречено вообще (Ермолова, 1972, с. 180-181, табл. 3-5).

На городище Шор-депе близ селения Баба-Дурмаз, относящемся к эпохе ранней бронзы (вторая половина III – начало II тыс. до н.э.), отмечены остатки лишь двух горных баранов при 6 домашних овцах, 9 домашних козах и 5 остатках неидентифицированного мелкого рогатого скота (Ермолова, 1968, с.49), а еще на одном городище – расположенном к северу от селения Коушут Елен-депе эпохи энеолита (IV тыс. до н.э.) найдены остатки всего одного горного козла при четырех домашних козах, семи овцах и остатках двух неидентифицированных особей мелкого рогатого скота (Ермолова, 1968, с.49).

Анализируя найденный в результате раскопок материал Н.М. Ермолова отмечает редкость находок остатков диких горных баранов и коз, подтверждая высказанное нами выше мнение о трудности добычи этих животных (Ермолова, 1968, с. 51).

В свете вышеприведенных данных несколько необычно, своего рода исключением, выглядят материалы, полученные с неолитического поселения Джейтун (конец VI—V тыс. до н.э.) в результате археологических раскопок 1956-1958 гг. Если по данным 1956 г. там вообще не отмечено костных остатков горных баранов и коз, а таковых домашних найдено три (Шевченко, 1961, с. 465, табл. 1), то уже в 1957 и 1958 гг. обнаружено 57 (соответственно 14 и 43) горных козлов и 18 (5 и 13) горных баранов, в то время как остатков одомашненных овец и коз – 23 (11 и 12), а мелких копытных, детальнее не идентифицированных, — 51 (6 и 45) (Шевченко, 1961, с. 466, табл. 2). Если приведенные цифры соответствуют действительности, то это можно объяснить лишь более интенсивной охотой в связи с ее ролью в жизни местного населения на ранних этапах истории названного городища и тем, что упомянутые дикие животные имели в этой части гор более благоприятные природные условия для своего развития и численного возрастания.

Неординарные гордый облик и физические свойства (чрезвычайно острые слух, зрение и обоняние, быстрота реакции, неуто-

мимость и упоминавшееся бесстрашие в продвижении в горных условиях) архаров, их труднодоступность – все это уже с давних времен вызывало у людей разного рода представления тотемического, магического и иного плана, связанные с этими животными. Они были характерны прежде всего для тех регионов, где встречались архары.¹⁰⁹

В ретроспективном плане на такого рода представлениях мы остановимся позже, а здесь приведем ряд конкретных отголосков древних верований и традиций, сохранившихся в непосредственном регионе нашего исследования – Туркменистане. Прежде всего следует упомянуть о столь колоритной детали как значительная часть каменных надгробий, выполненных в форме бараньих рогов (*гочбуйныз, гочак*), в горных и примыкающих к ним некоторых других местностях, где в настоящее время живут или в сравнительно недавнем историческом прошлом расселялись туркмены.

Следует сказать, что в отношении происхождения такого рода надгробий высказывались разные мнения. Одно из них связывает их с антропоморфным началом – фигурой человека, стоящего, уперев руки в бока, и напоминающего букву «ф», которая в старорусском алфавите называлась «ферт». Поэтому согласно данной версии такие надгробия получили названия ферто-образных. Сторонником этого варианта истолкования являлся археолог М.Е. Массон, сближавший, правда, не вдаваясь в особый анализ, «ферты» с так называемыми «каменными бабами» или «балбалами» древних тюрок, хотя рассматриваемые памятники он определял в целом XIV – XVII вв. (Массон, 1949, с. 51-55). Другое предположение приводит в своей работе собравший большой материал по Западному Туркменистану этнограф и археолог С.П. Поляков: ферто-образные надгробия – это трансформировавшиеся в своей функции светильники-жертвенники (*чираки*) или изменившие на рубеже XVIII в. форму надгробия-пирамид-

109 По Кавказу, Передней Азии и Восточному Средиземноморью см., в частности, раздел «Священный баран» в большом оригинальном исследовании происхождения и эволюции мировых символов Ариэля Голана «Миф и символ» (1994, с. 62–70).

ки (Поляков, 1973, с. 60-61, 124). Кратко упоминали о «фертах» и некоторые другие авторы.¹¹⁰

Однако, с религиозоведческо-«реально-жизненной» точки зрения, нам представляется более убедительной трактовка, предложенная Ф.А. Михайловым. Детально ознакомившись с памятниками кладбищ в горных долинах Чандыря и Сумбара, один из членов-учредителей Закаспийского кружка любителей археологии и Востока Ф.А. Михайлов считал, что подобного рода надгробия являются символическим изображением головы с рогами или просто бараньих рогов, претерпевшим, естественно, с течением времени значительные изменения и стилизацию.

Вот что, например, пишет он о старинном кладбище у южно-туркменского селения Кызыл-Имам: «Самое интересное из осмотренных мною кладбищ лежит на дороге из поста Кызыл-Имам в аул того же имени и в полуверсте расстояния от кумбета Кызыл-Имам на реке Чандыр. На этом кладбище сохранилось много надгробных памятников очень разнообразной формы и тщательной отделки... Некоторые памятники имеют крестообразный вид, при высоте от 1,5 до 2 аршин; некоторые по форме напоминают самовар и другие предметы, которые представляют собой различные *изменения основной формы* памятника с изображением *рогов барана*, относимого, по преданию, ко времени нашествия монголов» (Михайлов, 1915).

Вариант Ф.А. Михайлова в свое время на более широком полевого материала региона Сумбара, Чандыря, а также Атрека был весьма убедительно – в визуальных цепочках эволюции – обоснован в дипломном исследовании этнографа В.Н. Баилова (1959), посвященном именно упомянутому виду надгробий.¹¹¹ Такое же впечатление сложилось и у автора данной монографии, которому в ходе многолетней полевой этнографической практики довелось ознакомиться с несколькими тысячами разного рода каменных надгробий в Юго-Западном, Западном и Северо-За-

110 См. об этом, в частности, статью Х. Аманова (1995). Автор призывает искусствоведов обратить внимание на такого рода памятники.

111 Работа, к сожалению, не опубликована. Хранится на кафедре этнографии исторического факультета МГУ.

падном Туркменистане, а также в некоторых местах прежнего расселения туркмен (Мангышлак).

О связи таких каменных надгробий с бараном говорят даже сами их названия, зафиксированные в разных регионах. Так, в небольшом иллюстрированном материале «Туркменские надгробия», опубликованном архитектором Какаджаном Байрамовым в турецком журнале «История и культура», автор, касаясь надгробных камней, встреченных им на старом кладбище селения Пурнуар Кизыларватского района, отмечает, что часть их, имеющая форму бараньих рогов, относится к типу *gочgoraг*. При этом он поясняет, что так называют символы бараньих рогов верящие в их магическую силу туркмены, которые приписывают им способность оберегать человека от злых духов-джинов и разного рода бед и напастей (Bayram, 1995, s. 59).¹¹² Вышеприведенный термин же состоит из двух слов: *gоч* – «баран-самец» и *goraг* – «защита», то есть дословно «баран-защитник».

Бараньи надгробные камни, представляющие собой или целиком фигуру этого животного, или его фрагмент (голову, рога), встречаются еще частично на старинных средневековых кладбищах в юго-восточной Турции, а частью попали в государственные музеи этой страны. Носят они название *коч-коюн мезар ташилары* (*koc-koyun heykel mezar taşları*), то есть «бараньи могильные камни».

Один из наиболее активных исследователей истории Турции и тюрок Абдулхалук Чай в статье «Могильные камни Тунджели и их место в турецкой культуре» пишет: «<...> В Восточной Анатолии можно отметить наиболее оригинальные могильные камни, являющиеся одной из характерных черт 5000-летней турецкой культуры, – надгробия с изображением барана. Лучшие образцы «животных мотивов», ставшие своего рода степной традицией в истории турецкой культуры и старых турецких верований, можно увидеть и в наши дни в виде могильных камней с изображением барана. Эти могильные камни, сохранившиеся на тюркских кладбищах на пространстве от Япон-

¹¹² Здесь, правда, автор, не будучи специалистом-религиоведом, несколько наивно связывает эти типы надгробий с шаманизмом.

ского моря на востоке до верховья Евфрата в Передней Азии, несмотря на разрушения временем и природными стихиями, являются действенным знаком связи с тюркским миром тех регионов, где они находятся» (Çay, 1985, s. 153).¹¹³

А. Чай сосредотачивает свое внимание, как видно из названия самой цитированной статьи, на уезде Тунджели в Восточной Турции. Ибо здесь в ряде селений этого уезда обнаружены старинные кладбища с надгробиями в виде барана или его элементов (Çay, 1985, fig. 1-8, 12, 13).

Следует сказать, что хотя в вышеприведенной обширной цитате из работы А. Чая прослеживается явное, хотя и довольно наивное, стремление к глобальному удревнению и расширению мировых географических рамок турецкого (тюркского) мира и турецких (тюркских) традиций, фертообразные, а то и состоящие из полной фигуры животного или его реальных элементов надгробия действительно встречаются не только на территории современных Туркменистана и восточной Турции.

Немало таких надгробий, например, на западе Казахстана, прежде всего на полуострове Мангышлак – своего рода историческом караван-сараях, через который проходили пути многих народов и племен. У казахов надгробия такого рода носят название – *кошкартас* – «бараний камень» (*кошкар* — «баран-самец», *тас* – «камень»). Кошкартасы здесь, как отмечает посвятивший серьезное исследование каменным надгробиям Западного Казахстана С.И. Аджигалиев, по мнению одних ученых (М.М. Мендикулов), являлись вотивным символом жертвенных животных, по мнению других (Б. Ибраев) – символизировали «инкарнацию некоей благодати, жизненных сил и удачи рода» (Аджигалиев, 1994, с.152).

В то же время исследователь, отмечая, что данная традиция, скорее всего огузская по генезису, особенно популярна в Закавказье, где встречается у курдов и армян (Аджигалиев, 1994, с. 151). В Казахстане же образ барана (кошкара)... несмотря на

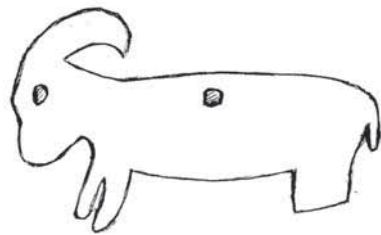
¹¹³ Этот вопрос рассматривался цитируемым автором и в одной из его предыдущих работ «Тюркская тамга, баранные могильные камни в Анатолии и вопрос о баране у тюрков» (Çay, 1983).

устоявшиеся концепции, не являлся основополагающим прототипом западноказахстанских «койтасов» (надгробных камней – С.Д.), хотя и дал относительно поздний толчок к развитию некоторой части из них, в композиции которых каким-либо образом выражены признаки этого животного, главным образом, рога. Наиболее важным отличительным признаком таких надгробий является наличие стилизованного элемента *кошкар-муйиз*» (Аджигалиев, 1994, с.153).¹¹⁴

Одиночная древняя вертикальная стела с увенчанной крутыми рогами головой дикого барана была обнаружена археологом Л.Р. Кызласовым в качестве одного из менгиров – опор средневековой могилы местного бека в Хакасии (Кызласов, 1986, с.138).

Однако вернемся к непосредственному объекту нашего исследования – Туркменистану.

Самые разные варианты крутых рогов гоча-архары составляют значительную часть форм деревянных амулетов-дагданов, широко использовавшихся и используемых в быту туркмен (см. параграф о дагдане в предыдущей главе данного исследования). Среди них и реально изображающие развилку рогов, и более оплывшие, напоминающие шляпку гриба, и двойные, и иного вида. Более того, в середине 60-х гг. нам довелось видеть также старинный плоский деревянный дагдан непосредственно в форме архары (см. рис.). Он был укреплен на ритуальном *хейкеле* – кожаном футляре для хранения *хептека*, седьмой части Корана, у женщины-туркменки лет шестидесяти с лишним. Таким образом, мы здесь наблюдаем еще один яркий пример сочетания мусульманской атрибутики с отголосками древних верований, что,



Амулет дагдан в форме барана-архары.
Зарисовка автора.

¹¹⁴ Кошкар-муйиз (туркменское гоч буйныз) – «рога кочкара». Интересно, что среди западно-казахстанских «баранных» надгробий встречались и изображения муфлонов, то есть диких горных баранов (Аджигалиев, 1994, с.151).

очевидно, по мнению владелицы хейкеля, должно было значительно усилить его оградительную функцию.

Схематическое изображение рогов архара – *гочак* (стяженная форма от *гочуң шахы*, «рога барана») – заключавшее в себе, несомненно, первоначально магическое значение, в Туркменистане можно встретить на самых различных предметах быта: коврах, кошмах, вышивках, на тамдырах – глинобитных печках для выпечки чурека, над входом в жилище и т.д. Нет необходимости детально останавливаться на этом, так как узор «гочак» здесь распространен повсеместно, являясь одним из наиболее популярных.

Основная магическая функция разного рода изображений рогов горного барана оградительная – от дурного глаза и воздействия злых духов. Так, даже на женской и мужской одежде узор «гочак», как правило, обрамлял края разрезов на боках или у ворота, чтобы в них не могла проникнуть нечистая сила. На приведенном снимке из селения Бендесен в горах Западного Копетдага мы видим как пример вышеизложенного огромный гочак, выполненный известкой на стене глинобитного дома.

Следует сказать, что изображения гочака в ряде случаев, особенно на предметах прикладного искусства, приобрели и деко-



Изображение рогов барана (архара) на стене дома. Сел. Бендесен. 1960-е годы. Фото автора.



Рога архара как оберег на приусадебном участке. Горный район Копетдага. 1960-е годы. Фото автора.

ративно-эстетический характер. Тем не менее, функция оберега в них сохраняется, что особенно наглядно проявляется тогда, когда рога горного барана используются в натуральном виде как защита огородов и садов от отрицательного воздействия со стороны. Приводимая фотография, сделанная в горном селении Копетдага, наглядно иллюстрирует это.

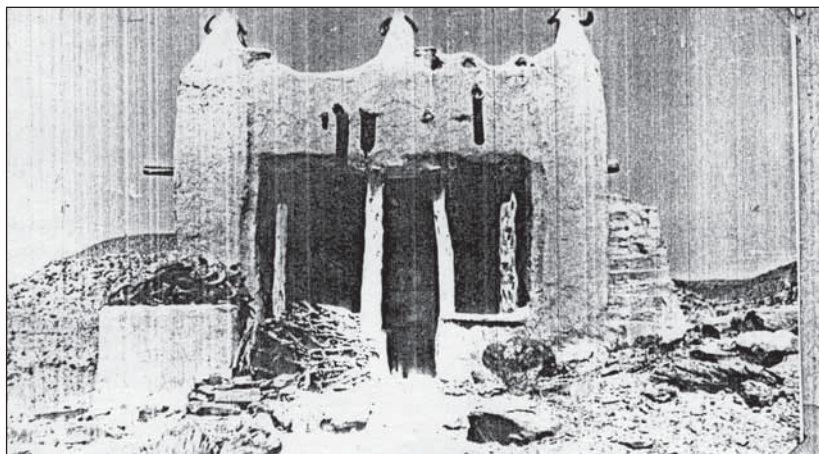


Рога архара на мазаре Гызбибиджан в 7 км севернее поселка Сайван в Западном Копетдаге. Фото Р. Мурадова. 2016 г.

Нам довелось видеть также своего рода классический образ: целиком обвязанные вотивными тряпочками соединенные рога дикого барана с укрепленным на них по центру крупным треугольным амулетом-дога. Они как старинный оберег хранятся в школьном музее колхоза им. Дмитрова Тагтабазарского района.

Естественно, рога архара и их изображение в виде налепов, рисунков, резьбы имели не только оградительно-магическую функцию, но и преследовали цель общего благополучия (*согап учин*), а также использовались в магическо-лечебной практике. Так, воду, в которой помыли рога, лежащие на святых местах, давали пить или искупаться бесплодным или трудно-рожающим женщинам. Считалось, что это поможет им избавиться от бесплодия и принесет благополучные роды. Однако все же основной сохранившейся функцией рогов архара в домашнем быту была, как упоминалось, магическо-оградительная, стремление не допустить, «отбросить» их крутыми завитками недобрый взгляд и воздействие злых духов.

Иное дело, рога архаров на святилищах, как символический почетный атрибут почитаемого животного, приносимые прежде всего охотниками. Это мы наблюдаем практически только в горных районах, где встречаются эти представители фауны, и в прилегающих местностях.



Мазар Сейид-Неджепи. Фото автора. 1958 г.



Святылище в сел. Анау. Почтовая открытка начала XX в.

Два представленных фотоснимка иллюстрируют данный момент. На фотографии на стр. 214, сделанной автором, мы видим фасад известного поздне-средневекового святылища Сейит Неджепи у горного селения Ходжа-Кала на Верхнем Сумбаре (Каракалинский район). Слева перед входом две большие кучи принесенных в дар святому рогов архара. Еще три пары рогов укреплены на зубцах портала гробницы. Иллюстрация на этой странице связана с подгорной полосой. Это фото с выпущенной в России дореволюционной почтовой открытки с изображением безымянной и, судя по всему, довольно поздней (скорее всего, второй половины XIX в.) гробницы какого-то святого, располагавшейся, согласно надписи, в восточной части средневекового городища Анау.¹¹⁵ На куполе мусульманского святылища видна пара венчающих его мощных рогов архара.

Особое, несколько парадоксальное место в ряду магического использования атрибутов архара занимает его скульптура, венчающая как символ известного курорта Арчман утес, который высится над этой здравницей. Делал эту скульптуру в свое вре-

¹¹⁵ На рис. 3, данном к статье В.А. Левиной об Анау, помещено фото-изображение мазара шейха Мауда, внешне весьма напоминающего тот, что изображен на открытке. Однако автор статьи отмечает, что данный мазар находится на северо-западной окраине анауской крепости-городища (Левина, 1953, с. 350).

мя ашхабадский скульптор А.А. Абрамов, не предполагавший, конечно, что в недалеком будущем его произведение станет еще одним объектом культа.

Неоднократно бывая на прославленном курорте, автор данной монографии и в 1970-е, и в 1980-е гг. наблюдал зримые следы паломничества к скульптуре. Преодолев крутую тропинку, ведущую на вершину утеса, паломники привязывали votivные тряпочки к рогам и ногам горного барана, оставляли на пьедестале под ним монеты и сладости. Традиция эта была на короткое время прервана лишь в середине 1970-х гг., когда в документальном фильме «Зрячие слепые» (1975), снятом киностудией «Туркменфильм» по сценарию автора, в одном из эпизодов создатель каменного архара Абрамов очищает свое детище от тряпок, объясняя историю его реального появления здесь. Как видно из помещенной фотографии, датированной июнем 1995 г. (фото, сделанное в вечернее время, к сожалению, оказалось затемнено), рога и все четыре ноги архара снова обильно «украшены» многочисленными тряпочками.

Такое внимание к этому каменному горному барану неслучайно. Дело в том, что у подножия данного утеса, а точнее горы Дегирмен-Даг у поистине целебного серно-родонового источника находится святилище Кочкар-ата. Это название зафиксировано и на белой мраморной плите в изголовье многометровой «могилы» святого, считающегося покровителем данного источника и курорта в целом. Правда, некоторые информанты называют этого условного святого по имени местности Арчман-ата. Однако это перенесение географического названия на человека – явление, несомненно, более позднее. Кочкар-ата же самым своим именем – использование архаического для современного туркменского языка термина *кочкар* или *гочкар* («баран-самец») вместо общераспространенного *гоч* – свидетельствует о тесной связи с местной горной фауной и, прежде всего, красавцами архарами, приходившими, по-видимому, «лечиться» к целебному источнику, как это отмечено в отношении ряда других животных в иных местностях. На территории Туркменистана святилищ с аналогичным названием боль-

ше не отмечено, хотя в других регионах Средней Азии этот термин имеет место¹¹⁶.

Следы почитания горного барана прослеживаются несомненно и в сохранившихся охотничьих ритуалах-*ырым*, запретах-табу.¹¹⁷ Так, считалось, что из первого, а желательно и из последующих охотничьих трофеев охотник должен был раздать половину односельчанам в качестве *худайёлы*. И прежде всего это относилось к добытым кейикам. Подобная традиция – приобщение представителей определенного рода (селения) к ритуальной коллективной трапезе – своего рода связь с тотемным животным.

Еще более ярко выступает почтительное, табуированное отношение к данным животным в запретах охотящимся на них охотникам: запрещалось убивать более тысячи *кейиков*. Бытует представление, что тысячный из них, настигнутый охотником, падает на спину и поднимает передние ноги, а тысяча первый подгибает задние и передние ноги – падает на все четыре колена.¹¹⁸ Это второе и последнее предупреждение. Если же, не учтя его, охотник убьет и тысяча второго кейика, то может ослепнуть или погибнуть, сорвавшись, скажем, со скалы на острые камни.

Приходилось даже слышать рассказы, где фигурировали конкретные имена. Так, в селении Юван-Кала Каракалинского района бытует рассказ об одной женщине, которая доила *аргалы* – самок дикого барана (вероятно, выращенных из принесенных диких ягнят или прирученных). Одна из них была непослушной. В сердцах женщина воскликнула: «Пусть тебя убьет Нияз-мерген!». Последний, услышав эти слова, убил аргалы – и ослеп.¹¹⁹ Правда, тут не совсем ясна причина его ослепления – связана ли она с превышением охотником табуированного числа убитых им животных или с тем, что это была одомашненная представительница кейиков. К вышесказанному здесь можно добавить, что в количественных запретах-табу помимо магических могли

116 О святилище Кочкар-ата (Арчман-ата) и скульптуре горного барана над ним см.: Демидов, 1982.

117 Записаны нами в разных селениях горных районов Копетдага.

118 Варианты: в первом случае становится на задние ноги, поднимая передние, а во втором – на передние, поднимая задние.

119 Адыев Хасмамед (1893 г.р.), геркез, 1962.

отразиться в какой-то степени и рациональные мотивы охраны столь важного для жизни человека окружающего животного мира. Однако подобные мотивы, если и имели место, могли возникнуть лишь на значительно более поздних этапах развития общества.

Относительно появления кейиков и причин неординарного, почтительного отношения к ним в народной традиции сохранилось несколько вариантов. Считается, что это – одичавший домашний скот библейского Каруна (*Каруның малы*). Хотя данная версия, судя по всему, наиболее поздняя и поверхностная. По другому варианту, кейики, как и домашние бараны, имеют общего пира-покровителя – Мусу пихамбера, то есть мусульманизированного библейского пророка Моисея. Более того, человек и гоч – баран-самец были созданы Аллахом одновременно,¹²⁰ что свидетельствует о богоизбранности этого животного. Поэтому-де и намазлыки первоначально делались из шкур кейиков, а на изготавливаемых из кошмы (что началось не так уж давно) делают узор *гочак*, то есть условно считают их изготовленными из шкуры архара.¹²¹ Как видим, вышеприведенные и аналогичные им варианты носят явно мусульманизированный характер, являясь плодом более поздних интерпретаций.

Однако почитание диких парнокопытных, зиждившееся на реальной их роли в жизни древних местных охотников и собирателей, а затем, после одомашнивания этих животных, и у древних скотоводов, а также на необычном экстерьере и свойствах данных представителей животного мира, о чем говорилось в начале раздела, началось намного раньше. Так, например, в низовьях Мургаба, на землях древней страны Маргуш, археологом В.И. Сарияниди в весеннем сезоне 1995 г. найдено относящееся к II тыс. до н.э. ритуальное захоронение барана, скелет которого был окружен предметами, имевшими явно магическое значение (Sarianidi, 1996)¹²².

120 Овез Таган (1882 г.р.), гёклен; Кара-Кала, 1958 г.

121 Атагельдыев Курбангельды (нохурли), Койне-Кесир Каракалинского р-на, 1958 г.

122 Ритуальные захоронения баранов на известном памятнике эпохи бронзы Гонур-депе в Марыйском велаяте, а также на многих памятниках как в Южном Узбекистане, так и в Северном Афганистане, относящихся к Бактрийско-Маргианской

Перенесясь в первые века нашей эры, мы увидим, что образ дикого горного барана занимает почетное место в зороастрийской религиозной символике Сасанидского Ирана, в состав которого, как известно, входили и области Южного Туркменистана. Здесь горный баран являлся символом бога Хварены и изображался с пышным бантом «ашхаравед» на шее. В эпоху шахиншаха Шапура II – Атурпата (IV в.) он появляется на боевом шлеме правителя, а также на многочисленных памятниках искусства и в литературе. Именно в этот период канонизируется официальная генеалогия Сасанидских шахиншахов, возводящая их род к мифическим Кейанидам. В хронике «Растсохун» рассказывалось о том, как «счастье Хварены Кейанидов» (божество царской славы) в образе барана сопровождало первого Сасаниду (Луконин, 1969, с. 97). Изображения горных баранов-архаров находим, в частности, на известных Сасанидских серебряных блюдах и кубках со сценами охоты Шапура II, Хосрова II и Пероза (459–484) на этих животных, двух баранов у символического дерева, обвитого змеей, и т.п. (Тревер, Луконин, 1987, рис. 7, 17, 19, 107, 108; Луконин, 1977), а также на Сасанидских геммах и буллах из Южного Туркменистана (Губаев, 1967, с. 26; 1969, с. 20).

С приходом и распространением на территории Туркменистана новой религии, ислама, ратовавшего больше за использование геометрического и растительного орнамента, круг изображения животных сужается. Это касается и горных баранов-архаров. Если не упоминать снова об их наиболее характерном и почетном фрагменте – рогах, традиция стилизованного изображения которых никогда не утрачивалась, в цельном виде фигуры архаров встречаются довольно редко. Так, их можно найти среди изображений животных и охотничьих сцен в позднесредневековой наскальной живописи ущелья Безегли-дере на самом юге Каракалинского района, а также среди рисунков-граффити внутри мавзолея XV в. Магтым-Мээззэм в Сумбарской долине на территории того же района. Где-то в этих местах, согласно сообщениям некоторых информантов из сумбарских селений, есть пещера,

археологической культуре, занимают одно из важных мест в культуре (Сарианиди, Дубова, 2015) — Примеч. Ред.

в которой находится золотое изображение горного барана-гоча. Ему когда-то, в давние времена, поклонялись местные жители, принося дары и зажигая светильники-*чыра*. Вход в пещеру открывался лишь один раз в году, и поэтому найти ее практически невозможно. В сохранении этой, некогда несомненно более полной легенды, также, вероятно, нашло отголосок культовое, то-темное отношение к такому представителю местной фауны, как горный баран-архар¹²³.

Говоря об архаре, нельзя не упомянуть и о другом представителе парнокопытных горного Туркменистана. Это горный или безоаровый козел-*дагтекеси* (самка – даггечиси). Горные козы встречались в прошлом и играли в жизни местного населения в целом роль не меньшую, чем горные бараны. Об этом, в частности, свидетельствует и общее соотношение костных остатков мелких рогатых животных на ряде городищ Южного Туркменистана, данные по которым приводились выше.

Горные козлы также фигурировали как другой символ бога Хварены. На хранящемся в Эрмитаже серебряном с позолотой блюде из Восточного Ирана изображен именно такой козел с ошейником из лент – символом Хварены. Характерно, что блюдо сделано по старым образцам в VIII в., то есть в период, когда уже господствовал ислам (Луконин, 1977, с. 206). Горные козлы фигурируют и в сюжетах охоты Сасанидских царей (Тревер, Луконин, 1987, илл. 21), как форма-фигура созвездия Водолей (Тревер, Луконин, 1987, илл. 121) и т.п. Фигурки или изображения козлов известны непосредственно на территории Туркменистана благодаря археологическим раскопкам. Так, на Алтын-депе в прикопетдагской полосе среди бронзовых и серебряных печатей рубежа II и III тыс. до н.э. обнаружена и печать в виде фигурки козла (Массон В., 1967, с. 17), найденная в 1966 г. в погребении у пояса одного из двух наиболее уважаемых в роду людей, может быть старей-

123 Целый ряд интересных деталей в аспекте представлений об архаре приведены в цитировавшейся уже статье В.Н. Баилова «О пережитках тотемизма у туркмен», большая часть которой посвящена именно этому животному. Автор тоже считает, что в Туркменистане «ознакомление с верованиями, связанными с горным бараном, приводят нас к выводу, что кейик некогда был тотемом у отдаленных предков туркмен юго-западных районов» (Баилов, 1963, с. 146).

шин (Курочкин, 1970, с. 19). Что касается упоминавшихся выше рисунков в Безegli-дере и мавзолее Магтым-Мээззэм, то следует сказать, что изображений горных козлов там даже больше, чем архаров. Среди рисунков-граффити названного мавзолея мы обнаружили не менее трех четких фигурок горных козлов и лишь одну фигурку архара. Тем не менее, если у некоторых других среднеазиатских народов, которые в большей степени связаны с горами и их фауной, — прежде всего, таджиков и киргизов — горный козел в верованиях, связанных с парнокопытными, занимал первое место (Кисляков, 1934; Батыркулов, 1974), то в Туркменистане его образ ничем особо не отличается.

Завершая данный раздел, следует сказать, что многие представления, связанные с дикими парнокопытными, переплетены в современной народной традиции туркмен с представлениями о соответствующих видах домашнего скота, что относительно диких и домашних баранов в Юго-Западном Туркменистане было уже справедливо отмечено В.Н. Басиловым (1963, с. 144).

Змея

«От змеи не жди дружбы, от волка — братства».

«На доброе слово и змея из норы выходит».

(Туркменские пословицы
и поговорки, 1961, с.122, 88).

В двух вышеприведенных в качестве эпиграфа образцах народной словесности отразилось двойственное, противоречивое на первый взгляд, но вполне объяснимое исторически отношение населения к этому представителю местной фауны.

Действительно, чувства, которые вызывает у человека неисключенного, далекого от непосредственного общения с природой, необычный вид и манера передвижения змей, как правило, положительными не назовешь. А для тех, кто по месту своего жительства или роду деятельности с природой общается тесно, встречи со змеями содержат в определенной степени угрозу — взрослым, детям, скоту, домашним животным.

Страх древнего человека, генетически передаваемый последующим поколениям, заставлял людей стремиться устранить потенциальную угрозу – умиловить этих пресмыкающихся или уничтожить их. Подобного рода желания более всего характерны для тех, кто жил в жарких климатических зонах Африки, Азии, Южной Америки или Австралии. К таким зонам относится и территория Туркменистана, где водятся 26 видов змей (Богданов, 1962, с. 5). Правда, ядовиты из них лишь четыре. Однако подавляющее большинство населения, кроме, разумеется, опытных охотников, змееловов-*маргиров* и лечащих от укусов змей и других ядовитых жалящих животных (скорпионов, тарантулов и т.п.) *тебибов-йыланчы*, не очень различает ядовитых и не ядовитых змей, причисляя их, как правило, к первой категории. Отсюда обычно следует вывод, что встреченную змею (*йылан*) нужно убить. Столь агрессивное отношение к змеям, сохраняясь и в наши дни, со значительно большими техническими возможностями человека в отношении уничтожения природной среды, в том числе и дикой фауны, уже привело к тому, что, скажем, самая видная представительница змей – кобра – занесена ныне в Красную книгу.¹²⁴ Свою лепту в отношение к змеям внес и ислам, однозначно считающий хищных животных, в том числе пресмыкающихся, а также свинью и собаку «нечистыми» – харам.¹²⁵

В то же время, несмотря на более чем тысячелетнее господство в рассматриваемом регионе подобного рода взглядов, в быту и воззрениях населения до сих пор, как мы увидим дальше, сохранились отголоски иного отношения к змеям – от нейтрального до почтительно-уважительного. Ибо в домусульманский период змеи занимали в верованиях и представлениях местного населения значительно большее место. Причем это относится не

124 О варварском уничтожении змей, их значении для экономики и медицины Туркменистана, попытках их нелегального вывоза из страны, усилиях энтузиастов сохранить этот своего рода золотой запас Туркменистана было немало публикаций в периодической печати и специальных изданиях. Назовем лишь некоторые: Морозов, Мурзин, 1982; Жила в квартире кобра... // Суббота. 1993. №21; Попов, 1993; Меняю «Тойоту» на гюрзу // ВА. 1993. 12 ноября; и др.

125 Характерно, что в описании мусульманского ада змеи – одно из самых ужасных орудий наказания грешников. Так, только в первом из семи кругов этого ада они упоминаются четыре раза (Фильштинский, 1989, с. 58-59)

только ко времени господства зороастризма-маздеизма (середина I тыс. до н.э. – VII в. н.э.), но и к значительно более отдаленным периодам. Об этом будет сказано в конце раздела.

Сначала же остановимся на тех моментах, которые связаны с отрицательной характеристикой змеи. Это мы видим в еще одной туркменской пословице, которая гласит: «Йылань даши юмшак болса-да, ичи зэхер» (Змея мягка снаружи, ядовита внутри) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 105; Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 119). В то же время в ряде других пословиц данный персонаж используется нейтрально – лишь в качестве определенного сопоставления человеческих качеств: «Йылань аягыны, моллань ашыны гөрмерсин» (У змеи нет конечностей, у муллы нет щедрости) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 54; Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 61), «Йылань йигренени нарпыз, ол хем хининь, агзында гөгерер» (Змея не терпит мяты, а мята растет у ее норы) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 142; Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 109), «Йылан чакан кендирден горкар» (Укушенный змеей и веревки боится) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 142). А некоторые пословицы, на которых мы остановимся ниже, несут в себе в более или менее выраженной форме положительные мотивы. Нейтральный характер имеют и загадки о змее, отражающие некоторые характерные черты ее внешнего вида и поведения. Например, такие как: «Оракдан эгри, окдан догры» (Кривее серпа, прямее стрелы) и «Ер астында яглы чыбык» (Под землей — жирный прут) (Дана сөзлер, 1978, с. 128, 129). Во втором случае речь идет, скорее всего, о наблюдении над поведением степного удавчика, любящего зарываться в песок и «плыть» под ним.

Явно мусульманизированный характер носит такая легенда о змее. Она спросила Аллаха, как ей излечиться от какого-то недуга. Последовал совет, предполагавший, очевидно, целебное воздействие солнца и свежего воздуха:

– Ложись на открытое место.

– Лягу, но буду кусать твоих рабов, последовал ответ, в котором явно сквозит желание изобразить змею лишь как злобное, коварное существо.

– А у них будет палка или нож (поэтому нож носят с собой) или еще что-нибудь; если этого не будет, значит, он не мусульманин.

(ПМА по Каракалинскому р-ну, 1962 г.).

Как видим, здесь явное сопоставление доброты Аллаха с подчеркиванием силы мусульман и неблагодарности змеи.

В специальной подборке туркменских сказок о животных со змеей связано три сюжета. Один из них – «Змея и ворона» — дает ей явно отрицательную характеристику.

Оборудовав свою нору близ многолетнего гнезда вороны, змея ежегодно поедает птенцов этой птицы и доводит ее до решения убить свою притеснительницу. По совету шакала ворона наводит на змею людей (схватив платок с головы женщины, она относит его к змеиной норе) и те убивают рептилию (Баймырадов, 1986, с.210, 211).

Второй сюжет – «Дружба человека со змеей» – на первый взгляд тоже отрицателен по отношению к змее (ссора с человеком, гибель от змеиного укуса его десятилетнего сына). Но по сути это не так. Ведь змея первоначально изображается здесь другом человека, который «сделал для него много хорошего». Затем человек по неназванной причине отрезал хвост у своего бывшего друга, а через некоторое время сам же опять обратился к змее с предложением возобновить дружественные отношения. Змея логично объяснила ему невозможность этого после всего, что случилось. Так что змея в данной сказке выступает, пожалуй, более положительным персонажем, чем человек (Баймырадов, 1986, с. 203). Небрежение и стремление убрать змею как якобы виновницу житейских неудач звучат и в следующем магическом обряде (*ырым*), который записан нами в прибрежном селении Киянлы под Красноводском.

Если охотнику в течение определенного периода не везет, то, наряду с другими вариантами, считается весьма действенным убить змею, стреляя в нее из ружья. «Причем, – как уверял наш шестидесятилетний собеседник, – обязательно попадешь.

Я стрелял дробью ночью – попал. Так как раньше ружей не было, а змей было много, то Аллах по просьбе людей дал им ружья, бьющие без промаха».¹²⁶

Стремление обезопасить себя и в то же время устранить источник потенциальной опасности звучит в заговоре-угрозе, обращенной к змее: «Гайыш-гайыш, тиръек-тиръек, // Адам эли авлуклудар», то есть «Ремень-ремень, опиум-опиум, // Рука человека ядовита». Подобного рода обращение, по словам информанта, говорится змее, чтобы она умерла¹²⁷.

В данном контексте представляет интерес и один из вариантов туркменского названия юзерлыка (могильника-гармалы), на котором мы подробно останавливались в первой главе. Данный вариант подчеркивает опасность, которую представляют для человека змеи, и в то же время использование названного растения не только как обычно для предохранения от воздействия глаза и злых духов, но и в лечебно-магической практике при укусах змей. Это *йылан дэлдэрик* (дословно, «змеиный юзерлык»), отмеченный нами на Челекене.¹²⁸ Там же в одной из наших бесед с информантами записан также и вариант *йылан дэрдлик*, который, если запись правильна, можно осмыслить как «(средство) от страданий, причиненных змеей».

Со змеями связан и ряд суеверных представлений типа примет или толкований сновидений. Несколько таких суеверий (*рым*) мы в свое время отметили, в частности, у ставропольских туркмен. Так, считается не к добру увидеть во сне «нечистых» животных – змею, волка, собаку (если укусит). В комнате нельзя свистеть ибо: 1) на свист приползут змеи; 2) могут появиться злые духи; 3) свистом вызывают вопреки родительской воле молодежь.¹²⁹ Если змею убили, но не закопали – может начаться

126 Чыкыров Ходжагельды (1899 г.р.), ходжа, село Киянлы Красноводского р-на, 1959.

127 Аннаева Чуйше (1917 г.р.), гёклен, геркез; Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962. О другого рода угрозе-заговоре по отношению к змее с упоминанием овцы и могильника («испент гелйэр, куспент гелйэр») говорилось в первой главе.

128 Караджа-ага (1886 г.р.), иомут, джафарбай, кенан, пос.Челекен, 1959.

129 Ялкашев Хаджиibraил (1897 г.р.), игдыр, сел. Маштак-Гулак Туркменского р-на, Ставрополье, 1959.

сильный ветер. А увидишь невидимые 40 ног змеи – умрешь через 40 дней.¹³⁰

С одной стороны, к отрицательным сюжетам можно отнести магическое использование в качестве амулетов-оберегов от сглаза некоторых предметов, связываемых с понятием «змея», как логически подходящего к встрече с «дурным» глазом: минус на минус. К таким предметам относятся изготовленный из пестрых (черно-белых или более яркой расцветки) шерстяных ниток шнурок-*аладжа* (*алажа* – дословно, «пестрый») в форме извивающейся змеи с утолщенной головкой. Небольшие «змейки» пришиваются некоторыми молодыми женщинами на левую сторону груди на платье,¹³¹ более крупные и толстые, до 60-70 см длины, укрепляются над входом в дом или на стене внутри жилья. Другим предметом, носящим аналогичный характер и носимым женщинами, нередко в сочетании с иными амулетами, на шнурке на груди, является коричневато-белая раковина-каури, которая за свое внешнее сходство получила у туркмен название *йылан башы* («змеиная голова»). Однако использование вышеперечисленных предметов, имеющих к тому же, прежде всего, функцию украшений, в качестве оберега от отрицательного воздействия на человека само по себе уже выполняет положительную роль.

Так же двойственно выглядит и табуация названия *йылан*, то есть замене его терминами иносказательными. С одной стороны, слова-заменители призваны, по объяснению информантов, способствовать тому, чтобы змея, которую ты увидел и хочешь сообщить о ней, не уползла, не скрылась, с другой, о чем говорится чаще, должны магически обеспечить «непоявление» этой змеи. Последнее особо желательно в ночное время для чабанов и людей некоторых иных профессий, вынужденных по характеру своей работы значительное время находиться на природе вдали от населенных пунктов – в песках или горах, то есть местах, где змеи

130 Одекниязов Багбек (1873 г.р.), союнджаджы, соиндык; сел. Озек-Суат Ачикулакского р-на, Ставрополье; 1959.

131 Новым элементом можно считать виденную автором в Ашхабаде в сентябре 1994 г. «змейку», пришитую к сумке одной женщины средних лет. С аналогичной целью – предохранять от сглаза – такие же пестрые змейки нашиваются на детскую одежду у таджиков (Хамиджанова, 1960, с.219).

и другие, представляющие для человека опасность животные встречаются больше всего. Однако, исходя из сопоставительного материала по табуации подлинных имен – будь то божество, человек, представитель фауны, явление природы и т.д., вполне реально предположить, что и в данном случае эта табуация имеет, помимо вышеназванных рациональных моментов и более древние, связанные с почитанием этих животных.

Каковы же синонимы, которыми заменяют подлинное название змеи? В разных регионах Туркменистана довелось слышать разные варианты: некоторые из них имели широкое распространение, другие носили более узкий, локальный характер. Это, в частности, *мор* (ираноязычный вариант тюркского йылан), *чыбык* (прут), *гам-ча* (плеть) и *йун* (веревка), встретившиеся у туркмен-эрсари.¹³² *Гай-ыш* (ремень) – у теке и буркозов,¹³³ *узын гуйрук* (длинный хвост) – у менгли (подразделение эрсари), *узын мөжсек* (длинное насекомое) – у буркозов и ата. У последних встречен и такой собирательный термин как *илан - ичан* в значении «ядовитые ползающие» в то же время как все ползающие называются *мор-межсек*.

Переходя непосредственно к другой стороне трактовки образа змеи, следует, очевидно, привести весьма характерную тенденцию, имеющую, судя по высказываниям информантов-аксакалов, бытование в разных регионах Туркменистана. Она передается в незначительно отличающихся по форме стихотворных строк вариантах:

Шеригат тутарын дийсең,
өлдүр йылань.
Хакыкат тутарын дийсең,
ынжатма жаны¹³⁴.

Коль скажешь «держусь я шариата»,
то убей змею,

¹³² Елдаш Баба (1892 г.р.), эрсари, Дейнауский р-н, 1961.

¹³³ Гуванов Берды (1897 г.р.), буркоз, к/з им. XXII партсъезда Байрамалийского р-на, 1962.

¹³⁴ Агалиев Пендже (1897 г.р.) и Аннаев Нурияды (1898 г.р.) – оба теке; сел. Баба-Дайхан Тедженского р-на, 1960.

Коль скажешь «держусь я истины»,
не мучь живое существо.

или:

Хакыкаты ызласаң,
агырма жаны.
А шеригаты ызласаң,
өлдүр йыланы¹³⁵.

Коль следуешь ты истине,
не мучь живое существо,
А следуешь коль шариату,
то убей змею.

Приведенные строки свидетельствуют, что здесь противопоставляются два разных начала. С одной стороны, положения адата – старых народных представлений в отношении живых существ, в котором сохранились отзвуки идеи о единстве всего сущего, в том числе и человека, что позднее нашло отражение в суфийских учениях. С другой – один из основных столпов ортодоксального ислама шариат, то есть подробнейшее собрание различных правил, предписаний и рекомендаций каждому правоверному последователю этой религии во всех аспектах его жизни и поведения. И, как видим, гуманное, положительное отношение к змее трактуется как более высокое, истинное (*хакыкат*).

Подобная трактовка подтверждается целым рядом моментов. «Ятана йылан хем дегмэндир» (Лежащего и змея не тронет) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 40) гласит одна из туркменских пословиц, подчеркивая неагрессивность змей для человека, если они не провоцируются им самим. Об этом напоминает другая пословица: «Ятан йыланың, гуйругыны басма» (Не дави на хвост лежащей змее) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 40).

¹³⁵ Корджеев Аллалы (1890 г.р.) и Аллалиева Огулгерек (1902 г.р.), оба теке, к/з им. XXII партсъезда Байрамалийского р-на, 1962. Интересно, что, по утверждению информантов, они услышали это четверостишие от муллы.

Весьма показательным в характеристике отношения к змеям является сообщение одного из наших информантов с Чандыра, учителя туркменского языка и литературы Курбана Клычдурдыева. По его словам, змеи, используя мусульманско-шариатскую терминологию, не *харам*, то есть нечто нечистое и запретное, а лишь *мекру* – не рекомендуемое к использованию или общению в обычной, ординарной обстановке. *Лорс йылан* или *сув йылан*, т.е. ужа вообще нельзя ставить на одну доску с остальными змеями, это – особая категория представителей фауны. Если люди спят во дворе на земле, то вокруг ставят чашки с водой, чтобы змеи, которые возможно появятся поблизости, могли сначала напиться и яд выйдет в воду(?). Если истинно верующий человек увидит во дворе или доме змею, он никогда не убьет ее (хотя такое убийство и не считается грехом), а лишь прогонит палкой, так как в образе змеи может пожаловать святой(!)¹³⁶

Последняя деталь, связанная с возможным превращением мусульманского святого в образ «нечистого» животного, особенно интересна, потому что, хоть и с оговорками, объективно поднимает змею до уровня почитаемого животного. В этом плане неслучайно и фигурирование змеи в качестве одного из главных магических атрибутов святого, а именно – его плети в легендах о некоторых деятелях среднеазиатского суфизма, вобравшего в себя немало старых, доисламских верований и представлений местного населения. Так, например, хорезмский суфий середины XVIII в. Ших-Шереф, положивший после своего переселения в Южный Туркменистан начало одной из групп нохурских ходжей, еще в бытность свою в Хорезме не раз демонстрировал чудесную силу (*керамат*), отправляясь в путешествия верхом на глинобитном заборе-дувале, превратившемся в коня, а в руки взяв вместо плети змею (Демидов, 1976, с. 73). По другому варианту легенды о Ших-Шерефе, змея выступает вместо дувала в качестве верхового животного этого святого (Самойлович, 1907–1908, с. 160).

¹³⁶ Клычдурдыев Курбан (1913 г.р.), гёклен, гайы, сел. Кызыл-Имам Каракалинского р-на, 1962.

К вышесказанному можно присовокупить упомянутую в первой главе в легенде о святилище Акдерек такую деталь: когда в 1961 г. по распоряжению местного председателя райисполкома хотели вывезти имущество из домика смотрителя-мюджевюра этого святого места, перед машиной появилась огромная змея, которая ее не пустила. Начали сгружать имущество – змея стала уменьшаться в размерах. Сгрузив, вернули все на место – она исчезла¹³⁷. Естественно предположить, что в образе змеи выступила сама святая или сам святой, охраняющие заповедное место.

Несомненно отголоском суеверного почитания змеи в далеком прошлом является и представление о *шахлы йылан* – «рогатой змее», которая якобы обладает способностью издавать звуки, похожие на блеяние козленка (*мэлейэр*). По словам стариков, убивший такую чрезвычайно редко встречающуюся на природе змею может сделать из ее рожек кольцо и носить у себя на пальце. В качестве амулета оно должно охранять владельца от болезней, помогать предугадывать будущее – хорошее или плохое. В целом же – использоваться *соган учин*, т. е., как уже говорилось выше, для общего благополучия. Считается, что в старые времена подобные перстни носили только правители.

Все эти моменты из народных легенд не давали, очевидно, покоя 37-летнему в момент нашего знакомства в 1962 г. жителю поселка Кара-Кала Оразмухаммеду Тойлиеву, который одно время работал мед. братом, а затем переключился на охоту и считал себя незаурядным охотником, страстно желая прославиться. С этой целью он распустил слухи, что якобы убил встретившуюся ему в горах *шахлы йылан* и завладел ее рожками. Автору под большим секретом довелось видеть эти «рожки», а через два года, во время второй нашей встречи даже получить один из них. Будучи по своей натуре человеком увлекающимся, автор поверил рассказу. Более того, поверили ему и некоторые местные старики-гёклены, хорошо знающие местный животный мир. В дальнейшем на поверку «рожок»

137 Атадурдыев Амандурды (1905 г.р.), гёклен, Кара-Кала, 1964.

оказался когтем какой-то хищной птицы, а горе-охотник был посрамлен.

Как объяснили нам сотрудники Института зоологии Академии наук Туркменистана, идентифицировавшие «рожок», рогатые змеи на территории Закаспия вообще не встречаются. Так называемая рогатая гадюка, «рожки» которой представляют собой два небольших хрящевых полумягких нароста на голове животного, обитает на территории бывшего СССР лишь в некоторых местах Кавказа.

Однако позволено будет заметить, что, несмотря на многолетнее изучение фауны Туркменистана, в том числе и встречающихся на его территории змей (Шаммаков, Атаев, 1971), вряд ли можно сказать с полной уверенностью, что науке известны абсолютно все виды или подвиды некоторых животных. Сообщения очевидцев говорят порой о встречах со змеями весьма необычного вида, не зафиксированного в справочниках по местной фауне: например, об *аяклы йылан* — «змее с ногами», которая в 1965 г. была убита и сохранена в формалине в школе № 39 колхоза «Ленинград» Байрамалийского р-на. Произошло это стараниями сельского врача Атда Акмаева и учителя этой школы Тэчкули Реджепова. Змея черного цвета длиной 1 м 95 см и толщиной до 18 см в хвостовой части имела две ножки по 6 см каждая. Концы ножек разделялись на два «пальца». Каждый из них был покрыт небольшими колючками, напоминающими колючки ежа (Атажанов, 1965)¹³⁸.

Автору данной работы внушающий доверие житель Серахса Курбан М. рассказывал о том, как он в 1970-х гг. встретил с това-

¹³⁸ По свидетельству известного археозоолога Р.М. Сатаева, на территории Туркменистана встречаются (хотя очень редко) 1-2 вида змееящериц. У них удлиненное, змеевидное тело и маленькие ножки. Но размеры их небольшие — около 20 см. Если говорить о крупных змеях, это могут быть, например большеглазый и желтобрюхий полозы, которые достигают солидных размеров (до 2 м и более). Толщина змеи в 18 см, скорее всего, говорит, что змея переваривала пищу. Вероятно «ножки» в хвостовой части тела это гименисы — парные половые органы змей и ящериц, которые выворачиваются наружу, они могут иметь размеры в несколько сантиметров (в зависимости от размеров змеи) и имеют причудливый шипастый вид. Возможно змея, о которой идет речь, была в состоянии гона. Бывают и патологии когда гименисы теряют способность втягиваться вовнутрь. — *Прим. ред.*

рищем и убил там в поле *сачлы йылан* – «волосатую змею», тело которой было покрыто темными волосками. О встрече в песках с подобного рода *сачлы йылан* сообщил нам в 1964 г. и 76-летний тогда информант из бывшего колхоза «XXII партсъезд» Байрамалийского района Аннанияз Пурлиев. По его словам, длина черных волос змеи была примерно в гарш – т.е. в «пядь»¹³⁹.

Поэтому можно допустить, что в давние времена, когда здешний животный мир был гораздо богаче и разнообразнее, на территории Туркменистана тоже могли встречаться змеи с нехарактерными, индивидуальными признаками, в том числе и с «рожками».

Помимо упомянутой выше характеристики водных рептилий, ужей, табу на убийство и вообще причинение какого-либо вреда распространяется и на некоторые другие виды змей. К ним относится песчаная, желтовато-сероватого цвета змея, носящая характерное в свете вышесказанного название *пыгамбериң гамчысы* – дословно, «плеть пророка».¹⁴⁰ Это толстопузик или глухарь, имеющий, как выясняется, в туркменском еще два эквивалента названия – *от йыланы* («травяная змея») и *агач йылан* («древесная змея») (Хакыев, Гурбанов, 1974, с. 28). Еще один вид змей народная традиция называет *ак йылан* («белая змея»), которая сравнительно часто живет на приусадебных участках, во дворе вблизи от жилищ или даже в самих домах. Змея совершенно безвредная. Если встретишь ее в доме и убьешь, то может произойти несчастье в данной семье, начнут умирать дети и т.п.¹⁴¹ Более того, эта встреча – примета к богатству, поэтому никому о ней говорить не нужно.¹⁴²

139 Как любезно сообщил только что упомянутый Р.М. Сатаев, с «волосатой змеей» дело обстоит сложнее. Можно предположить, что они убили змею, находящуюся в состоянии линьки. Если по тем или иным причинам линька проходит плохо – клочковато, змея могла быть покрыта этими обрывками старой «кожи». Только эти обрывки бывают светлые, а не черные. — *Прим. ред.*

140 Сообщение Корджеева Аллали (72 года) и Аллалиевой Огулгерек (60 лет) – бывш. к/з «XXII партсъезд» Байрамалийского р-на, 1962.

141 Упомянутые выше информанты: Корджеев Аллали и Аллалиева Огулгерек.

142 ПМА по туркменам-карадашлы Ильянлинского района Ташаузской области, 1961. Деталь: если убьешь *ак йылан*, считающуюся как бы «домашней змеей» – жена родит мертвого ребенка, ударишь по голове – у ребенка будет дефект головы.

Аналогичного рода представления бытуют и у таджиков (Хамиджанова, 1960, с. 216), узбеков¹⁴³, иранцев¹⁴⁴, казахов¹⁴⁵ и ряда других, соседних или родственных туркменам народов. К сожалению, для идентификации данного названия змей соответствия в научной терминологии мы не нашли.

С одной стороны, принося человеку, как правило из-за его собственной элементарной неосторожности, страдания и даже смерть от укусов представителей ядовитых видов¹⁴⁶, змеи в то же время играют важную роль в лечебной магии, способствуя излечению различных недугов. Речь идет, конечно, не об использовании научной медициной змеиного яда для создания самых различных лекарств и сывороток и не о методах знахарского лечения змеиных укусов, а о непосредственном применении скрытой, как уверяют народные представления, лечебной силы змей. Не зря образ змеи стал своего рода символом международной медицины.

Так, при болезни *мэз башы* (досл. «язва железы»), когда на шее появляются маленькие опухоли-нарывы, которые затем начинают течь (очевидно, происходит воспаление лимфатических протоков или узлов), больному в пищу дают мясо змеи, а потом сообщают ему об этом. У человека происходит своего рода сильная эмоциональная реакция на сообщение – появляется чувство отвращения и особенно страх за последствия. А именно эту цель и ставит такой способ лечения,¹⁴⁷ полагаясь очевидно на благоприятные результаты психосоматической реакции.

Если человека поразила болезнь *баде басыл*, при которой сохнет рука, появляется дурной запах изо рта, также рекомендуется

143 Грех убивать домашнюю *ак йылан* в Касане объясняли тем, что в их облике могут появиться добрые феи – *мусулман пери* (Хайтун, 1956, с. 99).

144 Как пишет известный иранский писатель и ученый Садек Хедаят, «белая змея является хозяином дома, ее не следует убивать» (Хедаят, 1958, с. 308). Причем еще в раннесредневековом сасанидском Иране существовало представление, что гибель змеи, «вскормленной в доме», может принести хозяину этого дома разорение (Иностранцев, 1908, с. 148).

145 Змею, проникшую в юрту, обливали молоком и айраном и осторожно выпроваживали из жилища (Мустафина, 1992, с. 99).

146 Во всем мире, например, по этой причине ежегодно погибает около 40 тыс. человек. Половина из них – в Индии (Змеи и суеверия // газета Труд, 1984, 24 января).

147 Упомянутые информанты: Корджеев Аллали и Аллалиева Огулгерек. По их словам, раньше, наряду со змеиным мясом, давали и кусочек человеческого последа.

поест мясо змеи.¹⁴⁸ Шкурку змеи дают нюхать больному и кладут рядом с ним, предохраняя от злых сил, шейтана, проискам которых и приписываются болезни (ПМА по Туркменскому району Ставропольского края, 1959). Если случится разрыв сухожилия на руке или ноге, к этому месту следует по возможности быстрее приложить мертвую змею (ПМА по Кизылатрекскому району, 1959 г.).

Еще один пример лечебной магии туркмен, связанный со змеями, носит фантастическо-сказочный характер. Считается, что если увидеть двух змей во время соития и накрыть штанами (*балак*), то, придя через час, можно обнаружить, что змей уже нет, а на том месте лежит особого рода небольшой камень. Его и используют в лечении змеиных укусов, прикладывая к больному месту.¹⁴⁹

Таким образом, как видим из вышеописанных примеров лечебной магии туркмен, в ней используются мясо и шкура змей, несмотря на общее отношение к ним как к нечистому животному в регионах распространения ислама, в том числе, естественно, и в Туркменистане.¹⁵⁰ Поэтому своего рода парадоксом выглядит сообщение в прессе об открытии в Ашхабаде перед новым, 1994-м годом, китайского ресторана «Сыяхат», в котором среди других блюд и напитков посетители могли отведать жаркое из удава и вино из змеиного желчного пузыря («Сыяхат», 1994). Впрочем, в художественной литературе мы уже встречали описание использования змей в качестве одного из неординарных видов пищи у *змееловов-маргиров* (Вельсапаров, 1987, с. 47, 49).¹⁵¹

Завершить речь о лечебной магии, связанной со змеями, следует несколькими сопоставительными примерами. Возьмем лишь некоторые соседние или этнически родственные туркменам народы. Таджики горной долины Хуф использовали змей

148 Ёлдаш Баба (1892 г.р.), эрсари, к/з «Большевик» Дейнауского р-на, 1961. Бады ба-сыл (бабасыл) – геморрой (Туркмено-русский словарь, 1940, с.43).

149 Гуванов Берды (1897 г.р.), буркоз, к/з «XXII партсъезд» Байрамалийского р-на, 1962.

150 Анализируя казахский материал, Р.М. Мустафина считает, что в «противоречивых представлениях о змее, очевидно, проявляются отголоски борьбы ислама с древними верованиями» (Мустафина, 1992, с. 99).

151 Там же (с. 48) говорится и об использовании жареного змеиного мяса в качестве лекарства.

при лечении женщин от бесплодия (Андреев, 1953. Ч. 1, с. 49). Казахи Мангышлака варили змей и ели их в качестве внутреннего снадобья или прикладывали к ране (Карутц, 1911, с.131).

Но, несомненно, наиболее яркая традиция змеелечения сохранилась в одном из отдаленных мест северо-восточной Турции. Из поколения в поколение передают его секреты жители горного селения Кыркпынар. Для лечения здесь используются живые змеи, а именно ужи, которые в начале лета появляются у берегов небольшого озера, расположенного на высоте 1800 м над уровнем моря. Считается, что они помогают людям избавиться от головных болей, кожных заболеваний, залечить незаживающие раны, снять невралгическую боль.

Метод лечения прост: больной сам выбирает себе змею и кладет ее на пораженный участок тела. Местные крестьяне-турки верят, что если она в течении пяти минут не уползает, то «поглощает» боль, воздействие ее невидимой, но благотворной магической силы обеспечено. Если же змея уползает, то следует заменить ее другой, более сговорчивой. В тяжелых случаях лечение нужно повторять три года подряд. Змеи-целительницы не агрессивны и, более того, будучи пойманными, словно притворяются мертвыми, а иногда издают неприятный запах. Научного объяснения этот, по рассказам местных жителей, очень давний, метод змеелечения не получил, но высказывается предположение, что он берет начало в забытых ныне шаманских ритуалах предков современных турок¹⁵².

Если сюжет описанного в предыдущем разделе ковра с аждархами все же был навеян поразившим воображение художника-ковровщика изображением на уникальном средневековом памятнике и является как бы плодом индивидуального творчества, то в одном из регионов Туркменистана и по сей день сохранилась старая народная традиция изготовления своего рода «змеиных»

152 См. ярко иллюстрированный очерк: «Уж обыкновенный – против болезней» (Эхо планеты, 1991, № 14). Содержание очерка нашло отражение на страницах ряда отечественных и зарубежных газет и журналов: в частности: «Калейдоскоп» (Нью-Йорк); «Натрикс натрикс», или как может помочь человеку обыкновенный уж (Тайны здоровья. СПб., 1992, №2); «Лечебная магия змей» (Вечерний Ашгабат, 1992, 10 декабря) и др.

ковров, то есть ковров со стилизованным изображением змей. Речь идет об одном из видов беширских ковров, которые ткются у туркмен старинных селений Бешир и Бурдалык на правом берегу Средней Амударьи (территория Ходжамбасского района Чарджоуской области).

Разновидность ковров, именуемых беширскими, своей орнаментикой и цветовой гаммой резко отличается от ковров всех других туркменских групп, для которых характерен строгий, чеканный геометрический орнамент. Здесь же преобладает рисунок более раскованный, растительного, геометрического и отчасти зооморфного характера. Это, как отмечает известная исследовательница среднеазиатских ковров этнограф В.Г. Мошкова, роднит беширский стиль, с одной стороны, с малоазиатскими турецкими коврами XVIII в., а с другой – с коврами киргизов ферганской долины и архаическими изделиями узбеков Самаркандской области (Мошкова, 1970, с. 223-224). «Вместе с тем, – пишет другой автор, этнограф-туркменовед Г.П. Васильева, – некоторые ковровые мотивы уводят нас в местный древний мир, указывая на тесную этнографическую связь туркмен этого района с соседним населением – таджиками и узбеками. Это небольшая разновидность *ковров со змеиным орнаментом*, не встречающимся ни у кого более. Культ змей, широко распространенный в прошлом среди древнего ираноязычного населения Средней Азии, дошел до наших дней в ковровой орнаментике только этой группы туркмен» (Васильева, 1990, с. 32).

Один из «змеиных» беширских ковров автору данной работы в своё время довелось видеть в музее Ашхабадской экспериментально-ковровой фабрики. По периферии довольно солидного по своим размерам ковра (примерно $2,5 \times 1,5$ м) были изображены скорпионы и многоножки-сколопендры, а ближе к центру – извивающиеся змеи. Благодаря этому, как нам объяснили, ковер имел не только практическое и эстетико-художественное, но и магическое значение. Считалось, что изображенные фигуры оберегают тех, кто на нем отдыхает, от соответствующих представителей животного мира. Что касается скорпионов и многоножек, то, может быть, их изображения ограничиваются этой

функцией. Относительно же фигур рептилий, думается, помимо магическо-утилитарного значения, они как-то отражают и более древнее уважительно-почтительное отношение к змее, раз человек обращался к ней как к защитнице, вступая, хоть и таким образом, в тесный контакт с нею.

Об отношении к изображению змеи как объекту магической защиты и почитания говорит, наверное, и тот факт, что оно в беширской ковровой группе чаще всего встречается на мелких изделиях, которые не подстилаются под ноги, не топчутся (торбы, чувалы) или исполняют особую культовую роль (намазлыки). В.Г. Мошкова, приводя конкретные примеры, писала по этому поводу, что в ковровом фонде Туркменистана «имеется очень характерный образец старых беширских торб (инв. № 388). На центральном поле торбы разработан сложный узор в виде нескольких сплетающихся змей. Изображения змей сильно геометризированы, но читаются четко. «Змеи» выполнены ярко-красным цветом, чешуйки и пятна на них светлые, желто-розовые» (Мошкова, 1970, с. 225). Далее она подчеркивала: «Изображение на этой торбе *змеи* не уникально – оно часто встречалось в ковровых изделиях (торбах, чувалах, *намазлыках*) населения Юго-Восточной Туркмении» (Мошкова, 1970, с. 225).¹⁵³

Особое внимание обращает на себя то обстоятельство, что изображение змеи встречается, как упомянуто, даже на молитвенных ковриках-намазлыках, на которых правоверные мусульмане совершают ежедневную пятикратную молитву. Однако следует заметить, что подобное явление в прошлом, по всей видимости, имело место не только на юго-востоке Туркменистана.

«Змеиный» узор нам встретился, например, и на старом кошмовом молитвенном коврике-намазлыке, виденном в 1962 и 1964 гг. в упоминавшемся уже ранее интереснейшем собрании намазлыков на святилище Шевлан под Кара-Кала. Своим узором, представлявшим не что иное, как четырех змей, которые извиваясь, вытянулись через все поле намазлыка, он резко контрастировал с другими. Другой «змеиный» намазлык

¹⁵³ Курсив наш – С.Д. Примеры такого рода приведены в цитированной работе: Мошкова, 1970, с. 220, Табл. ХСVII, рис. 5, 6.

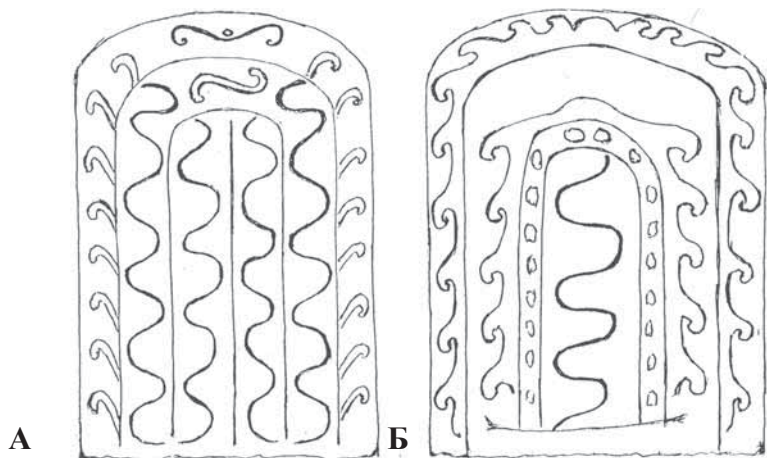


Рис. 26. Молитвенные кошмы-намазлыки со змеиным узором со святилищ Каракалинского района. (Схематическое изображение автора): А – Шевлан; Б – Бибиджан.

с изображением одной змеи мы обнаружили тогда же на другом каракалинском святилище – Бибиджан (см. рис.). Тот факт, что данные узоры встретились нам в горном краю, где и змеи, и архаические представления¹⁵⁴ о них встречаются чаще, чем в других регионах, лишь подтверждает возможность такой их интерпретации.

Правда, кошмовалаляльцы, изготавливающие здесь в наши дни намазлыки, такие узоры, как правило, не используют и что они означают, естественно не знают. Да и вряд ли могут допустить мысль, чтобы на предмете повседневного мусульманского культа могло появиться изображение нечистого животного. Что же касается забывания первоначальной семантики узоров, то это – весьма распространенное явление. Достаточно упомянуть такой столь характерный для ёмутских кошм Западного Туркменистана и распространившийся в наше время на территории всей респу-

¹⁵⁴ Архаика же в горных селениях Каракалинского района еще сохраняется. Так, в середине 1960-х гг., например, из Юван-Кала нам был привезен старинный амулет-дагдан в виде креста. До этого один экземпляр подобного дагдана был обнаружен в этих же местах экспедицией А.П. Поцелуевского в 1931 г.

блики узор, как называемый мастерицами Сары ичан – «желтый скорпион». Подобное название ему дали мастерицы, утратившие уже представление о его первоначальном значении. Хотя не нужно быть большим специалистом, чтобы понять, что это – отражение солярного культа, культа солнца.

Следы былого почитания змей в Лебапе – приамударьинской зоне вдоль среднего и верхнего течения реки – в плане декоративно-прикладного искусства сохранились не только в ковровом производстве, но и в области украшений. В этом плане интерес представляет сообщение бывшего сотрудника Института истории АН Туркменистана Ч. Эсенова о 90-летней старушке-туркменке из племени эски, которую он в 1987 г. встретил в колхозе им. М. Горького Саятского района во время пребывания там.¹⁵⁵ Старушка носила старинные серебряные серьги в форме змеи, пытающейся укусить себя за хвост. Причем, по словам владелицы серег, украшение такой же формы носили и ее мать, и некоторые другие женщины.

Фольклорно-бытовая традиция туркмен не сохранила имени мифического покровителя змей. Тем не менее, в легендах фигурирует безымянный змеиный правитель (*йыланларың патышасы*). Однако на первом плане здесь выступают противопоставляемые друг другу *ак йылан* и *гара йылан* – белая и черная змеи, отражающие, очевидно, дуализм представлений о змеях. С другой стороны, в подобного рода легендах часто действует такой персонаж как покровитель диких животных и охотников *Авчы пир* (дословно, «пир-охотник»). Иногда называют его личное, отражающее мусульманизацию образа, имя – *Ахмед*. Святилище Авчы пира расположено в горах в 20 км южнее сумбарского селения Тутлы-Кала.

Согласно одной из легенд, охотник Ахмед – будущий Авчы пир – как-то, устав после неудачной охоты, лег отдохнуть под ивой. Проснулся от шума двух дерущихся змей – белой и черной. Черная грубо притесняла белую. Ахмед выстрелил, целясь в черную, но промахнулся и выстрелом нечаянно срезал косу у белой змеи. Тем не менее, черный насильник был отогнан. Белая змея

¹⁵⁵ Беседа состоялась в октябре 1989 г.

в дальнейшем оказалась дочерью змеиноного падишаха, а черная – сыном его визиря (вариант: самим визирем).

Увидев дочь без косы, падишах рассердился и послал особую ядовитую змею-*мстителя*, от укуса которой таяло даже железо, чтобы она забралась в обувь Ахмеда и ужалила его, когда тот начнет обуваться. Однако посланец случайно услышал, как Ахмед, рассказывая жене о случившемся, выражал глубокое сожаление, что промахнулся и задел белую змею, которую пытался изнасиловать черный притеснитель. Посланец змеиноного падишаха поспешил передать услышанное своему повелителю. И тот, сменив гнев на милость, пригласил Ахмеда к себе и плюнул ему в рот, передавая таким образом волшебный дар знания языка животных.¹⁵⁶ По другому варианту легенды, Авчы пир, призванный змеиным падишахом для выражения благодарности за спасение дочери, попросил у него камня *мухур*, благодаря которому и стал понимать речь животных.¹⁵⁷

Как видим, связь человека, ставшего затем покровителем диких животных и охотничьего промысла, и змей (в лице их правителя и белой змеи) тесна и взаимовыгодна. Среди трех «змеиных» сказок из упоминавшегося выше сборника одна – «Старик-бедняк и белая змея» – тоже повествует о спасении стариком, собиравшем в степи хворост, белой змеи от преследовавшей ее черной. Причем первоначально обе змеи имели вид смерчей. А, чтобы спрятаться от преследователя, которого старик направляет по ложному следу, ак йылан временно превращается в иглу.

Вернувшись в город аксакалу встретилась дочь правителя, которая, увидев измученного переживаниями старика, пожалела его и решила расспросить о здоровье и делах. Об этом донесли правителю. Тот, придя в ярость от мысли, что простой старик осмелился беседовать с его дочерью, приказал дать ему сорок плетей и изгнать из города. Но белая змея, появляясь каждый раз в критический момент, помогает своему спасителю-старiku: то создает для него дом из чистого золота, то уничтожает воинов правителя, посланных захватить старика, то временно превращает самого

156 Мамедов Исмаил (1878 г.р.), нохурли, Тутлы-Кала Каракалинского р-на, 1958.

157 Курбанмырат Клыч (1892 г.р.), нохурли, Тутлы-Кала Каракалинского района, 1958.

правителя и его визиря в осла и осленка, после чего падишах вынужден был просить у старого человека прощение и пожертвовал ему свое падишахство (Баймырадов, 1986, с. 194-197).¹⁵⁸

Выше мы остановились на некоторых представлениях, отражающих отголоски былого почитания змей, которые сохранились до наших дней. Здесь же мы приведем примеры ретроспективного плана на основе археологических находок, связанных с культом змей (Кастанье, 1913, с. 27).

Об этом говорят сюжеты, отраженные в упоминавшихся выше печатях-амулетах мургабского стиля из Маргианы, то есть области древней дельты р. Мургаб, поселения в которых датируются серединой III–II тыс. до н.э. Змеи здесь, изображенные отдельно или в сочетании с некоторыми животными, выступают в основном, хотя и не всегда, если брать вариант с изображением змеборца, как носители добрых сил (Сарианиди, 1986, с. 71; см. также: Сарианиди, 1976).

Перенесясь из Юго-Восточного Туркменистана – Маргианы – в Юго-Западный, мы также среди других культовых находок встречаем и змей. Так, на двух, датируемых серединой III тыс. до н.э. керамических жертвенниках, обнаруженных в могильнике Пархай II в Сумбарской долине западнее Каракалы, наряду с изображениями-налепами некоторых других культовых животных встречаем и фигурки змей. По каждой из четырех ножек этих прямоугольных жертвенников к венчающим их углы чашечкам «ползут» две наклепные змеи. А один из этих ритуальных сосудов на всех наружных плоскостях резервуара имеет еще и «горизонтальных» змей (Хлопин, с. 508). На юге Туркменистана Хаверанскими археологическими экспедициями конца 1920-х–начала 1930-х гг., работавшими на территории современного Каахкинского района, также обнаружены культовые предметы с изображением змей. Так, на городище Пештак найдена статуэтка в виде змеиной головки из нефрита (опись 19,

¹⁵⁸ Мотив спасения царской дочери от притязаний змея встречается и в фольклоре многих других народов, однако там отсутствует весьма существенный элемент: царевна – человеческая дочь, а не представительница того же змеиного племени. Такова, например, татарская сказка «Как Туктамыш спас царскую дочь от змеи» (см.: Дворец падишаха, 1993, с. 18-23).



Серьга в виде змеи
(схематическое изображение).
Саятский район (Туркменистан).



Змея-дракон на каменном амулете
с теменоса Гонура (комн. 550)
(Sarianidi 1998, № 1623.1).

инв. № 188 материалов первой Хаверанской экспедиции)¹⁵⁹, а на городище Мейхене – украшенные ленточным орнаментом статуэтки в виде головок змей (опись 20, инв. № 24). Примерно в тот же период, в июле 1930 г., экспедицией археологической секции Туркменкульта (Института туркменской культуры) на городище Шехр-Ислам (территория современного Бахарденского района) также была найдена головка змеи, сделанная из черного сланца (опись 110, инв. № 150).

Обобщенный анализ мифического образа змеи и его производных у разных народов показывает, что это – «символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом, с другой» (Иванов, 1988, с. 468).¹⁶⁰ В другом месте автор цитируемой статьи, упоминая и непосредственно рассматриваемый нами регион, пишет: «Для Африки (в т.ч. и для Древнего Египта), Южной Азии (в частности, Индии), Средней Азии, в том

¹⁵⁹ Характерно, что, как рассказывал в свое время автору данной работы известный туркменский археолог А.А. Марушенко, участвовавший в раскопках, на Пештаке, за эту головку-статуэтку местный чабан-туркмен даже предлагал барана, объясняя свое желание тем, что змея священна.

¹⁶⁰ Энциклопедическая статья сопровождается солидной библиографией на русском и особенно западно-европейских языках.

числе Южной Туркмении; для Австралии, Океании, Центральной и Южной Америки и ряда других регионов общим является также мифологический мотив змея – *охранителя источников и водоемов*» (Иванов, 1988, с. 469).

В условиях же засушливого климата и поливного земледелия, как уже отмечалось выше, когда мы касались одной из трансформаций змеи – *ювхи*, источники влаги приобретают исключительное значение. В связи с этим интересно, что, как говорится в своде зороастрийской религии «Авесте», первым творением Ангро-Манью была «речная змея» (Толстов, 1948, с. 293). Правда, в связи с отрицательной характеристикой ее создателя, эта змея также приобретает черты отрицательности, но, тем не менее, как видим, с самого начала она связана с водой. Кстати, останавливаясь на образе змеи, точнее мифического змея-дракона, известный исследователь прошлого Средней Азии, этнограф и археолог С.П. Толстов подробно прослеживает его тотемно-фратриальный аспект, в том числе борьбу с тотемом-быком и мифическим конем, посвящая этому специально два параграфа – «Ажи-Дахака и Трэтаона» и «Змей и конь» – своей вышеупомянутой капитальной работы «Древний Хорезм» (Толстов, 1948, с. 292-307).

В качестве одной из ярких иллюстраций сохранения древних представлений о связи змеи с водой – источником жизни и плодородия в условиях засушливой Средней Азии – можно привести легенду, связанную с озером Кок-коль в Каракыстакской долине на юге Казахстана. Считается, что в озере обитает огромная змея, которая обладает чудодейственной силой исцеления. Правда, в отличие, скажем, от тоже связанных с водой озера реальных «лечебных» змей, используемых, как мы видели выше, жителями турецкого селения Кыркпынар, змея Кок-коля уже обрела некоторые фантастические черты змея-дракона. Однако черты эти неординарны и отличают ее от обычных характеристик драконов. Говорится, что она может принимать облик священного у мусульман белого верблюда с длинной шеей, увенчанной головой змеи, и издавать не только змеиный свист, но и верблюжий крик.

Чтобы излечиться от недугов, нужно обратиться с просьбой-молитвой к Аллаху и принести жертву близ священного дерева – арчи, растущей у самой воды. Только после этого хозяин озера покажется в своем «верблюжьем» обличье, а вода приобретет универсальные целебные свойства и ее можно будет набирать или искупаться в озере близ священной арчи. Купание же без молитвы и жертвы чревато последствиями – нарушивший ритуал может быть проглочен змеем (Печерский, 1979, 1982, 1982а). Как видим, в данном случае произошло причудливое слияние сразу нескольких моментов, связанных с разными верованиями, проявился своеобразный религиозный синкретизм. С одной стороны, выступают отголоски доисламских культов змей, верблюда – животного, весьма уважаемого и в домусульманский период и при исламе – и, наконец, деревьев, в частности – вечнозеленой арчи. С другой стороны, мы видим обращение к мусульманскому богу – Аллаху.

Кстати, в 1977 г. автору статьи о Кок-коле А. Печерскому, действительному члену Географического общества СССР, с помощью других энтузиастов удалось выяснить реальные истоки легенды. Озеро оказалось ледникового происхождения, лежащим в воронке моренных отложений, имеющих подземные каналы сифонного типа. Поэтому время от времени, в зависимости от количества атмосферных осадков и особенностей подземного гидрогеологического режима, порции воды засасываются в донные каналы. При слабом всасывании на поверхности появляются мелкие воронки, что сопровождается свистом. При сильном – под водой образуется наблюдавшееся А. Печерским извивающееся, метров пятнадцати длиной, «змеиное тело», и озеро «кричит». В такие моменты водоворот может втянуть под воду ничего не подозревающего купальщика или неосторожное животное. К этому следует добавить, что при определенных атмосферных условиях плотные облака, опускающиеся на окруженное крутыми берегами озеро, образуют подобие белого верблюда с вытянутой шеей, что также наблюдал автор материала.

Через те же подземные каналы при сифонной регулировке иногда происходит и обратный процесс: поступление сильно ми-

нерализованной воды в озеро. В такие дни она на короткое время приобретает особые лечебные свойства, что и было уже издавна отмечено и активно использовалось местными жителями.

В Туркменистане, как и в других странах Средней Азии, подобного рода озер больше не встречено. Поэтому столь яркий пример представлений о магической связи змеи с водой привести трудно. Тем не менее, реальное явление природы – вполне понятное обитание многих змей вблизи водных источников – ручьев, рек, озер (причем речь идет не только об ужах и морских змеях, но и о змеях сухопутных) – безусловно способствовало мифической ассоциации: жизнь – вода – змея. Были распространены представления, что у старых запруд, там, где прибрежные заросли, тугаи, камыш, водятся крупные змеи, которые «блеют» как овцы или козы. Этому суеверному представлению способствовали, несомненно, встречи в таких малопосещаемых людьми местах с облюбовавшими их крупными змеями – гюрзами и особенно кобрами.

Из реальных видов змей, обитающих и в Средней Азии, в том числе Туркменистане, и в Южной Азии (Индия) и на Переднем Востоке благодаря величине, силе, необычному виду и благородству, сочетаемому с опасностью ее яда, кобре, вне всякого сомнения, принадлежит первое место. В Индии ей посвящены особые мистерии и храмы, в Древнем Египте изображение кобры было в символике одеяния правителей страны – фараонов. В Туркменистане ее тоже иногда выделяют из числа других рептилий. Если она становится домашней змеей, ее стараются деликатно удалить из жилища или вообще не трогают, полагая, что она уйдет сама. Объясняют это, прежде всего, боязнью мести со стороны партнера или партнерши змеи, если с нею что-либо случится. Так, герой одного из очерков о Забалханье, пожилой чабан Розы Мамет говорит: «Кобра у нас считается священной. Убивать нехорошо. Ночью здесь соберется вся нечистая сила» (Чистовой, 1961, с. 98). Конечно в реальной жизни далеко не все и не всегда следовали и следуют этой старой традиции.

В то же время, естественно, к стремлению связать кобру с культом воды следует подходить аргументированно. Поэто-



Кобра, отдыхающая на саксауле. Восточные Каракумы.
Фото Н.А. Дубовой.

му трудно согласиться с утверждением, высказанным в одной из интересных в научном плане публикаций, о том, что среди слов, сохранивших стадиальную связь с символами культа воды, «можно отметить слово *кепжебаиш* — «змея, кобра», как древнейший для Средней Азии символ воды... Сюда же относится и слово *кепже* — «лопатка для хозяйственных работ», по форме напоминающая змею, символ воды» (Эсенов, 1992, с. 80). В качестве ссылки, которая, очевидно, кажется автору высказанного суждения достаточным аргументом, называются соответствующие страницы Туркменско-русского словаря, где дается лишь простой перевод двух вышеприведенных терминов.

Сама высказанная здесь мысль о связи змеи, в данном случае кобры, с культом воды правомерна. Именно об этом мы и говорили выше. Однако образование туркменского видового названия кобры — явление, несомненно, довольно позднее, так как оно еще не полностью дифференцировалось от общего названия этого класса животных — *йылан*. Об этом свидетельствует само уточнение в цитированном словаре: «*Кепжебаиш* — кобра; *кепжебаиш йылан* — кобра» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 392).

Кепже — действительно лопатка особой формы, которая и послужила благодаря внешнему сходству отправной точкой для на-

звания кобры – «лопатко-головая». Причем здесь произошло заимствование от предшествовавшего или соседнего ираноязычного населения. В персидском языке слово *кафче* имеет целый ряд значений: I – ковш, черпак; половник; шумовка; II – кудри, локоны; III – вид кобры; очковая змея (Персидско-русский словарь, 1970, Т. II, с. 334). Как видим, название вида змеи стоит на последнем месте как производное. Характерно, что и здесь данный термин в последнем значении стал использоваться довольно поздно, так как приводится, как и в туркменском языке, другой вариант – *каф-чемар*, где вторая половина слова (*мар*) означает то же, что и тюркское *йылан* (змея). Исходным же моментом для образования целой группы вышеприведенных названий предметов утвари послужил, очевидно, термин *каф*, имеющий среди прочих такие подходящие в данном случае значения как «накипь, пена (на супе и т.п.)» и «ладонь» (Персидско-русский словарь, 1970, Т. II, с. 333).

К вышесказанному следует лишь добавить, что термина «кеп-жебаш» в значении кобры кроме туркменского мы не обнаружили в лексике ни у кого из среднеазиатских, включая таджиков и некоторых более отдаленных территориально, но родственных туркменам народов. Хотя названия предметов быта с основой «каф» имеются практически у всех. У таджиков *каф* – ладонь, горсть, подошва; *кафгир* (это слово есть и у персов) – шумовка (Краткий таджикско-русский словарь, 1955, с. 181). Кобра же – *мори айнакдор* (дословно, «очковая змея») (Русско-таджикский словарь, 1949, с. 248). У узбеков *капча* – маленький совок; маятник; *кепчик* – круглое ручное приспособление с деревянным ободком и кожаным дном для провеивания зерна (Узбекско-русский словарь, 1959, с. 202, 209). А кобра – также кобра или *кузойнакли захарли илон* (т.е. то же самое – «ядовитая очковая змея») (Русско-узбекский словарь, 1954, с. 295). У казахов кобра – кобра или просто *улы жилиан* («большая змея») (Русско-казахский словарь, 1954, с. 278). Наконец, у турок *кепче* (керçe) с характерной пометкой «персидское» означает: I – ковш, черпак; II – разливательная ложка, шумовка; III – сачок (Турецко-русский словарь, 1931, с. 565). Кобра же – *кобра йылан* (*kobra yılanı*) или *гёзлюклю йылан* (*gözlüklü yılan*), т.е. «очковая змея» (Русско-турецкий словарь, 1972, с. 327). И т.д.

Заканчивая параграф о змеях, логично, очевидно, остановиться на некоторых реальных явлениях природы, лежащих в основе ряда суеверных представлений, связанных с рассматриваемым видом диких животных. В этом плане большой интерес представляет появившаяся в свое время в периодической печати статья двух туркменских ученых-герпетологов «Ядовитые змеи и религиозные представления» (Чарыгулыев, Токгаев, 1961).

О необычных размерах своего рода реликтовых особей змей, встречавшихся в глухих отдаленных местностях Туркменистана, мы уже говорили ранее в разделе о мифических животных. Кстати, о встречах с двух и более метровыми кобрами писали в своих воспоминаниях некоторые авторы, которым в разное время довелось побывать в Закаспии. С такой коброй, например, в марте 1902 г. на пограничном Атреке во время одиночной прогулки встретился будущий автор знаменитого «Чингиз-хана» Василий Ян. Вскоре эта кобра была убита пограничниками, а шкура прислана в ашхабадский городской музей. Длина ее оказалась в сажень, то есть 213 см (Ян, 1985, с. 617). Аналогичного рода эпизод в июне 1973 г. произошел и с автором этих строк при подъеме на гору Душак. Конечно, встречавшиеся рептилии не были 5–6 метровыми королевскими кобрами Индии или, тем более, 8–10 метровыми анакондами из джунглей Южной Америки, но зрелище они, тем не менее, представляли впечатляющее. И если добавить к этому еще изрядную долю народной фантазии, то почва для превращения змеи в фантастического дракона готова. С этим, естественно, увязывается гипертрофированное представление о возможности таких крупных рептилий заглатывать в качестве пищи мелких животных: реальные заяц или ягненок в народных представлениях превращаются в корову, лошадь, а то и человека.

Учеными выяснена и загадка, связанная с так называемым «блеянием» змей. Оказалось, что звуки, похожие на блеяние ягненка или козленка, издают вовсе не змеи, а лягушки, заметившие приближающегося смертельного врага и целиком меняющие от страха перед рептилией характер своих трелей, как бы кричащие «дурным» голосом. Специалисты-химики раскрыли

также тайну змеиного камня (йыландашы), который будто бы родят змеи. Это лечебное средство особенно в прежние времена широко использовалось в Индии, Шри Ланке и некоторых других странах, где высок процент людей, страдающих от укусов змей. Установлено, что в состав этого камня, к рождению змеями, естественно, никакого отношения не имеющего, но обладающего, как считается, волшебной целительной силой при укусах рептилий, входят такие компоненты как обезвоженная костная масса, зола и пережженная смола. Все это и делает его «чудесным». Ибо, будучи точас приложен к месту укуса, он имеет свойство высасывать из раны кровь вместе с попавшим в нее ядом, спасая таким образом человека от тяжелого отравления (Чарыгулыев, Токгаев, 1961).

Почтительно-настороженное отношение к змеям было перенесено и на непосредственно общающуюся с ними редкую категорию людей, именуемых упоминавшимся уже выше иранским термином *маргир*, который имеет два значения – «змеелов» и «заклинатель змей» (Персидско-русский словарь, 1970, с. 440). Считалось, что он может передавать свою волю змеям, вызывать к себе по желанию тот или иной вид рептилий или же «связывать» им пасти. Поэтому некоторые суеверные люди, отправляясь весной, когда змеи в связи с копуляционным периодом наиболее опасны и агрессивны, на стрижку овец, даже обещали маргирам, если все обойдется без происшествий, в качестве жертвоприношения определенную часть полученной шерсти (*маргирлериң ёлуна*) (Чарыгулыев, Токгаев, 1961). Таким образом, на маргиров переносились в известной степени отголоски древних представлений о змеях и их покровителях.

Ассоциация в народных представлениях о маргирах двух вышеуказанных функций в действительности, конечно, далеко не всегда соответствовала реальному положению дел, хотя и имела под собой основание: действия опытного змеелова, хорошо знающего повадки своих подопечных, уже сами по себе со стороны производят впечатление каких-то магических действий, внушающих к нему суеверное уважение у несведущих людей.

В этом плане в качестве мини-иллюстрации можно привести эпизод, которым делится с читателями газеты «Туркменская искра» один из змееловов О. Богданов, вспоминая Юго-Восточный Туркменистан. Как-то в июльский зной, возвращаясь из песков, он вышел к бахче, где трудилось на сборе дынь и арбузов несколько колхозников. Немного отдохнув, попросил продать дыню. Ему вежливо объяснили, что бахча колхозная и дыня, соответственно, не продается. Змеелов пошел было дальше, но увидев притаившуюся маленькую ящерицу-агаму, поймал ее и решил угостить песчаного удавчика, который уже несколько часов сидел голодный у него в сумке. Схватив агаму, удавчик стал жадно ее заглатывать – вот уже только кончик хвоста торчит из змеиной пасти. И в это время сзади неожиданно раздался голос: «Кушайте пожалуйста!» Оказалось, что за сценкой кормления наблюдало человек десять незаметно подошедших недавних знакомых змеелова, которые принесли и сложили горку дынь и арбузов. После этого курьезного случая, отмечает автор, слава о его «факирстве» разнеслась по близлежащим селениям. «И мне больше не надо было, – пишет он, – даже обращаться с просьбой продать дынь или арбузов» (Богданов, 1987).

Рыба

«Согап учин, гүнәден сапланмак
учин йылда бир гезек *б а л ы к* иймели».¹⁶¹

«Для благополучия и чтобы очиститься от грехов нужно хотя раз в год поесть рыбы»¹⁶². Эти слова, вынесенные в качестве эпиграфа к данному разделу, отражают широко бытующее среди

161 Гуванов Берды (1897 г.р.), бурказ, к/з им. XXII партсъезда Байрамалийского р-на, 1962.

162 Среди формулировок этой традиции часто фигурирует и такая: «Согап учин йылда бир гезек *балык*, айда – говурга, хептеде – келлебашаяк иймели». (Для благополучия нужно раз в год есть рыбу, раз в месяц – ковургу, раз в неделю – келлебашаяк) – Аннаева Гурбансолтан (1907 г.р.), геркез, Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962. *Говурга* – кушанье из жареной пшеницы и кунжута (иногда вместо говурги фигурирует слово говурма – мелко нарезанное жареное мясо в жиру); *келлебашаяк* – блюдо типа холодца из сбой, т.е. бараньих головы и ножек.

туркмен разных регионов поверье о том, что если поесть хотя бы один раз в определенный период рыбы, то это весьма способствует «избавлению от грехов», приобретению личного благополучия и здоровья. Говоря «в определенный период», мы имеем в виду разнвариантность этого своего рода ритуального периода, обусловленного различием природно-экономических условий. Так, скажем, если у текинцев Ахала, не имевших возможности заниматься рыболовством, назывался срок в один год, то у нохурли и гокленов долины реки Сумбар и атинцев Дейнау – сорок дней или год, а у карадашлы Илянлы – неделя. Туркмены побережья Каспия, в хозяйстве многих из которых рыболовство играло ведущую роль, употребляли в пищу рыбу еще чаще. Определение ритуального срока могло варьироваться даже в пределах одного и того же региона в устах разных информантов.

Вышеприведенное поверье для большинства туркмен, не имевших возможности заниматься рыболовством, выглядит на первый взгляд несколько парадоксально. Однако, думается, что в данном случае сыграло свою роль то обстоятельство, что с обобщенным образом рыбы связан ряд магических, суеверных представлений самого различного характера.

Прежде всего, следует упомянуть о широко распространенной в устной традиции, хотя и имеющей книжное происхождение легенде, трактующей рыбу как своего рода защитницу бога – Аллаха. Вот один из основных вариантов этой легенды.

Жил в давние времена некий Нимруд-капыр, который, чтобы показать свою силу, захотел убить бога. Стрелял в него из лука, но *ангел-перишде* заслонил бога рыбой, которая была у него в тот момент в руках. Стрела попала в рыбу (из раны образовались жабры-надрезы) и вернулась окровавленная к Нимруду, решившему, что он сумел убить бога. Второй неверный-капыр по имени Шеттат, единомышленник Нимруда, построил на земле рай-*учмах*, говоря, что раз Нимруд убил бога, то теперь люди могут вечно жить в раю. Однако Аллах в конечном счете умертвил их обоих, а созданный Шеттатом рай ангелы-перишде подняли на небо, присоединив к уже имевшимся там семи Раям в качестве восьмого¹⁶³.

163 Халлы-эдже (1877 г.р.), гоклен, геркез, Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962.

Изложенный сюжет имеет целый ряд вариантов. По одному из них, в Аллаха стрелял не Нимруд, а другой капыр – Мока-тылпатыша, при этом бог, чтобы не уронить своего достоинства, отдал держать рыбу архангелу Джебраилу (*Жебраил перишиде*), которую тот и использовал как щит.

Согласно другому варианту, некий капыр, чье имя не называется, занимался отвратительными делами, решив показать людям свою силу и ловкость. Сначала, потеряв ладони, скатал на них в катышек грязь и сотворил из нее муху, а затем выстрелил в бога. Но Аллах почему-то пожалел его и зарезал рыбу, отчего на землю стала капать кровь. Однако мусульмане, собравшиеся вокруг капыра, не поверили, что это кровь бога, так как якобы знали, что это зарезанная рыба.

Согласно третьему варианту, в качестве стрелявшего в бога называется такой весьма популярный на всем Переднем и Среднем Востоке герой как Искандер (Александр Македонский), который завоевал весь мир и захотел подчинить самого Аллаха. Причем в этом варианте последний под летящую стрелу подставляет рыбу сам. Стрела пробила ей горло, отчего у нее и образовались жабры. Увидев капающую из небесной выси кровь, которую он принял за кровь бога, Искандер ушел удовлетворенный своей мнимой победой. А рыба с тех пор якобы считается *халал* – дозволенной к употреблению в пищу. Это относится даже к рыбе уснувшей, будучи вытащенной или выброшенной на берег, так как считается, что она уже «резана»¹⁶⁴.

Особняком стоит еще один, записанный на Северном Кавказе вариант приведенной легенды. В нем говорится о четвертом преемнике пророка Мухаммеда, его зяте халифе Али, чья личность по популярности в мусульманском мире соперничает

¹⁶⁴ Здесь имеется в виду то обстоятельство, что, согласно предписаниям ислама, разрешенным к использованию считалось мясо лишь тех животных (из числа вообще употребляемых в пищу), которые были зарезаны или убиты на охоте и из которых выпущена кровь. Это традиционное предписание породило в народе, особенно среди бедных слоев населения, такое представление трагикомического характера как *депме халал* (досл. – «дозволенное путем удара»), когда, не успев зарезать домашнее животное до смерти, его двигали ногой, изображая, что оно еще живое и его можно резать.

с самим создателем ислама. В легенде речь идет об обладающем чудесной силой Зульфикаре – мече святого Али, выкованном из железа, которое было найдено библейским Авраамом (в арабско-мусульманской традиции Ибрагим) в земле на том месте, где стоит Кааба. Меч мог действовать сам собой, автономно, как бы ни было велико расстояние между хозяином и врагами, причем одним взмахом он снимал не менее сорока голов. Предчувствуя близкую кончину и опасаясь, что столь грозное оружие может попасть после его смерти в недостойные руки и стать источником всяких зол, а если окажется у иноверцев, то приведет к гибели многих мусульман, Али приказал бросить Зульфикар в море. Как только чудесный меч скрылся в морских глубинах, море покрылось кровью и на поверхность всплыли все обитавшие там рыбы. Меч Али отрезал им до половины головы, но, несмотря на это, они были живы и так же свободно плавали, как будто с ними ничего не произошло. С тех пор рыбы рождаются с надрезами вокруг головы, а так как эти надрезы первоначально сделаны мечом Али, то мусульмане считают рыб совершенно чистыми, не представляющими собой «нечистоты» – *харам* (Волшебный меч Али или почему мусульмане едят нерезаную рыбу. Из дневника полковника А.И. Руновского // Эхо Кавказа. 1994. №1, с.11).

Как видим, во всех вариантах вышеприведенной легенды, бытующих среди туркмен, рыба удостоивается чести быть своего рода защитницей и спасительницей Аллаха, что уже само по себе поднимает ранг суеверного уважения ее довольно высоко. Внутуркменский вариант, где фигурирует Али, хотя и является на порядок ниже по значимости главного героя легенды, тем не менее, связан с фигурой, стоящей на втором месте в исламе.

Еще более почетное положение отводится рыбе в легенде, записанной нами в Каракалинском и Кизыларватском районах. Согласно этой легенде, рыба была создана богом вместе с горным бараном-кейиком в числе первых двух живых существ на земле после человека (Демидов, 1963, с. 127).

Думается, что истоки неординарного, магически-уважительно-го отношения к рыбе у туркмен уходят вглубь веков. Во всяком случае, еще в XII в. арабский географ аль-Идриси в своем сочине-

нии «Нузхат ал-муштак фи ихтирак ал-афак» (Услада желающего объехать страны горизонта) писал о том, что у живших поблизости от Хорезмского, т.е. Аральского, моря огузов – как известно, одних из основных предков туркмен – существовало представление о таинственной большой рыбе, которая появляется в глубине вод в виде человека. «Когда она летит над водой, и ее видят рыбаки, она произносит три-четыре непонятных слова и скрывается в воде. Когда появляется эта рыба в таком виде, то это предвещает смерть одного из известных князей огузов» (Аль-Идриси, Нузхат ал-муштак фи ихтирак ал-афак // МИТТ. Т. I, с. 220). Как считают исследователи, данное сообщение Аль-Идриси заимствовано им у одного из авторов IX или начала X вв., скорее всего у Аль-Джейхани (Там же, см. примеч. I), то есть относится к еще более раннему, домусульманскому периоду истории огузов.

Вышеприведенное средневековое представление о таинственной рыбе имеет, очевидно, древние местные корни, уходя в зооастрийские мифы (сер. I тыс. до н.э. – сер. I тыс. н.э.), а может быть и дальше. Так, в Вендидаде – одной из частей Авесты – восхваляется священная всевидящая рыба Кара, которая, как говорится в памятнике среднеперсидской литературы Менок-е-храт, обитала в озере Вурукаша, отождествляемом многими исследователями с Аралом. В Авесте же встречаем славословие еще одной священной рыбе – Васи (Снесарев, 1969, с. 328).

С другой стороны, вероятно отголоски именно этих представлений дошли до наших дней в весьма архаичной хорезмской легенде. Согласно этой легенде, в Аральском море живут две огромные рыбы – осетр и щука. Настанет день, когда, преследуя одна другую, рыбыны пройдут от устья к верховьям Амударьи, отчего дно ее опустится на сорок гязов, а когда они пройдут назад – еще на столько же. Уровень воды в реке понизится, она перестанет поступать в каналы, и жизнь в оазисе прекратится (Снесарев, 1969, с. 328). Правда, в изложенной легенде нет упоминания о том, что эти рыбы могут принимать человеческий облик. Хотя пир рыболовов у узбеков Хорезма Сочлиата («Волосатый отец»), в отличие от других покровителей, сохранил свой домусульманский облик: это, напоминающее водяного славянских народов,

заросшее волосами чудище, живущее в воде, где оно пасет стада рыб (Снесарев, 1969, с. 327). Туркменскими рыбаками Амударьи этот образ не был воспринят, хотя и у них есть представление о живущем якобы в реке *сув адам* («водяном человеке»), имеющем вид мужчины с волосами на голове, но с чистым, без всякой растительности телом. Персонаж этот нейтральный и даже благорасположенный к людям в отличие от обитающей там же его супруги *сув периси*¹⁶⁵.

В возникновении представлений о таинственной рыбе, поразившей воображение осевших на берегах Арала кочевников, могли сыграть свою роль и необычные свойства (габариты, вес, вид, поведение) отдельных особей реальной аральской фауны того времени. Ведь, например, в соседнем (тоже, как и Арал изолированном) Каспийском море даже до наших дней сохранился такой реликтовый представитель древней морской фауны как тюлень, а отдельные особи наиболее крупных рыб (белуг), встречавшиеся в сравнительно недавнем прошлом, достигали веса в несколько сот килограммов¹⁶⁶.

На прародине древних тюрков – в Центральной Азии – обширных водных бассейнов, подобных Аралу с его разнообразной фауной, как известно не было. Тем не менее, рыболовством здесь на имевшихся водоемах (реках и озерах) всегда занималась, хоть и небольшая, часть местного населения. Нелишне упомянуть, что у соседних и родственных тюркам на более древних исторических этапах монголов среди родовых знаков-тамг имеются и изображения некоторых орудий рыбного лова (Чинбаяр, 1989, с. 35).¹⁶⁷ По сообщению известного путешественника XIII в. Марко Поло, к столу великого монгольского хана регулярно подавалась рыба, специально разводившаяся в пруду ханского заповедника (Книга Марко Поло, 1955, с. 106).

165 Подробней об образах водяных см.: Демидов, 1963, с.120-121; Массон М., 1980.

166 Более того, в последнее время учеными-криптологами на основании анализа фактов нападения на людей и белуг со смертельным исходом в ряде случаев высказывается мнение о наличии в Каспии какой-то таинственной крупной хищной рыбы, возможно акулы (см.: Хафизов, 1992; Нежданов, 1993).

167 К периоду бронзового века на территории Монголии, в районе Селенги, относятся стилизованные изображения рыб и орудий их лова.

Рыба, а точнее отдельные ее части, фигурируют как магический оберег, предохраняющий людей от сглаза. В качестве такого на средней Амударье использовались позвонки похожей на сельдь *севен* или *севген балык* (усач), которые нередко пришивались к шапочке ребенка.¹⁶⁸ У туркмен-карадашлы Илянлинского района в Хорезме, с той же целью иногда употреблялась треугольной формы лобная косточка (*танлай*) от сазана. Впрочем, рыба считалась одним из действенных оберегов и от вредоносного воздействия нечистой силы (джинов-*арвахов*). Так, в том же Илянлинском районе автору этих строк рассказывали, что и в наши дни некоторые старухи, ложась спать, кладут возле себя рыбью кость. Существует также поверье, что если во время трапезы положить рыбы кости не на скатерть-*сачак*, а прямо на кошму, то сон на ней будет спокойным (Демидов, 1963, с. 128).

Определенную роль играли рыбы и в лечебной магии туркмен. При некоторых святилищах, возникших близ источников, *мюджевур*-смотрители устраивали бассейны, где жили рыбки, считавшиеся, благодаря соседствующему святому месту, священными. Ловля их расценивалась как неуважение к святому, как большой грех. Источники были, как правило, в той или иной степени минерализованными, обладавшими лечебными свойствами. И на больных различными кожными болезнями, которых в силу жаркого климата и некоторых специфических черт местного быта всегда было немало, вода эта оказывала благотворное воздействие. Более того, рыбки в воде активно обкусывали пораженные участки кожи, способствуя этим и, возможно, выделением лечебного слюнного фермента еще более быстрому выздоровлению.

Одним из таких мест, где имелся бассейн со священными рыбками, было святилище Нов-ата в предгорье Копетдага на территории Геоктепинского района. Нам неоднократно доводилось слышать рассказы разных людей, в том числе одного из сотрудников геоктепинской районной газеты, об их чудесном ис-

¹⁶⁸ В коллекции автора имеется образец такого рода шапочки с упомянутым амулетом, привезенной из Дейнауского района. У узбеков нижней Амударьи с аналогичной целью использовались позвонки сома (Снесарев, 1969, с. 326).

целении всего за несколько сеансов благодаря воде и рыбкам на упомянутом святилище.

Традиция держать священных рыбок при святилищах и мечетях раньше была широко распространена в Средней Азии и Иране и, очевидно, уходит корнями в древние пласты верований местного ираноязычного населения. Позднее она была заимствована и сохранена тюркоязычным населением среднеазиатского региона¹⁶⁹.

Кроме кожных болезней рыбки используются в быту туркмен и при лечении знахарями-тебибами желтухи. Например, в декабре 1994 г. один из знакомых автору яшули, житель I-го микрорайона Ашхабада, получил от табиба, к которому обращался за помощью, несколько беловатых рыбок в банке с водой с рекомендацией периодически в течение определенного времени смотреть на них, что, будто бы, должно было способствовать излечению¹⁷⁰.

Естественно, отношение к рыбам, особенно там, где они составляли основу промысла, было неодинаковым. Хотя все они, как упоминалось, считались «резанными» в высших сферах, то есть дозволенными к употреблению в пищу (*халал*), на практике теми или иными информантами оценивались по-разному. Причем нередко эти оценки противоречили друг другу. Так, практически все информанты обычно относили к категории *харам* (запретной для еды) лишь бычков (*муңнурт*) и кильку, считающуюся потомством бычков (*муңнуртиң баласы*), то есть такую мелюзгу, на которую в прошлом, при наличии богатых даров моря, просто никто не обращал внимания¹⁷¹. В то же время некоторые наши со-

169 Яркий пример этого у казахов – святилище *Балыкши аулие* в Сузакском р-не Чимкентской обл. (Мустафина, 1992, с.100-101); у узбеков см.: Снесарев, 1969, с. 325-326. Автор приводит даже столь неординарный для мусульманского периода эпизод, как похороны одного из огромных сазанов, убитого камнем, упавшим во время наводнения – *сила*, в водоем при известном святилище Султан-бобо (Султан Ваис). Шейхи-смотрители этого мазара похоронили погибшую рыбину около могилы святого как правоверного мусульманина – в саване (*кепун*) и с чтением заупокойной молитвы (*жыназа*) (Снесарев, 1969, с. 326).

170 У хорезмских узбеков смотреть на стаи рыб (сазанов) на Амударье заставляли больных туберкулезом (Снесарев, 1969, с. 326).

171 Даже само название этой рыбы каспийские рыбаки пренебрежительно этимологизировали как *м ү н г у р т* – «тысяча червей».

беседники с побережья Каспия утверждали, что к категории халал относятся лишь рыбы, имеющие чешую, такие, скажем, как *кепир* (сазан), *чапак* (вобла), *акбалык* (кутум), которые, якобы, едят песок, находимый у них в кишках, то есть питаются «чистой» пищей. На Амударье к этой категории относят упомянутую выше *севен балык*. Остальных рыб зачисляют в разряд *мекру* – нечто среднее между понятиями халал и харам, т.е. не запрещенных для еды, но и с рекомендацией по возможности воздержания.

К мекру некоторыми информантами относились даже красная рыба – *доки* (белуга), *бекре* (осетр), *тирана* (севрюга), хотя не евших ее, по словам самих же собеседников, было не более одного-двух человек на тысячу¹⁷². Несмотря на одиночные индивидуальные оценки, подавляющее большинство информантов утверждало, что все «чистые» рыбы являются богоугодными, благодатными (*согаплы*). К ним на Каспии относили прежде всего ту же красную рыбу (осетр, белуга, севрюга), а также рыбу *чин* (стерлядь). Особым почитанием у туркмен каспийского побережья пользовался лосось (*азатмахи*; иногда фигурирует под названием *азатмая*), с которым связана следующая легенда.

Однажды Сулейман (библейский Соломон), считающийся покровителем водной стихии вообще, уронил в море свой волшебный перстень. В поисках его он попал к рыбакам, у которых в тот день был неудачный лов. Сулейман сам взял и забросил невод, который возвратился полный рыбы. Среди пойманных оказалась и рыба азатмахи, державшая во рту волшебный перстень. Взяв его, Сулейман решил отблагодарить эту рыбу и со словами: «Ты – свободна (*азат*)!» – бросил ее обратно в море. Таким образом, азатмахи¹⁷³ и получила свой «согап». Если рыбак поймает ее в море, он должен раздать эту рыбу семи соседним семьям односельчан, чтобы благодать (*согап*) пришла и к ним. Можно было раздать вареную рыбу или сладости, купленные на деньги, выручен-

172 На Амударье один из наших информантов относил рыб *бекре* и *ташман* даже к категории харам, так как первая, по его словам, якобы похожа на свинью, а вторая – на мышь. У илганлинских карадашлы *ташман* называется *пыгамбериң олдургы* («стелька пророка»), так как из нее, как из самой плохой рыбы, пророк якобы делал себе стельки.

173 Дословно, с персидского – «свободная рыба» (*махи* – «рыба»).

ные от продажи рыбы¹⁷⁴. Следует добавить, что сюжет, связанный с рыбой и волшебным кольцом, имеет довольно широкое распространение в сказочном фольклоре многих народов. Особенно он распространен в Закавказье и Северном Иране.

Что касается туркменского фольклора, то образ рыбы встречается в нем нечасто. Согласно таблице А. Баймырадова, в сказках о животных рыба выступает лишь в двух случаях и занимает среди действующих в них представителей фауны только тридцать шестое место (Баймырадов, 1986, с. 79). Довольно слабо представлена рыба и в другом разделе сказок – волшебных, где отпущенная рыба иногда оборачивается лисой и приходит поблагодарить героя, отпустившего ее в море или реку (Сакали, 1956, с. 53). Несколько примеров, связанных с рыбой, мы находим и среди произведений малых фольклорных жанров.

Загадки: «*Көлегесиз гушум бар*» (Есть птица у меня, что тени не дает) (Дана сөзлер, 1978, с. 125); «*Сувда Сулейман гөрдүм*» (В воде узрел я Сулеймана) (Туркмен маталлары, 1962, с. 73)¹⁷⁵.

*Араба йөрэр ызы ёк,
Йылгын яксаң көзи ёк,
Ерземинде гышламыш,
Хамы бар-да, түйи ёк*

(Туркмен маталлары, 1962, с. 68).

Арба едет – следа нет,
Жжешь гребенщик – углей нет,
Зимующая в земле,
У которой есть кожа, но нет волос.

*Ганаты бар учанок,
Гезип учуп баранок,
Аяклары йөрейэр,*

174 Оразов Мамедораз (1900 г.р.), ших, карабаба, Тарта Красноводского р-на, 1959; Багыев Хыдыр (1910 г.р.), сел. Кизыл-Су Красноводского р-на, 1959. Аналогичного рода сообщения были записаны и во время этнографических поездок автора к прикаспийским туркменам в 1966 и 1970 гг.

175 Имеется еще более краткий вариант: «Сувда Сулейман» (В воде – Сулейман) (Туркмен маталлары, 1962, с. 74).

*Йылдызлары сананок,
Ерде асла дуранок*
(Туркмен маталлары, 1962, с. 71).

Крылья есть, но не летает,
Летая, не движется,
Ноги ее передвигаются,
Звезды она не считает,
На месте не стоит.

*Угур-угур ызы ёк,
Даянмага дызы ёк,
Хамы бар-да түйи ёк*
(Туркмен маталлары, 1962, с. 78).

Движется, а следа нет,
Для опоры колен нет,
Кожа есть, волос же нет.

Фигурирует рыба и в некоторых пословицах: «Балык сув-суз онмаз, йигит – илсиз» (Рыба не может обходиться без воды, а джигит – без народа), «Балыгың дирилиги сув билен» (Жизнь рыбы обусловлена водой) (Дана сөзлер, 1978, с. 139); «Балык келлесинден порсар» (Рыба гниет с головы) (Мудрость двух народов, 1963, с. 140).

Одновременно к пословицам и сказкам можно отнести еще один пример народного творчества, который включил в свою «Краткую опись сказок и сказаний» известный востоковед-туркменолог А. Самойлович. Опись эту, опубликованную в 1912 г. в журнале «Живая старина», он составил на базе собранных им в Туркменистане фольклорных материалов. Среди записей была и услышанная в 1906 г. в иомудском ауле Карагол (точнее, Карагель – С.Д.) «Сказка на пословицу: “Сначала Творец узнает; если творец не узнает, рыба узнает” (Озол халык билер, халык билмесе, балык билер)» (Самойлович, 1992, с. 77), в которой отец рассердился на сына за то, что тот выпустил пойманную рыбу обратно в море, и даже побил его за это. Как видим, здесь, судя

по приведенному выражению, рыба в определенной ситуации ставится даже несколько выше Аллаха.

В средневековом эпосе, связанном с туркменами, рыба тоже занимает весьма скромное место. Так, в «Книге моего деда Коркута» мы встречаем единственное упоминание рыбы в легенде о Нимруде и Аллахе, о которой говорилось выше. Так в седьмой части эпоса – «Песни о Иекенке, сыне Казылык-Коджи» — главный герой, молодой джигит Иекенк, перед тем как сразиться с неверными гяурами обращается за помощью к богу-творцу. При этом, воздавая хвалу Аллаху, он перечисляет его необычные дела и поступки, в том числе и следующий эпизод: «Нимврод пустил стрелу в небо; ты противопоставил ему *рыбу* со светящимся брюхом» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 75)¹⁷⁶. В эпосе же «Гёр-оглы» рыба не упоминается вовсе.

С другой стороны, в изобразительном плане рисунок рыбы можно встретить и в памятниках материальной культуры, обнаруженных на территории современного Туркменистана, в частности на штампованной керамике Мерва. Говоря об этом, туркменский археолог Е. Атагарриев пишет: «В своем смысловом значении роспись мервской керамики связана с народными легендами, мифами <...> Сюжеты разнообразны: <...> животные – друзья и помощники человека, как таковые, вошедшие в туркменские сказки и эпос <...> Изображение *рыбы*, как древнего символа счастья, широко распространено на штампованных безглазурных и глазурованных керамических изделиях средневекового Туркменистана» (Е. Атагарриев, 1966, с. 26-27).

Естественно, изображения рыбы, как и других представителей животного мира, далеко не всегда носили сакральный, символическо-магический характер, а имели и чисто эстетическое, художественное значение. Поэтому трудно судить, какую смысловую нагрузку несет на себе, скажем, изображение крупной рыбы, судя по всему налима, которое встречено как один из ос-

¹⁷⁶ В Бакинском издании эпоса последняя строка передана так: «...рыбу с распоротым брюхом ты подставил под [его] стрелу» (Деде Коркут, 1950, с. 279). В более позднем по времени ашхабадском издании упоминание о Нимруде, рыбе и аллахе отсутствует (см. седьмую часть эпоса: «Казылык гожа оглы Егенек боюны беян эдер» – Горкут ата, 1990, с. 118 – 122).

новых сюжетов татуировки, украшающей правую ногу племенного вождя из второго, а также седельные подвески из первого Пазырыкских курганов на Алтае (V в. до н.э.) (Руденко, 1953, с. 137, 294, табл. CVII/4/). Культура же кочевых племен алтайского региона того же периода, как известно, была тесно связана с культурой кочевников Средней Азии (История Туркменской ССР, 1957, с. 69).

Представления, связанные у туркмен с рыбами, обуславливались нередко рациональной основой. Как правило, к дозволенным в пищу относились виды, отличающиеся высокими вкусовыми качествами и калорийностью, например, упоминавшаяся выше азатмахи. По словам каспийских рыболовов, она встречается в основном лишь в южной части моря и в частном промысле попадает довольно редко. В то же время, скажем, бычки, хотя и не употребляются многими в пищу и в наши дни, некоторыми рыбаками, в силу специфики рыбной ловли, переводятся из категории харам в категорию мекру или даже халал, так как используются в качестве насадки при ловле судака (*га-рабалык*).

С рыбами и рыболовством был связан еще ряд разного рода представлений, обрядов и традиций. Так, по некоторым данным, в Лебабе и Хорезме – областях, полностью зависящих от Амударьи, живую рыбку пускали с первой водою в только что открытый новый канал. Считалось, что такое магическое действие должно способствовать нормальному току амударьинской воды: плывет рыбка вперед – течет за ней канал¹⁷⁷. Как видим, здесь просматривается связь образа рыбы через жизненно необходимую в условиях сухого жаркого климата оросительную систему с земледелием. Это еще раз подчеркивает древние местные в основном корни данного объекта рассмотрения. В то же время среди туркмен, у которых преобладали различные формы скотоводства, хотя нередко и сочетанного с земледелием, довелось услышать даже такого рода сентенцию: «Рыба была

177 Любезное сообщение археолога А.А. Марушенко. Об этом представлении он услышал в 1930-е годы. Ложа самих каналов прокладывали извилисто, подражая естественным руслам рек.

бараном какого-то пророка» (Балык бир пыгаммерин гойны болупмыш)¹⁷⁸. Правда, здесь нельзя отбросить и возможную ассоциацию жертвенной по сути рыбы, спасшей бога, с жертвенным бараном коранической легенды об Ибрагиме и Исмаиле, спущенным тем же всевышним, чтобы заменить жертвоприношение человека животным.

В Прикаспии в начале сезона ловли рыбаки обычно делали жертвоприношения (*садака*). В надежде на дальнейшую удачу они устраивали угощение из первого улова рыбы, на которое приглашали соседей и родственников. Для таких угощений резали также барана или козу, готовили плов. Подобные жертвоприношения устраивались по нескольку раз в год, в начале каждого из сезонов рыбной ловли. По поводу такого рода садака здесь бытовала поддерживаемая духовенством поговорка: *Садаканы сагда бер, бир гышарса дузелмез* (Садака давай вовремя, если опоздаешь – не поправишь)¹⁷⁹.

Подобные ритуальные коллективные трапезы-угощения устраивались также по случаю первого выхода молодого рыбака в море на самостоятельный лов. На этих угощениях, которые носили название «аджами» (*ажамы*)¹⁸⁰, а у тех групп туркмен, что тесно соседствуют с казахами, – *танатагар*¹⁸¹, читались молитвы для того, чтобы жертвоприношение достигло своей цели. Считалось, что все это для виновника торжества «откроет путь» (*ёл ачар*). В конце 1950-х – начале 1960-х гг. указанный обычай получил более широкое толкование как веселая, дружеская вечеринка для молодежи, организуемая по разным поводам. В отдельных случаях подобное угощение заменялось раздачей знакомым и соседям сладостей.

178 Упомянутая ранее информант Аннаева Гурбансолтан, 1907 г.р., геркез.

179 Любезное сообщение этнографа А.Джикиева.

180 Информанты сами затруднялись как-то этимологизировать данный термин. Нам же представляется логичным одно из значений этого слова, которое находим в родственном туркменскому турецком языке – «неопытный, новичок» (Турецко-русский словарь, 1931, с. 35).

181 Этот и эквивалентный ему вариант *токым тагар* имеются в казахском языке, где они обозначают угощение родственников и друзей, устраиваемое родителями по случаю выезда их сына в первый раз из дому в дальнюю или опасную дорогу (Казахско-русский словарь, 1954, с. 331, 352).

Садака устраивалась также, как уже упоминалось, при улове первой попавшейся в сезоне красной рыбы (азатмахи).

Обычай раздачи первого улова существовал и среди амударьинских рыбаков, у которых садака устраивалась теоретически во имя бога, но непосредственно для *кыркчильтенов* (*кыркчилтен*) – сорока невидимых святых¹⁸², которые рассматривались как своего рода коллективный пир-покровитель Амударьи. Они заменили более древний образ, утраченный народной памятью или не воспринятый от предшествующего местного этноса туркменами, осевшими на берегах Амударьи в основном довольно поздно (XVII – XIX вв.).

Покровителями-пирами лодочников и рыболовов на Средней Амударье считались на равных правах Хезрети Нов (библейский Ной) и хорезмский святой Пальван-Ата. У ташаузских же туркмен пиром рыболовства считался Сейит-Ата, другой средневековый хорезмский святой-суфий. Однако образы эти в качестве пиров-покровителей появились еще позже, чем кыркчильтены, в связи с общим процессом мусульманизации древних доисламских верований и представлений. То же можно сказать и о покровителях рыбаков и мореходов Каспия, в роли которых выступали различные местные святые – в частности Кара-баба, Егшем шехид, Хаджи-ишан, святилища которых были расположены соответственно на Красноводской косе близ Авазы, недалеко от Гасан-Кули и у селения Тарта.

К отправляющемуся на промысел рыбаку у прикаспийских туркмен обычно обращались с символическим пожеланием успеха *Ав ганлы болсун!* (дословно: Да будет дичь окровавленной!), на что следовал ответ: *Таңры ялкасын* (Да спасет тебя бог!) или его древний вариант: *Душман баглы* (Неприятель связан). При возвращении с удачного лова на вопрос о его результатах следовал ответ: *Ав ганлы* (Дичь кровава), а в случае неудачи – *Ав жанлы* (Дичь жива).

¹⁸² Одно из орудий лова здесь называется *кыркчилтениң багы* и представляет собой трос с поплавками, к которому прикреплено 40 рыболовных крючков: по одному на имя каждого из кыркчильтенов, на которые они, по просьбе рыбака, должны будто бы насадить по одной рыбе. Представления о *чильтенах*, друзьях и помощниках бога, незримо действующих на земле среди людей, широко распространено среди народов Средней Азии и некоторых других регионов (см.: Андреев, 1927).

Если, несмотря на предварительные ритуальные жертвоприношения и магические благопожелания, рыбака преследовали неудачи, считалось, что он нарушил один из неписанных запретов-табу или подвергся воздействию вредоносной магии со стороны другого лица. Так, нельзя было отдавать или продавать рыбу из своего улова в дом, где есть женщина с младенцем, которому не исполнилось еще сорока дней. Это поверье сложилось на основе суеверного представления о ритуальной «нечистоте» женщины в течение сорокадневного периода после родов – так называемого *чиле* (от иранского *чель* – «сорок»). Наиболее «опасными» считались первые семь дней, своего рода *малый чиле*. Если же рыбак нарушал запрет по неведению, тогда, чтобы его рыба «очистилась», женщина, находящаяся в чиле, в течении семи дней ежедневно должна была капать молоком из своей груди на куски принесенной им рыбы, а затем бросать их в огонь. Другой способ магического «очищения» заключался в том, чтобы следы этой женщины перечеркнуть стальным ножом (*жөвхер пычак*). Если же в периоде чиле находилась жена самого рыбака, то, чтобы снять табу, она должна была поплевать на кусок рыбы и бросить его в огонь.

Если запреты, связанные с чиле, не нарушались, а лов все равно оставался неудачным, то рыбаку рекомендовалось обратиться к мулле, который должен был установить причину неудач и дать соответствующую *дога* – бумажку с написанной на ней молитвой.

Однако прибегали и к другим, более древним и далеким от официальной религии и духовенства и тщательно скрываемым способам. Например, если у одного рыбака был хороший улов, а у другого в тех же местах плохой, то последний старался незаметно взять что-либо у первого (весло, водочерпалку и т.п.), что, по поверью, должно было способствовать удаче, переходу везения, рыбацкого счастья от одного к другому. Если у первого рыбака в силу стечения обстоятельств неожиданно начались неудачи, и он узнавал о проделке своего соперника, то мог сделать куклу, имитирующую его фигуру, и выстрелом из ружья символически «убить» ее,

после чего удача якобы снова должна была вернуться к нему. Ту же манипуляцию рыбак мог проделать и с фигуркой, изображающей ребенка, находящегося в чиле и заподозренного в причастности к неудачам рыбака. Однако вышеописанные приемы вредоносной магии, связанные с «убийством» фигурок, считались опасными, так как это якобы могло привести действительно к смерти их прототипа. Поэтому прибегать к ним решался далеко не всякий.

Таким образом, как мы видели из вышеизложенного, в сохранившихся – хотя и чаще лишь во фрагментах – легендах, обрядах и обычаях туркмен, связанных с рыбами, прослеживаются отголоски древних тотемических представлений о родстве человека и рыбы, особенно ярко проявляющееся в ее ритуальном коллективном вкушении (передача сверхъестественных свойств тотема людям)¹⁸³ и запретах-табу, оберегающих объект почитания (тотем) от возможности его осквернения¹⁸⁴. Аналогичного рода мнение высказывает и ряд других исследователей религиозных верований народов Средней Азии и сопредельных регионов (Басилов, 1963, с. 147; Хайтун, 1956, с. 91-92; Снесарев, 1969, с. 326; см. также: Робакидзе, 1948; Топоров, 1988, с. 391-393 и др.).

Другие дикие животные

В данный сводный раздел включены те представители обитающих в настоящее время или обитавших в сравнительно недавнем прошлом на территории Туркменистана диких животных, о которых имеется значительно меньший материал, чем

183 В этом плане характерна одна из мусульманизированных легенд, бытующих среди таджиков. Согласно этой легенде, люди перед принятием ислама потребовали от бога в знак доказательства его могущества сотворения чудес. Последним их требованием было, чтобы творец явил им *дастархан* (скатерть, заменяющая обеденный стол), полный жареной рыбы. Но ниспосланную богом рыбу некоторые есть не стали, заявляя, что рыба эта без костей и содержит яд, и что тот, кто ее поест, умрет. Но с поевшими рыбу ничего плохого не произошло. Более того, они стали правоверными мусульманами. А те, кто отказался, за отступничество от своего слова были превращены Аллахом в нечистых с мусульманской точки зрения животных – кабанов (Давыдов, 1985, с. 95).

184 У узбеков Хорезма, т.е. низовьев Амударьи, табу по отношению к рыбе было более строгим, чем у туркмен: в течении сорокадневия чиле после родов женщине запрещено было вообще употреблять рыбу в пищу (Снесарев, 1969, с. 325).

о предыдущих, выделенных в особые разделы. Естественно, что и они составляют лишь определенную часть дикого животного мира этого региона, так как охватить всю совокупность фауны страны в плане нашего исследования просто невозможно, да в этом и нет необходимости. Более того, многие представители царства животных практически не нашли своего отражения в верованиях и представлениях местного населения. А те, о ком будет вестись речь, очевидно необычными внешностью, свойствами и повадками издавна привлекали внимание людей – особенно тех, кто в силу специфики своей трудовой деятельности (охотники, чабаны, рыболовы, собиратели диких злаков, плодов и трав) имели возможность наблюдать за зверями.

В раздел включены выстроенные в алфавитном порядке параграфы, посвященные гиене, дикобразу, зайцу, кабану, лисице, медведю, насекомым, птицам, раку, тюленю, черепахе, шакалу, ящерицам, а также некоторым представителям дикого животного мира, родиной которых являются другие географические регионы (слон, обезьяна, попугай, павлин). По мере дальнейшей разработки этой темы и появления новых материалов вышеперечисленный список, естественно, будет пополняться и расширяться.

Гиена

Гиена (*сыртлан*) – не отказывающееся и от растительной пищи хищное животное, которое еще в начале XX века встречалось на территории Туркменистана довольно часто, а ныне практически выбито человеком. Возможно именно поэтому у многих из собеседников-информантов с образом гиены нет никаких особых ассоциаций. Следует также упомянуть о скрытном, в основном ночном, образе жизни этого животного, его избегании встреч с человеком, что тоже не способствовало расширению знаний о нем. И хотя образ гиены встречается в фольклоре народов тех регионов, где она водится, место, отводимое ей, как правило, весьма скромное. Характерно, что статья об этом персонаже в солидном двухтомнике «Мифы народов мира», который мы не-

однократно уже цитировали, отсутствует. Нет гиены и в списке животных – героев туркменских сказок в упоминавшейся работе А. Баймырадова (1986, 1991), как неизвестны нам и какие-либо, связанные с нею, туркменские пословицы, поговорки и загадки.

Тем не менее, один из видов любовной магии у туркмен связан именно с гиеной. Речь идет об амулете *сыртлан чуки* (дословно: пенис гиены) – половом органе самца, которому приписывались особые свойства в любовной магии. Считалось, что незаметное прикосновение им к женщине или девушке может вызвать у нее сильное половое влечение к обладателю данного магического атрибута.

Экстравагантность амулета усиливалась тем, что добыть его было весьма непросто. То же, что подобного рода возбуждающее воздействие приписывалось гениталиям именно гиен, очевидно неслучайно и исходит из накопившихся за многие поколения людей наблюдений за особо активным сексуальным поведением этих животных. Ученые-биологи объяснили, что у гиен помимо естественных межполовых интересов и в детском возрасте, и у взрослых особей довольно сильны проявления гомосексуализма, то есть стремления вступить в половой контакт с представителем или представительницей своего пола. При этом отмечено, что гениталии самок имеют сходство с половым органом самца. Все эти моменты визуально с соответствующим научным комментарием отражены в документальном фильме «Львы и гиены», снятом в Ботсване по заказу Национального географического общества США¹⁸⁵.

Говоря о гиене, следует упомянуть и одну газетную публикацию по теме нашего исследования – материал Овезмурада Ербенди «Что такое палочка гиены?», опубликованный в газете «Туркмен сеси» («Голос туркмена»)¹⁸⁶. В нем автор, хоть и несколько путано, излагает традиционные народные версии о чудесной вещи, благодаря которой все, к чему прикоснется ею ее

185 Фильм, входящий в замечательную серию документальных кинолент о диких животных, подготовленную упомянутым географическим обществом, был показан, в частности, по ТВ – Останкино 1 января 1994 г.

186 Слово *чеп* означает «палочка», «растение», «соринка», «хворост» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 738).

владелец – будь то неодушевленные предметы или, скажем, красивая молодлица – должно последовать за ним.

Среди вариантов этого магического инструмента первым упоминается кусок продубленной кожи гиены, на котором чернокнижник-*терсокан*, все поведение которого полностью противоречит положению ислама (даже омовение он совершает не водой, а собственной мочой), должен написать сильное заклинание. Согласно другому варианту, таким инструментом должна быть «палочка(?) или растение(?) гиены» (*сыртлан чөпи*), чудесным образом возникающая из ее задней ляжки (Гудрат билен онуц артбужагындан чыкаран чөпи болмалы). Данный вариант по своей сути приближается к тому, который на основе сообщений наших информантов мы описали выше.

Далее автор заметки излагает носящую явно книжный налет легенду о возникновении этой волшебной «палочки» или «растения», которые могут почувствовать, определить только черепаха и галка. Для этого им требуется испить воды Нейсан (аб-и Нейсан), которая проливается в виде очень скудного дождя в определенный день весны. Когда же этот дождь по воле бога прольется, знает лишь питающаяся его водой рыба Нейсан. Высунувшись на поверхность, она просит всевышнего о ниспослании света (*нур*), из которого в местах выпадения божественного дождя вырастает волшебная трава *кимя*. Данная трава и имеет, очевидно, прямое или косвенное отношение к *сыртлан чөпи*, о чем автор заметки, правда, включив в нее целый ряд разноплановых сюжетов, четко не говорит.

Дикобраз

Насколько известно, с дикобразом (*оклукирни*) у туркмен связана легенда о том, что он был человеком, который слишком нагло спекулировал веретенами и за это был превращен богом в дикобраза, иглы которого образовались из бывших веретен.

Дикобраз не фигурирует в списке А. Баймырадова (1986, 1991) относительно животных, выступающих в сказках. Не нашли мы его образ и в туркменских пословицах и поговорках. А среди загадок данный персонаж встречен нами лишь в двух случаях:

*Бижі-бижі пычак,
Бижісиниң уҗы пычак,
Алтын саплы ала пычак,
Алтысының уҗы пычак*

Туркмен маталлары, 1962, с. 70.

Бжик-бжик нож,
Конец бжика – нож,
С золотой ручкой пестрый нож,
С шестью концами нож.

Гайрадан гелйэн алайхан,
Гуйружагны булайхан,
Хекгил-хукгул аяклы,
Сегсен дүрли таяклы

Туркмен маталлары, 1962, с. 71;

Дана сөзлер, 1978, с. 124.

С севера приходящий
Виляющий хвостиком,
С бодро идущими ногами,
С палками восьмидесяти видов.

Мясо дикобразов, по уверению пробовавших его, довольно нежное и вкусное, как баранина, туркменским населением в прошлом практически в пищу не употреблялось, так как животное это одними причислялось к разряду харам, а другими – к мекру. Такое же положение в основном сохраняется и в настоящее время. Негативное отношение к дикобразам зиждилось, думается, на том, что они в поисках растительной пищи портили огороды и бахчи – плод долгого тяжелого труда земледельцев-дайхан. Поэтому подстреленные дикобразы оставались обычно там, где их настигала пуля защищавшего свой участок стрелка.

Заяц

Заяц (*товшан*) также занимает довольно скромное место в фольклорных жанрах туркмен, прежде всего в сказках. Так,

согласно таблице А. Баймырадова, заяц выступает в девяти туркменских сказках, так же, как и конь, осел и гончая (Баймырадов, 1986, с. 79). Причем в отличие, скажем, от русских сказок, где заяц выступает как глуповатый и трусоватый персонаж, вечно обманываемый и обижаемый другими зверями, здесь он характеризуется иначе.

Так, например, в сказке «Как заяц избавился от кровожадного тигра» («Товшаның сүтемкәр ёлбарсдан дынмагы») (Баймырадов, 1986, с. 140-141), когда падишах зверей тигр, съедавший ежедневно по одному животному, на которое указывал ему его визирь-шакал, добрался до зайца, тот пошел на хитрость. И добился своего: тигр, желая устранить мнимого соперника, каковым являлось его собственное отражение в воде, бросается в глубокий колодец, где и погибает. Более того, в сказке подчеркивается не только сообразительность зайца, но и его смелость: чтобы сильнее убедить тигра в сопернических поползновениях его «конкурента», он не побоялся предложить грозному повелителю взять себя в пасть, чтобы тигр в отражении увидел, что и тот промышляет его зайцами.

Заяц фигурирует и в некоторых пословицах и поговорках. Например, поговорка *Битмедик ёвшаның дүйбүнде догмадык товшан ятыр* (досл.: Под кустом невыросшей полыни лежит не родившийся заяц), соответствующая русскому варианту «Медведь в лесу, а он шкуру продает» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 636) или пословица *Товшана догдук деге* (досл.: Заяцу [дорог] родной холм), соответствующая русской «Мила та сторона, где пуповина отрезана» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 636); *На арбе зайца не поймаешь* (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 46) и др. Среди загадок находим, в частности, такие как: «Гумда гулайман гёрдум» (Туркмен маталлары, 1962, с. 73) (В пустыне [резвых] юношей я видел», где использовано архаическое слово арабско-персидского происхождения *гулайман*¹⁸⁷, и «Маталым ман ики, // Дырнажыгы он ики» (Туркмен маталлары, 1962, с. 76)¹⁸⁸ (Загадка моя [весом] в два мана, // Коготков же у него двенадцать).

187 Множ. число от «гулям» (*gulam*) – 1. юноша, мальчик; 2. слуга, раб (Турецко-русский словарь, 1931, с. 361).

188 Ман – мера веса.

С зайцем связаны некоторые приметы: как фенологического характера – «*Товшан өйүни чуң газан болса, гыш совук болар*» (Если заяц роет свою норку глубоко, зима будет холодной) (Өрәев, 1993, с. 45), так и традиционно-магические – «*Товшан авчыны гөрүп, чоммалып отурыберсе, атмалы дәл, атсаң бетбагтлык гетирйэр*» (Если заяц, увидев охотника, сядет на корточки, стрелять [его] не надо; если же выстрелишь, то он принесет в дом несчастье) (Өрәев, 1993, с. 45). Косточки лапки зайца, хорошо очищенные, использовались в качестве оберега от сглаза, навешиваемого на колыбель ребенка. Во время этнографических поездок автору несколько раз довелось видеть этот довольно редко встречающийся в наше время амулет, один экземпляр которого находится в его коллекции. Если заяц в начале пути пересечет дорогу перед идущими или едущими людьми, считается, что удачи в предполагаемом мероприятии, делах не будет¹⁸⁹.

Наконец, углубляясь в историю, следует упомянуть, что четвертый год из двенадцатилетнего животного цикла у народов Центральной и Средней Азии, в том числе туркмен, считается Годом зайца – *Товшан йылы*. А среди упоминавшихся уже выше сюжетов с животными на штампованной керамике средневекового Мерва встречаются и изображения зайцев (Атакарыев, 1966, с. 27).

Кабан

Дикий кабан или вепрь (*екегапан, ябаны доңуз*) (Большой русско-туркменский словарь. Т. I, 1986, с. 119, 433) – одно из крупных животных, весьма характерных для пойменных зарослей рек Туркменистана (Амударьи, Мургаба, Теджена, Сумбара и др.), хотя он может встретиться и в отдалении от этих мест. Дикая свинья входит в список животных, которые еще в сравнительно недавнем прошлом (и в настоящее время) были широко распространены в большинстве стран Европы и Азии. Родичи дикого кабана имеются также в Африке и Америке.

В силу своих солидных габаритов и веса дикие свиньи с глубокой древности представляли собой один из желанных объектов охоты местного населения. Однако добыча кабанов

189 Записано нами у туркмен сел. Фунтово Астраханской области.

была сопряжена с немалым риском, так как это чрезвычайно сильное, свирепое и смелое животное, не боящееся в вынужденных ситуациях вступать в единоборство даже с тигром или медведем.

Сила, свирепость и смелость кабанов, а также их удивительная при внешне неуклюжей фигуре быстрота реакции и бега издавна поражали людей, вызывая у них суеверный ужас и почитание.

Так, в Древнем Египте свинья (правда, трудно сказать уже одомашненная или еще дикая) занимала значительное место в мифологии и культе. По одному из древнеегипетских мифов, богиня неба Нут представлялась свиньей, а звезды – рожденными ею поросятами (Матье, 1956, с. 16, 18). Считалось, что ежедневно Нут родит их на востоке и ежедневно же поедает на западе, за что она и получила название «Свинья, поедающая своих поросят» (Матье, 1956а, с. 86). Сохранились игравшие роль амулетов статуэтки богини Нут, изображенной в образе свиньи (Матье, 1956а, с. 167)¹⁹⁰. Иногда изображались и поросята¹⁹¹.

Особо популярен был образ дикой свиньи в Древнем Иране, Средней Азии и на Кавказе, где кабаны в давние времена встречались в изобилии.

Почитание кабана древними иранцами нашло свое отражение в священной книге зороастризма «Авесте». Зороастрийский бог Веретрагна, идущий впереди самого бога солнца Митры, помимо иных ипостасей, выступает и в образе кабана:

Впереди которого [Митры – С.Д.] шествуют
Ахурой созданный *Веретрагна*
В образе *вепря*,
Устремляющегося вперед.
Обладающего острыми зубами,
Мужественного, с острыми клыками,

190 На табл. XXVIII, рис. I дана фотография одной из таких статуэток-амулетов из фаянса, датируемой VII в. до н.э.

191 Образ кабана или вепря в разных аспектах известен в мифологии и верованиях многих других древних и современных народов мира – греков, римлян, германцев, хеттов, славян, ряда индейских племен Южной Америки и т.д. (Мифы народов мира, 1988. Т. I, с.232-233).

Вепря, убивающего с одного удара.
Неприступного, когда он разъярен...

Брагинский, 1972, с. 75.

Авестийское название кабана *вараз*, принявшее позднее в персидском и таджикском языках форму *гораз*, *гуроз*, выражающую одновременно и понятие «смелость, храбрость, отвага», широко использовалось как имя собственное. Еще в доахеменидскую эпоху оно встречалось как прозвище иранской знати, а позднее, при Сасанидах, входило в состав сложных имен и интерпретировалось некоторыми исследователями как титул. Скорее всего это слово здесь выражало понятия «смелый, сильный», которые мы, в частности, встречаем в парфянской поэме «Ядгар Зареран» (Брагинский, 1972, с. 142).

Изображение кабана на навершиях скифо-сакских кинжалов – стремление сделать оружие победоносным (Давыдов, 1985, с. 96). Изображение рассматриваемого животного или его головы как главного атрибута широко известны на Сасанидских геммах (Борисов, Луконин, 1953, с. 185–186, рис. 748–749), согдийских буллах, на тканях (Иерусалимская, 1972, с. 40, 42, 43) и т.п. (Давыдов, 1985, с. 96).

Кабан фигурирует в сюжетах, которые мы встречаем на находящихся в музеях Вашингтона, Санкт-Петербурга, Лондона и других городов серебряных блюдах Сасанидского периода. Это, в частности, сцены охоты шахиншахов Ирана Шапура II и Шапура III (Тревер, Луконин, 1987, с. 60, 108; рис.13/6) с использованием лука, а также «Великого царя кушан» Варахрана II (90-е гг. IV в.) (Луконин, 1977, с. 176)¹⁹² и Варахрана V (Тревер, Луконин, 1987, с. 62), которые с коней поражают мечом высокочивших из камышей и напавших на них вепрей. Некоторые из персонажей, изображенных на блюдах в сценах охоты на кабанов, не идентифицированы и обозначены просто как «Блюдо с изображением царя» (Тревер, Луконин, 1987, с. 78) или «Блюдо

¹⁹² Правда, в другом издании этот же сюжет трактуется более анонимно как «Всадник в двурогой короне» и датируется по-другому VI-VII вв. (Пугаченкова, Ремпель, 1982, с. 241; рис. 14 /7; 15 /7).

с изображением всадника в диадеме на охоте» (Тревер, Луконин, 1987, с. 87, 112).¹⁹³

На территории Туркменистана подобного рода находок изобразительного плана, связанных с кабаном, немного. Тем интереснее найденная географом В.Н. Куниным в 1937 г. на левом берегу Верхнего Узоя, в 2-х км южнее колодца Гичгельды близ старинного туркменского кладбища скульптура из змеевика размером 10,9 на 7,1 см. По мнению археолога-академика С.П. Толстова, скульптурка изображала стилизованного кабана местного происхождения или относящегося к классу свиней гиппопотама. Нам думается, что ближе к истине все же первый вариант, чем гипотетический гиппопотам, которые здесь никогда не водились. В пользу этого говорит и тот факт, что место находки расположено всего в 0,5 км от русла Узоя, то есть в полосе, где некогда, когда по нему текла амударьинская вода, были густые прибрежные тугаи и камышовые заросли, в которых в изобилии встречались кабаны. Туркменский археолог Х. Юсупов, говоря о скульптурке этого животного, относящейся ко II тыс. до н.э., характеризует ее как самую уникальную находку на Узбое того времени (Юсупов, 1972, с.18). Следует добавить, что это изображение кабана, по всей видимости, носило культовый характер, так как на спине скульптурки имелось сквозное отверстие для навешивания с определенной целью в качестве амулета.

В другом районе Туркменистана (на средней Амударье), для которого также характерны тугаи с непременными их обитателями – кабанам, тоже найдены их керамические изображения. Это, в частности, относящиеся уже к более позднему времени – раннему средневековью – сосуды со сливами в виде животных, в том числе и кабана. Такие сосуды найдены, в частности, археологом А. Бурхановым при раскопках в 1989-1990 гг. поселения Арапхана на территории Дейнауского района. Так, например, один из отколотых от сосуда-поильника сливов изображает голову кабана с торчащими стоячими ушами и про-

¹⁹³ Согласно другому, датируемому варианту, это «Вельможа на охоте» (начало VIII в.). Если датировка верна, то речь идет уже о периоде господства ислама на территории не только Ирана, но и современных Туркменистана и Узбекистана.

черченными в виде колец глазами. Морда, в центре которой имеется сквозное отверстие для вытекания жидкости, почти круглая. Длина слива 5,5 см, высота – 5,3 см. Давая описание данной находке, А. Бурханов характеризует ее как имевшую одновременно и культовое (оберег), и утилитарное назначение (Бурханов, 1991, с. 41).¹⁹⁴ В Присарыкамышье (северо-западный Туркменистан) в могильнике раннесакского времени Сакар-Чага 3 в захоронении воина при раскопках 1982-1983 гг. обнаружено костяное навершие меча VI-VII вв. с рисунком двух кабанов (Яблонский, 1986, с. 47, 49).

Употребление в пищу вкусного и питательного мяса диких, а там, где уже произошло их одомашнивание, и домашних свиней имело место во многих регионах мира. «Но постепенно, – пишет И.Ф. Заянчковский, автор весьма интересного исследования «Животные, приметы и предрассудки», – стали отмечать многочисленные случаи заболевания и даже смерти людей после употребления свинины. В чем тут дело – никто не знал. И не мог знать, что эти несчастья происходят из-за того, что в теле свиней могут находиться личинки и взрослые круглые черви-нематоды – трихины (трихинеллы), паразитирующие в стенках кишок и в мышцах. И только в 1855 г. Овен установил, что причиной заболевания людей и животных является именно эта нематода, переходящая к человеку, если он употреблял сырое или недостаточно проваренное мясо свиней.

Учитывая множество тяжелых заболеваний людей после употребления свинины, правители и духовенство ряда стран еще в глубокой древности приказали сократить, а затем и прекратить употребление свинины. Эти запреты закрепились в Библии и Коране от имени Бога, как его забота о здоровье народа» (Заянчковский, 1991, с. 197).

То, что такое отношение у последователей двух религий – иудаизма и ислама, то есть евреев и арабов, снискала именно свинина, неудивительно. Будучи особо жирной, по сравнению с мясом других животных, в условиях чрезвычайно жаркого климата

¹⁹⁴ На с. 40 в этой работе помещен схематичный рисунок описываемого фрагмента сосуда.

тех регионов, где проживали евреи и арабы, она быстрее подавалась порче со всеми вытекающими отсюда последствиями. В настоящее время, как подсчитал работающий в сельскохозяйственной академии в Люблине польский ученый Зигмунт Сурдацкий, не едят свинины около 28% населения мира (Заянчковский, 1991, с. 197).

В мусульманской среде в связи с этим был создан ряд легенд, призванных обосновать запрет употребления свинины. Один из наиболее распространенных вариантов, который мы слышали и из уст наших информантов в Туркменистане, связан якобы с тем, что во время очередного похода воины ислама наелись несвежей свинины, заболели и не смогли сражаться с неприятелем. После чего Мухаммед и объявил о своем запрете.

Думается, однако, что столь одиозное отношение к свинье довольно условно, как и все остальные пищевые запреты. У тех же иудеев в книге Левит – одной из частей Библии – говорится о нечистых животных, которых евреям запрещалось употреблять в пищу. Среди них, помимо свиньи, прежде всего перечислены заяц, тушканчик и верблюд (Библия. Третья книга Моисеева «Левит». Гл. II. Стих 4). У соседних же с евреями арабов верблюжати́на – одно из излюбленных, хотя и редких блюд. В то же время в упомянутой главе книги «Левит» рекомендуется есть как чистое насекомое саранчу (стих 22), которую с удовольствием употребляли и арабы. У многих же других народов она вызывает лишь брезгливость и отвращение. По поводу свиньи здесь запрет «аргументируется» следующим образом: «[Не ешьте] и свиньи, потому что копыта у нее раздвоены и на копытах разрез глубокий, но она не жует жвачки; нечиста она для вас» (стих 7). Вполне возможно, что общий, без каких-либо уточнений, запрет исламом употреблять свинину был заимствован от соседей, так как предшествовавшее мусульманству учение иудаизма (как, впрочем, и христианства) оказало большое влияние при формировании новой, более молодой религии.

Хотя в становлении или, во всяком случае, усилении отрицательного отношения к вепрю, как и к собаке, главную роль в исламе могла сыграть и его конфронтация с зороастризмом –

государственной религией огромной Сасанидской империи – основного противника арабской экспансии на Восток на ее раннем этапе. В зороастризме же, как отмечалось выше, вепрь – одно из олицетворений бога войны и победы Веретрагны (Мифы народов мира, 1987, Т. I, с. 233) – занимал одно из наиболее почетных мест. Естественно, новая религия стремилась принизить его статус: «...при арабах, вероятно, в определенный период должно было изыматься из обихода все, наиболее ярко напоминающее «Сасанидский режим»...» (Иерусалимская, 1972, с. 42).

Изображения кабана периода раннего средневековья встречаются и в соседних с Туркменистаном регионах Средней Азии. Так, например, при археологических раскопках в Дильберджине найдена часть стенки датируемого IV в. керамического сосуда с ручкой в виде кабанчика (Кругликова, 1974, с. 29, рис. 23), а в Варахше обнаружена даже отдельно выполненная голова кабана (Шишкин, 1963, с. 182-183, рис. 102).

Сюжет с кабаном имеет место и на некоторых позднесредневековых миниатюрах Средней Азии исламского периода – например, на созданном в 1553 г. в Бухаре рисунке «Шейх Санаан, пасущий свиней», который является одной из иллюстраций к поэме Навои «Язык птиц» (Пугаченкова, Галеркина, 1979, с. 138). На рисунке шейх-суфий изображен с палкой в руках, пасущим шестерку черных свиней, в пасти которых торчат острые клыки, характерные для диких свиней. Позади шейха в недоумении стоит группа его послушников-*мюридов*, грустно взирающих на своего наставника, ставшего в связи с пастьбой свиней своего рода символом высшей степени падения мусульманина. Падение же это произошло вследствие того, что шейх страстно влюбился в христианку и начал выполнять все ее требования – отрекся от ислама, стал есть свинину и пить вино. Благодаря подобному самоотречению, полному подчинению чужой воле на него находит божественная благодать. Смирненно лежащего черного кабана мы видим среди других животных и на миниатюре «Меджнун в степи среди зверей» к «Хамсе» Низами, которая в числе других рисунков была изготовлена в Ширазе в 1507/8 гг. (Миниатюры к «Хамсе» Низами. 1985, рис. 92).

Ислам изменил отношение к кабану, дикой свинье на прямо противоположное. В трех сурах Корана находим непосредственное указание на запрет употребления свинины, которая ставится в один ряд с падалью: «Он [бог – С.Д.] ведь запретил вам только мертвечину, и кровь, и мясо *свины*, и то, что заколото не для Аллаха» (Сура 2, аят 168) (Коран, 1963, с. 33); «Запрещена вам мертвечина, и кровь, и мясо *свины*, и то, что заколото с призыванием не Аллаха, и удушенная, и убитая ударом, и убитая при падении, и забоданная, и то, что ел дикий зверь...» (Сура 5, аят 4) (Коран, 1963, с. 90); «...Если это будет мертвечина, или пролитая кровь, или мясо *свины*... это – скверна» (Сура 6, аят 146) (Коран, 1963, с. 119)¹⁹⁵. Правда, в первом и последнем случаях следует оговорка о возможности вкушения свиного мяса в вынужденной ситуации: «Кто же вынужден, не будучи распутником, или преступником, — то Господь твой – прощающий, милосерд!» (Сура 6, аят 146).

Но приведенные оговорки из Корана ничем не изменили общего отрицательного отношения к кабану в мусульманский период. В некоторых районах горного Таджикистана было даже распространено поверье, что человек, хоть и в лечебных целях поевший или приложивший к телу кабанье мясо, жир или что-либо другое от него, даже просто прикоснувшийся к этому животному, на сорок дней становился «нечистым». Причем настолько, что если умирал до истечения этого срока, по нему не полагалось читать заупокойную молитву (*жыназа*). На практике эту молитву все же читали, но все равно считалось, что грех данного человека не простится (Давыдов, 1985, с. 94).

Совершенно с другим среднеазиатским регионом – Хорезмом, Каракалпакией середины XX века – связан характерный пример, который приводит в своих воспоминаниях туркменский литератор Михаил Карпенко. В документальной новелле «Охота на вепря» он описывает, как они с редактором газеты «Советская

¹⁹⁵ Курсив здесь и ранее – наш – С.Д. Эту же мысль приводит и современное мусульманское духовенство. Вот, например, слова, сказанные имам-хатыбом Московской соборной мечети Х. Фахретдином: «Аллах запрещает употреблять в пищу то... что дурно, вредно, и является харамом (грехом). Свинина – тоже харам. Известно, что в мясе свиньи порой содержатся бактерии, которые отрицательно влияют на организм человека и приводят к болезням» (см.: Аргументы и факты, 1994, № 4, с.16).

Каракалпакия» Дмитрием Безугловым во время охоты в приозерных тугаях в окрестностях Нукуса подстрелили огромного вепря. Чтобы переправить такую тушу в город, у одного из местных селян была взята напрокат запряженная осликом арба. Но на следующий день, когда этот гужевой транспорт был возвращен хозяину, последний, узнав, для чего он использовался, арбу за городом облил керосином и сжег, а осла прогнал. Пришлось охотникам, не предполагавшим такой крутой финал, возместить стоимость и арбы, и ослика (Карпенко, 1995, с. 63-64). Подобного рода эпизод произошел в 1950-е гг. в Кокчетавской области: старик-казах, узнав, что в их доме на обеденной клеенке резали и ели свиное мясо, изрубил ее топором и бросил в огонь в плиту (Заянчковский, 1991, с. 195–196).

Отнесение исламом свиньи к категории харам – нечистым, запрещенным для еды, животным привело к постепенному отказу населения, где распространилась мусульманская религия, от употребления в пищу свиного мяса вообще и, как следствие этого, прекращению промысловой охоты на кабанов. Однако следы былого отношения к этому животному сохранялись в некоторых регионах еще сравнительно недавно или сохраняются даже в настоящее время. Так, у турок Восточной Анатолии участники ноурузских театрализованных представлений наряду с шкурами некоторых других животных рядились и в шкуру кабана. Во время представления животные «умирали» и «воскресали», что, несомненно, являлось рудиментами древнего культа умирающего и воскресающего зверя (Нахмедов, 1989, с. 57). Балкарцы и карачаевцы, как свидетельствуют информанты и многие исследователи и путешественники, еще в XIX в. употребляли свинину (Адыги, балкарцы и карачаевцы..., 1974, с. 94, 207, 246; цит. по: Джуртубаев, 1991, с. 46).

Более того, у тех же балкарцев и карачаевцев считалось, что если над входом в жилье прибить кабанью голову, а над притолокой держать четыре или восемь свиных ножек, то в этом доме всегда будет изобилие. С той же целью – чтобы стол никогда не был пуст – на край его клали кабанью ногу, когда приезжал гость. Кабаний клык использовался как талисман, а сами свиньи,

считалось, находятся под особым покровительством бога диких животных *Апсаты*. Перед началом пахоты бросали в огонь кусочек свиной кожи, веря, что ее запах будет приятен на том свете богатырям-нартам, которые смогут испросить у верховного бога Тейри (туркменское – Таңры) дожди на поля, а Апсаты избавит посевы от потравы их свиньями (Джуртубаев, 1991, с. 46).

Яркие следы почитания дикой и домашней свиньи находим и в традициях вайханов – предков чеченцев и ингушей. Здесь с периода бронзы и до позднего средневековья (XIII-XVII вв.) свинина составляла одну из главных, а порой и преобладающую часть мясного рациона. Ряд исследований (Д.Д. Мальсагов, А.А. Исламов, Е.И. Крупнов, И.Ю. Алироев и др.), анализируя сохранившиеся личные имена (напр., Нал – вепрь, Хяккий – свинья, Хурсиг – поросенок), некоторые этнонимы, календарные, земледельческо-производственные и религиозно-языческие термины, связанные в вайнахских языках с названиями свиньи, кабана, говорят об их тотемном характере. Диким свиньям приписывалось даже зарождение идеи рыхления почвы – важного элемента земледелия (Мусаев, 1977, с. 78-79).

У туркмен столь ярких отголосков былых традиций местного населения в отношении к кабану мы не встречали. Однако это, очевидно, можно объяснить прежде всего значительно более давним принятием ислама их предками, чем, скажем, у народов Северного Кавказа.

Отрицательное отношение ислама к свинье, как и к собаке (о ней речь впереди), находим даже в произведениях туркменских поэтов-классиков. Так, Махтумкули в одном из своих стихотворений, воспевая суфиев-дервишей, использует для контрастного сравнения такие персонажи как свинья и собака.

Дервуш ерде деря я гёкде Айдыр,
Доңуз деря нейлэр, ит үйрүп Ая...

Магтымгулы, 1983. Т. II, с. 71

Дервиш ведь на земле – река, на небе ж – месяц,
Что может сделать реке *свинья*, а месяцу собака,
лая на него...

Правда, в то же время в другом месте тот же Махтумкули, умевший тонко передавать чувства не только человека, но и вообще живого существа, говорит с сочувствием о материнском инстинкте и у дикой свиньи, кабанихи (*мекежсин*):

Бир гуйчли душмана душса *мекежсин*,
Жожугыны гизлеммейин болармы?

Магтымгулы, 1959. Т. I, с. 57.

Врага коли сильного встретит свинья,
Разве может она не укрыть своего поросенка?

При этом, приводя в пример и дикую свинью, и других животных, поэт проецирует все это на высшее разумное существо — человека:

Магтымгулы, хайван билсе баласын,
Ынсан багрын дузламайын болармы?

Магтымгулы, 1959. Т. I, с. 58.

Махтумкули, коль животное печется [так]
о своем дитяти,
То может ли человек не терзать себе сердца?

Конечно, отношение к свинье, как и к другим «нечистым» животным, помимо общего положения, было в значительной степени и индивидуализировано. Если, с одной стороны, мы видим фанатичное неприятие (эпизод с арбой и осликом), то с другой довольно спокойное, индифферентное отношение.

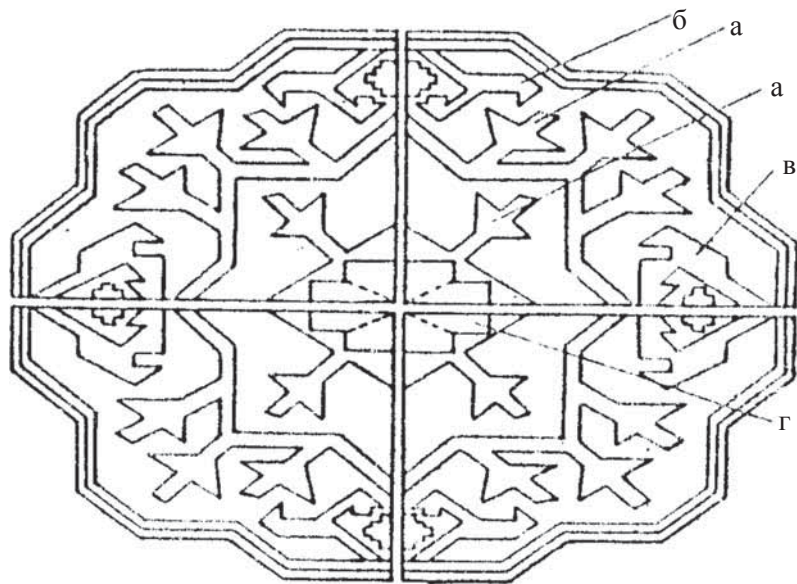
В этом плане интересны наблюдения известного русского художника Л.Е. Дмитриева-Кавказского во время его поездки по Закаспию еще в 1887 г. Попад по железной дороге в район старого Чарджоу, где начиналось строительство моста через Амударью, он отметил весьма любопытный штрих: в 10 км от реки в июле было пусто, а в начале октября уже появился оживленный русский поселок (будущий город Чарджоу), одним из следствий чего «явились *свиньи*, и пасет их сарт-мусульманин» (Дмитриев-Кавказский, 1894, с. 39). Отправившись от Чарджоу на лодке-каюке вниз по Амударье, художник несколько раз становился свидетелем

лем того, как жившие по берегам реки туркмены выходили к проплывавшему мимо них судну с визжащими поросятами в руках, предлагая купить их по сходной цене (Дмитриев-Кавказский, 1894, с. 49-50). Описывает он также и саму коллективную охоту туркмен на кабанов, которую устраивали местные жители, хотя эта охота с использованием холодного оружия, напоминала скорее облаву с целью загнать или на худой конец отогнать зверя (Дмитриев-Кавказский, 1894, с. 101-104).

Несмотря на «харамность», «нечистоту» кабана, части его тела (клыки или просто зубы – *екегапанын диши* и щетина – *екегапанын гылы*) использовались у туркмен в качестве оберега от «дурного» глаза. Для этого их зашивали в мешочки-дога и носили на груди. Считалось, что нечистый взгляд, попав на «нечистый» предмет, теряет свою вредоносную силу. Образец такого амулета-дога с кабаньим зубом, подаренный автору этих строк одной из сотрудниц АН Туркменистана, хранится в нашей коллекции. Другой амулет в ней представляет собой дога из Сакарчагинского района с вложенной внутрь щетиной кабана, которая, правда, на поверку оказалась кусочком скрученного в спираль жесткого волоса – очевидно из конского хвоста. Видимо изготовитель, в данном случае найти кабана не сумел, а заказчик, свято веря изготовителю, в подлинности содержимого, естественно, не усомнился. Следует добавить, что, если носители, а чаще всего – носительницы подобного рода амулетов совершали требуемые исламом моления (намаз), то перед началом молитвы должны были снимать с себя амулеты, содержащие «нечистые» атрибуты, в том числе и связанные с кабаном.

С дикой свиньей связано название одного из элементов туркменского коврового орнамента *теке гөл*, а именно *доңуз бурун* – «свиной нос», обозначенный буквой «б» на приведенном рисунке.

По этому поводу искусствовед-архитектор Г.А. Пугаченкова замечает: «Не таит ли это название – одиозное в глазах мусульман – след той доисламской терминологии ковроделов, которая запечатлела какой-то очень древний мотив ковровой орнаментации, когда изображение кабана входило в царскую геральдику и украшало корону Сасанидского царя?» (Пугаченкова, 1967,



Ковровый узор с элементом *доңуз бурун* («свиной нос») обозначенный буквой «б». (Мошкова, 1946, с. 151, 159, рис. 8)

с. 181). В связи с данным орнаментальным элементом следует упомянуть и не выдерживающую никакой критики версию искусствоведа Ф.В. Гогеля: «...Название «свиной нос» могло появиться только в советский период, когда в сознании мастериц совершенно исчезли следы мусульманского мировоззрения. При господстве ислама в быту такое название национального орнамента было немыслимо, так как свиней мусульмане не разводили, считая их самыми презренными животными» (Гогель, 1950, с. 30-31). Кстати, несостоятельность подобной интерпретации уже была отмечена ковроведом Дж. Шахбердыевой (Шахбердыева, 1973).

Свинья, как и некоторые другие из рассматриваемых в данной работе животных, входит в число тех представителей фауны, что составляют периодически повторяющийся двенадцатилетний календарный животный цикл, используемый с древности в быту многими народами Центральной и Средней Азии. У туркмен Год свиньи (*Доңуз йылы*), занимающий последнее место в упо-

мянупом двенадцатилетии (*муче*), несмотря на общий отрицательный настрой по отношению к этому животному считается благостным, урожайным. Народная мудрость гласит: «Ит йылы эк, *доңуз* йылы ор» (Накыллар, 1993, с. 16) (Сей в Год собаки, а жни [т.е. собирай урожай – С.Д.] в Год свиньи). Впрочем, также характеризовался этот год и у ряда других народов мусульманского круга. Среди балкарцев и карачаевцев, например, бытует поговорка «*Тонгуз* жыл – мелхум жыл» (Год свиньи – год изобилия) (Джуртубаев, 1991, с. 46). Такая характеристика Года свиньи, несомненно, была связана с парциальной магией – перенесением в народном сознании черт, присущих свинье – жирность, упитанность – на соответствующий год и еще раз отражала сохранение в народных традициях многих старых доисламских представлений.

Помимо вышеприведенной, с кабаном, свиньей у туркмен связан еще ряд пословиц и поговорок: «Когда народу мало, и кабан на холм поднимется» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 31) (Ил аглак болса, *доңуз* депэ чыкар); «Думал – святой, оказался *свиньей*» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 59); «Не все ли равно – черная *свинья* или белая» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 111) («*Доңзун* агы нэме, гарасы нэме?»), соответствующая русскому варианту: «Хрен редьки не слаще») (Мудрость двух народов, 1963, с. 166, 121); «От реки – хоть каплю, от свиньи – хоть щетинку» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 122) («*Доңузден* бир түй ёлмак ёлмакдыр», соответствующая русской «С паршивой овцы хоть шерсти клок») (Мудрость двух народов, 1963, с. 166, 121); «Топи свинью, покуда она в болоте» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 124); «Хоть свинья и сдохла, но хрюканье все слышится» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 147) и др. Все приведенные в данном абзаце пословицы, как видим, отражают в том или ином аспекте отрицательное отношение к своему персонажу.

Такое же отрицательное отношение к свинье и свинине мы встречаем и в одном из связанных с предками туркмен эпосов, а именно «Дэдэ Коркуте», испытавшем сильное влияние ислама. В третьей части эпоса – «Песнь о Бамси-Бейреке, сыне Канн-

Буры» – герой ее Бейрек совершает побег из крепости, где он был в плену у *гяуров*, т.е. «неверных», христиан. Перед тем, как отправиться на родину, в страну Огузов, обращаясь к предводителю гяуров, он, в частности, говорит: «Слушай, гяур нечистой веры! Ты бил меня по лицу – не мог я стерпеть; ты кормил меня мясом *черной свиньи* – не мог я стерпеть; бог открыл мне дорогу; я отправился в путь» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 42).¹⁹⁶

Любопытно, что в вышеприведенном отрывке говорится не просто о свинье, а именно о *черной свинье* (*гара* донуз) (Горкут ата, 1990, с. 76). Здесь, конечно, возможна лишь простая аналогия с отрицательным персонажем темного, мрачного цвета, еще более усиливающего его отрицательность или указание на преобладающую в данной местности темную окраску рассматриваемых животных. Но, в то же время, это может быть и какой-то отголосок древней табуации названия кабана, дикой свиньи. Во всяком случае многие опасались (как и в отношении волка или змеи) это сильное и свирепое животное называть своим именем там, где оно водилось, чтобы не вызвать его к себе. Выражение *гаракейик* (*черный кейик*) до сих пор используется в народе в качестве эвфемизма по отношению к кабану, свинье.¹⁹⁷ Эвфемизм этот, хотя и с оттенком иронии, нашел свое отражение даже в туркменской классической поэзии. У Кемине, например, встречаем:

Гаракейик кейик болмаз,
Мегер гирсе чөле, казым.
Мередов, Ахаллы, 1988, с. 82.

Свинья так и не станет кейиком,
Даже если выйдет в пустыню, мой кази.

Выше, наряду с дикой, мы в ряде случаев вынуждены были затронуть и домашнюю свинью. О ней у туркмен будет сказано в следующем разделе, посвященном домашним животным.

196 (Курсив наш – С.Д.). Попутно заметим, что дорогу Бейреку в действительности открыла полюбившая его дочь предводителя гяуров, которая и помогла ему бежать.

197 Гаракейик – донуз (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 82). Кейик, как говорилось выше, в тех или иных местностях Туркменистана имеет разное значение – лань-джейран, горный баран, горный козел или общее название диких парнокопытных.

Лисица

В магических представлениях туркмен образ лисицы (*тилки*) не занимает сколько-нибудь серьезного места, хотя в то же время в туркменском фольклоре, прежде всего в его сказочном жанре, он весьма популярен.

Традиция относит лису, как и других малых и больших хищников, к «нечистым» животным. Поэтому вполне понятно суеверное представление о том, что «если выехал на охоту за джейранами и встретил харамное животное – лисицу или шакала – сначала следует их убить, а то будет неудача или даже несчастье»¹⁹⁸.

Лисица – персонаж целого ряда пословиц и поговорок. Приведем некоторые из них: «Каждая лиса хвалит свой хвост», «Куда лиса – туда и ее хвост», «Лиса не переносит дыма в своей норе», «Лиса пакостит – волка винят» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 95). «У лисы тысяча одна увертка есть, но лучшая – в глаза не лезть» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 99)¹⁹⁹, «Не ходи к лисе, если даже она и богата; лучше – к волку, хоть и беден он» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 104), «У волка много свах, у лисы – друзей» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 125), «Пока лиса докажет, кто она, — со шкурой расстанется» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 146) и ряд других. Как видим, главный мотив приведенных пословиц и поговорок – характеристика основных черт характера и поведения этого представителя фауны Туркменистана. В целом, эта характеристика больше со знаком минус, подтверждая общее отношение к лисе как к животному харам. Она хитра, хвастлива, лжива, может подвести «подельника» (в данном случае – волка) и т.д. В то же время говорится, что у нее много друзей, а это может быть связано прежде всего с ее общительностью, умением подойти к тому или иному животному.

Среди загадок о лисе нам удалось обнаружить лишь одну.

198 Аннаев Нурагды (1898 г.р.), теке, Баба-Дайхан бывш. Кировского р-на, 1960.

199 По-туркменски она звучит так: «Тилкинин мунде бир сапалагы бар, иң говусы гөрүнмезлик» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 633).

Пакрыр киши пенада,
Поссуны саманханада.

Дана сөзлер, 1978, с. 124

Бедняга в укрытии,
Чей полушубок на сеновале.

Загадка также намекает на лисью хитрость: укрывшись на сеновале, дожидаться подходящего момента и заглянуть в курятник.

Впрочем, название лисы само по себе стало нарицательным для обозначения хитрого, лукавого человека, что породило предупреждение быть осторожным: *достуң тилки болса, гапаның гурулгы болсун* (Если твой друг – лиса, держи капкан наготове), соответствующая русскому выражению «Как с волком не дружи, а камешек за собой держи» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 633). От названия лисы в туркменском языке образовался даже специальный глагол *тилкиленмек* или *тилкилик этмек* (хитрить, лукавить), где обобщающее существительное *тилкилик* означает «хитрость, лукавство» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 633).

Рудиментом древних магических представлений, связанных с лисой, является и традиционный вопрос, задаваемый и ныне возвращающимся с охоты охотникам или рыбакам, а также, расширительно, всем выполнявшим какое-либо дело, задание, поручение: «Гуртмусын тилкимисин?» (досл.: Волк ты или лиса?), соответствующий общераспространенному «Со щитом ты или на щите?» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 633).²⁰⁰ Если охота, рыбная ловля, предполагавшееся мероприятие были успешны, тот, кого спрашивали, отвечает, как мы уже отметили в разделе о волке: *Гурт*. Если же, наоборот, успеха, удачи не было: *Тилки*. Здесь снова подтверждается отрицательная оценка лисицы, противопоставляемой волку, как тотемному животному, сохранившему в данном случае отголоски своего рода магического покровительства.

В сказочном жанре, как упоминалось, лиса в разных аспектах встречается весьма часто. Согласно списка А. Баймырадо-

200 Часто вопрос звучал еще короче: *Гуртмы, тилкими?* (Волк, лиса?).

ва, она имеет порядковое число 31, выступая в 64-х(!) сказках, т.е. в два раза больше, чем следующий за ней волк и в четыре, пять, шесть и т.д. раз чаще, чем другие животные (Баймырадов, 1986, с. 79). В текстовой части цитируемой книги с лисицей связано 36 из 50-ти текстов сказок раздела «Дикие животные». Кроме того, немало сказок, где действует лиса, вошли в разделы «Дикие и домашние животные», а также «Человек и животные». Содержание большинства сказок подтверждает отрицательную характеристику лисы, которая в одной из них («Волк съедает лису»), проговорившись о своем неблагоприятном поступке, когда она тайком от приятеля-волка съедает найденный ими обоими и припрятанный на черный день кувшин масла, сама становится пищей для его острых зубов (Баймырадов, 1986, с. 119-121). В то же время в некоторых сюжетах лиса, благодаря хитрости, преследуя, естественно, свои цели, способствует одновременно и спасению других животных. Таковы, например, сказки «Спасение лисой коровы, осла и козы» и «Как бык, осел и лиса напугали волков» (Баймырадов, 1986, с. 149-152, 152-153).

Отголоски более древних верований сохранились в отдельных образцах сказочного жанра из числа волшебных или фантастических сказок. Как отмечает исследовательница различных разделов туркменского сказочного эпоса М.А. Сакали, в сказках упомянутой категории тотемические мотивы происхождения людей от животных и браков с животными бывают обычно объединены в один сюжет. Но в отдельных случаях брак с животными выступает как сюжет самостоятельный: «Так, в некоторых сказках отец, умирая, приказывает своим сыновьям отдать дочерей... лисице, волку и тигру. Это ясные следы умилоствления тотема-покровителя, сопровождаемые в сказке характерным для нее утروением» (Сакали, 1956, с. 51).

М.А. Сакали подчеркивает, что «в сравнении со сказками о животных, изменен в волшебных сказках образ лисы. Лиса — хороший друг человека, благодарный за ту помощь, которую оказал ей человек, и щедро расплачивающийся за эту помощь. Иногда это даже могучий и таинственный покровитель. Инте-

ресно, что лиса фигурирует в качестве помощника и покровителя даже в таких сюжетах как «Благородный мертвец», в европейских вариантах которых всегда действует человек. В туркменских сказках с таким сюжетом мертвец, чтобы отблагодарить героя, является к нему в образе лисы... В одной из сказок девушка шьет одежду для всего населения аула из куска материи, взятой из имущества лисицы, а другая девушка из риса, взятого оттуда же, варит для всего аула плов» (Сакали, 1956, с. 53).²⁰¹

В аспекте сказанного выше представляет интерес сказка под №15, записанная академиком А. Самойловичем в 1906 г. у иомудов аула Карагель на острове Челекен. После ссоры с отцом сын ушел с берега в степь, где питался птицами, деля пищу с лисой, волком и орлом. В благодарность лисица решает и с помощью двух других животных осуществляет женитьбу юноши на дочери Керман-шаха. Затем она устраивает примирение Керман-шаха с дочерью. Чтобы испытать юношу, лиса несколько раз удовлетворяла естественные надобности прямо в доме молодых, но юноша, несмотря на протесты жены, не обратил на эти выходки никакого внимания. После чего лиса заявила, что она вовсе не лиса, и взлетела на небо (Самойлович, 1992, с.77–78).

Такого рода черты в характеристике лисицы, возможно, сохранили, благодаря фольклору, какие-то отголоски любопытных представлений, бытовавших в соседнем средневековом Иране. О них в главе «О празднествах в месяцах персов» в своем уникальном трактате «Памятники минувших поколений» писал в начале XI в. Бируни. Говоря о первом дне месяца Азармах [месяц иранского солнечного календаря – С.Д.], он пишет: «Этот день иногда называется также *ансаль* и *харуган*, и цари Кеяниды называли его *бехар чешин* [дословно, «праздник весны» – С.Д.]. Это первый день, когда появились *хурсанджара*»²⁰².

201 Последние моменты взяты из сказки «Дом лисы». Интересно, что мистическая роль лисы в представлениях народов Дальнего Востока (Китая, Японии), как и в средневековой Европе прямо противоположна: там это олицетворение злых, колдовских сил (Топоров, 1988д. Т.2, с. 57).

202 Точная форма и значение слова *хурсанджара*, к сожалению, не поддается установлению, так как текст сочинения в этом месте не в порядке.

То были *летучие лисицы* во времена Кеянидов [династия царей Ирана – С.Д.] и в них заключалось счастье их века и благополучие их дней. Эти лисицы исчезли вместе с Кеянидами и вымерли по окончании их [владычества]. Поэтому в этот день считается за счастье смотреть на лисиц.

Нередко тот, кто это слышит, удивляется при упоминании о летающих лисицах, но это отнюдь не удивительно. Человек, которому я верю, – а именно Абу-ль-Касим Али ибн Ахмед ат-Тахири – рассказывал мне, что правитель Исфиджаба подарил в триста семьдесят девятом году хиджры [990-991 г. н.э. – С.Д.] Нуху ибн Мансуру, владыке Хорасана, коня с двумя рогами и лисицу, у которой были на теле крылья из перьев. Когда к ней приближался человек, она расправляла крылья, а когда удалялся – опускала их и прижимала к бокам. [Ат-Тахири] говорил, что он видел эту лисицу, когда та сидела в клетке... В этот день царю приносили до обеда лисицу, а после [обеда] – удода, цыпленка, осленка и первые, какие были, плоды, появляющиеся из цветов» (Бируни, 1957, с. 237).

Улетающая в конце сказки, записанной А. Самойловичем на Челекене, лиса – чем не летающие лисицы из только что процитированного сочинения?

К этому следует добавить, что изображение лис, наряду с другими животными, вошедшими в туркменские сказки и эпос, часто встречаются на керамике средневекового Мерва VIII-XII вв. (Атакарриев, 1966, с. 27).

Под влиянием ислама образ лисицы претерпел существенные изменения, что нашло наглядное подтверждение даже в некоторых сюжетах волшебных или фантастических сказок. Так, например, среди сказок и сказаний в цитированной «Краткой описи» А.П. Самойловича под №13 включен записанный в 1906 г. в ауле мервских текинцев рода агырбаш сюжет о мусульманском мистике-суфии, диве и лисе. Суфий, как представитель ислама, хоть и прибегает к хитрости, естественно, побеждает соревнующегося с ним в силе дива – представителя древнеиранского доисламского демонологического пантеона, и тот бежит. Однако встречает лису, которой отводится неблагоприятная роль: она предлагает посрам-

ленному диву свою помощь, чтоб поквитаться с суфием. Но последнему удастся перехитрить и ее (Самойлович, 1992, с. 77)²⁰³.

Тем не менее, отзвуки упоминавшегося выше у Бируни Праздника весны, связанного с возрождением природы, олицетворяемой в показываемых царю первых зазеленевших и расцветающих растениях и новорожденных животных, сохранились в некоторых отдаленных регионах Переднего Востока и в наши дни. Так, в Восточной Турции, как отмечает турецкий историк М. Анд, участники театрализованных представлений на весеннем празднестве Новруза надевали не только традиционные козлиные и овечьи шкуры, но и шкуры волка, оленя, свиньи, *лисицы* и других животных (Нахмедов, 1989, с. 57).

Медведь

Хотя в настоящее время медведь (*айы*) на территории Туркменистана и не водится, в XIX веке и даже в 1920-х – середине 1930-х гг. встречи с ним в малолюдных, покрытых густой растительностью горных урочищах Копетдага в междуречье Чандыра и Атрека были нередки. В то же время медведи почти постоянно обитали и в ущелье Ай-дере на Сумбаре. Отдельные особи этого животного в Центральном и Западном Копетдаге отмечали также в послевоенный период – в 1940-х – 1960-х гг. В 1964 и 1967 гг. в Каракалинском районе были убиты взрослые медведи. В 1972 г. в урочище Кель-Халык на Чандыре видели взрослого медведя, лакомящегося на арче медом диких пчел, а в 1980 г. отмечен заход медведицы с медвежатами в Восточный Копетдаг на участке Меана-Чача.

Позднее эти животные в Копетдагских горах не встречались. «Это связано, – говорится в изданном Институтом зоологии АН Туркменистана и Туркменским териологическим обществом капитальном справочнике по млекопитающим животным, – по-видимому, с усилением хозяйственной деятельности, возросшим фактором беспокойства, ухудшением кормовых и защитных ус-

203 Другой вариант данного сюжета записан им в 1912 г. у ставропольских туркмен. В нем вместо суфия победителем дива выступает Иса-бехлеван (богатырь Иса), от рук которого лиса и погибает (Самойлович, 1992, с. 78).

ловий в местах обитания в связи с вырубкой горной растительности и прямым преследованием человеком» (Млекопитающие Туркменистана, 1995, с. 86).²⁰⁴

Встречавшийся в ограниченном регионе Южного Туркменистана зверь принадлежит к самому мелкому из семи подвидов бурого медведя, известных в бывшем СССР. К нему относятся и медведи сопредельного Ирана (откуда они главным образом и попали на территорию Туркменистана), а также ряда других стран Переднего и Среднего Востока (Афганистан, Ирак, Сирия, Ливан, Палестина), Южного Закавказья, Памиро-Алая и западных отрогов Тянь-Шаня. Очерченный ареал распространения данного животного объясняет то, что подавляющая часть населения Туркменистана с медведем в естественных условиях непосредственно встречаться не могла и не всегда его себе ясно представляла²⁰⁵. Тем не менее, его образ остался в туркменском фольклоре и языке.

Вышеупомянутое живописное ущелье Айдере («Лунное ущелье») на Среднем Сумбаре местное население называет более прозаически, но и более понятно – *Айыдере* (Медвежье ущелье), так как благодаря обилию в нем деревьев грецкого ореха, не говоря уже о других плодах, оно издавна привлекало к себе медведей (Атаниязов, 1970, с. 19).²⁰⁶ Среди туркмен-нохурли, проживающих в этих местах, было небольшое родоплеменное подразделение, носящее название *айылар* – «медведи».

204 Там же даны и приведенные нами выше конкретные сведения о распространении медведя в Копетдаге. Попутно заметим, что, как ни странно, в I и II томах Большой Туркменской Советской Энциклопедии в соответствующих статьях о медведе Туркменистан даже не упомянут.

205 Например, в 1961 г. в одном из райцентров страны автор данной работы имел беседу с Аширом Амановым, тогдашним сотрудником газеты «Совет Туркменистана». Житель равнины, он почему-то утверждал, что у текинцев медведь называется *тайы*. А просто *айы* живут в горах и это, по его представлению, должно быть *маймын*, то есть обезьяны. Даже в самом регионе Копетдага, где в прошлом не раз встречались медведи, начав сбор материала на стыке 1950-х и 1960-х гг., нам уже не удалось найти человека, который бы сам видел в природе это животное.

206 Следует упомянуть и заметку фотокора межрайонной газеты «Зэхметкешлер сеси» А. Бердыева, где он пытается доказать, что название этого ущелья и ручья, текущего по нему, связаны не с медведями, а с родом *айы*, который там поселился. Но автор забывает, что и само имя рода имеет то же значение – «медведи» (Бердыев, 1970, с. 20).

В туркменском языке терминов и идиом, связанных с медведем, немного: *айы ялы* – «ведьма» (дословно, «как медведь») говорят о злой женщине (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 35); *айылганч* – «страшный, отвратительный, мерзкий, гадкий» Туркменско-русский словарь, 1968, с. 35) и производное от него отвлеченное существительное *айылганчлык* – «ужасность, отвратительность» и т.п. Однако удивляться ограниченности фразеологизмов не следует: нечто подобное культу медведя, если и имело место в древние времена у тюркоязычных предков туркмен в Центральной Азии, давно было забыто, а что-то новое, в силу вышеизложенного, не сложилось. Более того, такого же рода положение мы наблюдаем и у некоторых других народов, в том числе и тюркских, для которых медведь – животное окружающей их природной среды.

«Культ медведя и волка, – пишет, например, тюрколог З.Г. Ураксин, – был широко распространен у народов Сибири, Урала и Поволжья, но фразеологизмов, связанных с их названиями, немного. Так, например, в *башкирском* и *татарском* языках активно употребляется выражение *айыу майы herpeu* («украсть, стащить»; букв.: «намазать *медвежье* сало»). Очевидно, появление данного фразеологизма связано с использованием костей, мяса (в том числе и сала) медведя в качестве оберега от злых духов и др. Надо полагать, что воровство и в древности считалось опасным занятием, а *медвежье сало* в какой-то мере оберегало от наказания за содеянное» (Ураксин, 1987, с. 53).

Медведь упоминается в стихах Махтумкули, большая часть жизни которого прошла как раз в местах, где встречались эти животные. Говоря о действиях воина, устремившегося на врага, он призывает его:

...*Айы* кимин асылышы герекдир
Магтымгулы, 1983.

...Как *медведь* [мощно] навалиться нужно.

Медведь в том или ином аспекте фигурирует и в ряде образов туркменского народного творчества – пословиц, загадок, сказок.

Например:

Элек элэр,
Эгри басар,
Маңлайы түңци,
Гөзи есер.

Дана сөзлер, 1978, с. 123.

Бродит, бродит,
Тащит [что может],
Лоб его выпуклый,
А глаза хитрые.

С медведем связана и одна пословица, включенная составителем сборника Б.А. Каррыевым в раздел «Мир, природа и время»: «И медведь говорит: «Дядя!» — пока переходит мост» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 144). То, что такой представитель животного мира Туркменистана как медведь слабо отражен в туркменских пословицах и загадках, вполне понятно в свете вышесказанного об узком ареале его распространения и редкости, по сравнению с рядом других зверей, встреч с человеком.

В сказках же о животных медведь, согласно таблице А. Баймырадова, является персонажем шести сказок (Баймырадов, 1986, с. 79). И хотя это столько же, в скольких сюжетах встречается змея, кейик или кошка, по сравнению со сказочным жанром ряда других народов данный представитель животного мира выступает не часто.

«В туркменских сказках о животных, — пишет М.А. Сакали, — редко встречаем излюбленного героя русских сказок — медведя. Оно и понятно: лесов в Средней Азии крайне мало, и медведи водятся лишь в горах. Медведь чаще присутствует в волшебных сказках и притом обычно в одной определенной роли похитителя у мужа женщины; как очень редкое исключение, можем увидеть его среди зверей-помощников. Характеристика медведя в животных сказках не отличается от характеристики европейских сказок — он также простодушен и доверчив» (Сакали, 1956, с. 48).

К последним словам следует добавить «обидчив и раним, как человек», что ярко иллюстрирует сказка «Дружба человека с медведем» («*Айы билен адамың достлугы*»). В ней говорится, что медведь, подружившись с человеком, сделал для него много хорошего. Как-то человек пригласил своего друга в гости и распорядился, чтобы жена готовила угощение. А когда она поинтересовалась, кто же пожалует к ним, небрежно ответил: «Да это медведь же!». Последний, услышав реплику, очень обиделся на человека. Пригласив затем его в гости к себе и хорошенько угостив, он предлагает человеку ударить его ножом в голову. Человек сначала отказывается, но, испугавшись угрозы быть съеденным, исполняет приказ медведя. Через несколько дней тот снова приглашает к себе человека и, показывая на шрам от раны, говорит:

– Смотри, рана от твоего удара ножом уже зажила, а рана от твоих слов «Да это медведь же!» не заживет никогда.

После этого он навсегда порывает дружбу с человеком (Баймырадов, 1986, с. 203).

В волшебных или фантастических сказках туркмен, как и у других народов, сохранилось больше архаики, отголосков древних представлений и верований, в том числе и о тесной, нередко носящей тотемический характер, брачной связи человека и животных.

Так, среди тех представителей животного мира, которым, согласно туркменским сказкам, женщины отдавались в жены, из крупных хищников, как замечает М.А. Сакали, «чаще всего медведю, что, может быть, объясняется некоторым его человекоподобием» (Сакали, 1956, с. 52)²⁰⁷. Касаясь далее этой темы, она пишет: «Из сюжетов, повествующих о приключениях людей, происшедших от животных, в Туркмении наиболее распространены сказки о сыне медведя, сохраняющем в своем имени указание на свое происхождение: *Айы-бек*, *Айы-оглы*, *Айы-алп-Кара*. Эти сказки тоже свидетельствуют об ослаблении старых верований;

207 Среди населения Сумбара и Чандыра (нохурли и гёклен) нам довелось записывать, к сожалению, лишь как фрагмент, упоминание народной традиции сюжета с похищением медведями девушек и женщин.

сын, выросший, убивает отца-медведя и возвращается с матерью к ее родным. Кроме самого брачного сожительства от прежнего тотемистического верования сохранилось еще убеждение, что к потомкам от такого брака переходит сила и мощь отца-тотема» (Сакали, 1956, с. 52).

Думается, что многие мотивы туркменских волшебных сказок сохранили элементы периода жизни тюркоязычных предков туркмен в верховьях Енисея, на Алтае, Саянах и Южной Сибири, где медведь считался одним из основных представителей местной фауны и в то же время выступал как животное крупное и сильное. Вследствие этого и ряда других моментов, он был наиболее почитаемым — достаточно вспомнить культ медведя у живущих в вышеуказанных местах алтайцев, тувинцев, хакасов и др. Нет необходимости останавливаться на еще более сильном культе медведя у коренных народов Сибири и Дальнего Востока с их знаменитыми, сохранившимися до XX в., медвежьими праздниками и танцами, а также в древней Европе, у индейцев Северной Америки, вьетнамцев и т.д., о чем имеется значительная литература²⁰⁸.

Упомянем лишь некоторые свидетельства, подчеркивающие тотемность медведя у тюркоязычных народов. Исследуя древнетюркскую ономастику в трудах Махмуда Кашгари, автор исследования В.У. Махпиров приходит к выводу, что *медведь* — тотем у тюрков (Махпиров, 1990, с.108). В турецком языке наряду с официальным названием медведя *ayı* сохранилось и архаическое *koça-oglan* (Т урецко-русский словарь, 1931, с. 599), где первый компонент *koça* означает «муж; огромный, громадный; старый, пожилой», а второй, *oglan* — «мальчик, сын; парень, малый, молодец». Наконец, наиболее заклятыми врагами дьявола-шейтана и ведьмы-*албарсты* всячески вредящих людям, у киргизов считаются *буркут*, *аю* и *уку*, т.е. беркут, *медведь* и филин (Ильясов, 1944, с. 182).

Завершить параграф о медведе можно упоминанием выражения *аглама, айу гелйэр (гелер)* — «не плачь, а то *айу* идет (при-

208 См., в частности, большую статью «Медведь» во II-м томе энциклопедии «Мифы народов мира» (1988, с. 128-130). Там же приведена и часть обширной литературы по этому вопросу.

дет)», которым матери-туркменки успокаивали и припугивали хнычущих детей. Причем это выражение нам довелось слышать несколько раз в районах, далеких от региона, где встречались медведи (например, в 1961 г. в Тахте на севере Туркменистана). Точно объяснить термин *айу* употреблявшим его было сложно, но, судя по всему, это было несколько трансформированное *айы* – название медведя.

Трудно также сказать, в какой ипостаси попал медведь в это выражение – как тотемно-родственное человеку животное, при котором шуметь было неудобно, или же как образ огромного страшного хищного зверя. Справедливости ради следует сказать, что образ двух представителей этого подвида бурых медведей, один из которых забрался на одинокое дерево и с интересом смотрит вниз на второго, собирающегося сделать то же самое, совершенно не внушает чувства страха. Да и размеры их не превышают изображенных поблизости кабана и горного безоарового козла. Речь идет о миниатюре «Меджнун в степи среди зверей», выполненной в Ширазе (Иран) в 1507/8 г. (Миниатюры к «Хамсе» Низами, 1985, илл. 92). Следует сказать, что эта миниатюра – одна из очень немногих, на которых художники отваживались поместить такое нетрадиционное для них животное как медведь.

Насекомые

Очевидно в силу их внешней незначительности с насекомыми (*мөр-мөжсеклер*) у туркмен связано намного меньше суеверных представлений, чем с более крупными представителями животного мира. При этом поведение большинства насекомых, тем более в условиях жаркого климата, по отношению к человеку можно охарактеризовать как отрицательное. Поэтому и представления, связанные с ними, чаще всего носят отрицательный характер.

Муха (*сиңек*) – этот бич людей и животных, особенно стойлового скота, как уже упоминалось выше, в разделе о рыбе, считается одним из гнусных творений Пырговуна (искаженное «фа-раон»). Ее он создал из грязи своих ладоней, потеряв их, а затем

оживив черный комочек и тем самым показав свою магическую силу, прежде чем приступить непосредственно к состязанию с богом – Аллахом. В создании этой легенды, в которой чувствуется влияние библейской (такой персонаж как фараон) и более древних богоборческих традиций, думается, прежде всего нашло отражение распространенное в преисламский зороастрийский период представление о том, что мухи и другие вредные насекомые, а также хищные и опасные животные являются созданием бога тьмы и зла Ангро-Майнью. Так как природно-географические и климатические условия оставались в основном прежними, многие из этих представлений перешли и в ислам, сменив лишь имена главных творцов всего сущего.

Моль (*гуве*), согласно легенде, была богатым человеком, который должен был что-то дать бедняку, но, не желая этого делать, прячась от него, залез в мешок с шерстью. Пришедший бедняк обнаружил это и, обратившись к высшим силам, прочел определенную дога – молитву-заклинание, после чего богач превратился в моль.

Считается, что если паук (*дүшдүш, мөй*), который спускается по паутинке, белесый, то жди в гости родственников, а если черный – друзей-товарищей. Убьешь паука – снимается грех (Өрэев, 1993, с. 45).

Бабочка (*кебелек*), наряду с птичкой, считается у туркмен одним из воплощений души умершего человека (*рух*), прилетающей в ритуально-поминальные дни к могиле. На подобное сопоставление народную фантазию, возможно, натолкнуло следующее наблюдение: в старых полуразрушенных могилах, которых немало на каждом функционирующем более или менее длительное время кладбище, в теплый период всегда находят приют большие серые бабочки²⁰⁹.

Сухие домики-колыбельки от личинок бабочек длиной в мизинец и меньше, находимые на стеблях кандыма и черкеза или на деревьях, чаще туте, урюке и лохе, называют *ыкырык* (напр., в Дейнауском, Илянлинском и б. Ленинском р-нах Ташаузской

209 О бабочке в суеверных представлениях народов мира, в том числе и связанных с душой человека, см.: Пекарь, 1978.

обл.) или *уки* (у текинцев Ахала). Они используются с магической целью – прикрепляются к шапочке маленького ребенка, если он беспокойный, бесконечно хнычет. По магической ассоциации с тихим сном куколки в ее древесном домике ребенок тоже должен был после этого успокоиться, перестать донимать близких своим плачем.²¹⁰

Представители насекомых Туркменистана нашли довольно широкое отражение в туркменском фольклоре. Из-за невозможности более подробно остановиться на них в этом плане, скажем лишь то, что, по нашим подсчетам, среди 150-ти сказок о животных, включенных в цитированный сборник А. Баймырадова, насекомые являются героями или фигурируют в 13 произведениях, т.е. почти в каждой одиннадцатой сказке (жук – в пяти, муравей – в трех, оса, овод, паук, клещ, стрекоза и комар – каждое в одной) (Баймырадов, 1986, с. 79–80).

Число упоминаний насекомых в туркменских пословицах и поговорках установить практически невозможно, хотя следует сказать, что данный вид фольклора обращается к ним нечасто. А вот среди загадок эти представители местного животного мира в совокупности составляют весьма солидную часть. Так, согласно неоднократно цитированному сборнику «Туркмен маталлары», из 175 образцов, включенных в его раздел «Загадки о животных, птицах, мелких насекомых» (Туркмен маталлары, 1962, с. 67-80), насекомым посвящено целых 48-м, т.е. более четверти. Среди них, первое место занимает жук: с ним связано 12 загадок. Затем следуют: бабочка и муравей – по 5, муха и саранча – по 4, оса и блоха – по 3, фаланга, паук, вошь, комар и клещ – по 2, богомол и мокрица – по одной.

Птицы

Помимо девяти видов фантастических птиц (*гушлар*), рассмотренных нами выше в разделе о мифических животных, с неко-

210 Полевые материалы автора 1961 г. по Дейнаускому (сел. Шембе-Базар и к/з «Большевик»), Ильянлинскому и б. Ленинскому р-нам Ташаузкой области, а также сообщение тогдашнего научного сотрудника Института языка и литературы АН ТССР Нурберды Дурдыева, уроженца Ахала.

торыми реальными представителями диких пернатых у туркмен также связаны определенные иррациональные представления.

С птицами связан и ряд образов туркменского народного творчества. Так, например, среди 175 загадок о животных сюжеты с пернатыми составляют 21 образец, то есть, хоть это, на первый взгляд, и странно, в два с лишним раза меньше, чем столь неказистые существа как насекомые. Впрочем, объяснить это, думается, несложно: насекомые, по большей своей части для человека нежелательные, сопровождали его повседневную жизнь от начала до конца, а многие из диких птиц встречались на пути обычного человека редко, предпочитая избегать его.

Пятнадцать видов птиц, по которым у туркмен созданы загадки, попавшие в соответствующий раздел специального сборника, таковы: *байгуш* (сова или домовый сыч) и *гарга* (ворона) – по 3, *гарлавач* (ласточка) и *хуви* (филин) – по 2, *алахекек* (сорока), *ала гарга* (серая ворона), *багыртлак* (чернобрюхий рябок), *газ* (гусь), *гарагарга* (грач), *гечигуши* (белая трясогузка), *готан* (пеликан), *гек гарга* (сизоворонка), *дурна* (журавль), *сулгун* (фазан), *текежылдык* (чибис или белохвостая пигалица), *хүйнүник* (удод) – по одной загадке.²¹¹ Загадки отражают некоторые характерные черты внешнего облика, в частности расцветки оперения и поведения той или иной птицы. К сожалению, значительный объем собрания всех этих загадок не позволяет привести их здесь.

По сравнению с загадками трудно сказать что-либо более или менее определенное о пословицах и поговорках, где в качестве главного или второстепенного объекта фигурируют те или иные птицы, так как их довольно много и они не сосредоточены по своему основному персонажу, а рассеяны по разным разделам.

В отношении же появления птиц в туркменских сказках о животных можно сказать более конкретно: птицы, помимо петуха с курицей и попугая, которые будут рассмотрены нами в других параграфах, участвуют в пятидесяти из 150-ти сказок, то есть занимают ровно треть от всего количества текстов, включенных

211 При уточнении русских эквивалентов туркменским названиям помимо большого «Туркменско-русского словаря» (1968) использована публикация О.Р. Курбанова «Материалы о туркменских названиях птиц» (1971).

в монографию-сборник А. Баймырадова. Если же к ним присоединить сюжеты, где фигурируют петух, курица или попугай, то число сказок с участием птиц составит 76, то есть половину!

Среди птиц, помимо трех упомянутых, мы встречаем еще 24 вида, а именно: ворона (*гарга*) – выступает в 16 сказках; журавль (*дурна*) – в 4-х; перепелка (*бедене*), цапля (*хокгар*), воробей (*серче*), голубь (*кепдери*), гусь (*газ*) и утка (*өрдек*) – каждая в двух; чернобрюхий рябок (*багыртлак*), баклан, беркут (*бургут*), ласточка (*гарлавач*), лебедь (*гув*), горлица (*гумры*), ястреб (*гыргы*), пеночка (*жикжыки*), куропатка (*кэкилик*), сокол (*лачын*), аист (*леглек*), ворон (*окрук*), лысуха (*сакарбалак*), фазан (*сулгун*) и коршун (*чайкел*) – каждая в одном сюжете. Еще в трех сказках фигурирует безымянная птица (*гуш*) (Баймырадов, 1986, с. 79-80). При этом следует добавить, что непосредственно птицам посвящены здесь лишь четыре сказки, в остальных же они выступают как один из двух и более действующих персонажей не птиц. Пернатые показаны в различных ситуациях, получая положительную или отрицательную оценку.

Интересно, что отдельные фрагменты или детали сказочных сюжетов фигурируют в народных представлениях о тех или иных птицах. Впрочем, может быть и наоборот: сказки вобрали в себя многие разрозненные представления. Например, как полагают некоторые наши информанты, наиболее уважаемой из птиц считается ласточка (*гарлавач*), так как именно она вырвала у осы (*ары*) язык, чтобы та не могла сказать змее, желавшей узнать чье мясо самое вкусное, что таковым является мясо человека, и тем самым предотвратила многие неприятности для рода людского (ПМА по Байрамалийскому р-ну, к-з им. XXII партсъезда, 1962).

А упомянутая важная деталь является стержнем сказки «Чье мясо вкуснее?» («Кимиң эти сүйжи?») (Баймырадов, 1986, с. 241-243), в которой, правда, вместо осы фигурирует более подходящий на роль дегустатора крови, а, следовательно, и мяса комар (*чыбын*). Причем ласточка, «выручая» потерявшего дар речи комара, якобы от его имени объясняет змее, что самое вкусное мясо у лягушки. Взбешенная змея, заподозрив обман, бросается на ласточку, но та увертывается, потеряв от зубов вцепившей-

ся в середину ее хвоста змеи лишь несколько перьев (с тех пор хвост у нее раздвоен). Все это происходит в Ноевом ковчеге, где спасаются от потопа люди и звери.

Ласточка у многих народов считается предвестницей весны, возрождения природы (знаменитые строки, знакомые, наверное, каждому русскому человеку – «Ласточка с весною в сени к нам летит») и жизни, а поэтому она была табуированной птицей (хотя позднее гнезда горной ласточки считались целебными, и в некоторых странах подвергались разорению).

Второй из двух птиц, которых информанты называли как наиболее уважаемых, является жаворонок (*торгай*). Способность этой птицы возноситься в поднебесье на огромную высоту, выше многих других, и там, как бы застыв на месте, часами исполнять красивые мелодии и породила, очевидно, представление, что она по-своему славит бога, Аллаха, как это делает на молитве мулла. Поэтому жаворонок к своему имени получил как бы дополнительный эпитет и стал в устах некоторых – *молла торгоай* (ПМА по Байрамалийскому р-ну, к-з им. XXII партсъезда, 1962.).

Таким же отношением пользовался и пользуется, особенно в христианстве, как один из символов проявления божественной сути, голубь (*кепдери*), ставший в наше время общим символом мира (голубь мира). В Иране, Средней Азии и некоторых других регионах мусульманского Востока голубь также воспринимается как птица, находящаяся под особым покровительством высших сил. В шиизме голубь – часто атрибут наиболее почитаемой фигуры – Хезрета Али. Но его образ, как образ чистоты и верности, освященный высшими силами, встречается и среди суннитов.

Например, в городе Шевченко²¹² на Мангышлаке в краеведческом музее хранится уникальный экспонат – высеченные на светлом ракушечнике два голубя с могилы легендарного туркменского героя Чолок-батыра, захороненного на старинном городище Ширгала. Он был убит сыновьями хивинского хана. Спустя некоторое время его молодая жена Арзыгуль, ставшая вдовой, вышла замуж за младшего сына только что пришедшего с реки Чу в Восточном Казахстане Адая Худайке. Так породни-

212 Ныне г. Актау, Казахстан — Прим. ред.

лись два рода – туркменский и казахский, положив начало туркменам-адаевцам (Эсенев, 1991, с. 220). Уже в наше время, особенно в последние десятилетия изображение голубя стало все чаще появляться вместе с пожеланиями счастья молодоженам на ковриках, специально вытканых к этому знаменательному событию. А некоторые туркменские ювелиры даже ввели его в свои изделия как древний символ оберега²¹³. Таков, например, амулет-украшение дагдан, изготовленный Ата Курбанкулиевым, который среди других изделий экспонировался в ряде зарубежных стран (Надеждина, 1990).

Появление соловья (*билбил*), согласно легенде, связано с превращением в него девятилетнего мальчика-вундеркинда, который взялся выполнить поручение хана найти наиболее красиво поющую птицу и узнать ее имя. Хан обещал за это озолотить его, а в противном случае казнить. Не найдя птицы, в отчаянии мальчик залезает на дерево чинар и, высказав желание самому стать такой птицей, бросается вниз. Сворачивается чудо: с помощью волшебного цветка, растущего под деревом,²¹⁴ он становится такой птицей и, прилетев в ханский дворец, поет не слышанные еще никем по красоте мелодии. Но как зовут эту птицу? Мать мальчика в горе упрекает хана: «Ты приказал ему, «узнай» (по-туркменски *бил*), обязательно «узнай» (*бил*) имя этой птицы – и вот что наделал!». Присутствующий народ, услышав горестные слова матери, решает так и назвать невиданную ими доселе птицу *билбил* – соловей (Мэмметвелиев, 1994, с. 46-47).

213 В доисламский период на территории современного Туркменистана изображение голубя воспринималось как символ одного из главных божеств зороастрийского пантеона – богини Анахиты. Оно встречено на древнем костехранилище-оссуарии в Мерве (Памятники Туркменистана. 1968. № 2, с. 22). В средневековом мусульманском Мерве XII – начала XIII вв. рисунок голубя встречается на штампованной керамике, но без сакрального смысла (Жукова, 1968, с. 22). Кстати, автор отмечает, что птицы на мервских сосудах этого периода составляли наиболее частый сюжет.

214 Мотив передачи растением тому или иному животному особых свойств присутствует и в выше приводившейся легенде о волшебной траве Кимя. Например, галка, пожевавшая этой травы, так же, как и черепаха, получает долголетие и знание многих тайн этого мира (Ербенди, 1993).

С рядом других птиц связаны суеверные приметы. Так, считается, что слышать крик *алагарга* (серой вороны) на дворе – к новостям (ПМА по туркменам Астраханской области, сел. Фунтово, 1959), *байгуш* (совы) – к несчастью (ПМА по туркменам Астраханской области, сел. Фунтово, 1959; см. также: Өрэев, 1993, с. 44), а *савысхан* (литературное туркменское – *алахекик*), т.е. сороки – к перемене погоды (ПМА по туркменам Астраханской области, сел. Фунтово, 1959).

Наконец, в последний период становятся достоянием читателей и случаи встреч (это слово можно взять и в кавычки) некоторых людей с посланцами, как они утверждают или предполагают, иных миров, являющихся им в образе того или иного представителя земной фауны. Примером может служить публикация «Я видел говорящую птицу», в которой автор, не называя места, где это происходило, уверяет, что дважды встречался с существом в виде серебристой птицы размером с овцу, причем оно назначило ему через три месяца еще одну встречу, на которую он и приглашает журналистов с кинокамерой и магнитофоном. Свидетелей его встреч с «говорящей птицей» не было (Сапармедов, 1990). В ответе редакции, естественно, высказывалось предположение о возможности галлюцинаций, сновидений, мании, которые и могли лежать в основе описанного случая (Өрэев А. Гөрмесем ынанжак дәл // Яш коммунист. 1990. 6 ноябрь).

Рак

Рак (*леңгеч*), который водится как в прибрежье Каспия, так и в реках и горных ручьях Туркменистана (речной вид, похожий скорее на крабов), также входит в длинный перечень представителей животного мира, относимых к разряду «нечистых». В прошлом коренное население вообще не замечало его как пищевой объект. Подобное отношение в основном сохраняется и ныне. В свое время (1961) автору этих строк бывший научный сотрудник Академии Наук Туркменистана, филолог Нурберды Дурдыев рассказал об анекдотичного рода случае, характеризующем отношение к раку, свидетелем которого он был. Один колхозник из Тагта-Базара, будучи в гостях, не стал угощаться за

чаем конфетами «Раковые шейки», уверяя, что в них для хруста добавляют измельченные панцири раков, а рак – харам. Хотя, как известно, хруст этому вкусному сорту конфет придает истолченная карамель.

Тем не менее, рак своим необычным видом также сделал, хоть и небольшую, отметку в быту и фольклоре туркмен. Среди ковровых узоров, например, встречается и *леңгеч шекили* (досл.: изображение рака) (Шахбердиева, 1973).

Рак является одним из двух персонажей сказки «Ворона и рак» (Гарга билен леннеч), в которой, будучи схвачен вороной, когда она пролетела над его родным арыком, он сумел перехитрить свою похитительницу и сохранить жизнь (Баймырадов, 1986, с. 240). Однако этим единственным сюжетом и ограничивается участие рака в туркменских сказках.

Среди загадок мы тоже находим один образец, связанный с данным представителем животного мира:

Ики гөзи билен *гоша* ябак этегинде,
Ичинже ёк ичегеси, юмургасы гарнында
Туркмен маталлары, 1962, с. 75.

Два его глаза расположены у двух вил,
Внутри его нет кишок, а яйцо в животе.

Что же касается пословиц и поговорок, то обнаружить таковые, связанные с раком, нам не удалось, что, очевидно, связано с незначительностью и довольно узкой локальностью данного объекта.

Тюлень

Еще более узкая локальность явилась, несомненно, главной причиной того, что уровня общетуркменской пословицы, поговорки или загадки не достигли и представления, связанные с совершенно другим животным – каспийским тюленем (*дувлен*).

Тюлень – этот представитель доисторической фауны – сохранился в ставшем закрытым бассейном море с тех времен, когда современный Каспий был лишь частью обширного теплого

океана. Аналогичного рода пример с тюленем мы имеем лишь на Байкале, где и в наши дни еще встречается байкальский тюлень – нерпа.

С тюленем туркмены, жители редко населенной южной части восточного побережья Каспия, непосредственно столкнулись, очевидно, довольно поздно, так как название его в туркменском заимствовано из русского языка. Прикаспийские же казахи, освоившие северную часть восточного побережья, где тюлени в основном и встречаются, называют его за своеобразную, несколько похожую на собачью морду *ит балык* – «собака-рыба» (ПМА по Мангышлаку и Красноводскому р-ну). Характерно, что также, связывая его с собакой, называют тюленя и иранцы, расселяющиеся на южном и юго-западном побережье моря – *сэг-е дэрьяи*, «морская собака» (Персидско-русский словарь, 1970. Т.2, с. 51).

Также фантастически говорят о тюлене и азербайджанцы на западном берегу Каспия – *суити*, «водяная собака» (Азербайджанско-русский словарь, 1941, с. 274). Характерную «собачью» черту в их облике отмечает по сравнению с серыми тюленями Балтики и автор обширной статьи о них, опубликованной в одном из польских журналов (Maciejewski, 1978, р. 18-19). Правда, имеются и другие сопоставления: у турок, например, с медведем – *ayi balligi*, «медведь-рыба» (Русско-турецкий словарь, 1972, с. 930), в персидском – другой, менее употребительный вариант – *хук-е дерйаи*, «морская свинья» (Русско-персидский словарь, 1965, с. 946).

Суеверные представления туркмен, не сопоставляя тюленя с каким-либо животным, связывают его происхождение с человеком. Поэтому он причисляется к категории харам – запретных к употреблению в пищу представителей фауны²¹⁵. Правда, в голодные военные годы кое-кто из числа коренного населения, по словам некоторых наших информантов, вынужденно ели тюле-

215 Помимо этого суеверного объяснения, информанты приводили и другие, более прозаические: мясо тюленя не вошло в пищевой рацион, так как безвкусно; у тюленя слишком много крови; он хищник, питается мелкой рыбешкой, а также воблой, судаком.

ные мясо²¹⁶. Кроме того, и в прошлом, и в наши дни тюлений жир использовался и используется в качестве лекарства как наружно-го, так и внутреннего применения (его втирают и пьют)²¹⁷.

Существует несколько вариантов легенды о превращении человека в тюленя (Демидов, 1963, с. 128-129). По одному из них, предки тюленей первоначально были якобы воинами «неверного» Пырговун-патыша, воевавшего с мусульманами. Они по морю преследовали судно мусульман и за это по велению бога покровителем водной стихии Сулейманом были превращены в тюленей. С тех пор, когда тюлень выныривает на поверхность воды, то вращает в разные стороны головой, будто высматривая своего врага Сулеймана. По другой версии, преследованию подвергся сам Пырговун, который посохом-хаса рассек морскую гладь и прошел вперед. Враги, ринувшиеся за ним, скрылись в сомкнувшейся над ними морской пучине и превратились в тюленей. По третьему варианту, в тюленя был превращен богом богач, отказавшийся платить религиозную подать (*хушур-зекат*); по четвертому – купец, проклятый людьми за грубость и обман.

Приведенные варианты носят на себе следы влияния различных эпох. Первые два из них являются подражанием в исламизированной форме известной библейской легенде о фараоне и переходе его полчищ через реку Нил. Третий вариант, несомненно, более позднего происхождения и отражает стремление ортодоксального мусульманского духовенства использовать народные представления о животных. Вполне возможно, что возникновение его относится к концу XIX – началу XX в., когда наблюда-

216 Адраков Гараджан (1898 г.р.), абдал, Форт Шевченко (Мангышлак), 1959. В этом плане интересно привести еще два сообщения старожилов Форта Шевченко и Баутино (Мангышлак). Нурходжаев Сарсен (1895 г.р., абдал, 1959): «Как-то сын Захар-бая (крупного дореволюционного местного рыбопромышленника Захарова) спросил здешних мулл: «Если будет сильный голод и ничего, кроме тюленя, не останется, будете вы его есть или предпочтете умереть?» – «Умирать хуже. Будем есть», – ответствовали муллы». А второе сообщение казаха, коренного местного жителя Тэджиева Сатангула (1883 г.р., адай, 1959): «Если неделю ничего не ел, а в наличии лишь тюлень, то можно сорвать с него плавники, под которыми мясо, такое же, как у барана».

217 Овез-ага (1912 г.р.), абдал, Форт Шевченко (Мангышлак), 1959.

лось наступление исламской ортодоксии. Наконец, последний, четвертый, вариант, носящий бытовой характер, очевидно, тоже сравнительно недавнего происхождения.

Со словом «тюлень» у прибрежных туркмен связывается термин *гырнак*²¹⁸. Возникновение этого термина некоторые информанты объясняют тем, что взрослые тюлени, покрытые густой темной шерстью, напоминали *гулов* (рабов), отличавшихся от *игов* (чистокровных) обилием растительного покрова на теле. Термин *гырнак* в применении к тюленю, вероятно, имел в прошлом значение табуированного слова. Существует поверье, что это слово, обращенное к тюленям, приводит их в бешенство, причем некоторые из них при этом якобы бросаются на лодку (*кулас*), и от них приходится отбиваться веслом.

Имеются и некоторые косвенные данные о том, что у отдельных групп туркмен тюлень выступал в прошлом под именем *сув адам* (досл.: водяной человек или просто водяной). Старики-информанты из Ильянлинского района утверждают, например, что *сув адам* обитает в море, имеет облик человека и любит зимой лежать на льдинах. *Сув адам*, по их словам, боится человека и старается скрыться от него, не причиняя вреда. В характеристике этого образа многое напоминает повадки тюленя.

Поскольку тюлень в прошлом причислялся к категории хамрам, он у прибрежных туркмен фактически не имел промыслового значения. Тюленьим промыслом (шкуры, мех, мясо, жир) в Северном Каспии в прошлом занимались лишь русские артели промысловиков-заготовителей. В последний период к ним присоединились артели из Казахстана и Азербайджана. Перед войной на Каспии добывалось ежегодно до 200 тыс. голов животных (Самохвалов, 1989, с. 4), в 1994 г. — 30 тыс. (Так убивают на Каспии // Московские новости. 1994. № 18). Тюленьи шкуры и мех

218 Можно предположить, что термин *гырнак*, употребляемый каспийскими туркменами относительно тюленя, возможно, имеет семантическую связь с названием *кара гырнак* — одним из персонажей водной демонологии приатрексских и пригюргенских туркмен. На нем мы уже останавливались в разделе «Мифические животные». Обращает на себя внимание совпадение образа кара гырнак с вышеописанными антропоморфными представлениями о тюлене. Окончательное разрешение этого вопроса является, однако, делом будущих исследований.

использовались и используются для изготовления шапок, воротников, полушубков и шуб. Мясо (особенно язык, сердце, печень), которое у зверобоев считается деликатесом, а также целебный жир идут, к сожалению, в основном на корм скоту и птице или в мыловаренную промышленность.

В завершение параграфа о тюлене следует обратиться к единственному примеру среди туркменских сказок о животных, в котором фигурирует этот симпатично-неуклюжий на суше представитель фауны²¹⁹. Речь идет о сказке «Тюлень и баклан» (Дувлен билен баклан). Увидев в море большую рыбу, тюлень начинает ее преследовать, но безрезультатно. Неожиданно появляется баклан, который предлагает свою помощь в поимке рыбы. Затем наступает момент дележа: сначала по жребию, предложенному бакланом. Тюлень отвергает его, обвиняя своего поделщика в плутовстве и одновременно предлагая свой вариант: отдать рыбину тому, кто из них старше возрастом. Оба начинают придумывать разные хронологизирующие обстоятельства: тюлень, что он во время памятной бури (*гызылгай*) еще сосал материнскую грудь, а баклан, что именно в то время и замерз один из его сыновей, пасший скот. Он выигрывает и улетает с рыбой в клюве (Баймырадов, 1986, с. 238-239).

А он в народной среде, если верить автору цитированной уже заметки о *сыртлан чөпи*, в поэтическом тексте о траве Кимя есть и такие две строки:

Деряларда доглан дувлен чагасы
Совук сувы суйт орнунда ичермиш...

Ербенди, 1993.

Тюлененок, родившийся в морях,
Пьет вместо молока студеную воду...

Черепаха

Такая, столь характерная для равнин и предгорий Туркменистана представительница животного мира как черепаха (*пымба-*

219 За это, наверно, тюлененок Вигри и стал символом-талисманом олимпийской регаты 1980 г. в Таллине (Приглашает Вигри // газ. «Правда». 1980. 10 апреля).

га, пышмага, пышдыл) своим необычным видом и манерой передвижения не могла не привлечь суеверного внимания местного населения.

Например, на Сумбаре у гёклен кусочек панциря черепахи (*пышмаганың гапыргасы* – досл.: ребро черепахи) зашивался в ворот или подмышку платья или рубашки от «дурного» глаза. Так могли делать и у взрослых, и у детей.²²⁰ Здесь, несомненно, сыграла свою роль ассоциативная магия: твердый костяной панцирь, надежно укрывающий черепаху в моменты опасности, должен был, по суеверным представлениям, прикрыть человека от воздействия сглаза.

У ставропольских туркмен мы записали довольно странное представление, возможно, уходящее истоками в какие-то древние верования, которые пока трудно осмыслить. Представление такое: если черепаха (*дашбага*) схватит человека ртом или когтитыми лапками, то ни за что не отпустит, пока не придет и не закричит белая верблюдица (ПМА по сел. Озек-Суат Ачикулакского р-на Ставропольского края, 1959).

Черепаха выступает как один из персонажей, находящихся и использующих созданную из божьего света (*Алланың нурундан*) и обладающую волшебными свойствами познания чудес мира траву *кимя* (*кимия*) и не менее удивительное образование растительно-животного происхождения, которое мы уже упоминали, говоря о гиене, – *сыртлан чөпи* (Ербенди, 1993).

Возможно, вышеприведенные представления, связанные с черепахой, являются отголоском древних верований, уводящих нас в регионы Центральной Азии – место формирования тюркоязычных предков туркмен и связанных с ними на разных исторических этапах древности и раннего средневековья монголоязычных соседей. Кстати, у монголов черепаха до сих пор является одним из наиболее почитаемых представителей животного мира. До наших дней сохранилась стоящая среди развалин средневековой столицы монголов города Харахорин (по-тюркски Каракорум или Каракуль) огромная каменная священная черепа-

220 Акча Хасмамедова (1929 г.р.), гёклен, геркез, Махтум-Кала Каракалинского р-на, 1962.

ха – символ мудрости и долголетия. Она была поставлена перед дворцом великого хана Угэдэя, внука Чингиз-хана.²²¹

Среди археологических находок на территории Туркменистана изображение черепахи встречается, но редко. Тем больший интерес представляют находки такого рода. Например, на поселении Арапхана в Дейнауском районе в слоях V-VII вв. в 1989 г. найден керамический сосуд-поильник, слив которого сделан в виде головы черепахи. Не найденная крышка изображала, очевидно, панцирь этого животного. «Без сомнения, – пишет нашедший его археолог А. Бурханов, – этот сосуд имел культовое значение как оберег, хотя это не исключало его утилитарности: женщины из него поили своих маленьких детей. Изображение черепахи в произведениях древнего искусства было характерным явлением, хотя оно встречается не так часто, как других животных, но также имеет свою семантику» (Бурханов, 1991, с. 41-42).

Более поздняя, с изменением исторической обстановки, переоценка отношения к тем или иным животным затронула, очевидно, и образ черепахи. Поэтому, согласно явно более поздней по происхождению легенде, принижающей этот образ, высшие силы, Аллах, превратили в черепаху нечестного человека (в одних вариантах – женщину, в других – мужчину), который, взяв в долг муку (рис и т.п.) в большой миске, решил отдать в маленькой. Обманутый заимодавец проклял обманщицу (обманщика) и та волею свыше превратилась в обреченное медленно ползать, неповоротливое и некрасивое существо, а злополучные миски с двух сторон намертво приклеились к ее телу, став верхней и нижней частями черепашьего панциря.

В современном туркменском фольклоре черепаха занимает довольно скромное место среди сказок о животных, где фигурирует в двух сюжетах (Баймырадов, 1986, с.79). А среди пословиц и поговорок мы не смогли обнаружить примеров вообще. В то же время среди 175 загадок о животных черепахе посвящено целых восемь. Одна из них прямо говорит об отнесении черепахи к «нечистым», с точки зрения ислама, животным:

221 Оригинальная фотография этой, весящей несколько тонн скульптуры помещена в журнале «Монголия» (1990, № 4, с. 17).

Асты гаты,	Низ твердый.
Усти гаты,	Верх твердый,
Ортасында	А в середине
Харам эти.	Харамное мясо.

Туркмен маталлары, 1962, с. 68-69.

В другом варианте религиозная подоплека характеристики черепахи заменена чисто бытовой:

Асты даш,	Снизу камень,
Усти даш,	Сверху камень,
Орта арасы	А в середине –
Яглы дөш	Жирная грудинка.

Туркмен маталлары, 1962, с. 69.

Приведем еще некоторые из загадок, в которых образ черепахи изображается в шутивно-насмешливом духе. Объектом насмешки становится прежде всего ее неуклюжая внешность:

Усти даш,	Сверху камень,
Асты даш,	Снизу камень,
Дөрт аякда бир баш.	На четырех ногах одна голова.

Туркмен маталлары, 1962, с. 78.

Еще:

Дашдан гөрсем, сенем-сенем,
Янына барсам, гаррыжа мама.

Туркмен маталлары, 1962, с. 74.

Издадека взгляну – красотка,
А ближе подойду – старенькая бабушка.

Или:

О тайдан бир жан баряр,
Ики табакда ган баряр.

Туркмен маталлары, 1962, с. 76.

С той стороны идет что-то живое,
В двух мисках кровь идет.

Не забыта была и медленная, вошедшая у многих народов
в поговорку, манера передвижения черепахи:

Йөресе ёл алмаз, гаты чамандыр.
Туркмен маталлары, 1962, с. 75.

Хоть и движется, а толку нет –
очень медлительная.

Шакал

Шакал (*шагал*) – мелкий хищник, имевший и в прошлом, и в настоящее время довольно широкое распространение на территории Туркменистана и других регионов с аналогичными природно-географическими условиями.

Шакал по ранжиру животных принадлежит к существам «нечистым», харам. Не зря он считается представителем фауны, с которым лучше не сталкиваться перед каким-либо серьезным делом или предприятием. Отправляясь, скажем, на охоту за джейранами и архарами, охотник, встретивший в начале своего пути подобное харамное животное – шакала или лисицу – должен его убить, а затем уж продолжать свой путь²²².

В характеристике шакала подчеркиваются его основные отрицательные черты – алчность, наглость и трусость. Именно их отражают пословицы, связанные с этим животным:

Шагалдан шир болмаз, пишикден – пил.
Дана сөзлер, 1978, с. 148

Шакал (никогда) не станет львом,
как и кошка – слоном.

Или:

Гавунын говусыны шагал иер
Дана сөзлер, 1978, 172.

Шакал выедает лучшую (часть) дыни.

222 Аннаев Нурияды (1898 г.р.), теке, Баба-Дайхан бывш. Кировского р-на, 1960.

Загадок, связанных с шакалом, нам не встретилось. В то же время в сказках о животных после лисицы и волка шакал занимает третье место, деля его с вороной и козой. В том или ином плане шакал выступает в 16 сказках (Баймырадов, 1986, с. 79). Как правило, в роли отрицательного персонажа. Иллюстрацией этого могут служить такие сказки как «Цапля и шакал» («Хокгар ве шагал») и «Шакал-скандалист» («Шерменде шагал»).

В первой из них (Дана сөзлер, 1978, 133-135) шакал нагло, путем запугивания, вынуждает цаплю, гнездящуюся на вершине высокого дерева, ежедневно сбрасывать ему из своего гнезда по яйцу с будущим птенцом. Обливающуюся слезами цаплю спасает пролетающая мимо серая ворона. Она советует ей резко отказаться выполнять требования шакала, так как он в любом случае не сможет добраться до нее. Взбешенный отказом вымогатель, узнав, от кого исходил совет, мчится в те места, где живет серая ворона. А та, обманув шакала – выдав два белых камешка за яйца – бросает их с дерева прямо в его раскрытую пасть. Камни застревают у него в горле и шакал погибает от удушья..

Во второй сказке (Баймырадов, 1986, с. 135-136) вечно скандалящий с другими животными шакал, не удовлетворившись охотой на более слабых диких животных, начинает наведываться в селения, таскать кур и цыплят, залезать в посуду с пищей, оставляемую на улице. Особенно донимал шакал в этом плане одного красильщика, пока тот не проучил его, заставив обманным путем залезть мордой в кувшин с ярко зеленой краской. Пытаясь затем отряхнуться, шакал забрызгивает ею все свое тело.

Вынужденно вернувшегося после такого конфуза в прежние места жительства шакала звери не узнают в зеленом существе, принимаемом ими за какого-то дотоле неведомого сильного зверя. Шакал же, следуя своей натуре, поняв, что его боятся даже волки и тигры, все более наглеет, отбирая у них и их собственную добычу. Но встретившаяся лиса все же распознает в нем прежнего шакала-скандалиста. Тихонько выяснив, чего же ему еще не хватает в его нынешней, как сыр в масле, жизни, она уз-

нает, что шакалу порой, как в былые времена, ужасно хочется завыть. Лиса не советует ему этого делать, так как все тогда сразу поймут, кто он на самом деле. Однако через несколько дней, забыв совет лисы, шакал не выдерживает и оглашает окрестности пронзительным воем. Звери сразу же узнают в нем презренного шакала и, вымещая злобу за свое временное унижение, набрасываются на него, бьют смертным боем.

Как видим, в обеих сказках данный персонаж характеризуется крайне отрицательно — как наглый, безжалостный, вороватый да еще и глупый тип. Такого рода характеристика сохраняется в целом и в ряде других образцах сказочного жанра. Лишь в одной из сказок — «Звери едят друг друга» (Хайванлар бири-бирини иййэрлер) (Баймырадов, 1986, с. 130-133), где шакал проходит как второстепенная фигура, он почему-то оказывается прозорливее ряда других животных — медведя, волка, свиньи, тигра и, в конечном счете, самой лисы. Речь идет о ситуации, когда вдруг поднявшийся вихрь забросил ничего не ожидавшую лисицу в колодец. Чтобы как-то уцелеть, она, выдавая белеющий в полумраке на дне колодца камень за овечий курдюк, поочередно заманивает к себе проходящих мимо вышеперечисленных животных. Но когда очередь доходит до пробегающего возле колодца шакала, он, не торопясь на лестное предложение лисы, внимательно рассматривает сверху «курдюк» и поняв, что это такое, отказывается от предложения, да еще с издевкой советует зверям не очень наедаться, а оставить запас на зиму.

Ящерица

С ящерицами (общее название *хажжжык*), которых в Туркменистане встречается несколько видов, у туркмен также связан ряд суеверных представлений.

Так, небольшая ящерка *ас*, которую нередко можно встретить застывшей, распластавшись, на глинобитной стене внутри старых развалин или мазаров²²³, с чьей-то нелегкой руки когда-то была обвинена в распространении болезни *пислик* (песь, витилиго — депигментация кожи на кистях рук, лице, шее, груди и т.д.),

223 По всей видимости, имеется в виду одна из разновидностей гекконов — Прим. ред.

которая сама по себе хоть и неприятна на вид, но никак не заразная и, естественно, не имеет никакого отношения к этой ящерице. Заболевание связано с нарушением обмена веществ в организме. Считается, что человек может заболеть песью,²²⁴ если на него случайно откуда-нибудь сверху капнет капелька мочи ящерицы *ас*.

Крайне отрицательное отношение к этому виду ящериц выражается в сопоставлении с ними человеческой сущности того или иного индивидуума. Подобного рода сопоставление, например, встречаем в стихах поэта-чабана Беджена Эсен оглы (1893-1959) из аула Мадау Кизылатрекского района. Давая поэтический ответ вечно донимавшему его грубыми нападкаmi некоему заносчивому Пурджану, работавшему одно время директором мадауской школы, который тоже писал стихи, величая себя в них благородным аристократом (*шазада*), а Беджена простолюдином (*гарамаяк*), он заканчивает одну строфу строчкой:

Бейле яман *пис* экениң билмедим.
Не знал я, что ты такой мерзкий (человек).

А другую словами:
Совет Союзында болмаз шазада.
Арвахдыгың, ас экениң билмедим

В Советском Союзе нет аристократов.
Не знал я, что ты, оказывается, *арвах* и *ас*.²²⁵

Если перенестись от самой маленькой (*ас*) к самой большой ящерице, встречающейся и в песках, и в предгорьях Туркменистана, – варану (*земзем*), то мы также столкнемся с представлением об угрожающих человеку и домашним животным момен-тах, а в целом – с отрицательным отношением к этому животному. По одной из легенд, в варана была превращена девушка

²²⁴ Термин *пис*, помимо своего медицинского значения – «альбинизм» (*пис ачмак* – страдать альбинизмом), приобрел в туркменском языке и более расширенное толкование – «плохой, дурной; гадкий, мерзкий». *Пис адам* – «Гадкий человек; подлец», *пис алапат* – «дурной признак» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 528).

²²⁵ Арвах – один из видов злых духов.

или женщина, которая украла краски и теперь, мол, шипела от страха, боясь разоблачения. В основе данной легенды лежит, несомненно, наблюдение за поведением этого «крокодила Каракумов», как называют варана (длина его с хвостом может достигать более полутора метров): в минуту беспокойства, опасности он громко шипит и щелкает зубами, стараясь отпугнуть предполагаемого противника. Не зря в бытовую речь вошло выражение *земзем хайбатыны атмак* – «грозить, угрожать» (досл., «выражать варанью угрозу») (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 337).

Кроме того, считается, что варан может высасывать у домашних животных (овец, коз, коров) молоко, в результате чего они в конечном счете погибают. К тому же «земзем бросается на людей. В нем живет нечистая сила» (Чистовский, 1961, с. 35).²²⁶

Еще одно суеверие связано с вараном, как возможной угрозой мужской потенции. Считается, что если он проскочит между ног какого-либо мужчины, тот может потерять мужскую силу, стать импотентом. Об этом, в частности, упоминает в своих путевых заметках, проезжая в районе Яглы-Олума на Атреке, и Д.Н. Логофет, добавляя, что «по поверию туркмен, встреча с ним (вараном – С.Д.) вообще предвещает несчастье, поэтому большинство из них подобных встреч избегают» (Логофет, 1909, с.70).

Несколько представителей животного мира, нашедших отражение в разного рода фольклорно-этнографических традициях туркмен, являются иммигрантами на туркменскую почву. Мы выбрали из них четыре персонажа – слона, обезьяну, попугая и павлина.

Слон

В вводной части к данной главе мы уже упоминали слонов, которые встречались на территории Туркменистана, о чем свидетельствуют их костные останки. Однако это относится к доисторическому периоду. Что же касается времени исторического, то слон – этот самый крупный ныне представитель животного

²²⁶ Некоторые из наших информантов утверждали, что видели сами варана, присосавшегося к вымени животного.

мира на суше, который водится в Индии, Юго-Восточной Азии и Африке – в Туркменистане появлялся лишь как редкий гость в связи с особыми, чрезвычайными обстоятельствами. Эти редкие, но впечатляющие появления слонов, а также рассказы путешественников и кочующие сюжеты фольклорных произведений способствовали тому, что представления о них, хотя и не всегда очень четкие, сохранялись в народном творчестве и быту местного населения.

Вне регионов, где они водятся, слоны попадали в другие места обычно как дар или трофеи их правителей или же в качестве своего рода броневой техники тех времен. Так, специально обученных к участию в ратных делах слонов активно использовал в войнах с римлянами карфагенский полководец Ганнибал (Косиков, 1990, с. 28),²²⁷ совершивший с ними поход по странам Южной Европы.

Что касается территории Туркменистана, то, как известно, боевые слоны здесь проходили во время похода армии Александра Македонского (конец IV в. до н.э.), а в 1027 г. были применены газневидским султаном Махмудом Газневи при подавлении восстания туркмен на юге современного Туркменистана.

В извлечениях из древнекитайских хроник, включенных Н.Я. Бичуриным в раздел «Средняя Азия и Восточный Туркестан», находим одно довольно странное сообщение: в стране Босы, отождествляемой некоторыми исследователями с соседней с Туркменистаном областью Согда, Согдианой, «водятся львы и *белые слоны*» (Бичурин, 1950. Ч. II, с. 261). Однако никаких иных, подтверждающих фактов такого рода больше не обнаружено. Более того, здесь говорится о слонах-альбиносах, которые вообще в природе встречаются крайне редко, разыскиваются по указанию верховных правителей (напр., в Таиланде) по всему государству и, будучи пойманными, занимают в верованиях местного населения, включая аристократию с королем во главе, очень высокое место (Блувштейн, 1972, с. 70–71, 76–77; Огромный авторитет имеют белые слоны в буддизме, индуиз-

227 О применении боевых слонов говорилось в названном журнале и раньше (1989, № 5).

ме и брахманизме – см.: с. 70). Поэтому, думается, выражение «белые слоны» в Средней Азии или переведено неточно, или является какой-то ошибкой в передаче китайским хронистом неверных сведений.

Позднее образ слона как мощного животного использовался в качестве фольклорного приема в туркменском поздне-средневековом эпосе «Гёр-оглы». Так, например, в восьмой части эпоса, названной «Сорок тысяч», желая гиперболизировать размеры и мощь войска, среди длинного перечня символических сорока-тысячных отрядов есть и такая строка:

Кырк мұң атлы пили гелмишдир

Гёр-оглы, 1983, с. 231, 603.

Еще сорок тысяч на конях и *слонах* прибыли.

А в седьмой части эпоса «Араб-Рейхан», видимо, желая подчеркнуть свое место в обществе, Араб, одержав временно верх над Гёр-оглы, привязывает его, связанного, к верблюду, а верблюда – к лошади. «Сам [же Араб] сел на *слона* и двинулся в путь. Зашагал *слон*, за ним — лошадь, затем верблюд, а за верблюдом волочилась его привязь» (Гёр-оглы, 1983, с. 581, 210). В конце этой же части эпоса, когда удастся убить Араб-Рейхана, его тело в большом мешке грузят на *слона* и отправляют в страну Гурджистан (Гёр-оглы, 1983, с. 595, 223).

Образ слона нашел отражение и в некоторых более мелких образцах туркменского народного творчества. В отношении этого животного в сказочном жанре у туркмен М.А. Сакали пишет: «Индия, вероятно, через Иран передала сюда слона. Сказок с участием обезьяны и слона немного, и они ничем не разнятся от подобных же рассказов «Панчатантры» или «Хитопадеша» (Сакали, 1956, с. 48). Среди сказок о животных, согласно списку А. Баймырадова, таких сюжетов два. Одна из этих сказок называется «Мсть слону» (*Пилден ар алнышы*) (Баймырадов, 1986, с. 137-138). В ней слон хоть и предстает в привычной для него роли хозяина природы, доказывает это не лучшим образом. Проявляя упрямство в споре с маленькой горлицей, которая свила гнездо

на вершине высокого дерева, а теперь боится, что оно рухнет от чесания о него огромного слона. В конце концов, оса, ворона и лягушка, объединившись, справились с царем зверей, ослепив его и сделав так, что он упал в глубокий колодец.

Но в целом такой персонаж, как слон, который, кстати, нашел свое графическое отображение в некоторых средневековых восточных росписях и миниатюрах (см., напр.: Пугаченкова, Галеркина, 1979, илл. 2 — Варахша, VIII в.; Миниатюры к «Хамсэ» Низами, 1985, илл. 201 — Бухара, 1648), при всех ситуациях и оценках сохраняет свой статус кво, что выражено в туркменской пословице «*Дүеден улы пил бар*» (Есть (животное) и покрупнее верблюда — слон) (Дана сөзлер, 1978, с. 146). О том же говорит и поговорка «*Пеше билен пил дең болмаз*» (Нельзя сравнивать муху (досл., комара) со слоном) (Туркменско-русский словарь, 1968, с.527), а также идиома *пили гулагында укламак* — быть в блаженном неведении, остаться неосведомленным (досл., «спать в ухе слона») (Туркменско-русский словарь, 1968, с.527).

Обезьяна

Обезьяна (*маймын*) так же, как и слон, — жительница более южных регионов (Индии, Индокитая, Африки, Южной Америки). Поэтому непонятно появление в работе М.А. Сакали утверждения о том, что в туркменских сказках попадают обезьяны, «раньше водившиеся в большом количестве в Копетдагских горах» (Сакали, 1956, с. 48). Возможно здесь произошла путаница с медведем (вспомним выше приводившееся мнение одного из наших информантов-журналистов относительно его представлений о медведе), но и в этом случае слова «водившиеся в большом количестве» вызывают недоумение.

Поэтому такой персонаж как обезьяна на туркменской территории, в народном творчестве и представлениях туркмен — экзотическая гостья, появлявшаяся через кочующие фольклорные сюжеты или рассказы путешественников.

Сам термин, которым ныне в туркменском языке обозначается обезьяна — *маймын* — заимствован у арабов и поэтому мог по-

явиться здесь не раньше VII–VIII вв. До этого же времени у предков туркмен очевидно использовался общетюркский или, скорее, тюрко-монгольский термин *biçin* (обезьяна) (Древнетюркский словарь, 1969, с. 98).²²⁸ В современном туркменском это слово сохранилось как архаическое лишь в названии девятого года – *бижчин йылы* – из двенадцатилетнего животного календарного цикла (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 94).

Среди туркменских сказок о животных, согласно списка А. Баймырадова, имеются два сюжета, где действующим персонажем выступает обезьяна (Баймырадов, 1986, с. 79). В сказке «Зачем нужен противник неумелому?» (Эдерини билмезе ягы не хажат) (Баймырадов, 1986, с. 206) обыгрывается и высмеивается такая характерная черта поведения обезьян как подражательство. Наблюдая за действиями лесоруба, пилившего пилой с использованием клиньев в лесу деревья для дальнейшей обработки, обезьяна, когда он, устав, ушел на время домой отдохнуть, решила повторить его действия. Воспользовавшись оставленной пилой она продолжила пилить толстое дерево, а затем, подражая лесорубу, менявшему время от времени клинья разного диаметра, тоже решила вытащить вбитый клин, не вставляя нового, более широкого. В результате сомкнувшаяся щель защемила попавший в нее длинный хвост обезьяны и ей пришлось ждать у дерева до возвращения лесоруба, который ее и освободил.

Если в вышеизложенной сказке подчеркивается более низкий, по сравнению с человеком, уровень мышления обезьяны, то в другом сюжете – «Алчная свинья» (Бетнебис донуз) (Баймырадов, 1986, с. 178-179) – обезьянка проявляет себя в сравнении со свиньей как животное более умное, когда к ней, озабоченной мыслями о заготовке на зиму инжира из своего сада, приходит дикая свинья и спрашивается на угощение. Обезьяна проявляет гостеприимство: залезает на дерево и начинает сбрасывать сладкие спелые ягоды к ногам гостыи. Но после того, как урожая

228 *Мэч(ин)* или *сармагчин* (Русско-монгольский словарь, 1960, с. 388). Чередование согласных «м» и «б» – одно из наиболее распространенных и закономерных. Сам термин *бичин* // *мэчин*, очевидно, китайского происхождения (на юге Китая обезьяны обитают и в настоящее время).

с шести деревьев свинье оказывается мало, хозяйка пытается ее остановить. Тогда свинья переходит к угрозе, что силой заставит обезьяну продолжить сбрасывать ей плоды. Та же спокойно предлагает свинье попробовать добраться до нее. Раздвигаясь от съеденного инжира свинья лезет на дерево, но ветка под ней ломается, и она грузно шлепается на землю, где, к вящей радости обезьяны, и испускает дух.

Кроме вышеназванных, среди волшебных сказок в цикле о Хатам-Тае, чрезвычайно популярном у многих народов Передней и Средней Азии символе бескорыстия и альтруизма, обезьяна фигурирует в одном из сюжетов. В этой сказке беспринципный *ахун* (представитель духовенства) заставляет девушку сожительствовать с обезьяной и затем убивает рожденного ею ребенка, чтобы изготовить нужное для него снадобье (Сакали, 1956, с. 69).

Изложенные сюжеты, кроме отчасти последнего, где помимо персонажей универсального характера выступает и фигура ахуна, характерная именно для среднеазиатского и, в частности, туркменского духовенства, скорее всего, являются перенесенными из тех регионов, где обезьяна является законной представительницей местной фауны. В сказках «Зачем нужен противник неумелому?» и «Алчная свинья» нет абсолютно никаких атрибутов, деталей, свойственных именно природе Туркменистана. Более того, в обеих сказках упоминается *жеңжеллик* – густой лес с большими деревьями, что более всего характерно для джунглей Индии.²²⁹ Что же касается цикла сказок о Хатаме, бытующих в Туркменистане, то они, как отмечает М.А. Сакали, «вероятно арабского или иранского происхождения» (Сакали, 1956, с. 68).

Попугай

Попугай (*томы, томы гуи*) является одной из экзотических птиц, попавших на территорию современного Туркменистана как своего рода иммигрант из Южной Азии. Эту птицу еще

²²⁹ Сам общераспространенный термин «джунгли» и связан со словом *женжел* – «густые, непролазные заросли».

в сравнительно недавнем прошлом в натуральном виде из жителей данного региона почти никто не видел.

В то же время в Средней Азии, в том числе в определенной степени и на земле Туркменистана, как и в ряду других стран Востока (особенно в Иране и Афганистане), а позднее и Запада, давно приобрел известность цикл сказок «Рассказы попугая» («Тути-наме»; в туркменском варианте – «Тотынама»), зародившийся, как определяют фольклористы, в Индии.

Состоящий из 35 рассказов, напоминающих по принципу построения сюжетной канвы сказки «Тысяча и одной ночи», данный цикл в 1960-х–1980-х гг. был издан в Туркменистане на туркменском и русском языках (Тотынама, 1961; Рассказы попугая, 1963, 1984). Источником послужило вышедшее в 1904 г. в Ташкенте на тюркском языке арабской графикой издание «Тюрки Тотынама», подготовленное для туркменского читателя профессором Б. Каррыевым, а на русский переведенное писателем В. Поповым по подстрочникам Д. Иомудской.

В предисловии к сборнику подчеркивалось, что некоторые помещенные в нем сказки «прижились и на туркменской земле, в частности в аулах Тедженского, Серахского и других районов, сопредельных с Ираном и Афганистаном» (Рассказы попугая, 1963).

В упомянутом сборнике главный его герой, попугай, выступает как исключительно положительный персонаж, который своими рассказами сумел удержать от легкомысленного поступка молодую и красивую женщину Хаджат – жену именитого купца, отправившегося в дальнейшее путешествие по своим торговым делам.

Также положительно попугай характеризуется и в одной из сказок, записанных непосредственно среди туркмен. Хотя ситуация, в которой он здесь выступает, иная. Согласно сказке «*Тотыкуш*» (Попугай-птица), записанной А. Самойловичем в ахалтекинском ауле Геок-Тепе в 1902 г., царский попугай доставляет для сада своего повелителя побег чудесного дерева, плоды которого обладали способностью омолаживать. Но визирь, завидуя вниманию, уделяемому монархом своей птице, отравил плоды,

предназначенные для дегустации. А затем обвинил попугая в попытке покушения на царя. Последний, убедившись на примере козы в правдивости доноса, приказывает убить попугая. Но, как расплата за несправедливую казнь, на царя начинают сыпаться несчастья. И на склоне лет он оказывается без трона и куска хлеба. Волею обстоятельств царь вместе с царицей все же отведал плодов с нелегко добытого попугаем дерева, и они оба помолодели, подтвердив тем самым его чудесные свойства. Но уже слишком поздно – воскресить прошлого нельзя – и смертный рок настигает их (Самойлович, 1992, с. 76).

В волшебной сказке «Падишах и визирь» попугай выступает второстепенным персонажем, но именно в него, как своего рода царскую птицу, решил превратиться падишах, научившийся искусству оборотничества (Сакали, 1956, с. 55).

Еще в одной сказке, включенной в качестве единственного сюжета, связанного с попугаем в список сказок о животных А. Баймырадова (1986, с. 80), образ этого представителя царства пернатых стоит несколько особняком по сравнению со всеми предыдущими.

Речь идет о сказке «*Тилки билен тоты*» (Лисица и попугай) (Баймырадов, 1986, с. 87-88), весьма напоминающей по своему построению рассмотренную выше сказку «Цапля и шакал». Только на вершине дерева гнездится не цапля, а самка попугая, а в качестве вымогателя ее яиц с будущими птенцами выступает вместо шакала лиса. И также в качестве спасительницы забывшего здесь почему-то о своей мудрости попугая выступает ворона. Попавшаяся затем было на уловку лисицы, она сумела в конечном счете перехитрить и ее, когда та явилась к ней свести счеты за совет попугая.

К сказанному следует добавить, что в туркменский имяслов в качестве женского, хотя и редкого имени, вошло *Тоты*, отражающее красоту и экзотичность этой птицы.

Павлин

Еще одним представителем пернатых, попавших, как и попугай, на землю Туркменистана, в магические представления

туркмен извне, является павлин (*тавус*) – выходец из Южной и Юго-Восточной Азии.

Благодаря своему необычайно пышному и красивому оперению и горделивой походке павлин получил распространение среди привилегированных классов, знати ряда восточных, а затем и западных государств. В Индии, Византии и некоторых других странах он считался царской птицей. Образ павлина, как и петуха, связывали со светом, солнцем, а через это – с изобилием, плодородием, бессмертием. В ирано-суфийской мифологии считается, что бог сотворил мировой дух в образе павлина и дал ему возможность посмотреть на его собственное изображение в зеркале, отчего потрясенный величием увиденного, тот пролил капельки пота, из которых и произошли все остальные существа (Мейлах, Павлин, 1987, с.273-274). Если говорить о соседних с туркменами регионах, то следует отметить, что особую роль павлин приобрел в религии езидов – части курдов, живущих в Иране, Ираке, Сирии, Армении и Азербайджане. По их представлениям, Малек-е Тауз (досл.: Ангел-павлин) – верховный ангел, через которого и еще шестерых других ангелов бог-Аллах общается с земным миром. Представления о павлине как отражении единого начала (в отличии от четко выраженного дуализма зороастризма-маздеизма) также характерны для религиозных представлений езидов. Металлические изображения этой птицы (*санджаки*) используются последователями упомянутого религиозного направления как оберег.

Следует сказать, что образ павлина, кроме курдов, получил отражение в бытовых магических представлениях и ряда других ираноязычных народов. Например, на обложке подготовленной и выпущенной живущем в Германии известным коллекционером Сиявушем Азади богато иллюстрированной книги «Ковры в традициях белуджей» красуется схематическое ковровое изображение павлина как символа этих традиций (Azadi, 1986). Естественно, представления, связанные с павлином как птицей добра и благополучия, оберегающей от разного рода бед и несчастий, сохранились в быту и тех белуджей, что в конце XIX – начале XX вв. переселились на

территорию юго-восточного Туркменистана, где живут и в настоящее время. Расселяются они или компактно, отдельными селениями, или небольшими островками (участок, бывшая колхозная бригада) среди туркмен в Тагтабазарском, Ёлотенском и Байрамалийском районах Марыйской области. В тех же местах проживают небольшие группы других ираноязычных народов – джемшидов и курдов.

Думается, старая иранская традиция отношения к такому персонажу как павлин и повлияла на появление у туркмен-сарыков Пендинского и Ёлотенского оазисов на Мургабе, уже более века живущих здесь бок о бок с белуджами и другими ираноязычными соседями²³⁰, весьма своеобразного обычая. Он, как отмечает зафиксировавший его здесь этнограф Ч. Язлыев, не обнаружен больше нигде в Туркменистане. При установке новой юрты снаружи к *туйнуку* – отверстию в ее куполе – раньше некоторые люди привязывали сделанные из шелка или сотканые на манер коврика изображения-макеты *таврус-гуш*, т.е. птицы павлин. Этот обычай, пишет Ч. Язлыев, был связан «с религиозными представлениями, так как, по объяснению информантов, *павлин* якобы *охранял бехишт* (рай)» (Язлыев, 1992, с. 51).²³¹

Сам автор статьи, к сожалению, не делает никакой попытки как-то интерпретировать описанный обычай. Хотя все данные – особое положение павлина у ираноязычных народов и узкая локальность данного обычая – говорят в пользу нашего толкования. Тем более, что другой птицей, используемой в наши дни у туркмен того же региона с аналогичной павлину целью, является петух – очень популярный представитель животного мира, занимавший особое положение и в зороастризме, и в сохранившихся до наших дней верованиях ираноязычных

230 От них, очевидно, сарыками был заимствован ряд бытовых черт: например, пространство в одно время (1930-е гг.) ношения чалмы-селле вместо характерных для туркмен меховых головных уборов – *тельпек*, *шыпыртма* и *гулакджин*.

231 Интересно, что изображения двух павлинов по сторонам какого-то растения в вазе, отражающее древний мотив пары павлинов у райского дерева жизни, мы видим на фотоснимке одного из ковров, показанных на первом конкурсном Празднике туркменских ковров, проведенном в Ашхабаде в октябре 1990 г. К сожалению, данные, откуда привезен этот ковер, в репортаже отсутствуют (Халы байрамчылыгы, 1990).



Ковер с изображением павлинов. Аш-хабад, 1990 г. Фото из архива автора.

народов (на этом персонаже остановимся в разделе о домашних животных).

Локальность же использования изображения павлина косвенно подтверждается и фактически отсутствием его образа в туркменских сказках о животных, а также в загадках и пословицах, которые всегда строились на основе каких-то характерных черт того или иного животного, хорошо знакомого окружающему населению.²³²

Образом павлина мы завершаем ряд персонажей – представителей дикого животного мира Тур-

кменистана, ставших объектом нашего рассмотрения, и переходим к домашним животным, о которых поговорим в следующем разделе.

3. Домашние животные

В сравнении с дикими животными (постоянными представителями фауны Туркменистана или попавшими в традиции этого региона извне), значительной части которых в большей или меньшей степени мы коснулись выше, домашних животных, то

²³² Здесь, думается, уместно упомянуть, что павлин был одним из излюбленных образов, изображаемых на штампованной керамике Мерва XII – начала XIII вв., хотя встречался здесь уже с раннего средневековья, например, на вазе V-VI вв. из Гяур-калы. Правда, художник, рисовавший его на вазе, видимо, был плохо знаком с этой птицей, ибо изобразил ее непропорциональной (Жукова, 1968, с. 22). После нашествия монголов традиция эта, судя по всему, была нарушена.

есть в разное время прирученных, одомашненных человеком, по их основным видам многократно меньше.

В Туркменистане к домашним животным относятся прежде всего такие, издавна характерные для данного региона представители животного мира, как конь, верблюд, баран и собака. Кроме них мы включили в данный раздел еще ряд животных – корову, козу, осла, кошку и петуха. Как представительницу нехарактерного, но имевшего в течении нескольких десятилетий XX в. место явления нами была включена в этот список и свинья. О некоторых из перечисленных здесь животных уже говорилось в соответствующих параграфах предыдущего раздела, там, где речь шла об их диких собратьях, продолжающих оставаться на воле и по сей день. Это, в частности, касается диких баранов-архаров и козлов-теке, а также вепрей.

По объему разделы, посвященные диким и одомашненным животным, неравнозначны. Основное внимание, как видит читатель, мы уделили представителям дикой фауны, некоторые из которых, к сожалению, на территории Туркменистана уже уничтожены (например тигр, медведь), а часть занесена в Красную книгу. Воспоминания о них в народе тускнеют, а вместе с этим уходят из памяти верования, обряды и традиции, с ними связанные. С другой стороны, этим животным в этнографическом и религиоведческом плане в целом было уделено довольно незначительное внимание. То же можно сказать и о популярных публикациях, рассчитанных на широкого читателя (мы, естественно, не имеем в виду издания специалистов-зоологов). Эти два момента и обусловили то, что диким животным мы отвели большее место.

Что касается одомашненных животных, то в последние несколько тысячелетий и даже раньше, с началом и завершением процесса их приручения, одомашнивания и перехода местного населения от охоты к кочевому и стойловому скотоводству в жизни насельников современного Туркменистана такие животные играли, безусловно, значительно более важную роль, чем животные дикие. Причем этот процесс с ходом исторического развития общества все более усиливался. Поэтому неудивитель-

но, что одомашненные животные привлекали и продолжают привлекать к себе значительно больше внимания.

Не касаясь других аспектов изучения (зоология, экономика, ветеринария, спорт, искусство и т.д.), скажем, что в плане этнографическом и религиоведческом часть одомашненных животных уже неоднократно была объектом изучения в работах (монографиях и статьях) таких исследователей скотоводческих традиций у туркмен как Г.Е. Марков, Г.П. Васильева, А.О. Оразов, В.Н. Басилов, Я.Р. Винников, О.А. Гундогдыев и другие, в том числе и автор данной монографии. О шумном внимании журналистов газет и радио, а также работников кино и телевидения к некоторым сюжетам (прежде всего связанным с конем, в меньшей степени – с определенными породами собак и верблюдом), ставшими от их чрезмерного повторения и использования довольно избитыми, говорить уж не приходится. В связи с этим, чтобы не повторяться и не растекаться мыслью по древу, мы решили в соответствующих параграфах остановиться лишь на, с нашей точки зрения, интересных, ярких в плане интерпретации моментах. Больше внимания уделено параграфам о животных, которые оставались на обочине или за чертой интересов авторов в их исследованиях и публикациях, – кошке, ослу, свинье, петуху.

В заключение этой маленькой вводной части к разделу о домашних животных следует сказать, что почти все они имеют своих индивидуальных покровителей-пиров, но общего покровителя, кроме далекого Аллаха и святого Хыдыра (Хызра) – повелителя суши у них по сути нет.

Конь

Сотни статей в зарубежных, общетуркменских, областных и районных газетах и журналах, многочисленные радио- и телепередачи, документальные и художественные (например, «Мой друг Мелекуш») кинофильмы посвящены поистине замечательным туркменским коням (*ат*) ахалтекинской породы. Хотя, кстати, иомудская порода мало в чем уступает ахалтекинцам, что, в частности, было доказано во время знаменитых конных пере-

ходов Ашхабад – Москва в 1935 и 1988 гг., в которых участвовали туркменские кони обеих пород.²³³ Им посвящены и некоторые из изданных буклетов, брошюр и книг (Караев, 1979; Грачев, Переплеснин, 1989 и др.). Коню посвящено немало стихотворений, прозаических строк и страниц в средневековых эпосах (прежде всего в «Гёр-оглы», где выступает легендарный конь Гёр-оглы Гырат), произведениях поэтов-классиков и современных литераторов Туркменистана (Каушуттов, 1982; Непесов, 1992 и др.). О предках ахалтекинцев, которыми считаются знаменитые нисийские кони, писали еще античные авторы, в частности «отец истории» Геродот (V в. до н.э.), Страбон, а также известные средневековые путешественники и ученые Марко Поло, Ибн Фадлан, Абу Рейхан Бируни, Рашид ад-дин и другие.

Практически все более поздние авторы, кто попадал на территорию, населенную туркменами, не мог так или иначе не упомянуть и о туркменских конях. Начиная с 1910 г., когда в Ташкенте было издано исследование В.П. Колосовского «Лошади Туркменистана», появился целый ряд научных публикаций, посвященных прошлому, настоящему и будущему туркменских коней, а в 1990-е годы и интересная кандидатская диссертация (Гундогдыев, 1994), одна из пяти глав которой называется «Культ коня у туркмен и их предков».

В странах дальнего зарубежья такому неординарному животному как конь также уделяется немалое внимание, как в натуральном плане (в Германии, например, находится один из крупнейших конезаводов, специализирующийся на разведении ахалтекинцев),²³⁴ так и в отношении публикаций «конской» тематики. Так, в декабре 1993 г. французским издательством «Милан» издан Большой каталог лошадей мира, подготовленный

233 Об иомудских конях см., в частности, статью О. Гундогдыева (1995), а также отклик на нее А. Аннадурды-оглы (1995 г.).

234 Достаточно мощными очагами выращивания ахалтекинцев за пределами Туркменистана также являются в наши дни конехозяйство ООО «Ахалтекинец» и ООО «АТЕ-КЕ» под руководством РНИИ Коневодства и известного конезаводчика и специалиста по ахалтекинской породе Тито Бруновича Понтекорво, сына известного физика-ядерщика Бруно Максимовича Понтекорво. Имеется конехозяйство по разведению ахалтекинской породы и на Кубани.

Жан-Франсуа Баллеро и Жилем Делабордом (Ballereau, Delaborde, 1993).²³⁵ Каталог иллюстрирует 64 страницы цветных фотографий различных видов коней – «от мифического ахалтекинца до дикой лошади Пржевальского», как говорится в рекламном проспекте.²³⁶

В жизни человека роль лошади, одомашнение которой происходило в разных местах Европы и Азии (в бывшем СССР впервые это произошло, как считается, на территории современной Украины примерно 6500 лет назад) (Раскин, 1992) трудно переоценить. В зависимости от своей породы она выступала то как средство передвижения и перевозки, то как тяговая сила при проведении сельскохозяйственных, земледельческих работ, то как боевой товарищ, нередко выручавший всадника-воина в критических ситуациях, то как участница спортивных соревнований, то, наконец, как важный элемент культа. К тому же нельзя забывать, что конь у многих народов являлся, да и сейчас является одним из источников пищи²³⁷ и кисломолочного, обладающего лечебными свойствами напитка кумыс.

Все вышесказанное, кроме, может быть, использования рабочих лошадей (*ябы*) как тяговой силы при земледельческих работах, где чаще прибегали к помощи быков или верблюдов, относится и к роли, которую играл конь в жизни туркменского общества.

Здесь, как на частном, но характерном бытовом моменте, хочется остановиться на вопросе об отношении туркмен к конине

235 Кстати, французское телевидение подготовило яркую, интересную серию документальных фильмов под общим названием «Мой друг – лошадь», которая в сентябре-ноябре 1995 г. была показана по программе ОРТ (Москва).

236 В России, усилиями Селекционно-племенного центра ахалтекинского конезаводства Всероссийского НИИ коневодства и Международной ассоциации ахалтекинского конезаводства (МААК) издается ежегодный альманах «Ахал-теке информ» (гл. ред Ю. Кузнецова), где находят отражение события, история, достижения науки и практики в разведении чистокровной ахал-текинской породы лошадей, спортивные заслуги породы, образ ахал-текинцев в искусстве и другие сюжеты. С 1929 г. действует Научно-художественный музей коневодства, где ахал-текинской породе уделено специальное внимание — *Прим. ред.*

237 Хотя европейские и часть азиатских народов в настоящее время не употребляют в пищу мясо коней, как таковое, колбасы высшего класса типа сервелата содержат определенный процент конины.

и кумысу. Утверждение, что неупотребление туркменами как единственным народом в Средней Азии, в пищу конины, является своего рода проявлением уважения к коню (Джикиев, 1991, с. 24), не может соответствовать действительности. Сам же автор этого суждения перечисляет целый ряд туркменских групп и племен, у которых традиция употребления конины сохранилась до сих пор (чоудорская группа, астраханские и ставропольские туркмены) (Джикиев, 1991, с. 24).²³⁸

Более того, как обстоятельно доказал в своей монографии о пище туркмен М.С. Бердыев, конина составляла не только традиционную пищу огузов и других тюркских народов, что довольно хорошо известно, но и являлась главным компонентом мясной пищи туркмен еще в середине XVI в., когда основная масса их расселилась в регионе Мангышлака и Усть-Урта²³⁹. И лишь позднее, «после перемещения туркменских племен из северных степей в пустыни и в сторону оазисов потребление конины резко сокращается; к концу XIX в. оно сохраняется у текинцев, западных иокутов, салыров, сарыков, оламов и некоторых овлядских племен в реликтовой форме, а с запрещением содержания лошадей в личных хозяйствах [после коллективизации – С.Д.] и вовсе прекращается» (Бердыев, 1992, с. 60). Правда, этническим отличием туркмен в потреблении конины от, скажем, их соседей-казахов было использование в основном мяса кобылиц (иногда меринов, но не жеребцов), о чем говорит сохранившаяся до сих пор в туркменском фольклоре поговорка «Ат эти – ит эти, байтал эти – бал эти» (Мясо коня – собачье мясо, мясо кобылы – медовое мясо).

Аналогично конине и положение с приготовлением и употреблением кумыса. Что это любимый напиток туркмен, отмечал не только Дженкинсон, но и путешественник С.Г. Гмелин, посетивший восточное побережье Каспия уже в 1773 г. С продвижением туркмен на юг и упадком коневодства идет на убыль

238 У туркмен Ставрополя и Астраханской области, по нашим наблюдениям (1959), *казы* (колбаса из конины) считается высшим мясным деликатесом.

239 Это подчеркивал в описании своего путешествия в 1558 г. проходивший через Мангышлак и английский путешественник Дженкинсон (см. его «Путешествие в Среднюю Азию в 1558 – 1560 гг.» (Дженкинсон, 1937, с.178, 187).

и традиция кумыса. В 30-х гг. XIX в. среди иомудов Атрека и Гургена этим напитком наслаждались еще самые богатые (Бердыев, 1992, с. 75), а менее чем через сто лет приготовление кумыса здесь отошло в область преданий (Сенджаби, 1928, с. 89), сохранившись лишь у мангышлакских и ставропольских туркмен (Карутц, 1911, Володин, 1908, с. 41). Конина была вытеснена бараниной, а кумыс чалом – кисломолочным напитком из верблюжьего молока.

Согласно легенде, считается, что своей красотой туркменский конь обязан уже упоминавшейся чудодейственной траве *Кимя* или *Кимия*, которой ему удалось отведать (Ербенди, 1993). По другой, мусульманизированной легенде, прекрасные туркменские скакуны происходят от тысячи крылатых коней, якобы пойманных и прирученных хитроумным пророком Сулейманом (библейский Соломон) (Гундогдыев, 1994а).

Археологический материал подтверждает то внимание, которое уделялось местным населением в древности и средневековые коням. Близ селения Изгант Геоктепинского района на холме Акджа-депе в 1950 г. найдена парфянская керамическая печать с изображением всадника на высоком коне с длинной, лебединой шеей, напоминающем знаменитых нисийских коней – предков ахалтекинцев. Сходного типа всадник встречается на печатях, монетах и чашах IV в. до н.э. из Хорезма (Гундогдыев, 1994а). На городище Шасенем у южных границ Хорезмского оазиса в 1978 г. найдено древнее кладбище зороастрийского периода с захоронениями в оссуариях трех видов, из которых «для первых двух типов характерны скульптурные изображения на куполовидных крышках в виде головок верблюда и коня» (Юсупов, 1979, с. 27). Рисунки коня с всадником и всадницей-амазонкой встречены и на фрагментах средневековых керамических сосудов из Мерва X-XII вв. (Жукова, 1968, с. 23). В виде стилизованных фигурок коня в сельджукский период делали дверные замки: один из них, весьма сходный с образом коня нисийской породы, найден археологом Е. Атагарриевым на городище предмонгольского периода в Дехистане в юго-западном Туркменистане.

В древности у некоторых кочевых и полукочевых народов, расселившихся в течение определенного периода на территории современного Туркменистана или непосредственно примыкающих к нему областей, почитание солнца как символа высшего божества сопровождалось жертвоприношением наиболее породистых красивых коней. Такими племенами, в частности, были массагеты — часть обширного конгломерата кочевников, называемых в древнеперсидских надписях саками, а у греческих авторов скифами. В середине I тыс. до н.э. массагеты занимали степи к востоку от Каспийского моря, т.е. Северо-Запад нынешнего Туркменистана, а также междуречье Амударьи и Сырдарьи (История Туркменской ССР, 1957, с. 58.). Одно время массагеты-саки проникли и жили в Маргиане (Геродот, 1972, с. 508, прим. 147). В V в. до н.э. знаменитый Геродот писал о них: «Единственный бог, которого они почитают, это солнце. Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете» (Геродот, 1972, с. 79). На юге современного Туркменистана, в дахо-парфянской среде солнцу, воплощающемуся в образе бога Митры, также посвящали прекрасных белых нисийских коней.

Жертвоприношения коней, как главной ценности кочевого хозяйства заполнявших в течение почти полутора тысяч лет обширные степи Евразии и Средней Азии скифо-сакского конгломерата племен, были связаны и с их похоронно-поминальными обрядами. Об этом говорят археологические находки, начиная от получивших широкую известность Пазырыкских курганов на Алтае (сер. I тыс. до н.э.) (Руденко, 1953; Членова, Кубарев, 1990, с. 46–55; речь идет о IV–II в. до н.э.) до южнороссийской лесостепной зоны.

Позднее на смену им пришли племена огузо-кипчакского круга, также сохранившие многие степные традиции предшественников. Поэтому, скажем, у гузов (огузов) первой четверти X в., расселившихся между Аралом и Каспием, т.е. там, где жили и описанные в свое время Геродотом массагеты, почти через полторы тысячи лет после Пазырыка все также, по свидетельству

побывавшего у них в 922 г. с миссионерской целью арабского путешественника Ибн Фадлана, после смерти того или иного человека забивали из его лошадей сто, двести или одну. «И съедают их мясо [ритуальная совместная поминальная трапеза – С.Д.], кроме головы, ног, кожи и хвоста. – пишет Ибн Фадлан. – Они растягивают это [все] на деревяшках и говорят: «Это его лошади, на которых он поедет верхом в рай» (Извлечение..., 1938).²⁴⁰ Над умершим, помещенным в большую могилу-дом, делался деревянный настил. Такой же настил устраивался и в огузской группе памятников второй половины IX–XI вв. в степях Заволжья и Приуралья – западной периферии огузского ареала. На настил здесь укладывалась шкура взнузданного и оседланного коня (черепа и кости ног, в анатомическом порядке) (Иванов, 1993, с. 26).

В то же время в верованиях и представлениях автохтонного индоевропейского населения Средней Азии и, в том числе Туркменистана, образ коня уходил в еще большую древность к тотемическим истокам некоторых местных династий (Толстов, 1948; Рапопорт, 1971, с. 83), так же, как и верования, связанные с мировым деревом и конем, небесными конями и ритуальными жертвоприношениями в Древней Индии, Греции, Передней Азии, предков германцев и славян. При этом «ряд мифологических и ритуальных представлений, связанных с конем (символ коня у мирового дерева, жертвоприношение коня и т.п.) совпадает у древних индоевропейцев и народов Центральной Азии, говоривших на алтайских, в частности *тюркских*, языках, что, по-видимому, отражает древние контакты между этими народами» (Иванов Вяч., 1988а, с. 666).

У туркмен, в длительном процессе этногенеза и этнической истории которых приняли участие самые различные компоненты – и более ранний насельник этого региона индоевропейский пласт, и различные волны пришлых кочевых разноразличных племен – от сако-массагетов²⁴¹ до огузов, в представлениях, свя-

240 Нужно не забывать также, что уже почти три века шел активный процесс исламизации Средней Азии.

241 В свое время С.П. Толстов подчеркивал, что «массагетский этнический пласт наиболее крупную роль сыграл именно в туркменском этногенезе» (Толстов, 1949, с.198).

занных с конем, нашли отражение разные элементы верований былых эпох.

Одним из отголосков таких верований являлось сохранение в течении многих веков, несмотря на строгие запреты мусульманской религии, древней традиции погребения с конем или коня подобно человеку. Такой случай, получивший известность и отмеченный в источниках, имел место, например, еще в конце XII в., то есть почти через триста лет после принятия огузами ислама. В усыпальнице-мечети сельджукского султана Гиясэдина Кейхусрова I-го в городе Конья на территории современной Турции, куда из Средней Азии ушла часть огузо-сельджукских или, по-другому, огузо-туркменских племен, по распоряжению его сына был помещен любимый боевой конь султана (Гордлевский, 1960, с. 85-86). Более поздних примеров такого рода мы не знаем, но это не значит, что они не могли иметь места на огромной территории распространения племен, у которых описанный обычай в прошлом был.

Что же касается погребения коня или его фрагментов, то подобного рода практика дожила до наших дней. Несмотря на недовольство духовенства и наиболее ревностных верующих мусульман, прославившиеся при жизни кони (или их головы как главный атрибут) хоронились, хотя и не на людском кладбище, но с соблюдением важных элементов похоронной обрядности — использованием савана и чтением заупокойной молитвы.

Так, ветеран войны и труда из Казанджика Атабай Аннадурдыев вспоминает случай, относящийся, судя по всему, к 1950-м или даже 1960-м гг. Чабан совхоза «Искандер» Казанджикского района Берды-ага Назов после того, как в его табуне пал от старости заслуженный жеребец-производитель по кличке «РККА», не находил себе места, остро переживая смерть своего любимца. Умершую лошадь он на манер савана завернул в кошму, отвез подальше от места содержания табуна и похоронил в глубокой яме, чтобы не смогли добраться вездесущие хищники — шакалы и лисы. А затем, сидя на корточках у свежей могилы, прочитал какую-то молитву из Корана (Аннадурдыев-оглы, 1995, с. 24).

Подобного рода случаи мы отмечали в Каракалинском районе, на Среднем Сумбаре. По утверждению некоторых местных яшули-старожилов, у туркмен и, в частности, среди проживающих там гёкленов сохранилась традиция, согласно которой голову любимого коня (заслуженного скакуна-*беде*в или родившей много жеребят кобылы-*байтал*) после его смерти заворачивали в ткань как в саван (*көпун*) и хоронили близ дома хозяина, иногда втыкая в изголовье могильного холмика палку.²⁴²

Так, например, была отдана дань уважения внуку знаменитого скакуна-рекордсмена России 1916 г. ахалтекинцу из аула Геркез (Юван-Кала) по кличке *Дорат*, участвовавшему в упомянутом выше конном походе Ашхабад – Москва в 1935 г. Жеребенок, родившийся в 1929 г., принадлежал первоначально Аннамурад-ахуну, который в том же году ушел в Иран. Вырастил его наш информант-геркезец, замечательный человек Хасмэммет-эке Адыев, имя которого мы уже неоднократно упоминали в этой работе. С 1933 г. коня взяли в колхозный табун, где он в основном и находился до момента своей смерти – 17 апреля 1953 г. Узнав об этом, Хасмэммет-эке на летовке, где это произошло, совместно с Комек-муллой (Комеком Адыевым, 1903-1992) и еще кое с кем из односельчан (многие участвовать не могли, так как это происходило в 20 км от аула) провели обряд захоронения головы. Для этого Комек-мулла привез из Геркеза, несмотря на трудное время, кусок миткаля для савана и прочел над погребаемым на арабском языке молитву, но несколько необычную, так как в ней упоминалось имя мифического крылатого покровителя лошадей Дюльдюль-баба. При выполнении обряда присутствовал также наблюдательный и обладающий хорошей памятью 12-летний тогда сын Хасмэммет-эке Ашир, ныне директор Музея Махтумкули в Геркезе, который в значительной степени и дополнил нам рассказ отца (ПМА по Каракалинскому р-ну, 1962, 1964, 1994 гг.). По возвращении в аул односельчане одобрили такое погребение и хвалили его главного инициатора за то, что он это сделал «по старым туркменским

242 Адыев Хасмамед (1893 г.р.), гёклен; Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962; Абалак-молла, гёклен; Каракала, 1964; ряд других информантов.

обычаям». Над холмиком-могилкой, сориентированной по частям света, как у человека, в местечке *Огын чешмеси*, воткнули две палки, как и на обычной могиле.

Еще более интересный пример связан с Верхним Сумбаром, а именно с известным там средневековым святылищем-мавзолеем Сейит-Неджепи у селения Ходжа-Кала. В самом конце 1920-х или начале 1930-х гг., по сообщению местных жителей-нохурли, здесь произошел необычный эпизод, истолкованный, естественно, как чудесное явление-символ. Со стороны Ирана, через густую сеть камыша и ежевичника, окаймляющих берега пограничной речки Сумбар, пробрался конь. Он, как увидели потом, весь был изрезан и исколот острыми стеблями камыша и колючками ежевики и истекал кровью. Вдобавок, путь, который ему довелось пройти, был, очевидно, далек и измотал его силы. Поэтому, поднявшись на холм к венчающему его священному мавзолею-*овлия*, конь трижды, глядя на вход, проржал и вскоре, упав перед святылищем, скончался. Тогда местные старейшины решили, что этот конь не простой, а ниспослан свыше. По их предложению справа от тропинки, что ведет к мавзолею, в непосредственной близости от него была выкопана огромная могила, конь весь завернут в саван, уложен, как и правоправный мусульманин этих мест, т.е. головой на северо-запад, и погребен. Захоронение, как и человеческое, сопровождалось чтением заупокойной молитвы *джиназа*.²⁴³

В свете вышеприведенных примеров вполне убедительно выглядит эпизод похорон белого коня, предназначавшегося в подарок афганскому хану, как союзнику, в сценарии художественного кинофильма о Махтумкули «Фраги, разлученный со счастьем» (киностудия «Туркменфильм», 1984). После того, как туркменская делегация, ехавшая к афганскому правителю, попала в засаду и погибла, израненный скакун сумел вырваться с поля боя и, собрав последние силы, добраться до родных кочевий, куда и принес печальную весть. После этого он умирает, и люди в знак признательности за его заслуги, хоронят его подобающим образом.

243 Бабаев Довлетмырат (1938 г.р.), ходжа, Чукур-Юрт Каракалинского р-на, 1994.

Конь, по народным представлениям, называется первым из двух самых умных животных (вторым в эту пару, как уже отмечалось выше, входит тигр).²⁴⁴

В старое время пуповину новорожденного привязывали на шею коня (или собаке), чтобы ребенок скорее встал на ноги и приобрел быстроту в походе.²⁴⁵ В этом ярко выраженном примере ассоциативной магии – перенесения свойств того или иного животного на человека – несомненно проявляются древние традиции почитания названных представителей животного мира (о собаке речь впереди).

Отголоском такого рода традиций было осуждение, а фактически запрет женщинам-туркменкам садиться на коня и ездить верхом. Истоки этой традиции уходят к этапу изживания пережитков довольно сильной в прошлом в Средней Азии матриархальности, когда женщины наряду с мужчинами активно использовали коня как верховое животное, в том числе и в военном деле.²⁴⁶

Своеобразным проявлением этого является и представление туркмен о том, что мужчине не пристало ездить на кобыле, что, в свою очередь, связано со следующей суеверной ассоциацией: если во время боя воин, сидящий верхом на кобыле погибнет, то, переселяясь в загробный мир, он будет превращен в женщину. Правда, на практике обычая не использовать кобыл строго придерживались лишь богатые и знатные люди (Федоров, 1901, с. 31).²⁴⁷

244 Абалак-молла (1896 г.р.), гёклен; Кара-Кала, 1962.

245 Адыев Хасмэммет (1893 г.р.), гёклен, Юван-кала Каракалинского р-на, 1962.

246 Можно упомянуть знаменитую правительницу массагетов царицу Томарис, разбившую огромную армию персов под предводительством самого Кира, которая вторглась в пределы массагетских земель в 530 г. до н.э. (Геродот, 1972, с.76-79). Изображения сидящей на коне амазонки, женщины-воина, как упоминалось, встречены на мервской керамике даже в X-XII вв. Девушкам-воительницам посвящен наиболее популярный у жителей Приаралья, каракалпаков, эпос «Кырк гыз» («Сорок девушек»). Подобного рода примеры можно было бы продолжить. Часть их нашла отражение в цикле статей историка О. Гундогдыева «Амазонки: миф или реальность?» (19946).

247 Тут же автор упоминает и о другом, носящем, очевидно, характер чистого суеверного представления: не садиться верхом на лошадь с белой отметиной на правой задней ноге, так как со всадником может случиться несчастье. Вполне возможно, что здесь, как и в ряде других суеверий, имеет место какой-нибудь реальный случай-совпадение, послуживший затем путем суеверной ассоциации основой для появления подобного рода представления.

К.М. Федоров, отметивший этот обычай, считает, что данное представление «вероятно, перешло от времен домусульманских, когда у всех тюркских народов существовало [вышеизложенное – С.Д.] поверие» (Федоров, 1901, с. 31). С этим мнением можно согласиться лишь отчасти. Истоки отторжения женщины от животного, тесно связанного с высшим божеством – солнцем, в связи с изменениями социально-экономических условий и укреплением ортодоксального зороастризма, закрепившего подчиненное положение женщин, действительно уходит в доисламский период.

Однако ислам, провозгласивший затворничество женщин, активно поддержал и закрепил это сложившееся представление. Хотя так произошло далеко не у всех, а лишь у некоторых тюрко-язычных народов, перешедших к оседлости и тесно общающихся с более глубоко мусульманизированными регионами. У значительного же числа тюркских народов – казахов, киргизов, алтайцев, тувинцев, хакасов, якутов и др. – женщина на коне было явлением самым обычным.

У туркмен, особенно в позднем средневековье и позже, с утратой значения коневодства как основы хозяйства, о чем уже говорилось выше, и переходом его целиком в руки мужчин, а также под влиянием проповедей мусульманского духовенства сложилась сентенция типа *Если женщина сядет на коня, наступит конец света* (Аял ата чыканда ахырзаман болар).

Поэтому после октябрьской революции, в 1920-е–1930-е гг., когда отдельные женщины-туркменки из числа активисток появлялись в аулах верхом на конях, это вызывало традиционно негативное отношение части населения, тем более тех, кто был враждебно настроен к новой власти. И лишь со временем, убедившись, что светопрествления не произошло, люди начинали воспринимать женщину на коне как не нечто экстраординарное.

В качестве иллюстрации можно назвать очерк Бердымухаммеда Гулова «Когда матушка Аджап сядет на коня» о персональной пенсионерке из Марыйской области Аджап Мэммедовой (Гулов, 1966). Подобного рода примеры можно привести и по некоторым другим районам Туркменистана. Кстати, этот сюжет был в свое время использован туркменскими кинемато-

графистами, создавшими кинофильм, названием которого стала вышеприведенная пословица – «Когда женщина оседлает коня». Если же перенестись в более поздние времена, то прежде всего следует вспомнить о виртуозной наезднице и художественной руководительнице циркового номера «Джигиты Аннаевы», заслуженной артистке Туркменистана Набат Аннаевой, которая по праву названа в одной из статей «звездой туркменского национального цирка» (Туркмен Милли циркиниң йылдызы // Несил. 1994. 19 апреля).

Почитание коня отразилось и в таком характерном аспекте как отсутствие его в списке животных, образ которых якобы могут принимать злые духи-джины. Нечистая сила тут оказалась бессильной!

Возникает вопрос, кто же считался покровителем коня, столь неуязвимого для отрицательных персонажей демонологии? Мы не знаем, как называли его предки туркмен огузы, не говоря уже о более раннем периоде. В мусульманское же время место древнего бога-покровителя, с которым были связаны предки туркменских коней (солнце, Митра) занял образ крылатого коня Дюльдюля (*Дүлдүл-ата*),²⁴⁸ неизменного легендарного спутника Хезрета Али, четвертого правоверного халифа и преемника пророка Мухаммеда²⁴⁹.

248 Сам этот термин арабского происхождения и являлся первоначально названием мифического мула (а не коня!), которого якобы правитель египетского города Александрии подарил пророку Мухаммеду, а тот, в свою очередь, передал его своему зятю Али. Этому посвящена одна из строк Махтумкули: «Муртезанын меркеби – дүлдүл мысалы бедев» («Верховое животное Избранного [один из эпитетов Али] – скакун похожий на мула) (Мередов, Ахаллы, 1988, с. 114). Следует добавить, что у более отдаленных от ираноязычных регионов тюркских народов, сохранивших в верованиях больше архаики, вместо Дюльдюля называются иные персонажи: у киргизов, например, *Камбар-ата* (Ильясов, 1944, с. 182).

249 В публикации У. Эсенова «О, мой пир...», где перечисляется ряд пиров-покровителей различных животных и профессий, Дюльдюль-ата называется лишь как пир верховых коней-скакунов (*бедев*), причем приводится и другой вариант имени этого покровителя – *Чиш пыгамбер* («Пророк Чиш»), а у простых, рабочих лошадей (*ябы*) – некий *Велпетен гарып* («Вельпетен бедняк») (Эсенов, 1994). Приведенные варианты «Чиш пыгамбер» и «Велпетен гарып» ни в литературе, ни в устной традиции не встречены. Автор материала также ничего не говорит относительно места и источника их происхождения, где и от кого они им записаны. Поэтому, думается, данные названия – скорее всего, плод нечеткой информации

Образ Али, особо популярный среди ираноязычного и части тюркоязычного населения Ирана, Средней Азии и Закавказья, вобрал в себя целый ряд черт, связанных с местными доисламскими верованиями. Так же, как и его конь Дюльдюль, обладающий, согласно суеверным представлениям, крыльями – продолжатель традиции крылатых коней, известных под греческим, ставшим позднее нарицательным, термином Пегас.

Пегас, вознесенный на Олимп, где доставлял громы и молнии самому верховному богу Зевсу, получил свое имя от слова *пеге* (источник), так как родился у истоков Океана (Пегас, МНМ Т.2. 1988, с. 296). Таким образом, он имеет связь как с воздушной (крылья), так и с водной стихией. В среднеазиатской мифологии, в том числе и у туркмен, также имеются представления о «водных конях» – *сув ат*, живущих в море.²⁵⁰ А в соседней с Туркменистаном узбекской части Южного Хорезма с обеими стихиями одновременно: водной (узбекское *асп оби* – «водяная лошадь») и воздушной (крылья) связаны укрощенные упоминавшимся пророком Сулейманом легендарные крылатые лошади, положившие начало городу Хазараспу (*Хазар асп* – «Тысяча лошадей») (Снесарев, 1969, с. 323).

С именем Дюльдюля (и его хозяина) в Средней Азии связано немало святилищ и памятных мест, где он отдыхал или пасся, оставляя свои следы, ел из устроенных для него кормушек или даже производил гигантские прыжки через водные преграды (самое знаменитое – место *Дүлдүл атлаган* на Средней Амударье).

Ряд каменных «следов» (*Дүлдүлиң ызы*) и «кормушек» (*Дүлдүлиң ахыры*) рассеяны и на просторах Туркменистана. Иногда их бывает по несколько в одном месте, которое, видимо, особо нравилось святому и его коню. Так, например, на тер-

или чьего-либо индивидуального творчества. Тем более что и сам собиратель в кратком предисловии к списку говорит, что признает возможность некоторых неточностей и ошибок.

250 Уже упоминавшиеся ранее информанты-старожилы из сел. Астана-баба Керкинского р-на: Джумаев Худайназар, Абдыев Розы и Одебев Мэмметмырат (1962 г.). Под мифическо-реальным морем здесь можно понимать необязательно Каспийское, но и Аральское.

ритории расположенного в 13 км от Ашхабада селения Багир среди местных святилищ имеются огороженные загородками и «след», и «кормушка».²⁵¹ Причем «след копыта» находится вблизи от гробницы Баба-Алимез. Еще в 1920-е гг., – «отмечает один из авторов, посетивших это место в конце пятидесятых годов – окрестные жители приводили к камню Дюль-Дюль лошадей и жеребят, осуществляя семь раз подряд круговой обход для того, чтобы привлечь на них благословение священного коня» (Чистовский, 1961, с. 82).

Но, кроме того, километрах в полтора от окраины аула в горном распадке в комплексе с другими камнями-святилищами есть еще один, довольно солидный, четырехметровой высоты Камень Дюльдюля (*Дүлдүл дашы*), на вершине которого, по нашим наблюдениям, явно человеческой рукой высверлено гладкое отверстие диаметром в два и глубиной двенадцать сантиметров. В него, по местной легенде, Хазрет Али вбивал железный кол (*демир газык*), к которому привязывал на длинном аркане пасущегося Дюльдюля. Сам же он шел помолиться Аллаху на находящийся неподалеку Молитвенный камень (*Намаз дашы*).

Следы кола Дюльдюля (*Дүлдүлүң газыгы*) показывают и у святого места Мэлик-баба в 7 км к югу от железнодорожной станции-селения Душак восточнее Ашхабада. А на святилище Исмамут-ата в Тагтинском р-не на севере Туркменистана демонстрируется священное дерево, к которому Али привязывал своего Дюльдюля (Снесарев, 1983, с. 55).

Время появления святилищ, связанных с именем Дюльдюля, определить довольно сложно. Некоторые из них, расположенные в местах давнего оседлого проживания населения, очевидно, имеют более солидный возраст. Однако есть и примеры, когда святые места появлялись на памяти старожилов – наших информантов. В этом плане в качестве иллюстрации можно привести находящееся на Среднем Сумбаре, в окрестностях селения Дуз-

251 «След копыта», как и «следы» самих святых обычно являются последствием работы природных сил – дождя, снега, ветра и солнца. «Кормушки» также представляют собой или природные вертикальные камни с углублениями, или археологические находки, или дело рук определенного рода умельцев.

лы-депе, святилище *Пир Гайып*, специализацией которого является лечение лошадей.

По словам информанта, если болеет конь, то через могилу этого святого (скорее, вокруг нее) животное проводят несколько раз. Хотя здесь молятся и люди, и святой тоже им помогает, но все же, прежде всего, он оказывает помощь лошадям. Местные туркмены, в основном нохурли, переселились сюда из аула Дешт в начале 80-х гг. XIX века. В то время здесь были лишь безлюдные заросли. В молодости, когда информант работал пастухом, на месте нынешнего святилища была просто яма. Он стал расспрашивать других, что это за яма. Отсюда пошел разговор: «Пир Гайып». Яму огородили и началось паломничество. Когда народ переселился на Сумбар, имя названного святого уже было на слуху, но как узнали, что именно эта, заинтересовавшая его яма, является могилой Пир Гайыпа, он не представляет.²⁵²

Как видим, здесь довольно четко прослеживается процесс создания на новом, ранее не обжитом месте неперенного атрибута аульного быта – местного святилища, что облегчалось анонимностью имени святого: *Гайып* (араб.) – «исчезнувший, скрывшийся, невидимый, пропавший» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 144; Мередов, Ахаллы, 1988, с. 79).

Положение Дюльдюля как мифического покровителя лошадей ярко выступает в моменты чтения заупокойной молитвы по умершим коням, которая носит характер обращения к нему: *Дулдүлиң адына дога окалың* (Давайте прочтем молитву на имя Дюльдюля). Хотя с позиций ортодоксального ислама такое обращение может быть расценено как большой грех.

Характерно отражение коня в зеркале туркменского народного творчества. Если в песнях, дестанах, эпосах, а также пословицах и поговорках он занимает значительное и почетное место, то в загадках и сказках о животных конь фигурирует довольно редко.

Так, среди 175 загадок о животных из цитированного сборника с конем связаны лишь три, причем с его отдельными частями – два с хвостом и одна с копытами. Загадка о хвосте звучит так:

252 Худайбердыев Шири (1887 г.р.), гёклен, Дузлы-Депе Каракалинского р-на, 1959.

Дашдан гөрсен бир гара,
Янына барсаң, мұң гара.

Издали глянешь – что-то черное,
Ближе подойдешь – тысяча черных.

Еще одна, более короткая:

Дүйби бир, шахасы мүн.
Ствол один, а веток тысяча.

И о копытах:

Дөрт окарам гырма гап,
Бирини ач-да бирини яп
(Все три примера см.: Туркмен маталлары,
1962, с. 74).

Четыре чашки – вырезанные формы,
Одну открой-ка, а другую закрой.

Похожее положение у коня и как персонажа сказок о животных: в списке А. Баймурадова, например, он занимает лишь одиннадцатое место, фигурируя в девяти сказках (Баймурадов, 1986, с. 79). При этом только в одной из них – «Кого из нас любит наш хозяин?» (Эййэмиз хайсымызы говы гөрийэр?) конь наряду с такими домашними животными как корова и собака выступает в роли одного из трех основных персонажей. Хозяин, отдав должное каждому из них, тем не менее, не выделяет кого-либо особо (Баймурадов, 1986, с. 231). В остальных сюжетах конь играет второстепенную или даже третьестепенную роль. На это, несколько странное явление еще в свое время обратила внимание М.А. Сакали, попытавшаяся объяснить причины этого.

«Вызывает удивление, – пишет она, – такое обстоятельство: в сказках о животных почти совершенно не выступают в качестве действующих лиц такие чрезвычайно важные для скотовода-кочевника животные как собака и лошадь, редко бывает верблюд. В противоположность этому, в других видах фольклора о них говорится чаще, особенно о коне< ...> В эпоху господства

тотемических представлений эти животные играли роль покровителей и защитников. Может быть, именно поэтому их нет в сказках о животных. Выводить же этих животных в рассказах, оставшихся от охотничьего периода, где животные действовали как простые люди и были лишены таинственности, может быть, казалось скотоводу опасным, могущим лишить его покровительства этих животных и тем самым магической силы, оберегавшей его и служившей ему» (Сакали, 1956, с. 49).

Думается, что вышеприведенное суждение в значительной степени соответствует истине, тем более что, скажем, в волшебных сказках, как отмечает та же М.А. Сакали, конь занимает почетное место. Помогая человеку, он не останавливается ни перед какими затруднениями, встречающимися на пути выполнения сложного задания (Сакали, 1956, с. 54).

Говоря о малых жанрах фольклора, наблюдаем нечто подобное вышесказанному о сказочных жанрах. Загадки, как мы неоднократно видели в предыдущих параграфах, в изображении животных обычно особой изящностью и эстетичностью, мягко говоря, не отличаются, что могло бы обидеть столь уважаемое животное, каким является конь. В тех же немногих приведенных нами загадках, что связаны с конем, чувствуется весьма осторожный подход к сравнениям, что не так просто. Иное дело – такой жанр как пословицы и поговорки, где твердых требований нет и возможны безграничные положительные ассоциации.

Поэтому среди туркменских пословиц и поговорок столько ярких образцов, посвященных коню: «У кого конь, у того и крылья» («Аты барын ганаты бар») (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 55); «Встав утром, повидай сперва коня, потом отца» Сакали, 1956, с. 49); «Краса джигита – конь да оружие»; «Лучший из коней мало ест, много живет; лучший из молодцов много слушает, мало говорит»; «Породистые кони – статны, храбрые джигиты – опрятны»; «Резвый конек – острый клинок»; «С каждой скачкой конь резвее, с каждым боем джигит храбрее»; «Сел на коня – не забывай себя; сошел с коня – не забывай его»; «Сел на коня – не признает родного отца» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 95, 96, 97, 98, 102, 106) и др.

Еще более восторженное воспевание коня встречаем в наиболее крупных жанрах туркменского фольклора – средневековых дестанах и эпосах. Это особенно характерно для эпоса «Гёр-оглы», где одноименный главный герой неоднократно обращается к своему коню Гырату, называя его «хесердешим», «баш ёлдашым» – «родной мой», «товарищ мой» (Гёр-оглы, 1983, с. 289, 664), наделяя его различными лестными эпитетами, а падишаху османов Джафару заявляя: «Коли цену Гырату назвать – Будет сто таких падишахов, как ты» («Гырат бахасын айтсам, Сен дей шахдан йуз болайды») (Гёр-оглы, 1983, с. 679, 304). Одна из песен Гёр-оглы в честь Гырата и начинается так: «Хочу я воспеть арабского скакуна», а далее следует подробная характеристика его достоинств (Гёр-оглы, 1983, с. 643).

Героям дестанов и эпосов в своих восторженных оценках туркменских скакунов вторили многие поэты XVIII–XX вв. Стараясь избежать уже неоднократно цитировавшихся при разных обстоятельствах произведений некоторых других туркменских мастеров пера, нам хочется привести четыре строфы из семи-строфного стихотворения «Гнедой конь» туркменского поэта XIX в. Курд-оглы:

Коню гнедому я хвалу спою!
Бырагом назван гордый конь гнедой.
Нет равного ему в самом раю,
Мчит сквозь леса и горы конь гнедой.

Без отдыха проскачет он семь дней.
Летит, как вихрь, быстрее любых коней...
Врага ли встречу на тропе своей –
Меня спасет мой скорый конь гнедой...

Какмыш он ловок, крепок, как верблюд,
Рычит, как леопард, как волк он лют,
Его красавцем все вокруг зовут,
Он как сайгак степной – мой конь гнедой...

Летит о нем молва, как ураган,
Сквозь Хорасан, и Рум, и Исфаган,

Владеть им хочет каждый шах и хан,
Он люб им всем – проворный конь гнедой...
(Курд-оглы, 1994).

И все же, несмотря на столь высокий авторитет коня, в быту туркмен было нечто еще более высокое, священное, несущее на себе печать табу из древнейших времен. Это был *тамдыр*, печь для выпечки чурека – символ жизни, благополучия и семейного очага, подкрепляемый святостью хлеба и, возможно, отголосками связанных с огнем зороастрийско-маздеистских верований²⁵³. Поэтому в шкале этических ценностей и могло сложиться суждение типа: «Лучше перерезать горло коню или ограбить кого-либо, чем разрушить тамдыр»²⁵⁴.

Завершая раздел о коне, хочется отметить еще один важный момент. В настоящее время, хоть и медленно, в Туркменистане началось возрождение коневодства и, прежде всего, знаменитой ахалтекинской породы. Это произошло после постепенного падения коневодства в последние полтора-два века прежде всего с изменением хозяйственно-экономического, а затем и социально-политического уклада жизни населения края, с бурным развитием промышленности и транспорта (Юсупов, 1992). Немалую лепту в это внесли также некоторые непродуманные решения на государственном уровне (Лепетухин, 1990).

Начавшемуся возрождению способствует внимание, уделяемое этому вопросу современным руководством Туркменистана, что, в частности, нашло отражение в создании в 1991 г. Государственного объединения «Туркмен атлары» (Туркменские кони), учреждение в 1992 г. ежегодного национального Праздника туркменского скакуна (отмечается в последнее воскресенье апреля), а также в издании специальной еженедельной газеты «Бедев» («Скакун»). Силуэт ахалтекинца с гордо поднятой головой мы видим и в центре современного государственного герба Туркменистана. Позднее стал выходить цветной красочный информационно-аналитический журнал «Ахалтеке атлары» («Ахалтекинские кони»).

253 Вспомним туркменскую пословицу: «От – ораз» («Огонь – священен»).

254 Агалиев Пендже (1897 г.р.). теке, Баба-Дайхан бывш. Кировского р-на, 1960.

Верблюд

Верблюд у туркмен, в отличие, скажем, от арабов (Корчанцев, 1994), значительно уступает коню в количестве посвященных ему поэтических строк и образцов устного народного творчества.²⁵⁵ Однако это вовсе не означает, что он расценивался как второстепенный представитель домашних животных. Более того, в хозяйстве кочевника-скотовода верблюд играл исключительно важную роль.

Это был своего рода вездеход (кроме высоких гор), самой природой приспособленный к жизни в условиях жарких пустынь и бескрайних степей, причем, благодаря своим жировым запасам, способный долгое время обходиться без корма, а самое главное – без воды. В то же время верблюд обладал значительно большей, чем конь или осел грузоподъемностью, что позволяло грузить на него разобрannую юрту и весь домашний скarb. К тому же верблюдицы давали более жирное, чем коровье или овечье, – до 6% молоко, которое шло, в частности, на изготовление в свое время вытеснившего кумыс знаменитого кисломолочного напитка *чал* и верблюжьих сливок *агаран*.²⁵⁶ Верблюды давали великолепную по своим тепловым качествам шерсть, а при необходимости служили значительным запасом мяса. Следует добавить, что эти животные не требовали такого внимания и ухода, как овцы или лошади, и могли месяцами пастись на отдаленных участках без какого-либо присмотра. Волков они не боялись,²⁵⁷ а более крупных хищников в пустынно-степной зоне практически не было. В земледельческих оазисах верблюды

255 В сказках о животных он, например, занимает лишь 24-е место, фигурируя в четырех сюжетах, причем только в одном из них выступает как один из двух главных персонажей (сказка «Эшек билен дуге» – «Осел и верблюд»).

256 Свойства верблюжьего молока привлекали внимание и некоторых европейских исследователей. Не так давно французский ученый Жан-Поль Раме, сумев преодолеть его плохую свертываемость, разработал технологию изготовления сыра из верблюжьего молока, который назвал «Камельбер» (от *camel* - «верблюд»). Это при желании позволит кочевникам Африки и Азии наладить производство собственного сыра (Эхо планеты, 1993, № 33, с. 32).

257 В верблюдоводческом совхозе «Довкесен» на северо-западе Туркменистана произошел даже случай, когда верблюд притащил прыгнувшего на него волка, завязшего зубами в шерсти у него на горле (Матвелиев, 1995).

были, наряду с волами, активным тягловым скотом, участвовавшим во всех этапах полевых работ, а также использовались на водоподъемных сооружениях – *чигирях* и колодцах, в том числе и артезианских²⁵⁸. Неплохо ходили верблюды и под седлом, участвуя не раз в ожесточенных баталиях²⁵⁹.

Об исходных регионах, где водились дикие предки великого помощника человека и времени его одомашнивания существуют различные мнения, в том числе и среди туркменских ученых. Родиной более массивных и покрытых более густой, противостоящей холодам шерстью двугорбых верблюдов считаются равнины Центральной Азии, включая южные районы Сибири, где они, наряду с носорогами и зубрами, обитали с глубокой древности.²⁶⁰ Первоначальное одомашнивание их произошло в Минусинских степях, откуда в III тыс. до н.э. они стали распространяться по засушливым регионам Центральной и Средней Азии, в том числе и современного Туркменистана (Дурдыев, 1991).²⁶¹ Правда, на этот счет недавно было высказано и иное мнение: двугорбый верблюд одомашнен в V тыс. до н.э. и родиной его «признаются районы туркмено-хорасанских гор» (Юсупов, 1995). Хотя такое утверждение, помимо прочего, сразу же вызывает закономерный вопрос: каким образом верблюд – животное сугубо равнинное – могло стать здесь горным?

Несколько позднее, во II тыс. до н.э. двугорбые верблюды появляются в Сев. Афганистане, а затем и в Иране. По названию Бактрии – государства, в состав которого входила террито-

258 См. оригинальное фото верблюда, вращающего водоподъемный механизм такого колодца в журнале «Монголия» (1986, № 5).

259 Именно верблюжьей кавалерии, как считают историки, персидский царь Кир был обязан своей победой в 549 г. до н.э. над индийским правителем Крессом Троном. Даже в войсках Петра I был отряд верблюжьей кавалерии, которую он использовал против шведов под Нарвой. Дело в том, что кони, как выяснилось, в стычке боятся более крупных верблюдов. В армиях ряда стран – Индии, Египте, Саудовской Аравии и др. – подразделения верблюжьей кавалерии существуют до сих пор.

260 В Монголии в пустыне Гоби уникальными представителями фауны тех времен до сих пор сохранились дикие верблюды (*хавтагай*), хотя численность их и невелика – 700 особей. Поэтому они давно занесены в Международную «Красную книгу», а охота на них строго запрещена еще с 1930 г. (Даш, 1980).

261 «Ученые полагают, что домашний двугорбый верблюд, – пишет автор, – был заимствован племенами древнего Туркменистана от племен Южной Сибири».

рия современного Северного Афганистана, этот тип верблюдов в мировую литературу вошел под именем *бактриан*. Археологические находки на памятниках бронзового века в Туркменистане – Алтын-депе в Каахкинском р-не, Шор-депе в Геоктепинском р-не, Гонур-депе в Марыйском велаяте и др., хотя и немногочисленные, подтверждают появление здесь первых одомашненных бактрианов в III тыс. до н.э. Причем на Алтын-депе была обнаружены даже глиняные модельки четырехколесных повозок с впряженными в них верблюдами.²⁶²

Что касается одомашнивания одногорбых верблюдов, известных в мировой литературе как *дромадеры*, то их родиной считается регион северо-восточной Африки и Южной Аравии. Произошло это около четырех тысяч лет до н.э., что подтверждают находки древностей: в Телль-Халафе (Восточная Сирия) имеется изображение одногорбого верблюда, высеченного примерно пять тысяч лет назад; в Египте — статуэтка навьюченного дромадера, которой более пяти тысяч лет (кстати, в древнем Египте каменная фигурка верблюда считалась талисманом удачи в дальнем путешествии); примерно того же возраста или старше рисунки одногорбых верблюдов на скалах Асуана и Синая (Корочанцев, 1994, с. 68). Отсюда позднее дромадеры стали распространяться по странам Северной Африки и Ближнего Востока, в том числе и в Ассирии.

При Ахеменидской династии (середина I тыс. до н.э.) произошло завоевание ими Ассирийского царства и как бы состыковка двух типов верблюдов: двугорбых, которые уже давно были в Иране и нашли отражение даже в сценах, связанных с царской династией, и одногорбых, заимствованных ассирийцами от арабов (Юсупов, 1995). Однако массовое появление дромадеров на территории Ирана, а затем и соседнего Туркменистана произошло значительно позднее – в середине VII в. н.э. с приходом сюда завоевателей-арабов.

Сухой и жаркий климат здесь оказался для пришельцев более подходящим, чем для выходцев с севера – бактрианов. Усиление

262 Об аналогичной повозке говорит и находка глиняной статуэтки верблюда у Безмеинского поворота западнее Ашхабада (Масимов, 1970, с.13).



Каменный амулет из храма
Тоголок-21 в древней дельте
р. Мургаб. II тыс. до н.э.



Современный оттиск каменного
амулета из Бактрии, хранящегося
в частной коллекции (по: Sarianidi,
1998, p. 173. № 916.2)

аридности края в связи с уменьшением дебета пресных источников способствовало ускорению процесса вытеснения дромедрами бактрианов на север и северо-запад. Хотя завершился он лишь в послемонгольское время (Дурдыев, 1991).

Вышесказанное о роли и месте верблюда в жизни человека объясняет то уважение и почитание, которым он был окружен в регионах его распространения и интенсивного использования. Так, в располагавшейся в конце III – во II тыс. до н.э. в дельте Мургаба стране, носившей название Моуру, Маргуш и, наконец, Маргиана, среди найденных в ходе археологических раскопок печатей-амулетов в храме Тоголок-21 обнаружен прекрасно сделанный амулет в виде двугорбого верблюда. А на поселении Таип встречен другой образец местной глиптики: на цилиндрической печати изображение человека, держащего за повод парадно разукрашенного, с плюмажем на голове бактриана. Подобный сюжет отмечен и в соседней Бактрии, где образ верблюда был также, как и в Маргиане, весьма популярен (Сарианиди, 1989, с. 26-27; 1992, с. 25, 36, рис. 31 и 34)²⁶³.

²⁶³ На стр. 34 последнего издания представлен еще один амулет с изображением двугорбого верблюда в окружении драконов.



Развёртка рельефного изображения верблюдов
с серебряного сосуда из гробницы 3220 Гонур-депе (2300 до н.э.).
Прорисовка А.О. Сопиева по фотографии М.Б. Бабаева

Начиная примерно с середины I тыс. до н.э. и вплоть до прихода ислама, то есть до середины VII в. н.э. образ верблюда сопутствовал и светской власти – местным династиям Ахеменидов, Сасанидов и правителей Хорезма, исповедовавшим оформившуюся в VII–VI вв. до н.э. на базе предшествовавшего ей маздеизма зороастрийскую религию. Изображение лежащего двугорбого верблюда, например, было включено в корону шаха Хорезма. Более того, имя самого жившего в VII–VI вв. до н.э. полубогородного основателя зороастризма *Заратуштры* (в греческой передаче Зороастр), от которого эта религия и получила свое название, переводится как «обладающий *золотым* (или старым) *верблюдом*» (Ртвеладзе, 1975).

Некоторые отголоски этих древних верований сохранил и сформировавшийся на данной же территории новый этнос – туркмены. Прежде всего это нашло у них отражение в представлении о пире-покровителе верблюдов и верблюдоводства, известном, правда, как и покровители других животных, уже в более поздней, мусульманизированной форме – *Вейс баба* или *Вейс гара*, который среди пиров разных отраслей животновод-

ства считается самым старшим, а следовательно и самым уважаемым.

Так, например, именно уважением Вейс-баба и опекаемого им животного информанты объясняют запрет попирать ногами шерсть верблюда: из нее никогда не изготавливались кошмы, ковры, носки. В то же время с удовольствием делались мужские *чекмени* и перчатки, а в наши дни — безрукавки. Единственным исключением были вваливаемые на головном конце белых молитвенных кошмонок-намазлыков контрастирующие с ними своим рыжевато-коричневым цветом кружочки-указатели, где молящемуся надо прикоснуться лбом во время земного поклона. Иногда таких кружочков по вертикали было три: для людей высокого, среднего и низкого роста. Но это исключение, как видим, является, наоборот, лишь еще одним подтверждением своеобразно сочетаемого с исламом почитания верблюда.

То же можно сказать и о суеверном использовании в качестве действенного амулета от вредного воздействия сглаза, нечистой силы и вообще бед и несчастий клочка верблюжьей шерсти, укрепляемого и над входом в жилище, и внутри него, над колыбелью, за ветровым стеклом автомобиля и т.д. Те же цели преследует вариант пестрого шнурка-*аладжа* (*аладжа*), свитого из нитей из верблюжьей шерсти. Он носится на запястье, пришивается в виде ползущей змейки на платье у женщин и рубашечки у маленьких детей, им обматывается колонка рулевого управления на автомашине и т.д.

Ежегодно владельцы верблюдов приносили жертвоприношения своему покровителю, отдавая дневной удой молока верблюдиц и выпекая лепешки для совместной трапезы-садака. Хотя под воздействием ислама жертвоприношения отдельным, конкретным пирам постепенно вытеснялись *садака* или *худаёлы* общего характера как «жертвоприношение *богу*». Однако традиции прошлого все же прорывались. Очевидно, именно такое жертвоприношение у ёмудов и текинцев выступало в отмеченном одним из исследователей особом виде садака «для увеличения и сохранения верблюжьего стада» (Оразов, 1962, с. 301). После появления верблюжонка у ёмудов из молока верблюди-

цы варили и раздавали по кибиткам так называемое *овуз сүйт* (молозиво); у текинцев оно готовилось из коровьего молока, в которое бросали кусочек угля и разносили по кибиткам (Демидов, 1987, с. 23).

Как и в плане жертвоприношений исламизация старых народных воззрений затронула также сам объект ритуального почитания – образ покровителя данного вида скота. Старый доисламский персонаж (очевидно, упоминавшийся выше авестийский Веретрагна, принимавший облик и верблюда) был забыт, а его место занял вышеназванный патрон – один из мусульманских святых. Имелось и святилище (*өвлүйэ*), считавшееся местом его захоронения, – популярный у паломников Хорезма мавзолей *Солтан Вейс* в Каракалпакии.²⁶⁴ Туркмены-скотоводы Прибалханья, Забалханья, Казанджикского р-на почти не посещали далекий мавзолей. Тем не менее, именно среди них в конце 1960-х гг. служители этого святилища, называвшие себя *вейсбабачы*, в течение определенного времени (пока не надоели поборами местному населению) проводили активную религиозную агитацию и успешно занимались сбором традиционных пожертвований во имя Вейс-баба (Демидов, 1965, с. 24).

Почитание верблюда проявляется несомненно и в такой своеобразной форме как суеверное отношение к верблюжьему помету (*гумалак*). Отсюда термин *гумалак атмак* – гадать, ворожить на верблюьем помете (досл.: «бросать помет») (Туркменско-русский словарь, 1940, с. 209). Специальные гадатели, *гумалакчы*, использовали подсохшие катышки верблюдов, бросая их определенным способом и по выпавшему сочетанию отгадывая или предугадывая то или иное событие.

Именно с верблюдом почитаемой, как и у некоторых других домашних животных, белой масти, а иногда и без указания таковой в легендах туркмен связан распространенный по всей Средней Азии мотив перевоза тела умершего святого и погребения

264 В основе образа – Ваис аль-Карани, живший во времена Мухаммеда верблюжий пастух из Йемена, прославившийся как ревнитель ислама. В Средней Азии никогда не был. В Турции считается покровителем шорников. Подробнее о нем и его святилище см.: Снесарев, 1983, с. 80–100, прим. 67–111.

его там, где верблюд остановился или трижды прокричал. Особенно это было характерно для приамударьинских и прихорезмских регионов (шейхи Билял-баба, Хубби-ходжа, Хаким-ата или Сулейман Бакыргани и др.).

Кеҗебе – разукрашенный паланкин невесты, которую везли в дом жениха, покоился выше всех – на спине верблюда, подчеркивая и как бы освящая торжественность момента. *Дүебашлык*, *дүебоюн* (досл., «верблюжий наголовник» и «верблюжья шея») – виды орнамента, вышиваемые на платье (Туркменско-русский словарь, 1940, с. 289). А в ковровых орнаментах, обычно на бордюре, стилизованные фигурки верблюдов, отдельно или цепочкой каравана, находим на изделиях XVIII–XIX вв. В последние 15–20 лет верблюд снова стал все чаще появляться на коврах, причем и как центральный объект (см. фото из Бахардена). Почитание верблюда оригинально проявилось также в туркменском песенно-танцевальном фольклоре (Эсенов, 1994).

Наконец, образ верблюда нашел отражение и в небесной сфере, в народной астрономии. Млечный путь, пересекающий весь небосклон, согласно соответствующей легенде, называется *Ак маяның сүйди* (досл.: Молоко белой верблюдицы), хотя есть и вариант *Ак маяның ёлы* (Путь белой верблюдицы). Мая – оригинальный плод любви двугорбого верблюда бу-



Изображение верблюда с паланкином невесты на туркменском ковре (Бахарден, 1980).

гра и одnogорбой *арвана* стала в туркменской традиции одним из символов женской красоты: выражение *мая ялы гелин* (досл.: молодуха или невестка как верблюдица-мая) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 445; Ходжагельдыев, 1990, с. 80) могла услышать далеко не каждая молодая женщина.

В завершении параграфа о верблюде хочется высказать надежду, что об этих столь достойных домашних животных, положение с которыми в отрасли пока оставляет желать лучшего, как и о туркменских конях, будут изданы не только научные труды, но и сборники широкого плана.

Примером могут послужить наши соседи-казахи, выпустившие «Толковый словарь верблюдовода» Аниса Жакыпова, включивший более 500 терминов, загадок, пословиц, игр и т.п., связанных с этим животным (Жакыпов, 1989), а также подборку фольклорных и художественных произведений «Кто главнее?» о коне, верблюде и овце (Терт тулік: торесі кім, 1990). Кстати, именно перу казахского ученого принадлежит небольшая, но интересная статья о верблюде в Центральной Азии (Акишев, 1984, с. 69-76).

А монгольский поэт Б. Явуухулан написал посвященное верблюдам замечательно проникновенное стихотворение, которое называется «Гобийское чудо», где есть и такие строчки:

Посмотри на волнистое море
И увидишь – в туманной дали
На широком гобийском просторе,
Как на рейде, стоят корабли.

Что за чудо? Но это не чудо,
Это вместе и сказка, и явь.
Это наши красавцы верблюды,
Это гордость твоя и моя...

Литературная газета. 1979. № 2.

Собака

Если предшествующие домашние животные – конь и верблюд, несмотря на пролетевшие над ними многие сотни и даже тысячи лет, на смену социально-экономических укладов и рели-

гиозных воззрений, сохранили свой высокий статус и уважение, то образ собаки (*ит*) претерпел значительные изменения. Ныне, да и давно уже он испытывает к себе двойственное отношение: к основной массе этих животных и к некоторым их привилегированным видам. Последнее относится прежде всего к гончим (*тазы*), а также чабанским сторожевым собакам (*чопан ити*, *гоюн ити*), называемым в русскоязычной среде обычно туркменскими овчарками или *алабаями*.

Собака – первое из животных, присоединившееся, причем добровольно, к человеку. Разные виды собак, произошедших, как считается, от волков и переходных форм между волками и шакалами, жили у людей уже с палеолита, каменного века, хотя их окончательное одомашнивание произошло позже (Боголюбский, 1959, с. 514-515). В наше время в мире насчитывается около 400 пород собак (Гершун, 1991). Раньше их, естественно, было меньше. Тем не менее, скажем, в Древнем Египте еще в III тыс. до н.э. насчитывалось 15 пород – от огромных догов до маленьких мопсов. Использовали их для охоты, приведения в движение водяных колес, служения богу мертвых Анубису. В последнем случае после смерти их нередко бальзамировали. В то же время мясо собак употреблялось здесь в пищу, как это и в наши дни является традиционным в питании некоторых народов юго-восточной Азии (Новиков, 1980, с. 33).

О начале одомашнивания собаки на территории Туркменистана сказать трудно. Во всяком случае костные останки этих животных, свидетельствующие по характеру сохранности о том, что собаки не являлись объектом пищи, а служили человеку, встречаются уже во второй половине IV – на рубеже III тыс. до н.э. на некоторых городищах Южного Туркменистана, в частности на расположенных в Каахкинском районе Йылгынлы-депе и Алтын-депе (Каспаров, 1990, с. 27). На Йылгынлы-депе, например, среди костных остатков 168 домашних животных собаки составили 9 особей. Однако одомашненные, хотя и мельче размерами, собаки отмечены также в более ранний период – на памятниках джейтунской культуры V-IV тыс. до н.э.

Помимо костных останков материалы археологических раскопок на территории Туркменистана свидетельствуют и о том, что собака занимала в верованиях и представлениях древних насельников этого региона значительное место. Наиболее ранним изображением собаки считалась здесь терракотовая фигурка этого животного с упоминавшегося городища Алтын-депе, датируемая II тыс. до н.э. (Массон В., 1981; Шишкин, 1981, с. 113, 176, 179, 207). Характерно, что у найденной собаки купированы, т.е. обрезаны уши и хвост, как и у наиболее известного ныне вида туркменских собак – пастушьих алабаев. Им посвящена книга президента Туркменистана Гурбангулы Бердымухамедова «Туркменский алабай» (Ашхабад, 2019), изданная на туркменском, русском и английском языках. Археолог В.М. Массон, нашедший эту скульптурку, и археозоолог Н.Н. Ермолова считают находку прямой параллелью названного вида (Гундогдыев, 1994в). Однако позже, на уже упоминавшемся памятнике конца III тыс. до н.э. Гонур-депе было найдено значительное число костных останков и глиняных изображений собак. Как отмечает археозоолог Р.М. Сатаев, выявлены остатки трех морфологических типов собак («пород»), крупных – «бойцовых» (около 80 см в холке), средних – «пастушеских – сторожевых» (около 50 см в холке) и мелких (не более 40 см в холке) (Дубова, Сатаев, 2016).

На Нисе найдены относящиеся ко II-I вв. до н.э. терракотовая головка собаки типа алабая и спаренные головки псов на фрагменте бронзового сосуда, принадлежавшие фигурке собаки такого же типа (Пугаченкова, 1962, с. 163). На городище Гяур-Кала в Древнем Мерве в слоях II-I вв. до н.э. и III в. н.э. также обнаружены статуэтки собак типа алабаев с купированными ушами, а в слоях V-VII вв. Сасанидского периода две фигурки собак иного вида – длинношеих охотничьих (Пугаченкова, 1962, с. 163). К раннему средневековью (V-VII вв.) относятся и находки керамических изображений собак с городищ-поселений Средней Амударьи Хазарек и Арапхана. Здесь представлены оба типа – и пастушьей, и охотничьей собак (Бурханов, 1991, с. 38).

Изображение собак на службе человека встречаем не только в коропластике, но и на металлических сосудах, а позднее

в миниатюрах. Так, на изготовленном перед самым завоеванием арабов, в первой половине VII в., иранском серебряном блюде эпохи Сасанидов под основной фигурой тигрицы, бегущей по вершине гор, на фоне левой горы изображена в беге охотничья собака с острой мордочкой с длинными ушами, довольно короткими ногами и загнутым вверх хвостом. Впрочем, коротконогость изображенного животного может быть обусловлена здесь низким абрисом горы, в который мастер вынужден был вписать собаку (Тревер, Луконин, 1987, с. 114, илл. 59). Зато позднее, на бухарской миниатюре 1648 г. «Охота Искандера» мы видим типичную туркменскую *тазы* – отлично изображенную, вплоть до узорчатой попонки, которой она заботливо укрыта, охотничью собаку черной масти с высокими тонкими ногами, приспособленными для быстрого бега, тоже с высоко загнутым вверх хвостом и вислоухими ушами (Пугаченкова, Галеркина, 1979, с. 180-181). И хотя приведенные примеры не связаны непосредственно с территорией современного Туркменистана, они, будучи созданы в сопредельных областях, отражают точно те же эталоны этих животных, что и у насельников данного края.

Свидетельством же старой традиции купирования ушей и хвоста у пастушьих собак, которым не раз приходилось вступать в схватку с волками, является помимо археологических свидетельств, упоминание в средневековом огузском эпосе «Дэ-дэ-Коркут» «псов без хвоста и без ушей» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 37). Тысячу именно таких собак в числе других редких животных потребовал в уплату за свою сестру, как невесту для Бейрек-хана, безумец Карчар. Собак этих было, очевидно, не так уж много, иначе Карчар не включил бы их в трудновыполнимый список. Правда, не совсем понятна его последующая реакция: посмотрев потребованных им тысячу жеребцов, тысячу верблюдов и тысячу баранов, которые никогда не покрывали еще самок, он их «одобрил», а при виде псов «громко расхохотался» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 38). Может быть, в этом как-то нашло отражение негативное отношение мусульманской религии к собаке, так как сам эпос, хотя и сохранил свою старую

доисламскую основу, все же уже подвергся в определенной степени влиянию ислама.

Купирование ушей и хвоста у пастушеских собак – явление, которое, как мы видели, имело место в Туркменистане уже во II и даже в конце III тыс. до н.э., а, вполне возможно, и значительно раньше, преследовало прежде всего практическую цель²⁶⁵. Нужно было хищникам, с которыми таким образом собакам при охране стад нередко приходилось сталкиваться в жестоких схватках, затруднить борьбу с ними, так как именно уши и хвост являются наиболее удобными местами для захвата зубами, чтобы нейтрализовать действия противника и причинить ему сильные болевые ощущения.

Имело ли купирование ушей и хвоста в древности, помимо практической, и какую-то ритуальную, магическую цель как принесение своего рода жертвы богам (то, что мы наблюдаем в ряде инициаций в человеческом обществе), сказать трудно. В некоторых местах собак приносили в жертву: например, в древней Греции богине мрака, ночных видений и колдовства Гекате, а в Древнем Риме богу войны Марсу²⁶⁶. Но это было жертвоприношение целиком, а не во фрагментах.

В период господствовавшего на территории Туркменистана более 12 веков зороастризма-маздеизма положение собаки, на чем остановимся ниже, было очень высоким и подобные операции могли повлечь за собой серьезное наказание (Легенды, мифы, предания, 1992, с. 15, 17). Так, в «Авесте» говорится, что тот, кто нанесет собаке, охраняющей скот или дом, ушиб, *отрежет ухо* или порежет ногу, а вследствие этого вор или волк утащат скотину или имущество, должен этот вред «искупить наказанием за умышленно совершенное ранение» (Авеста, 1994,

265 К сожалению, мы не располагаем какими-либо конкретными данными относительно того, практиковался ли данный обычай в Тибете, который считается родиной этого типа догообразных собак. Домашний тибетский дог, как и его прародитель – черный косматый волк – до сих пор живут на Тибетском плоскогорье. Одна из таких собак была подарена китайскому императору в 1121 г. до н.э. Из Тибета доги распространились в Индии, Ассирии и Средней Азии, а в середине I тыс. до н.э. попали и в Европу. – См.: Богданов, 1913, с. 109-116.

266 Легенды, мифы, предания (Библиотека собаководов) / сост. Суслина Е.Н. М.: Эра, 1992, с. 15, 17.

с. 152). Поэтому, думается, что эта традиция дозораострийских времен сохранялась в практической жизни, прежде всего кочевников, вопреки официальной религии.

В последующий же исламский период к рациональному моменту в свете изменившегося отношения к собаке мог добавиться и новый, религиозно-магический элемент. Так, по объяснению информантов, купирование хвоста и кончиков ушей производят для того, чтобы собака была злей в драке и «*харам-халаллык учин*» (ПМА по сел. Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962 г.), т.е. для своеобразного очищения, уменьшения ее «нечистоты», которая особенно часто может быть связана с виляющим и касающимся «чистых» предметов хвостом.

В верованиях и представлениях большинства народов мира собака занимала и занимает определенное место. Для примера, помимо упомянутых выше Древнего Египта, Греции и Рима, можно назвать столь далекие друг от друга регионы как Древняя Месопотамия (культовое животное покровительницы врачевания богини Гулы – собака) (Сорокина, 1989, с. 28), Русский Север (собака в роли своего рода связного между миром живых и миром мертвых) (Щепанская, 1993), Северо-Восточная Сибирь (ритуальное, с использованием охры и сложенных орудий труда, погребение собаки VIII тыс. до н.э. на Камчатке) (Денисов, 1972), Дальний Восток (переход души умершего по тонкой веревке в его любимую собаку у ульчей Нижнего Амура) (Смоляк, 1980), Юго-Восточная Азия (полуметровая каменная статуэтка собаки в характерной позе среди атрибутов захоронения вьетнамского короля Чан Хиен Тонга, датируемая серединой XIV в.) (Туан Тханг, 1982) и т.д. (см., в частности: Миллер, 1876; Корнеев, 1989; Сабанеев, 1987 и др).

В период господства на территории Туркменистана зороастризма собака получила официально статус второго, после человека, живого существа, созданного верховным божеством Ахура Маздой. Вот как он сам, обращаясь к пророку Заратуштре, говорит о своем творении в целиком посвященном собаке 13-м фрагарде (разделе) Видевдата – одной из книг священной Авесты:

Собаку создал, о Заратуштра,
Я, Ахура Мазда,
Одетую в свою одежду, обутую в свою обувь,
Бодрствующую, острозубую,
Получающую долю мужа
Для охраны мира

Авеста, 1994, с. 154.

Восемьсот ударов конской плетью полагалось за убийство собаки, стерегущей скот, семьсот – за убийство собаки, стерегущей дом, шестьсот – за убийство охотничьей собаки и пятьсот – за убийство собаки, не достигшей 4-х месяцев, после чего она могла участвовать в религиозных ритуалах (Авеста, 1994, с. 152-153, 156). После смерти того, кто убил собаку из числа «стерегущих скот, стерегущих дом, охотничьих и обученных», его душе уготован трудный переход на тот свет. Она «с большим криком и большим воем отойдет к будущей жизни, чем мог бы волк вопить, попав в глубочайшую западню. Никакая другая душа не поддержит его душу в смерти...» (Авеста, 1994, с. 152-153, 156). Строго наказывались также и те, кто обделял собак пищей, в частности молоком, жиром и мясом, так как пища, данная собаке, предназначалась в конечном счете для душ умерших родственников и близких (Авеста, 1994, с. 152-153, 156).²⁶⁷

В представлениях об осквернении и очищении, в погребальном обряде между человеком и собакой в зороастрийском ритуале практически не делалось различий. В Хорезме, например (в крепости Ток-Кала и некрополе Миздахкана), были найдены рядом оссуарии-костехранилища с костями людей и собак (Рапопорт, 1971, с. 29). Собака, как наиболее чистое животное, подводилась к постели умирающего, чтобы мертвым телом не овладели злые духи, боящиеся ее взгляда (поэтому обряд назывался *сагдид* – взгляд собаки). Мифический мост *Чинват* (про-

²⁶⁷ В этом плане интересно привести имеющую прямо противоположный смысл и, очевидно, возникшую под влиянием ислама туркменскую пословицу «*Име сары-яг ярашмаз*» (Собаке [давать] топленое масло не подобает) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 65).

образ будущего моста *Сират* в исламе), через который души праведников перебираются в рай, также охраняется двумя псами. Наконец, сам древний ритуал очистки лежащего на каменной платформе—дахме трупа доверялся птицам и специально обученным собакам. Вышеперечисленные и целый ряд других представлений, связанных с собакой в зороастризме-маздеизме, уводят в более древний пласт верований, носящих тотемический характер (подробнее об этом см.: Рапопорт, 1971, с. 27–31).

Естественно, что такие представления о собаке не могли не вызвать, как справедливо отмечает Г.П. Снесарев, со стороны духовенства новой в Средней Азии религии, ислама, крайне отрицательную реакцию (Снесарев, 1969, с. 321). Например, один из мусульманских авторитетов, теоретиков-теологов, аль-Кирмани, говоря о том, кого можно считать настоящим «человеком», подчеркивает, что к ним нельзя относить тех, кто схожи с человеком лишь внешне, а «по форме душевной суть хищные звери, волки, обезьяны, свиньи, скорпионы или *собаки*» (Восток. 1993. № 6, с. 18, прим. 14). Как видим, собаки здесь, единственные из домашних животных, поставлены в один ряд с такими представителями животного мира как волки и даже скорпионы.

Борьба двух религий – ислама с зороастризмом – и победа первой из них привела и к пересмотру отношения к собаке, утрате ею в целом своего столь высокого положения в верованиях и представлениях местного населения. С пьедестала почитания собака была низведена до положения нечистого животного.

Так, пища, к которой прикоснулась собака, требовала ритуальной очистки. Если собака, волк или иное нечистое (*харам*) животное было убито ножом, то, чтобы ритуально очистить его, нож следует трижды воткнуть в землю или подержать лезвие над огнем. После этого оружие можно, как обычно, промыть водой²⁶⁸.

В оградительной магии туркмен в качестве одного из отрицательных предметов в амулетах от «нечистого» глаза, хотя и не часто, использовали собачий помет (*итиң боқы*), который обыч-

268 Пиргулыев Пирназар (1916 г.р.), кузнец, карадашли, к/з Калинина Ильянлинского р-на, 1961.

но вкладывали в мешочки-амулетницы (*дога*) из кошмы. При мусульманской молитве-намазе такие дога полагалось снимать.

С аналогичной целью применяли собачью шерсть. Любопытное, но вполне объяснимое, с магической точки зрения, сочетание нам довелось наблюдать (1961 г.) на двух детских шапочках, обычно носимых до двух лет, в колхозе «Большевик» Дейнау-ского района. Каждую из этих шапочек, присланных для малолетних детей хозяина его тестем из Ташаузской области украшал пучок верблюжьей и собачьей шерсти: верблюжьей в силу уважительного отношения к этому животному, о чем говорилось выше, а собачьей – в силу отношения отрицательного, ее «нечистоты». Каждая из них, с разных сторон, должна была служить одной цели.

Отражением пренебрежительного отношения к собаке может служить и изготовление такой, хотя и довольно редкой формы амулетов-дагданов как «собачья кормушка» (*итиң ялагы*). Поскольку амулеты такого рода предназначены, как известно, предохранять от воздействия нечистого, «дурного» глаза, то объект, выбранный для этого, вполне соответствует поставленной задаче. На рисунке в натуральную величину приведено изображение одного из такого рода дагданов, виденного нами на Челекане (1959 г.), хотя привезен он был сюда из Ахала или Мары.

По мнению некоторых информантов, даже читать молитву-намаз в шапке-ушанке (*гулакжын*) нельзя, так как ее отвороты напоминают *собачьи уши*.²⁶⁹

Ряд пословиц и поговорок, а также поэтических строк классиков литературы характеризуют образ собаки в отрицательном, пренебрежительном свете. Например: «Ит бахасы» – «Бросовая цена» (досл.: «Собачья цена»); «Ит гөзи түтүн билмез» – «Как с гуся вода» (досл.: «Собачьи глаза дыма не чувствуют»); «Ите гөвхер дакан ялы» – «Все равно что вешать собаке на шею драгоценности»; «*Итем* өз өйүнде батыр» – «И *собака* в своем доме храбрая»; «*Ит* үйрер, кервен гечер» – «*Собака* лает, а караван шагает»; «*Ит* яндакдан бөкен ялы» – «С пятого на

269 Аннаев Нурияды (1898 г.р.), теке, Баба-Дайхан Кировского р-на, 1960.

десятое» (досл.: «Как *собака* скачет по колючкам») (Мудрость двух народов, 1963, с. 177-178) и т.п. Из классики же можно еще раз вспомнить приводившуюся уже в разделе о кабане строчку Махтумкули: «Доңуз деря нейләр, *ит* үйрүп Ая...» – «Что может сделать реке свинья, а *собака*, лая на месяц?..» (Магтымгулы, 1983. Т. II, с. 71)



Амулет дагдан в форме «собачьей кормушки» в натуральную величину. Зарисовка автора. 1959 г.

Согласно одному из преданий, знаменитый предводитель текинцев в Забалханье в первой половине XVIII в. Кеймир Көр после захвата туркменских девушек во время набега кочевавших по соседству казахов отправился к ним, чтобы вернуть полонянок, но первая его попытка оказалась неудачной. Тогда, как человек упорный, гордый и стремящийся сохранить свой авторитет, он поклялся, что добьется своего. В противном же случае бросит свою папаху-тельпек под зад *собаке*²⁷⁰. Бросить оземь или сесть на тельпек – гордость и достоинство мужчины (Демидов, 1969) – считалось жестом отчаяния или оскорбления. Здесь же положение усугублялось тем, что речь шла даже не о человеке, а о нечистом животном – собаке. К счастью, следующая попытка по освобождению девушек, очевидно, была более удачной и Кеймир Көру не пришлось осуществить свою угрозу.

В Дейнауском районе мы записали от местных жителей (не текинцев) приводившуюся уже выше, в разделе о коне, поговорку: «Байтал эти – бал эти, ат эти – *ит* эти» (Мясо кобылицы – как мед, мясо коня – как *собачье*), которую они характеризовали как текинскую поговорку.²⁷¹ Как видим, и здесь собака играет роль

270 Эвенов Патык или Пайтык (1902 г.р.), бурказ, к/з им. XXII партсъезда Байрамалийского р-на, 1964.

271 Атаниязов Гылыч (1930 г.р.), к/з «Большевик» Дейнаузского р-на, 1961. По утверждению информанта, местные туркмены едят кобылиц (*байтал*), а ташаузские ёмуды – даже вообще коней (*ат*) обоего пола.

отрицательного эквивалента, с которым сопоставляется определенная пищевая категория.

Небезынтересно привести также слова старого муллы, отуркменившегося узбека-наймана, соседа предыдущего информанта, о том, что в прежние времена у узбеков Хивы, Бухары и Самарканда в один определенный день в году в качестве своего рода очищения убивали одряхлевших собак.²⁷² У туркмен же в этот день сверху (с крыш домов, с дувалов и т.д.) бросали старую, пришедшую в негодность посуду, считая, что разбивая ее, тем самым разбивают несчастья, застраховывают себя от эпидемий, наводнений, пожаров и т.п.

С приведенным сообщением перекликается другое, записанное нами в 1960-х гг. в другом конце Туркменистана – Каракалинском районе от местных туркмен: раньше был обычай старых, неизлечимо больных собак убивать. Но перед этим их хорошо, сытно кормили, чтобы таким путем уменьшить гнев жертвы по отношению к человеку (ПМА по Каракалинскому р-ну, 1962, 1964). В этом обычае мы уже видим отголоски другой, древней доисламской ипостаси собаки – существа почитаемого, уважаемого. Об этом говорит и целый ряд других положительных моментов в традиционных представлениях туркмен, связанных с собакой.

«*Ит вепа, аял бивепа*» (Собака – верна, жена (женщина) – неверна), гласит одна из широко известных пословиц, обычно почему-то не включаемая в сборники туркменского фольклора. Здесь «нечистое» животное поднимается до уровня эталона верности, ставится даже выше человека, по крайней мере женщины, что уже само по себе противоречит догматам ислама. В том же духе, но еще более обобщенно и ярко о сопоставлении собаки и человека говорит другая туркменская пословица: «*Эгри эрден догры гужук ягшы*» (Лучше правдивая собака, чем лживый человек) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 776)²⁷³. Кстати, отмеченным среди туркмен-емрели

272 В Хиве ритуальное избиение собак молодежью происходило ежегодно в последнюю среду считавшегося тяжелым месяца сафар (Снесарев, 1969, с. 321).

273 Более точный перевод – «Лучше правдивый щенок, чем лживый муж (мужчина)».

эквивалентом названия Года Собаки – *Ит йылы* – является слово *Вепалар*, также означающее «верный» (ПМА по Илян-линскому р-ну, 1961).

Собака фигурирует как один из положительных факторов в лечебной магии. Так, считается, что заболевшему лихорадкой следует пойти и потрясти головой в том месте, где сдохла собака, чтобы «вытрясти» свою болезнь (ПМА по сел. Озек-Суат Ачикулакского р-на Ставрополя, 1959). Согласно другому суеверному представлению, если на глазу появляется ячмень (*ит чуки* или *ит тирсегии* – досл.: собачий пенис или собачий локоть), рано утром нужно к первой встретившейся собаке обратиться со словами:

Эс-салам алейком, *ит-ага*,
Ит чукуны (тирсегини) ал, ага.

ПМА по туркменам-емрели Ленинского р-на
Ташаузской области, 1961.

Салам алейкум, уважаемая собака,
Возьми свой пенис (или свой локоть), уважаемая.

Считается, что после такого магического обращения ячмень должен вернуться к своей исходной точке – собаке.

Среди ставропольских туркмен отмечен и такой необычный момент, как прибивание конской подковы на собачьей кормушке (*итиң ялагы*). Этот суеверный обычай (*рым*; литературное туркм. – *ырым*) объясняется тем, что счастье, символом которого и является подкова, должно быть и у животных.²⁷⁴ С другой стороны, одна из примет связывает с бурным поведением самой собаки предугадывание погодных явлений: если она валяется в снегу или на земле – будет соответственно буран или дождь с градом.²⁷⁵

Особо показательным в плане отголосков почитания собаки является сохранение, как и в случае с конем, традиции погребения головы заслуженной – верной, храбро сражавшейся с вол-

274 Таймухамметов Ораз Аджиевич (1897 г.р.), игдыр, сел.Улуби-Юрт Ачикулакского р-на Ставрополя, 1959.

275 Назаров Гали (1895 г.р.), абдал, сел. Фунтово Астраханской области, 1959.

ками, хорошо охранявшей скот собаки в саване и где-нибудь на отдельном, приметном месте²⁷⁶.

В прошлом собака играла важную роль и в магических обрядах, связанных с ребенком: чтобы он быстрее начал ходить, пуповину новорожденного привязывали на шею коню (о чем мы уже говорили) или собаке.²⁷⁷ Скрытый магический смысл несут в себе прошедшие сквозь столетия ислама и сохранившиеся в ковровом искусстве туркмен древние узоры «*тазы гуйругы*» (хвост гончей) и «*гужук ызы*» (след щенка) (Шахбердиева, 1973). Последний из названных узоров в роли оберега характерен для вешаемого на дверь или в качестве самой двери специального ковра *эңси*. По этому поводу В.Г. Мошкова замечает: «*Эңси*», несомненно, относится к числу реликтовых ковров, таящих в себе массу неразгаданного. Достаточно указать, что в этом ковре на центральном месте помещен рисунок, именующийся «след щенка». Здесь этот узор раскроется, вероятно, в свете той роли, которую играет у туркмен представление о *собаке*, как о священном животном...» (Мошкова, 1947, с. 147).

Некоторые из сохранившихся легенд и преданий рисуют тесную связь человека и собаки, уходящую своими корнями, возможно, даже в тотемические представления. В этом плане особый интерес вызывает легенда, рассказанная нам в конце 1950-х гг. в селении Кизыл-Имам на Чандыре одной древней старушкой-гёкленкой.

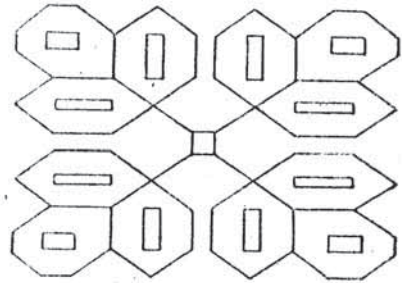
Согласно этой легенде, в давние времена жило *ит ювудян тиреси* (досл.: собако-глоотающий род) – некое родоплеменное подразделение, обладавшее необычным магическим свойством превращения, оборотничества. Днем это были милые, гостеприимные люди, а ночью – свирепые, кровожадные собаки. Поэтому они сами предупреждали тех, кто оставался у них ночевать, чтобы они располагались на крышах и убирали за собой лестницы (ПМА по Каракалинскому р-ну, 1959).

Данная легенда о людях-собаках вполне возможно является одним из отголосков древних тотемических представлений

276 Худайкулиев Гельдымамед (1898 г.р.), ёмут, сел. Аджи Кизиларватского р-на, 1962.

277 Адыев Хасмамед (1893 г.р.), гёклен, Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962.

о происхождении того или иного рода от собак. Некоторые родоплеменные подразделения и в наши дни носят названия, связанные с собакой. Это, в частности, *көпек* (пес, кобель) или *көпеклер* (псы, кобели) – подразделения в составе таких туркменских племен как гёклены, эрсари, теке, баят, емрели, мукры и мюрчели; *ит* (собака) – тире племени теке; *ганжык* (сука) – тире племен гёклен и теке; *гужук* (щенок) – тире племен эрсари, ёмут и теке (Атаниязов, 1988, с.79, 73, 39, 56).²⁷⁸



Ковровый узор «гужук ызы».
По: Мошкова, 1946, с. 147, рис. 3.

У чоудуров, абдалов, арабачи, салыров и некоторых других туркменских племен, а также среди каракалпаков сохранились варианты легенды об уходе из окрестностей города Туркестан, с низовой Сырдарьи, на Мангышлак части туркмен-огузов во главе с братьями *Акманом* и *Караманом* (по другой версии – *Акбаем* и *Карабаем*), которые за оскорбление святого суфия Ходжи Ахмеда Ясави (ум. в 1166 г.) были превращены в *собак*. По мнению этнографа-туркменолога Г.П. Васильевой, «это предание, вероятно, отражает реальные события XII в. – передвижение части огузских племен, ставших впоследствии основой туркменских племенных образований – чоудоров, арабачей, абдалов, части салоров и др.» (Васильева, 1990, с. 10). В легенде помимо древних тотемических мотивов отражены, как видим, противостояние новой, принятой Огузами не так давно к тому времени (лишь в середине X–XI вв.) религии ислама с их доисламскими представлениями и демонстративный показ силы мусульманства.

Мотив превращения человека в собаку, тотемического оборотничества присутствует, очевидно, и в легендах о переодевании в собачью шкуру. В Дейнауском районе мы записали леген-

²⁷⁸ Все приведенные этнонимы имеют пометы составителя словаря об их тотемическом происхождении.

ду о том, что значительный участок современных культурных земель на территории района в свое время был дан в собственность отважному воину Танрыберды батыру самим Эмир Темиром, т.е. Тамерланом. По его приказу Танрыберды, сын Худайберды сопы, надев *собачью* шкуру, под видом животного проник через какую-то щель в осажденную Тамерланом одну из крепостей. Люди в крепости отгоняли его как собаку. Улучив момент, он ночью убил предводителя осажденных и для доказательства взял отрезанное у него ухо. Затем открыл изнутри крепостные ворота и впустил войско своего повелителя. За этот героический поступок он и был пожалован землями (ПМА по Дейнаускому р-ну, 1961). Согласно другому варианту изложенной легенды, события происходили не во времена Тамерлана или Тимура (вторая половина XIV – начало XV вв.), а значительно раньше, в предисламский период или эпоху завоевания арабами приамударьинской полосы – Лебаба и распространения там ими ислама (вторая половина VII – начало VIII вв.)

Сюжет собаки, вернее, собак фигурирует также в многочисленных межэтнических конфликтах, которые якобы происходили из-за начинавших между собой драку собак, хозяева которых принадлежали к разным родоплеменным подразделениям или аулам. За собаками в потасовку вступали мальчишки, а затем парни и, наконец, взрослые мужчины, а порой и женщины. Иногда, как гласят легенды, это приводило к полному взаимному уничтожению, памятью чего оставались лишь кладбища с высющимися каменными надгробиями. Подобные места мы встречали в горах и предгорьях Копетдага²⁷⁹. Из-за собак, в частности, считается, возникали конфликты между карадашли и геркезами²⁸⁰.

В период безраздельного господства ислама в Средней Азии мы сталкиваемся еще с одним характерным явлением. Как справедливо отмечает Г.П. Снесарев, не сумев полностью искоренить старые религиозные представления, связанные с собакой, новая

279 Одним из них, например, считается позднесредневековое кладбище Бедели ата недалеко от селения Шарлоук близ слияния рек Сумбар и Чандыр.

280 Аннаева Чюйше (1917 г.р.), гёклен, геркез, Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962.

религия предприняла попытку приспособить их к мусульманской мифологии. «это, — пишет исследователь, — получило отражение прежде всего в агиологии: собака превратилась в верного спутника того или иного святого. В Хорезме имеются по крайней мере два мазара святых, где легендарная собака была окружена культом наравне с ними» (Снесарев, 1969, с. 321).

В качестве таких святилищ фигурировали Шамун-наби близ Ходжейли, которого по агиологическим преданиям спасла собака (Кнорозов, 1949), и находящийся на территории Туркменистана, в Куня-Ургенче, мазар крупного суфийского деятеля второй половины XII – начала XIII вв., создателя ордена кубравия Наджмэддина Кубра, «собака которого, его верный спутник, была окружена почитанием, пожалуй, не меньшим, чем сам святой» (Снесарев, 1969, с. 322). Согласно легенде, записанной при самом этом мазаре, собака святого обладала чудесным свойством: летала по воздуху, в чем могли найти отголоски бывшие представления о маздеистской собаке-птице Сэнмурв, которой мы касались в разделе, посвященном мифическим существам. Близ святилища Наджмэддина Кубра, как и у Шамун-наби, в прошлом имелись выдолбленные из камня «кормушки» или «поилки», из которых будто бы пили и питались собаки этих святых. Они пользовались особым почитанием паломников: налитой в них водой те мыли лица, так как считалось, что это оказывает благотворное воздействие при заболевании глаз, а также благотворно сказывается на детях (Снесарев, 1969, с. 322). Кроме всего этого, здесь долгое время существовала *каландархана* (общежитие дервишей). Ее отличительной чертой было то, что жившие в ней дервиши разводили *собак* (Снесарев, 1969, с. 322).

Еще более яркий пример почитания собаки сквозь призму суфизма представляет собой одно из святилищ на Мангышлаке, возникновение которого относится к первой половине XVI в. Речь идет о собаке хорезмского шейха Кемал уд-дина, активного проповедника суфийских идей среди мангышлакских туркмен, где у него было множество послушников-мюридов. В один из приездов шейха его собака Баба-Кулдаш была убита местным туркменом, принявшим ее за волка. После этого, согласно ле-

генде, и убивший ее (хотя он, узнав о роковой ошибке, покаялся), и весь его род вымерли от холеры. Собака же была торжественно похоронена. «Могила ее на Мангышлаке, – пишет биограф шейха. – В голове могилы поставили особый знак (мель), а место это стало местом поклонения жителей» (Бартольд, 1904, с. 209).

Как видим, здесь даже отсутствует святилище святого. Вполне возможно, что именно с этим эпизодом связано возникновение туркменской пословицы «Өвлат *итини* бихал гөрме» (Не считай слабой даже *собаку* овляда), так как упомянутый шейх тоже принадлежал к одной из данных социально-религиозных групп (Демидов, 1976, с. 54).

Особое место, после коня, занимает собака в жанре волшебных или фантастических сказок туркмен. «Она, – пишет М.А. Сакали, – выводится в сказках редко, но ее тотемическое значение, как духа-защитника выступает очень четко, особенно в тех сказках, где она помогает человеку одолеть *дэва* – олицетворение злых духов» (Сакали, 1956, с. 54).

Среди примеров оборотничества (превращение человека в то или иное животное с помощью соответствующего заклинания) – находим сюжет, связанный с собакой. Так, в сказках «Как нашли золото Султан-Союн и Мирали-Шир» и некоторых других магической силой слова разоблаченная жена-изменница превращает мужа в собаку, хотя в дальнейшем он ей отплачивает тем же, превращая ее в ослицу (Сакали, 1956, с. 54). Собака, точнее пес, единственное из домашних животных, выступает в некоторых сказках названного жанра в качестве мужа отдаваемых за него женщин (Сакали, 1956, с. 52).

Еще одним, хоть и редким, мотивом этих сказок является роль зверя-кормильца, в которой, наряду с козой и, отчасти, львицей, выступает также собака. Например, в сказке «Сын-щенок» говорится о том, что одна из жен царя родила сына с золотой головой и серебряным задом. Другие царские жены, завидуя ей, похитили ребенка, подложив вместо него щенка. Когда правителю доложили о его столь странном «наследнике», он приказал похоронить в могильном склепе и жену, и щенка. Однако последний сумел прокопать в могиле отверстие наружу. Днем царица

кормила его своим молоком, а ночью он приносил ей еду, различные драгоценности. Позднее он же нашел и ее похищенного сына (Сакали, 1956, с. 52).

В свете сказанного о волшебных сказках становится понятной и причина, почему такой персонаж как собака, почти не выступает среди действующих лиц первого плана в сказках о животных. Об этом говорит та же М.А. Сакали, мнение которой аналогичного характера относительно коня мы приводили выше. «Большим уважением пользовалась в глубокой старине и *собака*, – пишет она. – В эпоху господства тотемических представлений эти животные (конь и собака – С.Д.) играли роль покровителей и защитников. Может быть, именно поэтому их нет в сказках о животных. Выводить этих животных в рассказах, оставшихся от охотничьего периода, где животные действовали как простые люди и были лишены таинственности, может быть, казалось скотоводу опасным, могущим лишить его покровительства этих животных и тем самым магической силы, оберегавшей его и служившей ему» (Сакали, 1956, с. 49).

Правда, трудно согласиться со словами, что собака почти совершенно не выступает здесь в качестве действующего лица. Согласно указателю А. Баймырадова, собака (*um*), занимая восьмое место, из 150-ти сюжетов фигурирует в 13-ти, а гончая (*тазы*) проходит даже отдельной графой на четырнадцатом месте в выступает в 9-ти сюжетах (Баймырадов, 1986, с. 79). Однако, насколько мы могли подсчитать, из всех сказок только в трех собака появляется среди героев первого плана и то лишь как один из персонажей. Так, в сказке «Еле спасшаяся лисичка» (Зордан жаныны гутаран тилкижик) главную роль играет хитроумная лисица, а в конце на сцену по воле человека выступает щенок, способствующий изгнанию лисы. В сказке «Бай, понимающий язык животных» (Хайванларын дилине дүшүнйән бай) главных персонажей трое – бай, кошка и собака. А в упоминавшейся ранее сказке «Кого любит наш хозяин?» (Эййэмиз хайсымызы говы гөрйәр?) собака – лишь один из четырех героев, наряду с конем, коровой и их общим хозяином, кому принадлежит решающее слово. Последний уравнивает всех трех животных, несущих раз-

ные, но дополняющие друг друга обязанности по отношению к человеку.

Остановившись в связи с образом собаки на таком более крупном фольклорном жанре, как сказки, можно упомянуть и о втором традиционно рассматриваемом нами малом жанре устного народного творчества – загадках (поговорок и пословиц мы уже касались). В этом аспекте загадок очень немного. Нам удалось обнаружить лишь три «Гара өе гар ёкмаз» (К черной юрте снег не пристанет), где подразумевается собачий нос. В варианте же «Сергездан сырык гётэр» (Бродяга шест поднимает) имеется в виду хвост собаки. И, наконец, еще одна загадка рисует образ собаки целиком, причем весьма уважительно:

Дөрт сүтүнли гапымыз, Дверь наша четырех-опорная
Нэтанышы гечирмез. Не пропустит незнакомца.

Туркмен маталлары, 1962, с. 72, 77, 74

С течением времени ряд объективных и субъективных причин привели, к сожалению, к значительному сокращению численности чистопородных представителей туркменских догов-алабаев и почти полному исчезновению охотничьих или борзых – тазы. Этот процесс особенно усилился в послевоенные десятилетия, вызвав в начале 1980-х гг. несколько тревожных публикаций в периодической печати, прежде всего принадлежащих перу не профессионального биолога, а экономиста и собаковод-энтузиаста Ровшана Багыева (см., например: Багыев, 1980, 1981; и отклики Т. Хузахметова, А. Кошелченкова и братьев Кязризовых на статью «Среднеазиатская овчарка нуждается в помощи» (Комсомолец Туркменистана, 1981, 4 августа) и др.).

В статьях и откликах поднимался, в частности, неотложный вопрос о создании в Туркменистане соответствующего государственного племенного питомника, а также клуба или даже клубов служебного собаководства, которые, как отмечал Р. Багыев, имелись к тому времени во всех других союзных республиках и крупных городах Советского Союза. Он же подчеркивал, что к делу возрождения древних пород собак должны были бы активно подключиться ученые-животноводы – прежде всего Ин-

ститут животноводства Министерства сельского хозяйства Туркменистана. К сожалению, проблема племенного собаководства осталась тогда вне поля зрения представителей науки.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. в отношении туркменских алабаев-волкодавов (*мәжсек ити*) произошли определенные положительные сдвиги. В Ашхабаде был организован Туркменский клуб кинологов «Туркмен ити» (Туркменская собака), который в своих 13 секциях объединил не только многих собаководов-ашхабадцев, но и любителей из ряда других районов страны.²⁸¹ И хотя в клубе преобладают собаки других видов, значительное внимание в нем уделяется традиционным отечественным породам. Так, на выставке собак, проводившейся клубом в Ашхабаде в мае 1994 г., 27 из 150 его четвероногих участников были туркменскими волкодавами.

Знаменательно, что работу клуба активно и бескорыстно поддерживают любители собак из других регионов бывшего Советского Союза. Например, из Санкт-Петербурга прислали специальную литературу, крымские кинологи пригласили собаководов к себе на конференцию, оплатив все расходы, ростовчане к упомянутой выставке изготовили для клуба специальные именные медали – единственные в своем роде награды с изображением туркменского волкодава на фоне солнца и песчаных барханов, а также с названием клуба на двух языках. Три такие награды уже были вручены победителям данной выставки²⁸².

Более широкие селекционные планы в отношении породы туркменских волкодавов ставит перед собой организованная позже упомянутого клуба, в середине 90-х гг., фирма «Ахал юрт», которую возглавил предприниматель, конезаводчик и кинолог Г. Кяризов, имя которого мы называли выше. Он выступил инициатором создания Ассоциации любителей туркменского волкодава и способствовал возрождению в более широком масштабе

281 Среди активистов Клуба по работе с туркменскими волкодавами можно назвать семью Кяризовых, Атагельды Нурыгдыева, Танрыгулы Мухаммедова и Чары Новрузова из Ашхабада, Сапарова и Аннаоразова из Теджена. Один из таких энтузиастов, Иламан-ага, стал героем туркменского документального кинофильма «Гоюн ити» (Овечья собака, 1995 г.).

282 О выставке и работе клуба см.: Молина, 1994.

боев волкодавов, мотивируя это традиционным методом эффективного, хотя и, к сожалению, жестокого отбора наиболее сильных, закаленных и смелых животных (Кяризов, 1994, 1995).²⁸³ Для этого ассоциация утвердила правила боевых испытаний собак. В поселке Шор близ Ашхабада ею был оборудован ринг для тысячи зрителей, на котором уже определенное время регулярно проводятся схватки волкодавов, в том числе в марте 1995 г. и с собаками этой породы, привезенными с Кавказа – из Пятигорска, Владикавказа и Кабардино-Балкарии (Комаров, 1995).

Конечно, в работе по селекции туркменских волкодавов-алабаев основное еще впереди. Об этом говорят и факты: как отмечалось, всего 27 собак данной породы из 150 участников выставки; проигрыш кавказским гостям в марте 1995 г., который сам Г. Кяризов, выступавший как главный судья соревнования, назвал закономерным, нездоровый дух сиюминутного бизнеса, который вносят многие владельцы соревнующихся животных и зрители такого рода малоэстетических поединков (Бушев, Веленгурин, 1994). Однако, как мы уже подчеркивали, поступательное движение все же началось.

Сложнее положение с возрождением гончей-борзой. Резкое сокращение численности представителей дикой фауны, являвшихся объектом охоты с тазы, падение вообще роли охотничьего промысла в хозяйстве человека, а также сложности с выращиванием и воспитанием потомства этого вида собак привели к тому, что встретить их стало практически невозможно. За всю свою многолетнюю практику этнографических поездок по Тур-

283 О силе и смелости этих собак, преданности своим хозяевам бытует множество рассказов. Хочется упомянуть лишь один: заметку «Шерхан» жителя Вильнюса Ю. Кардашова. Он вспоминает о своих школьных предвоенных и военных годах в Ашхабаде. Ю. Кардашов вырастил щенка алабая, подаренного ему стариком-туркменом, дедом его товарища. Ставший огромным псом Шерхан не раз выручал хозяина и малышей, к которым относился с особой симпатией, в критических ситуациях, а однажды вступил в схватку с двумя ядовитыми змеями, из-за которых автор заметки чуть не погиб, и уничтожив их, умер сам. «Сейчас я уже старик, – пишет Ю. Кардашов, – но никогда не забуду верного Шерхана. Прошло более 52 лет, как погиб преданный пес. А я стал инструктором служебного собаководства, подготовил не один десяток собаководов и не одну сотню собак. Это моя память и благодарность верному другу, моему Шерхану» (Кардашов, 1990).

кменистану нам довелось всего лишь несколько раз видеть это удивительно грациозное животное. На упоминавшейся ашхабадской выставке клуба «Туркмен ити» в 1994 г. *тазы* была представлена всего одним(!) участником, а разведением ее в стране занималось тогда всего несколько человек.²⁸⁴

По своему положению тазы, которую словари определяют прежде всего как «борзая», хотя дают и второе определение – «гончая»,²⁸⁵ является единственным видом собак, удостоившихся особого положения и у туркмен, и в общемусульманской среде. В основе этого, думается, лежат исторические этапы, связанные с происхождением и распространением данной породы.

Вид борзо-образных собак, как считается, происходит от волко-шакалов или шакало-волков Северной или Северо-Восточной Африки. Охота на диких зверей здесь в условиях открытого равнинно-степного и пустынного ландшафта, требующая высоких скоростей, способствовала выработке именно такого типа прародителей этой собаки, одомашненных человеком, – с узким туловищем и головой, подтянутым животом, высокими тонкими ногами и крепким хвостом, играющим активную роль при преодолении зигзагов в погоне за дичью (Боголюбский, 1959, с. 523).²⁸⁶ Основными объектами охоты борзых были степные животные, развивающие при беге высокую скорость, – зайцы, волки, антилопы.²⁸⁷

284 Основными среди них считались кизыларватцы – почтенный Аннааман-ага и братья Алты и Ходжамурад Ходжамурадовы, а также ашхабадка Лиля Зарудина (см.: Молина, 1994).

285 Туркмено-русский словарь, 1940, с.274: «охотничья собака, борзая»; Туркменско-русский словарь, 1968, с. 612: «борзая, гончая»; Туркменско-русский учебный словарь, 1988, с. 298: «Борзая, гончая».

286 Автор, правда, там же делает оговорку, что в отношении происхождения евразийских борзых – произошли ли они от африканских или возникли самостоятельно от других родоначальных форм – категорически сказать пока нельзя. Е.А. Богданов в качестве прародины борзой называет более конкретный регион Северо-Восточной Африки – Верхний Египет, а как прародителей ее – абиссинского волка, тождественного ей по внешности и окрасу (Богданов, 1913, с. 104-105). Л.П. Сабанеев также называет сопредельный с Верхним Египтом регион – Судан (Сабанеев, 1987, с. 10).

287 Сцены охоты на антилоп запечатлены, в частности, на древнеегипетских изображениях середины III тыс. до н.э. (Боголюбский, 1959, рис. 268, 269; с. 517).

Борзая, считается, была приручена раньше других пород собак – во всяком случае, наиболее древние изображения собак в Египте, относящиеся к середине IV тыс. до н.э., представляют нам, судя по их внешнему виду, несомненно, борзых (Сабанеев, 1987, с. 8). Отсюда они распространились на запад – в Северо-Западную Африку и на восток – в Аравию, Малую Азию и Иран, откуда позднее, очевидно, и попали в Среднюю Азию.

В распространении борзых как вида охотничьих собак на довольно обширной территории сыграл свою роль и ислам. Л.П. Сабанеев, автор конца XIX в., по этому поводу пишет, например, следующее: «...Еще у бедуинов древности борзая была по самым условиям обитаемой ими пустыни единственной охотничьей собакою. Новая религия [ислам – С.Д.], признав только одну борзую [среди собак – С.Д.] чистым животным, этим самым признанием неизбежно должна была способствовать, с одной стороны, распространению и образованию новых разновидностей, с другой – совершенствованию этой породы. Действительно, на западе арабская борзая вместе с маврами проникает в Испанию, где была до того времени редкостью; на востоке она постепенно с проповедью ислама проникает до Алтая, Тибета и Гималайских гор, до крайних пределов распространения магометанства. Несмотря на то, что Монголия представляет еще большие удобства для охоты с борзыми, последняя здесь неизвестна; как в Азии, так и в Африке границы распространения борзой совпадают с границами магометанского мира» (Сабанеев, 1987, с. 13).

Ритуальная чистота борзой обуславливается, в частности, одной из легенд, записанной в XIX в. А. Чайковским. Пророк Сулейман по велению бога собрал на совет всех животных. Не явился только еж. Добровольно отправиться за послушником вызвались из всех животных лишь лошадь и собака. Лошадь пообещала найти и выгнать из логова ежа, но посетовала на свой высокий рост, чтобы взять его, и незащищенные от ежовых игл ноздри, а собака, что не сможет просунуть в ежовую нору свою слишком толстую морду. Сулейман не стал уродовать лошадь, уменьшая ее рост, а собаке решил добавить красоты за рвение. Обеими руками он начал гладить морду животного, пока она

не стала тонкой и заостренной. И тогда все увидели, что собака превратилась в стройную изящную борзую. Оба добровольца немедленно отправились на поиски и скоро привезли пророку ежа. Последний был строго наказан, а лошади и борзой Сулейман сказал: «Отныне вы будете спутниками человека и первыми после него перед лицом Бога» (Чайковский, 1879 — цит. по: Легенды, мифы, предания, 1992, с.6 – 7).

Описывая быт турок, А. Чайковский, приведя вышеизложенную легенду, отмечает: «В этом, собственно, и следует искать причины особенной любви их к лошадям и борзым собакам; по крайней мере, этим объясняют и извиняют ту терпимость, с которой они относятся к присутствию борзых в своих комнатах. Несмотря на то, что борзая принадлежит все-таки к зоологическому виду собак, а всякая собака вообще считается у них нечистой, борзой в этом отношении делается исключение. Так, например, ... лаская и глядя ее, правверный не теряет чистоты своей и после этого может прямо сесть на маленький коврик, на котором мусульманин читает свои молитвы. Остальные животные [кроме еще коня – С.Д.] не имеет таких привилегий» (Легенды, мифы, предания, 1992, с. 7–8).

Тот же А. Чайковский отмечает, что на зиму для борзых, болезненно реагирующих на малейшее похолодание, шьются теплые покрывала, а на лето – легкие плащи, чтобы предохранить их от назойливых мух и других насекомых. Пища борзой тщательна, но не тяжела, основа ее – мясо. Арабы включают в меню также финиковое тесто и верблюжье молоко. У татар Добруджи постель борзой устраивается на крыше дома, рядом с гнездом аиста – символом благополучия. Собака поднимается на отдых по специально приспособленной для этого лестнице. Над постелью ее иногда даже делается камышовый зонтик от солнца. Здесь она отдыхает спокойно, не тревожимая блохами и другими насекомыми, которые мешают обычно собакам спать, отчего, как считается, слабеют их силы и падает энергия (Легенды, мифы, предания, 1992, с. 8–9).

Туркмены, владельцы тазы, как нам самим доводилось видеть, также нежно, с любовью относились к своим подопеч-

ным. Даже в довольно теплую погоду собаки эти были укутаны в попонки из войлока. Такое же внимание уделялось и рациону питания тазы. На заботу борзая отвечала хозяину беззаветной преданностью. Очевидно, не зря родилось выражение *ян тазы* (*ян* – досл., бок; здесь в значении «находящийся рядом»), характеризующее человека, который ходит за кем-либо как тень (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 612).

Раздел о самом верном друге человека – собаке, которой в ряде мест (Париж, поселок Ном на севере Аляски, города Осака, Берлин, Санкт-Петербург, Борго-Сан-Лоренцо в Италии, Эдинбург, станция Шабуй близ Токио) за самоотверженность и преданность поставлены памятники, нам хотелось бы завершить надеждой, что когда-нибудь памятник аналогичного рода будет поставлен и в Туркменистане в честь четвероногих помощников чабанов, спасших не одну отару в буран, уберегших их от волчьих зубов.²⁸⁸

Баран (овца)

Мы рассматриваем такого представителя домашних животных как баран/овца после собаки конечно не по его значимости в жизни туркмен, а потому, что с ним у них в целом связано меньше разного рода магических и фольклорных представлений и выступают овцы из-за своей массовости намного менее колоритно, чем другие выше рассмотренные персонажи.

Составлявшие в обозримом прошлом и составляющие в настоящее время основу туркменского скотоводства овцы явились одним из первых диких животных, одомашненных людьми.²⁸⁹ При этом родиной их некоторых, получивших широкую известность в мире пород, прежде всего таких как каракульская и курдючная, считается территория Туркмении, Узбекистана и Ирана (Боголюбский, 1959, с. 294). Так, в «Географии Востока» Ибн Хаукаля (978 г.) говорится, что в Хорезме разводят овец, у которых забивают ягнят на шкурки, хотя по косвенным дан-

288 Такое предложение уже было высказано автором упоминавшейся статьи «Прошедший через тысячелетия» О. Гундогдыевым.

289 Считается, что одомашнивать овец начали примерно 8-12 тыс. лет назад на обширной территории от Каспийского моря до Гималаев (Гершун, 1991, с. 54).

ным эта традиция некоторыми авторами относится на несколько тысячелетий дальше (Боголюбский, 1959, с. 294-296).

Как бы ни было, но количественное соотношение костных остатков животных, находимых при раскопках целого ряда древних, античных и средневековых поселений (Елен-депе, Шор-депе, Алтын-депе, Намазга-депе, Теккем-депе, Гарры-Кяриз, Мисриан) на территории Туркмении, свидетельствует, что в целом домашние овцы (бараны) были наиболее многочисленны в быту людей того времени, начиная с IV тыс. до н.э. (Ермолова, 1968, с. 49–50; 1972, с. 179–181).

У овец, называемых у туркмен общеизвестным термином *гоюн* (бараны – самцы – *гоч*), как и у других основных видов домашних животных (коней, верблюдов, коров) был свой пир-покровитель, известный под более архаичным именем Чопан-ата (досл.: «отец-пастух»), но чаще в мусульманизированной форме как *Муса пыгаммер*, то есть пророк Муса (библейский Моисей). В честь покровителя овечьего стада, как и пирам других животных, в связи с определенными обстоятельствами делали жертвоприношения, устраивались коллективные трапезы с молитвой богу и пиру о благополучии стада, удачном окоте и обильных кормах. Существовали даже – на Мангышлаке и в Забалханье – святилища Чопан-ата, хотя в реальной жизни под этим именем выступали пользовавшиеся почитанием у местного туркменского скотоводческого населения представители средневекового суфийского духовенства. Следует сказать, что Чопан-ата считается покровителем овец и у других тюркоязычных народов Средней Азии – казахов, киргизов, узбеков и каракалпаков (Хозяйство казахов..., 1980, с. 128; Шаниязов, 1964, с. 163–164). Кроме того, любопытно отметить, что у туркмен-сарыков, в отличие от других туркменских групп, помимо общего пира имелся еще один более узкого профиля – покровитель стрижки овец Сумсук-баба (Язлыев, 1985, с. 53).

Особое значение придавалось магическим обрядам, сопровождавшим перекочку скотоводов на летние и зимние кочевья. Прежде всего, это касалось перехода на летние пастбища (*язлаг*) после долгой и порой суровой зимовки со скудным кормом,

к тому же чреватой болезнями и падежом скота. Все негативные последствия, хотя и имеющие под собой объективные причины, приписывались воздействию злых духов и недобрых глаз. Поэтому нужно было как следует «очиститься» от возможной скверны, чтобы не унести ее и на благодатные летовки. Для этой цели на краю аула разжигались два больших костра. В них бросали разные травы, в том числе и ритуальный *йузерлык* (руту), на которой мы останавливались выше. Между костров чабаны прогоняли стада вместе с молодым, затем проходили хозяева стад с семьями и имуществом, навьюченным на верблюдов, приговаривая при этом: «Дерт бела галсын!» (Пусть останутся позади болезни и несчастья!). Во время прохождения стреляли холостыми патронами из ружей, чтобы напугать злых духов, если бы они все же решили отправиться следом. По прохождении всех золу костров соединяли, перекрывая таким магическим способом путь оставшейся «нечисти» (Демидов, 1987, с. 24). Обряд этот у большинства туркмен-скотоводов был аналогичен и назывался *алас*, а у текинцев Ахала *топык*, отличаясь лишь расположением костров, которых было несколько и зажигались они в 7–8 м друг от друга. В ряде случаев кроме степных трав в костры, очевидно для усиления «воздействия», бросали соль и собачий помет (Оразов, 1995, с. 271). К «очищению» отары огнем прибегали еще в двух случаях: если начиналась эпизоотия и после массового окота, когда считалось (и не без реального основания), что овцы ослабли и наиболее беззащитны перед натиском злых сил (Демидов, 1962, с. 210).

Сопровождающиеся молитвой ритуальные угощения, носящие характер жертвоприношения (*садака* или *худай ёлы*) покровителю овец, хозяева устраивали в связи с различными этапами годового скотоводческого цикла: окота, стрижки, первой дойки и т.д. Интересно, что устраиваемое по случаю окончания окота мелкого рогатого скота такое угощение из риса на молоке первого надоя у текинцев, по сообщению А. Оразова, в отличие от других туркменских групп, где оно называлось *ак аш* («белая каша»), носило название *гоюн мусасы* (досл., «бараний Муса») (Оразов, 1995, с. 272).

Помимо ритуального, после окота, жертвоприношения-угощения, носившего общий характер, бытовали и некоторые, если так можно сказать, более конкретные магические обряды, направленные на благополучное прохождение этого важного этапа в жизни скотоводов. Так, у ёмудов Западной Туркмении по обычаю пастух в период окота мазал себя, а также двери юрты и загона пометом новорожденных ягнят и козлят. При этом обычно говорилось: «Гоюның-гузың хөври көп болсун!» (Да будет приплод многочисленным!). А у юго-западных ёмудов во время окота пастухи и все, кто находился при стаде в этот период, в течении 40 дней не брили голову и не меняли одежду. То же отмечалось и у туркмен-сарыков во время окота и стрижки овец (Оразов, 1995, с. 271–272).

Сами бараны (овцы) считались животными чистыми с точки зрения ислама и уважаемыми. Поэтому по традиции их не полагалось бить, ругать и торопить во время пастбы и водопоя. Такое отношение объяснялось по-разному: и тем, что первой жертвой богу в руках пророка Ибрагима был сброшенный с неба баран, и тем, что у него покровителем является сам святой пророк Муса, и тем, что овцы по своему нраву, смиренности ближе других животных к богу, и, наконец, тем, что они видели святого Хыдыра, который путешествует по всему миру, но мало кому показывается. Более того, бытовало представление, что пастух, который семь лет пасет овец и соблюдает религиозно-традиционные предписания, во сне может увидеть святого Хыдыра. Человеку, находящемуся в стаде баранов (а это, как правило, пастух), не страшны злые духи (Демидов, 1962, с. 188).

Житейская практика, однако, из-за массовости этого животного не давала ему каких-либо индульгенций и прерогатив. Наоборот: самым популярным для заклятия не только на религиозных церемониях (праздновании *Курбан-байрама* и т.п.), но и на любом светском торжестве являлся и является баран; шерсть его, в отличие от верблюжьей, которую нельзя топтать, идет на все изделия и прежде всего на расстилаемые под ноги – ковры и кошмы. В туркменском фольклоре образ овцы (барана) также занимает весьма скромное положение. Так, в сказках о живот-

ных, согласно списку персонажей, она стоит лишь на седьмом месте, фигурируя только в 8 сюжетах и в основном во второстепенных ролях (Баймырадов, 1986, с. 79). В сборнике туркменских загадок мы не обнаружили ни одной, связанной с бараном (овцой) (Туркмен маталлары, 1962).

С другой стороны, баран-производитель *гоч* и в древности, и в средние века несомненно играл определенную роль в верованиях народов Средней Азии (Байпаков, 1980, с. 32-45), в том числе и на территории расселения позже туркменских племен. Об этом свидетельствуют и археологические находки разных периодов, и надгробные памятники позднего средневековья в виде скульптур барана или его фрагментов в Западном Туркменистане и на Мангышлаке, а также в восточных районах современной Турции, о чем говорилось выше. Своего рода переключка эпох - скульптура заслуженного гоча-производителя, установленная в его честь уже в наше время в одном из животноводческих хозяйств страны. Изображение главного атрибута *гоча* – его рогов широко бытует как оберег в магической практике даже современных туркмен.²⁹⁰ Однако, как уже отмечалось, имеет место давнее тесное переплетение представлений, связанных с диким бараном-архаром и одомашненным бараном-гочем. Поэтому, чтобы избежать повтора, отсылаем читателя к разделу «Архар».

Несколько слов следует сказать и о частом спутнике овечьих стад – козле (*эркеч*) и менее частых спутницах – козах (*гечи*). Эти представители домашних животных занимали и занимают в туркменском быту и магических представлениях несравненно меньшее место по отношению к овцам (баранам). У коз нет своего пира, хотя некоторые информанты полшутя, намекая на беспокойный характер этих животных, говорили, что их пиром является сам *шейтан* (дьявол).

По отношению к козлам можно упомянуть лишь два момента. Первый – их миссия как чаще всего предводителей овечьих

²⁹⁰ Правда, магическое использование частей тела этого животного даже у соседних народов совпадает далеко не всегда. Так, например, кроме прочего, у узбеков, каракалпаков, казахов амулетом служила даже овечья шерсть (Снесарев, 1969, с. 317), которой у туркмен не придавалось никакого значения, в противовес верблюжьей, как «святой», или собачьей, как «нечистой» (*харам*).

или смешанных стад, для чего на шею вожаку вешался медный колокольчик (в послевоенное время с резким уменьшением индивидуальных стад за ненадобностью многие из этих старинных колокольчиков использовались как звонок в сельских школах). Второй – принесение именно козла, хотя за отсутствием такого или по другим причинам можно было использовать и бараногча, в качестве жертвы пиру дождя Буркут-баба с просьбой ниспослать дождь. Жертву обычно привязывали на вершине холма под палящим солнцем и не давали пить. Своими жалобными криками (считалось, что козел делает это лучше) жертва должна была разжалобить Буркута. Если проходил дождь, животное резали и устраивали коллективную трапезу *Буркут-бабаның ёлуна* (На путь Буркут-баба). Если же, паче чаяния, осадков не было, козла или барана обычно тоже резали, хотя некоторые из наших информантов говорили о случаях, когда жертвенное животное снова отпускали в стадо. Описанный обряд практиковался, по нашим наблюдениям, в Туркмении повсеместно, кроме приамударьинских районов, где надобности в Буркуте не было (Демидов, 1987, с. 18; то же отмечает и В.Н. Басилов: 1963а, с. 43).

Корова и бык

Корова (*сыгыр*), хоть и входила в состав домашних животных у туркмен, в целом играла в их хозяйстве весьма незначительную роль, что обуславливалось самим характером природно-географической зоны, в которой расположен Туркменистан. Девять десятых его территории, занятых пустынями и каменистыми степями, не соответствуют условиям для нормального разведения крупного рогатого скота. Лишь в оазисной зоне возможно пастбищно-стойловой содержание коров. Поэтому разведением коров и быков (*өкүз*) занимались только жители оазисов, расположенных близ водных источников, где основу хозяйства составляло земледелие.

Корова была одомашнена позже, чем свинья, овца и коза. И поскольку перечисленные животные уже стабильно давали человеку мясо, молоко, шерсть и шкуры, коровы, а точнее их мужские особи – быки, привлекавшие внимание человека своей

мощью, понадобились людям прежде всего как рабочие животные, которых можно использовать для вспашки земли. Исходной точкой явились остророгие туры, которые и стали прародителями коров (Гершун, 1991, с. 5). Туры водились на склонах Копетдага и других горных массивов Туркменистана, у подножия которых и находилась значительная часть оазисов, очагов земледелия. О времени появления здесь одомашненного крупного рогатого скота и его малочисленности среди других домашних животных определенное представление дают костные остатки с упоминавшихся в предыдущем разделе поселений Южного Туркменистана. Так, на Елен-депе, ориентировочно относимом к IV тыс. до н.э., наряду с остатками, принадлежавшими 13 особям мелкого рогатого скота, зафиксирована лишь одна корова. На Шор-депе (вторая половина III – начало II тыс. до н.э.) обнаружены остатки двух коров наряду с 14 особями мелкого рогатого скота, а в верхних ярусах городища, относящихся к концу указанного периода, костных остатков коров не найдено вообще, хотя мелкий рогатый скот представлен десятью особями (Ермолова, 1968, с. 49-50). Примерно такая же картина и на других памятниках. Например, на Алтын-депе во всех слоях IV – II тыс. до н.э. обнаружены остатки 8 домашних быков при 42 особях мелкого рогатого скота (Ермолова, 1972, с. 179). На городищах Намазга-депе и Теккем-депе у станции Каахка костные остатки домашних животных эпохи ранней бронзы, то есть второй половины III тыс. до н.э. дают такое соотношение: бык – 4 особи, мелкий рогатый скот – 9 особей (Ермолова, 1972, с. 180). Более близкий по времени памятник античного периода – сельское поселение парфянской эпохи Гарры-Кяриз – показывает значительно бóльшую разницу: бык домашний – 3 особи, а мелкий рогатый скот – 27 особей (Ермолова, 1972, с. 181). И, наконец, средневековое городище Мисриан еще более увеличивает эту диспропорцию: быков – 2, мелкого рогатого скота – 39 (Ермолова, 1972, с. 181).

В сравнительно недавний период, XIX–начало XX вв., коровы даже у исконно оседлых земледельческих племен встречались редко и только в богатых семьях. Это было характерно, напри-

мер, и для такого крупного старинного горного аула как Нохур, населенного племенем нохурли (Васильева, 1954, с. 114). У другого старого туркменского племени мурчали, большинство которого проживало в известном со средневековья своим шелководством ауле Мурча в предгорье Копетдага, крупного рогатого скота было значительно больше. «Скотоводства мурчалинцы не знали и никогда им не занимались», – пишет исследователь этого племени Д.М. Овезов, имея ввиду разведение мелкого рогатого скота (Овезов, 1959, с. 157). Из домашних животных содержались верблюды и ослы, а у некоторых кони. «Наряду с этим, – не без гордости продолжает автор, сам выходец из этого племени, – в каждой колхозной семье имеются коровы, иногда по две; если у некоторых соседних туркменских племен за неимением коров их заменяют козами, то у мурчалинцев этого явления нет» (Овезов, 1959, с. 168).

Что касается тягловой силы, то и у мурчалинцев, и у других оседлых туркменских групп, наряду с лошадьми и верблюдами использовались и пары быков. С их помощью проводили вспашку и боронование участков. У нохурлинцев быки в этой функции преобладали. Но как гужевой транспорт, не в пример древности, о чем свидетельствует найденная археологами при раскопках керамическая скульптура четырехколесной повозки, запряженной быками, их, как правило, не использовали.

Особое место, которое занимал в хозяйстве у мурчалинцев крупный рогатый скот объясняет и то, что именно у них главной святыней, расположенной в центре этого большого аула, стал средневековый мавзолей X–XI вв., перестроенный в XIII–XIV в. и известный как святилище *Зенги-баба* (Пугаченкова, 1958, с. 370) – покровителя-пира коров или, шире, крупного рогатого скота. Ему приносили жертвы, прося об общем благополучии скота, чтобы отел прошел без потерь, чтобы удои были нормальные, а случки удачные, чтобы заболевшие животные быстрее выздоравливали. Близ святилища-мазара были устроены особые ямы для сливания крови жертвенных животных (Овезов, 1959, с. 192). При посещении автором данного исследования этого святилища в середине 1970-х годов было обна-



Мазар Зенги-баба в сел. Мурча.

ружено несколько древних крупных окаменелостей-аммонитов, найденных местными жителями в окрестностях селения, а также множество вотивных тряпочек, привязанных послушницами-просительницами. В задней части мазара возвышалось обмазанное глиной и укрытое белым полотном большое надгробие.

Трудно сказать, почему народная традиция сделала покровителем коров именно Зенги-баба, известного среднеазиатского мистика-суфия, но сам процесс этот связан с исламизацией древних божеств-покровителей, что мы наблюдаем у туркмен и соседних народов Средней Азии и в отношении пиров других видов скота – верблюдов, лошадей, овец (Вейс-баба, Дюльдюль-баба вкупе с его хозяином хазретом Али, Муса пыгаммер). При этом исламизирование образов шло в основном по линии, если так можно выразиться, суфизации. Это еще раз свидетельствует о значительно большей популярности у местного населения, особенно среди кочевников-скотоводов, стоявшего ближе к прежнему пантеизму суфизма по сравнению с мусульманской ортодоксией. Имена прежних, доисламских покровителей заме-

нялись табуированными именами средневековых суфиев – Вейс-баба, Зенги-баба, Чопан-ата²⁹¹ и т.п.

С именем Зенги-баба связан мазар Занги-ата близ Ташкента и одноименные святилища в некоторых других местах. Считается, что он жил в XIII в. и был последователем учения мистика XII в. общесреднеазиатского масштаба Ходжи Ахмеда Ясави. В легендах о Занги-ата говорится, что он пас коров, проводя время в одиночестве, совершая молитвы-намазы и радения-*джехр* (громкий *зикр*). Во время его радений вокруг него собирались коровы и внимательно слушали его (Абашин, 2001, с. 40).²⁹²

После отела женщины из тех семей, где были коровы, варили и разносили молозиво (*овуз сүйт*) родственникам и соседям. Так же поступали и с первым дневным надоем, добавляя в разносимое молоко кусочек древесного угля, как предохраняющего от проникновения в него «скверны». То же делалось и с молоком овец и коз (Демидов, 1987, с. 23). Подразумевалось, что все это жертвоприношения в честь своего пира. Проливать же или тем более выливать молоко на землю считалось большим грехом.

Кошка

Кошка (*пишик*) так же, как и собака, относится мусульманской традицией к «нечистым» животным, способным своим прикосновением «охарамить», лишить ритуальной чистоты то, с чем она имела тесный контакт (например, пищу и посуду). Если это произошло, прибегали к определенным магическим приемам «очистки», как и в случаях «осквернения» другими животными – семикратному переливанию, использованию щепотки соли и т.п. Чтобы избежать возможной «нечистоты», рекомендовалось даже ритуальное отрезание кошке кончиков ушей, как у собаки, «чтоб не харила продовольствие, к которому она прикасается».²⁹³

291 Судя по всему, этот святой, чье святилище известно на Мангышлаке, жил во второй половине XII – первой половине XIII вв. (см.: Демидов, 1978, с. 64).

292 Автор среди святилищ, связанных с упоминанием святых, называет и «мазар Акишан около Ашхабада» (с. 40), что неверно, так как святое место (*овлия*) Акишан, находящееся в 150 км от Ашхабада, связано с представителем местного духовенства, жившим в конце XVIII – первой половине XIX вв. (см.: Демидов, 1981).

293 Адыев Хасмамед (1893 г.р.), гоклен, геркез, Юван-Кала Каракалинского р-на, 1962.

Правда, на практике отношение к кошке было скорее нейтральное, о чем, в частности, говорил нам в свое время, ссылаясь на имеющиеся будто бы в шариате положения, один из наших челекенских информантов. По его словам, кошка – не *харам*, а *мекру*. Поэтому, если, скажем, она оближет посуду, то последняя тоже считается мекру и ее, при желании, можно подвергнуть ритуальной очистке, а можно и не подвергать, а лишь сполоснуть водой.²⁹⁴

Но если кошку и считать харам – нечистым животным, убивать ее нельзя. Убивший должен будет на том свете заплатить за это убийство выкуп золотыми монетами, наполнив ими ее шкуру (*дерсини долдурып гыран төлемели*).²⁹⁵

Образ кошки встречается в некоторых жанрах туркменского фольклора. Так, в списке А. Баймырадова по частотности она занимает среднее, 21-е место среди других животных, будучи встречена в 6-ти сказках (Баймырадов, 1986, с. 79). При этом кошка обычно выступает в группе сказок, в которых животные представляются символическими или аллегорическими образами с сатирическим или дидактическим уклоном. Такова, например, главная героиня сказки «Набожная кошка» (*Намазхон пишик*), которая, прикинувшись святошей, старательно соблюдающей все предписания ислама и собирающейся совершить паломничество-хадж, обманным путем выманивает мышей из их убежища, выстраивает их рядами якобы для совместной молитвы, а затем вероломно съедает их (Баймырадов, 1986, с. 155-156). Как видим, сюжет данной сказки отражает в определенной степени и антиклерикальные, антиисламские мотивы.

В другой сказке – «Кошка и мышка» (*Пишик билен сычан*) мышка становится жертвой собственного хвастовства и беззаботности по отношению к кошке. В первом варианте сказки это происходит после того, как мышка отведала понравившегося ей напитка из огромного кувшина-хума, в который его хозяин-кра-

294 Караджа-ага (1886 г.р.), ёмут, джафарбай, кенан, пос. Челекен, 1959.

295 Велимурадов Аннасэхет (1897 г.р.) и Аннасэхедова Дойдук (1910 г.р.), оба ата, Аулата Серахского р-на, 1960.

сильщик складывал принесенный от друга-садовника виноград. Со временем он забродил и превратился в вино. Во втором варианте живущая в пустынном месте не видевшая долгое время кошек и разжиревшая от сытой, беззаботной жизни мышка обращается к Аллаху с желанием повидать своего извечного противника, помериться с ним силами. Дикий кот, пробиравшийся в тех местах по пустыне, услышав эти слова, неожиданно появляется перед мышкой и, несмотря на ее просьбы и оправдания, съедает ее (Баймырадов, 1986, с. 155-158).

В третьем сюжете – сказке «Кошка и дикие животные» (*Пушик ве ябаны хайванлар*) – кошку, как представительницу человеческого круга, решают пригласить к себе в гости дикие животные – сначала заяц, а затем медведь, дикий кабан и лисица, которые совместно готовятся к встрече, разжигают очаг, варят плов. После запугивания зверей мышкой, охарактеризовавшей им никогда не виденную ранее кошку как небольшого тигра, и произошедшего после прихода ее самой в гости маленького недоразумения такие, по сравнению с ней значительно более крупные и сильные животные как лисица, не говоря уж о кабанах и медведе, в страхе разбегаются. Ароматным же пловом, воспользовавшись обстановкой, насыщается сначала мышка, а затем и кошка с зайцем (Баймырадов, 1986, с. 158-159). Как видим, в последнем сюжете авторитет кошки, хоть и не занимающей у туркмен какого-либо особого, почетного места среди домашних животных, значительно возрастает, как только она выступает представителем круга животных, одомашненных человеком, в среде представителей дикой фауны. Это противопоставление говорит о более раннем времени создания данной сказки по сравнению с двумя предыдущими.

Кошка – героиня и нескольких образцов малых жанров туркменского народного творчества.

Бир задым бар, тыз-тыз эдер,
Йылысындан мыр-мыр эдер.

Есть нечто у меня, что может горячиться,
А от тепла начинает мурлыкать –

Так характеризует, называя некоторые характерные черты его поведения, это животное одна из трех загадок, включенных в неоднократно цитированный выше сборник туркменских загадок (Туркмен маталлары, 1962, с. 70).

О кошке говорят и некоторые пословицы и поговорки. Например: «*Пишигиң йындамлыгы саманхана ченли*» (досл.: Резвость кошки до сеновала), соответствующая русской пословице «И большой реке слава до моря» (Мудрость двух народов, 1963, с. 198, 47); *Пишигиң өлүми сычана байрам* (досл.: Кошке смерть – мышам праздник), соответствующая «Кошки грызутся – мышам приволье» (Мудрость двух народов, 1963, с. 198, 60).

Кошка фигурирует в целом ряде идиоматических выражений, связанных с характеристикой поведения человека, о чем будет сказано далее, в соответствующем разделе. Однако здесь все же следует упомянуть одно из них, так как с ним связан определенный прием вредоносной магии. Наблюдения над поведением этого животного по отношению к собаке и наоборот породили выражение *ит билен пишик ялы* – «ладят, как кошка с собакой» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 529), используемое, как и у многих других народов, в отношении крайне негативно, антогонистически настроенных друг к другу личностей. Опираясь на это положение, вредоносная магия туркмен (а, возможно, и ряда других народов) рекомендует тайно закопать или спрятать под порогом жилища человека, которому желают раздора в семье, развода мужа с женой, клочок или хотя бы несколько волосков собачьей и кошачьей шерсти вместе.²⁹⁶

Завершая речь о кошке, следует сказать, что существование этого животного как домашнего практически связано с оседлым бытом²⁹⁷ и переходом к земледелию, когда появилась необходи-

296 Пыщи-ага (1902 г.р.), гёклен, участок Ших-Бедир субтропсовхоза Каракалинского р-на, 1962.

297 Об этом говорит даже характер некоторых примет, имеющих рациональную основу. Например: «Если кошка лезет в/на печку – жди мороз, а спит на полу – к теплу» (Назаров Гали [1895 г.р.], абдал, Фунтово Астраханской области, 1959). Хотя приметы иного рода носят универсальный характер, независимо от формы быта. Например, находящее аналогии у русских и ряда других народов следующее представление: «Куда смотрит кошка, умываясь, с той стороны и появится гость» («Пишик нирэ бакып ювунса, шол тарапдан мыхман гелер») (Өрзев, 1993, с. 45).

мость в нем для защиты собранного урожая сельскохозяйственных культур от грызунов. При кочевом, скотоводческом образе жизни надобности в одомашнивании кошки не было. Поэтому приручение ее началось значительно позже, чем, например, ее антипода – собаки и, фактически, не закончено полностью по сей день. Лишь в отдельных регионах, где земледелие составляло основу хозяйственной деятельности населения с древнейших времен, кошка получила статус почитаемого животного.

Таким регионом, например, был Египет, где еще во II тыс. до н.э. делались изображения домашней кошки, а в середине того же тысячелетия возникло специальное кладбище балъзамируемых кошек в Бубастисе – центре культа богини радости и веселья Баст, изображаемой в виде женщины с кошачьей головой (Топоров, 1988е, с. 11; Матье, 1956, табл. IV и X(2)). Рассеивателем злых духов считалась кошка и в Китае. В фольклоре же и представлениях ряда других народов (славян, прибалтов) кошка играла или двойственную, или отрицательную роль как олицетворение или воплощение злых сил (Топоров, 1988е, с. 11). Кстати, и в традиционных представлениях туркмен, по крайней мере в ряде регионов, кошка считается тоже одним из возможных воплощений нечистой силы (джиннов) (ПМА по Ильянлинскому р-ну, 1962).

Осел

Осел (*эшек*), как собака и кошка, относится к тем домашним животным, которые в традициях мусульманизированного туркменского общества занимали двойственное положение. С одной стороны, осел воспринимался как нечистое, харам, способное сделать нечистыми и вещи, с которыми он соприкасался (пищу, посуду и т.д.), животное, а с другой – мекру, так как помимо широкого использования ослов как вьючного, гужевого транспорта они активно служили и в качестве верховых животных у бедных и средних слоев населения. Поэтому вполне понятны суждения информантов такого рода: «Ишак – харам, но убивать его нельзя».²⁹⁸

298 Велимырадов Аннасэхет (1897 г.р.) и Аннасэхедова Дойдук (1910 г.р.), оба ата, аул Ата Серахского р-на, 1960.

Неказистая, по сравнению даже с простой рабочей лошадью (*ябы*), не говоря уж о великолепных туркменских скакунах, внешность ослов с несоразмерно большой по отношению к туловищу головой, их громкий резкий голос, неожиданно появляющееся дикое упрямство, драчливость и повышенная сексуальность являлись вечным источником шуток и насмешек. И хотя породистые более крупные ослы, особенно белой масти (мулов Туркменистан не знал), ценились довольно высоко, основная масса рабочих ишачков незаслуженно вызывала к себе отрицательное отношение.

Характерным в этом плане примером может служить эпизод, имевший в свое время место в селении Юван-Кала Каракалинского района. Один из жителей этого горного аула, увидев, что сдыхает его осел, перерезал ему горло и лишь после этого выбросил труп, объяснив, что таким образом сделал его мясо халал — дозволенным к употреблению, так как его наверняка будет клевать домашняя птица (ПМА по Каракалинскому р-ну, 1962).

Отрицательно-насмешливое отношение к ослам проявилось и в представлении о том, что самый первый их них явился плодом интимной связи дьявола-шейтана Мельгуна — с камнем. В другом варианте подчеркивается, что «Пир — покровитель осла — дьявол» (*Эшегиң пири — шейтан*).²⁹⁹

С отрицательным отношением к ослу связано и утверждение, что лучшим оберегом от дурного глаза на приусадебном участке *меллеке* является выставленный на видном месте череп осла³⁰⁰. Впрочем, у овцеводов в местечке Букури олен в 90 км к северу от Каахка берцовая кость осла (*эшегиң гарысы*), прибитая над дверью дома, в котором умирали новорожденные или в младенчестве мальчики, тоже должна была, по суеверным представлениям, оградить от неблагоприятного воздействия сглаза.³⁰¹

Еще одна часть тела осла использовалась совершенно с другой целью — в любовной магии. Речь идет об особом наросте, встречающемся иногда на горле у осленка. Его, по словам ин-

299 Аннаев Нурыгды (1898 г.р.), теке, Баба-Дайхан бывш. Кировского р-на, 1960.

300 Аннаев Нурыгды (1898 г.р.), теке, Баба-Дайхан бывш. Кировского р-на, 1960.

301 Любезное сообщение фольклориста Умура Эсенова (1987).

формантов, перевязывают внизу ниткой и вырезают. Затем варят в молоке. Очищенное образование имеет вид камешка овальной формы светло-желтого или песочного цвета, который носит название *дегиргич даш* (досл., трогательный камень) или *мэхрие даш* (досл., любовный, вызывающий ответную симпатию камень). Считается, что если таким камешком незаметно прикоснуться к тому или иному человеку, то можно в нем вызвать по отношению к себе чувство любви, симпатии, дружбы. Правда, данный любовный амулет весьма редок.³⁰² В том же, что объектом для изготовления подобного рода амулетов был выбран именно осел, думается, как и в случае с гиеной, сыграла решающую роль его необычная сексуальная потенция.

По сообщению нашего информанта из числа ставропольских туркмен, некоторые местные представители племени союзджаджи не держали в хозяйстве ослов, считая, что харамное, «нечистое» животное может принести им разного рода неприятности.³⁰³ Аналогичного типа суеверие-*ырым* бытовало и у живущих в Прикаспии представителей аннагёз – небольшого подразделения местных шихов – которые не могли держать ослов черного цвета во избежание неприятностей и несчастий. Такое представление, по словам информантов, основывается на каком-то реальном случае (очевидно, случайном совпадении), имевшим якобы место в отдаленном прошлом.³⁰⁴

Отрицательный настрой к этому животному передают и образцы туркменского фольклора. Это пословицы, где осел выступает один, как главный персонаж, или в паре еще с каким-либо животным. Приведем некоторые из них: «*Эшек семрэн гуни эсини депер*» (Когда осел разжиреет, лягнет и хозяина) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 153); «*Эшек йыгнар, ат иер*» (Осел соберет, а конь

302 Гулы-ага (1897 г.р.), теке, перрен, житель Байрам-Али; беседа состоялась в 1962 г. в к-зе им. XXII партсъезда Байрамалийского р-на, откуда родом информант. Последний уверял, что видел описанный им амулет у одного перса – жителя участка 52 данного колхоза.

303 Худайбердыев Шаназар (1896 г.р.), човдур и Таймухамметов Ораз Аджиевич (1897 г.р.), игдыр. Оба из сел. Улуби-Юрт, Ачикулакский р-н Ставропольского края, 1959.

304 Атаев Хыдыр (1899 г.р.), ших; Киянлы Красноводского р-на, 1959.

съест) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 153); «*Ол эшекде йукум ёк, йыкылса, хабарым ёк*» (На том осле нет моего груза, так что, если он упадет, я знать ничего не знаю) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 145); «*Нериң хамы эшеге йук*» (Шкура верблюда-нера для осла уже груз) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 66); «Акмакда акыл болмаз, эшекде — секил» (У глупца не появится ум, а у осла секиль) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 59)³⁰⁵; «*Ики ат депишер, арасында эшек өлер*» (Два коня лягаются, а между ними погибает осел) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 53); «*Эшек гарыбын элинде гөч боланда тиле мензәр*» (У бедняка при перекочевке и осел сойдет за слона) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 46); «*Эшеги йука чек, гелмесе — йуку*» (Тяни осла к вьюку, а коль не пойдет, то вьюк к нему) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 39).

Поговорки и идиомы, связанные с ослом, также в основном имеют отрицательное значение: «*Эшегиң гуйругы ере етенде*» (досл.: Когда хвост осла коснется земли; соответствующая русская поговорка: Когда рак на горе свистнет) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 796); «*Эшекден йыкылан ялы болмак*» (досл.: Стать подобным свалившемуся с осла) означает «Внезапно заболеть» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 796). Правда, есть и исключение: выражение «*Онуң эшеги дикгирдейэр*» (досл.: Его осел идет, подпрыгивая) имеет значение «Ему везет» (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 267).

Отражавшее атрибуты средневекового наказания выражение «*Сачыны сырып, эшеге терс мундүрип гойбермек*» (Обрить голову, посадить на осла лицом к хвосту и отпустить), означает «Пустить по миру» (Мудрость двух народов, 1963, с. 201, 103). А выражения «*Эшеги тоя одун чекмаге чагырлар*» («Осла на той зовут дрова таскать») и «*Эшегиң гулагына ясын окан ялы*» (Словно читать молитву на ухо осла) (Мудрость двух народов, 1963, с. 217) понятны и без подбора соответствующих иноязычных эквивалентов.

Куда скромнее отражен образ осла в загадках. Нам, по крайней мере, среди 175 образцов этого жанра, включенных в раз-

³⁰⁵ *Секил* — прядь волос на ногах у некоторых копытных животных чуть выше копыта (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 571).

дел, связанный с представителями животного мира, встретила всего лишь одна, причем с маловразумительным содержанием:

Ахмет агам пишекэр,
Самандан бөврек ясар

Туркмен маталлары, 1962, с. 69.

Мой старший брат, Ахмед, управляющий,
Из самана изготавливает почку.

Что же касается такого более крупного жанра туркменского фольклора как сказки, то следует отметить, что осел по сравнению со многими другими животными фигурирует в них чаще. Согласно таблице А. Баймырадова он, занимая 13-й порядковый номер, выступает в девяти сказочных сюжетах (Баймырадов, 1986, с. 79). Среди них, в частности, такие, включенные в вышеупомянутую книгу А. Баймырадова сказки как «Осел и бык», «Дружба кулана с ослом», «Осел и верблюд», «Как лиса спасла корову, осла и козу», «Как бык, осел и лиса напугали волков», «Как осел, петух и коза напугали дивов». Частую встречу в сказках с таким животным как осел отмечает в цитированной уже работе и М.А. Сакали (1956, с. 48).

В перечисленных сказках осел изображается как глупое и упрямое животное, совершающее порой и подлые поступки по отношению своих товарищей, с которыми сводят его обстоятельства (быка, верблюда), хотя все его хитрости и оборачиваются в конечном счете против него самого. Лишь в одной из вышеназванных сказок – «Как осел, петух и коза напугали дивов» – осел выступает равным участником «операции» против злых духов-дивов.

Остается добавить, что слово *эшек* – осел в бытовом общении приобрело бранный характер, характеризуя глупость, упрямство или грубость того или иного человека.

Негативная в целом характеристика осла в туркменской традиции исходит, несомненно, из того, что эти животные, хотя и играли определенную роль в оседлых регионах, не могли идти ни в какое сравнение со значением, особенно в степных и пустынных местах, коня и верблюда, о которых говорилось выше.

Поэтому там, где в силу специфики природно-географических условий верблюдов практически не было, а кони являлись редкими животными, которых могли иметь лишь наиболее богатые и титулованные лица, значение ослов в жизни населения значительно возрастало и отношение к ним, в том числе и в областях, где господствовал ислам, было иным.

Так, например, в Вахане – одном из горных регионов Таджикистана – еще в сравнительно недавнем прошлом бытовал обычай под Новый Год (Новруз) с вечера приводить в дом осла, где он и оставался до утреннего намаза (компромисс с исламом). В соответствии со старыми традициями считалось, что пребывание этого животного в канун столь знаменательного дня должно принести счастье и благополучие данной семье (Материалы по этнографии..., 1911, с. 28). Породистый осел Шергар, являвшийся неоднократно чемпионом ослиных скачек, был любимым животным духовного главы мусульман-исмаилитов уже в наше время (похищен в 1983 г.) (Идет охота на ослов // Эхо планеты. 1993. № 9). А как гласит предание, Яфур, любимый осел самого основателя ислама пророка Мухаммеда после смерти своего хозяина в Медине в 632 г. с горя бросился в глубокий колодец (*Beliebter Esel* // *Neues Berliner Illustrierte*. 1988. № 49).

В странах Ближнего Востока и Южной Европы, куда осел попал позднее, в древности, средневековье и даже новом времени с рассматриваемым животным был связан целый ряд представлений – от его обожествления и почитания (Древний Египет, где изображения осла появились еще в IV тыс. до н.э.) (Топоров, 1988ж) до осмеяния (древние греки и римляне³⁰⁶). Христианство относилось к ослу двояко: богословы связывали его то с Иисусом, то с дьяволом. Отношение древних евреев также было двойственным: с одной стороны, он был «нечистым», за-

306 Хотя, как считается, именно от древнеримской императрицы, жены императора Нерона, пошел обычай некоторых представителей знати принимать ванны из ослиного молока для продления красоты и молодости. Есть также сведения относительно питья по утрам свежего ослиного молока от «чахотки». Этот метод был успешно опробован, в частности, при дворе российской императрицы Екатерины II (Записки..., 1990, с. 99).

прещенным употребляться в пищу, а с другой – считался животным мудрым, олицетворением трудолюбия (Касперавичюс, 1981, с. 36–37).

Для нас особый интерес представляют следующие моменты. В Древнем Иране с приближением весны отмечали веселый «Праздник осла» – своего рода проводы зимы. Западнее, в соседнем с Ираном Вавилоне осел тоже считался вестником пробуждения природы, символом возможного воскресения, могущественным созданием, обладающим сверхъестественными способностями. Здесь он должен был сопровождать в «страну мертвых» умерших царей. В последний путь их везли на траурных повозках, запряженных ослами, которых затем убивали и хоронили вместе с царями (Касперавичюс, 1981, с. 36).

Сказанное невольно наталкивает на мысль об истоках негативного отношения ислама к ослам. Возможно, как и в отношении свиньи, вепря, здесь сыграла свою роль характеристика осла со стороны иудаизма. Хотя, как нам представляется более реальным, тут проявилась все та же борьба новой религии, ислама, в завоеванных регионах (Вавилоне, Иране и сопредельных областях Средней Азии, в том числе Туркменистане) с наиболее противоречащими его положениям верованиями и представлениями, связанными с животными. Это мусульманской идеологии в значительной степени удалось сделать. Хотя, как мы видели на примере Вахана, отголоски ряда древних обрядов и обычаев сохранились даже в XX веке.

Параграф об осле можно завершить четверостишием великого Махтумкули, посвященным этому животному, из стихотворения «Среди живой природы» («Жан ичинде»). Хотя в нем поэт и использует одно из традиционных отрицательных представлений об осле, в целом он выражает свое сочувствие к незавидным условиям жизни этого вечного труженика.

Эшек айдар: «Аслым даш,
Хызмат билен багрым баш,
Саман тапсам, көңлүм хош,
Мыдам аяз ичинде»

Магтымгулы, 1983, с. 78.

Осел говорит: «Происхожу я от камня,
Вечно я в работе,
Если найду солому, сердце мое уже радуется,
Всегда я на холоде».

Свинья

Об одомашненной свинье (*доңуз*) как таковой в Туркменистане и других регионах традиционного распространения ислама на территории бывшего СССР можно говорить лишь относительно периода после Октябрьской революции³⁰⁷. А точнее – о 1940-х – 1980-х гг. Естественно, речь идет о коренном населении – туркменах, так как европейские и кавказские переселенцы, исповадовавшие христианскую религию, перенесли с собой в Закаспий и традиции свиноводства, разведения свиней. Среди туркменского же населения эта отрасль животноводства поддержки не нашла в силу отрицательного к ней отношения, то есть тех же причин, о которых мы подробно говорили выше, в параграфе, посвященном диким свиньям, кабанам.

Однако в соответствии с постановлениями руководящих органов того времени о развитии в стране свиноводства, установлением некоторых льгот (прежде всего прием свинины при сдаче мяса государству в эквиваленте 1,5 или даже 2,0 по отношению к баранине и говядине) тем хозяйствам – колхозам и совхозам – которые станут осуществлять эти решения, во многих коллективных хозяйствах были созданы свинофермы. Особенно активно этот процесс проходил в конце 1950-х – 1960-е гг.

Первоначально рабочими на свиноводческих фермах трудились исключительно представители, а чаще представительницы некоренного населения, что автору этих строк приходилось неоднократно наблюдать во время этнографических поездок по ре-

307 Об одомашнивании свиньи в древности более или менее достоверных данных нет, хотя в некоторых публикациях об этом упоминается. Так, в одной из заметок со ссылкой на археолога В.М. Массона говорится, что в начале II тыс. до н.э. на городище Алтын-депе в Южном Туркменистане «совсем исчезли из находок кости домашней свиньи» (Отчего погибли древние цивилизации // Вечерний Ашхабад. 1979. 20 ноября).

спублике. Однако постепенно, преодолев барьер предрассудков, а главное, рассчитывая на более высокие заработки, на фермах стали появляться и туркмены.

Газетно-журнальные публикации отразили начало этого процесса. Одной из первых смельчаков стала симпатичная молодая женщина Незире Караева, из Чарджоуской области, в начале 1958 г. сменившая к вящей радости председателя колхоза должность заведующей яслями на работу на свиноферме. Уже через год она добилась успехов, вырастив по 18 поросят от каждой свиноматки и обязавшись в ближайшее время довести эту цифру до 22-х (Донуз идедижи // Совет Туркменистанының аяллары. 1959. № 8). В прессе сообщалось и о самой первой из числа туркменок свиноводческого совхоза Саятского района Меретгуль Акыевой, начавшей там работу с 1952 г. От каждой свиноматки она выращивала ежегодно по 16-18 поросят, за что и была награждена орденом Ленина (Савенков, 1960). В другой заметке рассказывалось о молодой Марал Акыевой, с душой работающей свиноводкой в упомянутом совхозе.

Но не только девушки и молодые женщины-туркменки появлялись на свинофермах. Так, заметка об успехах по развитию свиноводства в колхозе им. Ленина Каахкинского района называет как передовика свиновод А. Пириева, получившего в 1966 г. от каждой свиноматки по 18 поросят, а в 1967 г. рассчитывавшего довести эту цифру до 22-х. поголовье свиней в этом колхозе за два года выросло с 320 до 515 голов, а план продажи свинины государству был перевыполнен (40 тонн вместо 35) (Курбангельдыев, 1967).

Однако такое благополучие на свиноводческом фронте было далеко не везде. Чаше, скорее, наблюдалась в разных вариантах картина, описанная в фельетоне «Не для фермы, а для формы». В нем критиковались председатели двух колхозов из Казанджикского района за их формальный подход к выполнению принятой 8 января 1960 г. резолюции республиканского актива парторганизации Туркменистана. Резолюция же провозглашала необходимость создания в каждом колхозе крупных свиноводческих,

птицеводческих и кролиководческих ферм, чтобы резко поднять общее производство мяса. При этом требовалось, чтобы свинина составляла не менее 30 процентов всего сдаваемого государству мяса. Упомянутые председатели, чтобы отделаться от «обязаловки», купили совместно семь поросят и пригласили из Казанджика на работу в качестве свиноводки некую тетю Машу. Однако через непродолжительное время, когда поросята превратились в здоровенных свиней и ухода за ними значительно прибавилось, тетя Маша заявила, что ей уже трудно справляться с подопечными и она увольняется. Свиньи были проданы за бесценок и ферма прекратила свое существование (Акыев, Мезидов, 1960).

Что касается содержания свиней в личных подсобных хозяйствах, то количество их, достигавшее в 1936 г. 17,7 тыс. голов, после резкого сокращения в 1961 г. не превышало 2,3 тыс., составляя всего 1% республиканского поголовья (Овчарова, 1992, с. 92). Причем, как уже было отмечено, держателями этого вида животных являлись практически исключительно некоренные жители. Относительно же судьбы свиней в коллективном секторе следует сказать, что еще в самом конце 1980-х гг. предлагалось на базе того, что «в колхозах и совхозах республики имеется значительное количество небольших свиноводческих ферм», создавать свиноводческие комплексы и сдавать их в аренду» (Мурадов, Атаев, 1989, с. 9).

Начиная с рубежа 1980-1990-х годов, с одной стороны, разного рода изменения экономического плана, а с другой – рост влияния ислама и религиозных настроений в общественной жизни³⁰⁸ привели к тому, что эта отрасль животноводства практически ушла из государственного-колхозного сектора.

308 Один из любопытных фактов попал на страницы печати. В ашхабской столовой № 9 населению к празднику Новруз продавали ритуальное блюдо *дограма* (своего рода тюрю из накрошенного чурека, наструганного мяса и лука, все это перед употреблением заливается мясным бульоном), для которого использовали не баранину или говядину, а свинину, что вызвало возмущение у многих потребителей (см. статью: «Донуз этинден... дограма?» // Совет Туркменистаны. 1989. 24 марта). Газетный материал был рассмотрен соответствующими органами, курирующими общественное питание. Заведующий производством столовой № 9 был уволен, а ее директор, зам. директора и технолог получили выговор и были лишены части премиальных («Совет Туркменистаны» за 28 июля 1989 г.)

Последнее обстоятельство способствовало исчезновению из госторговли свинины, которая продается лишь в частном секторе и покупается в основном нетуркменским населением. Тем не менее, десятилетия жизни в системе единой страны наложили, безусловно, отпечаток и на бытовые моменты, в том числе отношение туркмен и других народов мусульманского круга к употреблению в пищу свинины. Широкое использование свинины в общеармейском рационе, а также меню общепита на территории России, Украины, Белоруссии и ряда других республик СССР, где служили, учились, проходили стажировку или были просто в командировке или отпуске многие туркмены, привело к тому, что там они ели свинину без особых эмоций, а некоторые не оставили этой привычки и по возвращению домой. Хотя, безусловно, для тех, кто свободен от влияния религиозных предписаний или не очень им следует, это дело чисто индивидуальное³⁰⁹.

Петух

Наконец, следует вкратце остановиться и на таких представителях одомашненной фауны как петух (*хораз*) и, естественно, курица (*товук*).

Другие распространенные виды домашней птицы – утки, гуси – не были характерны для хозяйства туркмен, как это, скажем, мы видим у многих староземледельческих народов Европы, Восточной Азии или Америки. Такое явление вполне понятно: и утки, и гуси – птицы водоплавающие. В природно-климатических же условиях Туркменистана, где, как гласит туркменская пословица, «капля воды – крупица золота», обеспечить их минимальными водными бассейнами даже в составляющих незначительную часть территории этого региона оазисах не представлялось возможным. Поэтому неудивительно, что и там, где туркменам в более поздний период довелось жить по соседству с народами, у которых

³⁰⁹ В этом плане можно упомянуть шутивно-эвфемистическое название свиньи – *ак гоюн* (белый баран), которое было применено населением и по отношению к поступившей в своё время в продажу новозеландской баранины, отличавшейся чрезмерной жирностью.

разведение уток и гусей являлось уже давней традицией, отношение к этому занятию оставалось отрицательным.

Имелись и суеверные объяснения этого. Так, среди ставропольских туркмен считалось, что у уток их характерное кряканье – *гак-гак* напоминает туркменское *ёк-ёк* (нет-нет), поэтому у тех, кто станет их держать, в хозяйстве будет пусто.³¹⁰ Интересно, что такого же рода запрет-табу бытовал среди туркмен каспийского побережья, откуда в свое время переселились ставропольские туркмены, где диких уток в прошлом было очень много (ПМА по Красноводскому р-ну, 1959, 1965). С другой стороны, естественно, для тех людей, основу хозяйства которых составляло разведение овец, верблюдов или лошадей, возня с мелкой домашней птицей не оправдывала себя.

Следствием всего этого явилось то, что утка и гусь почти не нашли отражения в малых жанрах (загадках и пословицах) туркменского народного творчества, а в сказках о животных фигурируют в совокупности лишь в четырех сюжетах, причем как их второстепенные участники. Лишь в одной из них – «Гусь и журавль» («Газ хем дурна») – гусь является центральной фигурой, но изображен как отрицательный, безудержно хвастливый персонаж (Баймырадов, 1986, с. 234-235).

Разведение кур – занятие более простое, не требующее каких-либо водоемов. Поэтому прежде всего в оазисах среди земледельческого населения Туркменистана куроводство было с давних времен традиционным, хотя и второстепенным, подсобным занятием. Определенную роль в этом сыграло представление о петухе как символе света доброго, светлого начала, одном из животных круга верховного бога зороастризма-маздеизма Ахура-Мазды, которое сохранилось и в период ислама.³¹¹ Следует

310 Таймухаммедов Ораз Аджиевич (1897 г.р.), игдыр, Худайбердыев Шаназар (1896 г.р.), чоудур. Оба из сел. Улуби-Юрт Ачикулакского р-на Ставропольского края, 1959.

311 По мусульманской традиции, под троном бога сидит белый петух, который отсчитывает часы дня и ночи, и, когда наступает время утренней молитвы, оповещает об этом криком, который подхватывают все петухи на земле. Этот петух – маздеистского происхождения, о нем упоминается в «Авесте» (Вендидат, XVIII, 15) (Меликофф Ирэн, 1990, с. 90, прим.78).

сказать также, что образ петуха, противопоставляемый мраку и связанной с ним нечистой силе, а также выступающий и в других ипостасях популярен у многих народов мира (Топоров, Соколов, 1988, с. 309-310).

Роль петуха как оберега от воздействия злых сил, бед и несчастий особенно ярко выступает в обычае, бытовавшем среди туркмен Пендинского и Ёлотанского оазисов на Мургабе: при установке новой юрты снаружи жилища к *тюйнюку* привязывали изготовленное из шелка, а иногда и ковровое изображение петуха (Язлыев, 1992, с. 50). Как видим, этот обычай аналогичен вышеописанному использованию макета павлина, хотя и практиковался чаще. Данный обычай – своего рода отражение древнего почитания петуха, сохранившееся до нашего времени. Одной из иллюстраций этого в предыдущие периоды является изображение петуха как символа благополучия на некоторых из раннесредневековых гемм Сасанидского периода, найденных в начале 1960-х гг. на древнем зороастрийском некрополе под Байрам-Али (Губаев, 1967, с. 26).³¹² Следует добавить, что для защиты от сглаза у южных туркмен и некоторых других среднеазиатских народов использовались и просто петушиные перья (Васильева, с. 192; Борозна, 1975, с. 283-284). А в лечебной магии нашел применение гребень петуха.³¹³

В сформировавшихся в основном в позднем средневековье в исламе сектах алавитов, али-иляхи и йезидов значительное место занимал петух, особенно белый, который использовался во многих обрядах их приверженцев, в основном тюрко- и ираноязычных, живущих в Иране, Турции и некоторых других странах. В книге «Мирадж-наме» из Тебриза, хранящейся в стамбульской библиотеке «Топкапы сарай» (№ 2154), встречаются и миниатюры с изображением пророка Мухаммеда, которого ангел Джебраил ведет к небесному трону, где возвышается огромный

312 Также к Сасанидскому времени (III–VII вв.) относится и изображение птицы, трактуемой как петух или павлин, на керамическом диске, найденном в Большом Кызтепе в соседнем с Туркменистаном Южном Узбекистане (Кабанов, 1981, с. 107-108, рис. 56).

313 При скарлатине (*тэжи хораз* – досл.: «гребень петуха») ребенку давали выпить кровь из разрезанного петушиного гребня (Союнова, 1993, с. 97).

белый петух, перед которым выстроились восхваляющие его ангелы. В другом «Мирадж-наме» («Описании вознесения») из Парижской Национальной библиотеки (тюрк. отдел, 190) мы также видим непомерно большого белого петуха, встретившегося Мухаммеду и Джебраилу, сидящим на Бураке при восхождении к высшему престолу (Меликофф, 1990, с. 80-82, 90; рис. 4, 5).

Исходя из данных по XIX–XX вв., можно сказать, что петухи и куры в представлениях туркмен не удостоились иметь своего отдельного пира, хотя и в этом отношении имеются некоторые варианты. Так, в цитировавшемся списке пиров-покровителей У. Эсенова приведены и два варианта пира кур (*товугың пириховандары*) – *Пэлван-ата* и некий *Одэмэммет* (Эсенов 1994). Думается, однако, что названные без всяких ссылок на источники информации, нигде не отмеченные персонажи, как и в случае с пирами лошадей, о чем говорилось выше, – скорее всего плод индивидуального творчества. То же, очевидно, можно сказать и о варианте Б у г д о и в - б а б а , с уточнением, что его можно рассматривать и как покровителя (б а б`а) всех птиц, записанном нами от одного из информантов на Ставрополье³¹⁴. Другие, опрошенные там наши собеседники, этого названия не знали. Лишь в одном случае более молодой информант слышал имя *Бугдо ив патыша*, но чего-либо конкретного, связанного с ним, не знал. Думается, что здесь возможно сказалось влияние какого-то сказочного персонажа из фольклора соседних тюркоязычных народов (татар, ногайцев), так как в названии очевидно присутствует тюркский термин *бугдай* (пшеница).

Интересно, что в малых жанрах туркменского фольклора с петухом связано довольно скромное число образцов, даже меньше, чем с курицей, что, очевидно отражает практическое значение ее в хозяйстве владельца. В то же время пословицы и поговорки, связанные с петухом, имеют особо глубокий смысл: «Где много петухов, там утро рано наступает», «Не вовремя закукарекал петух» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 143, 145). Что же касается кур, то здесь, хоть и от-

314 Одекниязов Багбек (1873 г.р.), союзджаджи, сел. Озек-Суат (Суват) Ачикулакского р-на Ставрополя, 1959.

мечается их польза, нередко сквозит явное пренебрежение: «Не скажешь «цып-цып», курица яиц не даст», «Курицу покупаешь один раз, а яйца ее ешь без конца», «Слепой курице все кажется пшеницей», «Курица солому разрыла – зад свой открыла», «Соседская курица гусем кажется», «Куры повсюду кудахчут одинаково» (Туркменские пословицы и поговорки, 1961, с. 47, 64, 79, 87, 129, 145), «Голодной курице просо снится» (Ач товук дүйшүнде дары гөрер) (Туркменско-русский словарь, 1968, с. 636), «Квохчущая курица не успокоится, пока не снесется» (Кэ-келэн товук юмургаламан дынмаз) (Накыллар ве аталар сөзи, 1961, с. 143) и т.п.

Словесная дискриминация пословиц и поговорок перерастает в физическую угрозу в суеверном представлении, что «Если курица закричит петухом, ее следует зарезать, иначе она накличет в дом несчастье» (Өрэев, 1993, с. 45). И даже плод жизненной деятельности курицы, яйцо, которые наши информанты относили к промежуточной категории *мекру*, объясняя это тем, что пророк Мухаммед, за что-то ругая бедную птицу, сказал ей в сердцах: «Чтоб ты яйцами испражнялась!», намекая, очевидно, на то, что для кур, как, впрочем, и для других птиц, характерна клоака – соединение детородных и выделительных органов.³¹⁵ Правда, сам великий Ибн-Сина рекомендовал именно куриный помет использовать как проверенное средство при отравлении грибами (Ибн-Синанын эмлери, 1992).

Среди 175 образцов туркменских загадок о животных мы обнаружили лишь три примера (фактически два, так как третья загадка – чуть измененный вариант второй), связанных с петухом: «*Баши дарак, гуйругы орак*» (Голова – гребень, а хвост – серп) и:

Гелйэрдим бентден,	Шел я с плотины,
Сесини эшитдим кентден,	Услышал его голос из селения
Сакгалы этден,	Борода его мясиста,
Бурны полатдан.	А нос стальной.
	Туркмен маталлары, 1961, с. 69, 72

315 Худайберды-ага (1894 г.р.), ёмут из Эсенгулы, беседа состоялась в Красноводске, 1959.

Как видим, здесь также прослеживается бережное, уважительное отношение к объекту загадки. Иное, как и в пословицах, отношение к курице: «*Аягы чаршак, гөзи гедай*» (Ноги ее как вилы, а глаза как у нищего); «*Бир күйзеде ики сув гүнде гетирип берер*» (В одном кувшине две воды ежедневно она приносит; речь идет о курином яйце); «*Этден-этден, бурны полатдан*» (Мясистая-мясистая, нос ее из стали) (Туркмен маталлары, 1961, с. 69, 70, 80) и т.п. – всего пять образцов. Одна загадка посвящена даже цыпленку: «*Жансыздан жанлы догар*» (Из неживого живое родится) (Туркмен маталлары, 1961, с. 75). В то же время название не петуха, а именно курицы – *таук нуска* (точнее, *товук нусгасы*; дословно: куриный узор) – стало главным племенным узором на коврах туркмен-арабачи, осевших на берегах Амударьи, который потом был заимствован у них чоудорами (Мошкова, 1946, с.151, 153; рис. 7).

Наконец, следует упомянуть об отражении петуха и курицы в сказках о животных. Здесь наблюдается картина, противоположная довольно малочисленным примерам в малых фольклорных жанрах: петух, занимая седьмое место, выступает в 14 сюжетах, а курица, будучи на десятом месте – в 10-ти. В совокупности это составляет фактически шестую часть всех сказок, включенных в список Баймырадова (Баймырадов, 1986, с. 79). Роль и характеристика этих персонажей в сказках различны, но любопытно, что в некоторых случаях более положительно характеризуется курица. Иллюстрацией может служить сказка «Нетерпеливый петух» (*Сабырсыз хораз*), где петух трижды не прислушивается к доброму совету курицы, в результате чего два раза заболевает, а на третий раз погибает (Баймырадов, 1986, с. 230-231).

4. Животные в географических названиях

Туркменистана, личных именах туркмен, их этнонимах и характеристиках человека

Так же, как и мир растений, а в целом даже, пожалуй, в большей степени представители фауны Туркменистана нашли отражение в топонимии как названия ее местностей и населенных

пунктов, в туркменской антропонимии – в качестве личных мужских и женских имен, в этнонимии – в названиях родоплеменных подразделений. Кроме того, те или иные животные представляют богатый сопоставительный материал для характеристики внешних черт и поведения человека.

По нашим подсчетам, в «Топонимическом словаре Туркменистана», включающем в себя более 3200 топонимов (Атанязов, 1970, с. 306), с названиями диких и домашних животных, а также некоторыми традиционными представителями фауны, наделенными сверхъестественными чертами (напр., Дюльдюль) связано 166 терминов, т.е. примерно 5 процентов всех терминов. Из них с домашними животными связано 55 названий, с дикими – 106, т.е. почти в два раза больше, и с Дюльдюлем – 5.

По ниспадающей частотности в первую группу попадают следующие животные: верблюд – 22 названия,³¹⁶ кулан – 13, осел и свинья с поросенком – по 10, волк – 9, конь – 8, тигр и ворона – по 7, змея, кейик и баран – по 6, коза с козленком и птица (без определения вида) — по 5. Остальные животные – менее пяти, в основном по одному или два раза. Приведенные данные показывают довольно наглядно соотношение разных представителей фауны в топонимии туркмен. Среди не упомянутых можно назвать рыбу (4), собаку (2), быка (2), лебедя (3), лисицу (2), гиену (2), архара (2), чайку (2), ежа (2), клеща (2), а также встретившихся по одному разу джейрана, дикобраза, осу, куропатку, сокола, муравья, комара, воробья, муху, фазана, зайца, соловья, сову, шакала, червя, орла-могильника, выдру, медведя, горного барана-умгу, ящерицу, скворца, лысуху, птицу *чурчури*, слона и обезьяну. По разу же встретились и названия *гоч* и *гочкар* (баран-производитель), которые могут быть отнесены и к диким, и к домашним баранам. Поэтому мы их не включили в «баранью» группу, куда вошли соответствующие категории домашних животных.

Относительно представителей фауны в топонимии Туркменистана следует упомянуть еще два момента. В распространении многих вышеназванных животных по территории респу-

316 Имена животных в качестве топонимов употребляются чаще всего не в чистом виде, а как один из их компонентов.

блики, естественно, наблюдается определенная закономерность: скажем, топонимы, связанные с названием рыб, характерны для прикаспийской и приамударьинской зоны, а названия кейика, тигра, медведя – для горной местности Копетдага. С другой стороны, хотя добротный словарь С. Атаниязова и включил в себя большое количество терминов, он, естественно, не мог охватить все топонимы такого огромного региона как Туркменистан и немало интересных названий еще осталось не введенными в научный оборот.

Довольно широкое отражение нашли названия животных и в туркменской антропонимии – личных именах.³¹⁷ При этом, естественно, учитывались роль и значение животных в жизни, благосостоянии людей, те или иные их положительные свойства (красота, стройность, сила, быстрота, смелость и т.д.), которые родители, нарекая детей именем, хотели бы в них видеть. В этом еще раз проявлялась тесная в прошлом связь человека с природой и, в частности, с миром животных, наивная бытовая магия, уже не осознаваемая теми, кто давал имя. В древности же многие из таких персонификаций – стремления унаследовать от своего тезки-животного наиболее характерные черты – уходили своими корнями к тотемическим представлениям людей о происхождении их от мифических предков-животных³¹⁸.

Естественно, в использовании названий животных в качестве личных имен туркмен мы наблюдаем также определенную специфику, носящую характер половой и локальной дифференциации.

Так, названия одомашненных животных (верблюда, барана, коня) встречаются исключительно как мужские имена. Это, несомненно, связано с половым разделением труда: скотоводство – в прошлом основа хозяйства подавляющей части населения, как и предшествовавшая ему охота, целиком, кроме разве что частично дойки животных было мужским занятием.

317 Этого вопроса в свое время мы уже касались в цикле статей «Человек и его имя» (Демидов, 1969а).

318 Своего рода промежуточной стадией можно рассматривать использование животных в качестве имен некоторых героев средневековых эпосов – в частности, огузского эпоса «Дэдэ Коркут».

Свойствами, которые привлекали внимание в диких животных для «передачи» их мальчикам, были прежде всего сила, смелость, ловкость, быстрота. Для девочек же «отбирались» такие животные, которым были присущи красота, стройность, изящество, верность семейному гнезду. Причем среди женских имен встречаются и такие, которые связаны с представителями животного мира иных регионов (напр., попугаем и павлином), чего совершенно не наблюдается в отношении мужских имен. Зато употребляемые с магической целью уничижительные имена «животного» происхождения использовались только по отношению к мальчикам (в этом, очевидно, сыграло свою роль то обстоятельство, что все имена такого рода тесно связаны с домашними животными).

С другой стороны, в частности имен также наблюдаются определенные различия, хотя, конечно, человека с одним и тем же именем можно встретить в самых различных местах Туркменистана. И все же, беря в целом, имена, связанные с домашними животными, более присущи западному региону, где удельный вес животноводства в хозяйстве до сих пор значительно больший, чем в других регионах страны. Следует также сказать, что в последние три – четыре десятилетия в силу разных причин (изменения в структуре и удельном весе разных отраслей хозяйства, подъеме культурного уровня населения и др.) количество «животноводческих» имен значительно сократилось, а магически-уничижительные имена практически исчезли из обихода. И, наоборот, наряду с совершенно новыми стали шире практиковаться, особенно у женщин, и связанные с животными традиционные красивые имена.

Приведем для иллюстрации некоторые из туркменских имен, связанных с названиями животных, – яркий мазок в картине антропонимии туркмен.

Так, среди мужчин из одомашненных животных встречались и еще встречаются имена Инер (верблюд сильной породы), Бугра (двугорбый верблюд), Кёшек (верблюжонок), Гоч (баран-самец), Гузы (ягненок), Теке (козел), Тайча (жеребенок) и т.п. С дикими животными связаны, в частности, такие имена как Арслан или

Шир (лев), Ёлбарс (тигр), Гурт, Мөжек или Бөри (волк) и другие. А имена типа Эшек (осел), Курре (осленок), Италмаз (досл.: «собака не возьмет»), Гужук (щенок), Көпек (пес) давались мальчикам в семьях, где дети умирали в младенчестве и родители рисковали остаться без сына-наследника. Считалось, что злые духи, являющиеся виновниками смерти детей, отступятся от очередного ребенка, услышав его столь непривлекательное имя.

У женщин любовью пользуются такие красивые, благозвучные имена как Марал (лань), Жерен или Кейик (джейран), Товшан (зайчиха), Чебшек (зайчонок), Билбил (соловей), Сүлгун (фазан), Сона (уточка озерная), Тоты (попугай), Тавус (павлин) и другие.

Животные активно фигурируют и в названиях родоплеменных подразделений туркмен (в основном это мелкие подразделения – *тире*). Так, проанализировав «Словарь туркменских этнонимов» С. Атаниязова (1988, с. 179), включивший в себя 2300 терминов, мы насчитали 120 названий, которые связаны с тем или иным домашним или диким представителем фауны. Это составляет почти 5 процентов всей совокупности рассмотренных топонимов.³¹⁹

Среди них называются 38 конкретных представителей животного мира и приводится еще несколько терминов общего плана: *хайван* (животное) — 1, *мал* (домашний скот) — 1, *гуш* (птица) — 4. Преобладающая часть данных топонимов — 70 названий — связана с домашними животными. Это, помимо упомянутого «мал», верблюды (с разными возрастными, породными и диалектическими вариантами, как и у некоторых иных животных) — 15; овца и баран — 12; собака — 11; корова (бык, теленок) — 8; коза (козел, козленок) — 8; осел (осленок) — 7; лошадь — 5; петух (курица, цыпленок) — 3. Среди диких животных кроме общего термина *гуш* (птица) встречаем следующих персонажей: волка — 7; лисицу — 5; тигра — 3; змею — 3; зайца, шакала, *кейика* и жаворонка — по 2 раза; и по одному разу кулана, барсука, свинью, медведя, рысь,

³¹⁹ Естественно, за рамками словаря осталось немало и других туркменских этнонимов, а среди них и связанных с названиями животных. Например, в племени карадашлы имеется не включенное в книгу *тире ширлер* (львы) из рода *сатыклы*. Аналогичного характера примеры можно найти и по другим племенам.

льва, обезьяну, дрофу, фазана, аиста, куропатку-кеклика, галку, ворону, *турача* (рябчика), пеликана, пеночку, чайку, ястреба-перепелятника, туртушку, сома, муравья и вошь. Трудно сказать, каким образом попали в это многогранное сообщество такие животные как лев и обезьяна (скорее всего в связи с сопоставлениями внешности или поведения родоначальников этих родоплеменных подразделений). Все же остальные, как видим, — представители и ныне существующей фауны Туркменистана.

Здесь следует сделать еще одно короткое, но существенное замечание. В рассмотренном словаре по многим вышеперечисленным животным высказано мнение его составителя о том, что они в качестве этнонимов сохраняют свою тотемическую связь. Думается, однако, что такого рода отголоски древних тотемических воззрений применимы лишь к очень немногим названиям родоплеменных подразделений. Основная же масса «животных» этнонимов, тем более в отношении мелких групп — явление довольно позднее и связано с какими-то конкретными случаями и эпизодами.

Наконец, наблюдения человека за животными в течении многих поколений выработали у людей ряд сопоставлений характерных черт внешности и поведения себе подобных с внешностью и поведением некоторых представителей окружающего животного мира, наших братьев меньших. Подобного рода явление встречается абсолютно у всех народов мира, причем во многих случаях сделанные сопоставления совпадают, хотя, естественно, бывают и прямо противоположные оценки. Обычно это относится к животным, которые являются для того или иного региона или народа экзотическими чужестранцами. Классический пример представляет верблюд, с которым в европейских странах связываются понятия безобразной внешности, надменности и т.п. У арабов же Аравийского полуострова, где он с древнейших времен играл огромную роль в хозяйстве и жизни населения, верблюд, с которым связано более 6000 терминов и бесчисленное количество поэтических строк, является синонимом красоты (*джамаль* на арабском означает и «верблюд», и «красота»). Хотя оценка представителей живот-

ного мира иных регионов у разных народов тоже может быть различной.

Так, например, в восприятии русской традиции попугай и павлин обычно, несмотря на внешнюю красоту, воспринимаются как своего рода символы болтливости и безвкусицы, пестроты в одежде. Хотя в то же время величественная походка павлина находила скорее положительную оценку (вспомним пушкинское «А сама-то величава, выступает будто пава...»). В туркменской же традиции и попугай – *томы*, и павлин – *тавус* считается одними из эталонов женской красоты и используются как женские имена.

В качестве иллюстрации к вышесказанному приведем некоторые примеры, многие из которых стали идиомами. *Маймын ялы чаласын* – «ловкий, подвижный, как обезьяна»; *арслан ялы* – «как лев; храбрый» или *арслан йурек* – «мужественный, отважный» (досл.: «львиное сердце»); *ат йузли* – «с продолговатым, лошадиным лицом»; *айы ялы* – «ведьма» (о злой женщине), досл., «как медведь»; *бургут хайбатлы* – «грозен как беркут»; *гарсак ялы* – низенький, низкорослый, коротышка (досл.: «как лисица-корсак»); *гечиң өң аягы ялы* – «как передняя нога козы (о человеке, который все время лезет вперед, вмешивается во все)»; *гоюн ялы юваш* – «кроткий как овечка», *гоюн гөз* – карие глаза (досл.: «овечьи глаза»); *гузым* – «голубчик, деточка» (досл.: «мой ягненок») при ласковом обращении к мальчикам; *гурт ялы* или *гурт кимин* – «боевой, проворный» (досл.: «как волк»); *гуш йурек* – «трус» (досл.: «птичье сердце»); *инердодак* – «губошлеп, с большими губами» (досл.: «верблюжья губа»); *ит аягыны иен ялы* – любитель гулять, бродить (досл.: «словно собачью ногу съел»); *кейгим* – «голубушка, душенька» (досл.: «моя джейранчик, моя газель») – при ласковом обращении к девушкам; *тилки* – «лиса, хитрец, лукавый человек»; *товшан йурек* – «трус, трусишка» (досл.: заячье сердце) и т.п.³²⁰

320 Вышеприведенные примеры взяты из одного лишь издания: Туркменско-русский словарь, 1968, с. 439, 52, 55, 35, 122, 160, 175, 192-193, 207, 213, 355, 361, 387, 633, 636.

Вместо заключения

ИЗ ПРОШЛОГО В БУДУЩЕЕ: СУДЬБА ТРАДИЦИЙ, СВЯЗАННЫХ С РАСТЕНИЯМИ И ЖИВОТНЫМИ ТУРКМЕНИСТАНА

Выше, в предлагаемой вниманию читателя работе мы остановились на целом ряде растений и животных Туркменистана, как они видятся глазами этнографа-религиоведа. Конечно, все многообразие природы этой страны, ее флоры и фауны далеко не исчерпывается теми ее представителями, которые попали в поле нашего зрения. Но, смею думать, в целом картина написана и в дальнейшем к ней можно будет добавлять лишь те или иные мазки.

Для автора данного исследования, посвятившего свою жизнь Туркменистану, его природа — не что-то абстрактно-книжное, а самая непосредственная живая ткань бытия, с которой за многие годы этнографических поездок и просто туристических походов он сблизился довольно тесно, радуясь ее радостям и переживая ее беды. А их, к сожалению, даже на коротком отрезке в несколько последних десятилетий было немало.

Человек властно, а частенько даже бесцеремонно вторгался в заповедные уголки Туркменистана, нанося урон его растительности и животному миру. Причем интенсивность этого наступления все больше возрастала в связи с размахом разного рода грандиозных технических проектов, резким увеличением количества транспортных средств и, наверное (самое главное!) с забвением некоторых природоохранных традиций предшествующих поколений, следствием чего был рост равнодушия по отношению к той природной среде, в которой мы живем. Конечно, перечисленные моменты характерны практически для всех регионов мира, но там, где природа в силу суровости климата более скудна, она и более ранима. А именно к регионам такого рода и относится Туркменистан.

Конечно, со стороны соответствующих административных и природоохранных организаций в разные периоды предпринимались действия по сохранению и даже приумножению природных богатств края, в том числе его флоры и фауны: время от времени издавались различного рода постановления и циркуляры об охране природы и борьбе с браконьерами, создавались отдельные заповедники, в городах и селениях силами общественности проводились массовые весенние посадки деревьев и кустарников и т.п. Однако это чаще всего носило сиюминутный, периодический характер и реалии жизни, к сожалению, оказывались, как правило, сильнее. Лишь там, где административные шаги в большей или меньшей степени увязывались с личными интересами жителей и имели последовательный характер, они приносили свои плоды.

Например, основанный в 1881 г. рядом с одноименным аулом город Ашхабад, ставший центром Закаспийской области, а после Октябрьской революции столицей Туркменистана, сразу же стал бурно расти. Однако, несмотря на исключительно важное значение зеленых насаждений в столь знойном регионе, в течение более десяти лет он оставался городком довольно «голым». С приездом же сюда в начале 90-х гг. XIX в. нового начальника Закаспийской области А.Н. Куропаткина положение коренным образом изменилось. Новый глава администрации края распорядился, чтобы каждый домовладелец у своего дома (а в то время почти весь жилой фонд города был в частном владении) высадил не менее десяти деревьев и, самое главное, тщательно ухаживал за ними. В случае, если какие-нибудь из саженцев погибали вследствие халатного отношения хозяина, тот подвергался довольно солидному штрафу. Саженцами и режимной водой для полива озеленителей администрация обеспечивала. Такого же рода посадки были, естественно, произведены и близ учреждений, контор, военных, торговых и культовых зданий. И через несколько лет при столь благодатном для растительности, при наличии воды, климате края Ашхабад превратился в один из самых зеленых городов Средней Азии.

При А.Н. Куропаткине же в Кеши близ Ашхабада была основана получившая его имя школа огородничества и садоводства,

на базе которой уже в советское время создали существующие и ныне сельскохозяйственный институт и ботанический сад Академии Наук Туркменистана. Одним из практических опытов этой школы, занимавшейся не только подготовкой будущих агрономов, но и селекционной работой с растениями, стал интересный эксперимент с приживаемостью дуба в сухом жарком климате. Для этого в 40 км от города в горной долине Чули были произведены посадки саженцев дуба, образовавшие со временем рощу красивых могучих деревьев — своего рода реликтовый островок природы, о чем говорит и поставленный там металлический щит-таблица. Роща сохранилась и до наших дней. В 1960-е — 1970-е годы заброшенная, лишенная воды роща стала погибать, о чем несколько раз с тревогой говорилось в газетных публикациях¹.

К счастью, в начале 1980-х годов с организацией Чулинского лесничества, которое возглавил болеющий за свое дело человек, судьба дубовой рощи начала меняться к лучшему. К деревьям были проведены специальные арычки и дубы получили воду. Позднее состояние дубовой рощи снова начало ухудшаться: арычки засорились, с некоторых деревьев были содраны большие куски коры.

Но с лета 1995 г. дубовая роща получила второе рождение: она была включена в территорию выстроенного рядом с нею израильской фирмой «Интербридж» красивого пансионата, которому передала свое название — «Дубовая роща». Это, как отмечает Государственное информационное агентство Туркмен Пресс, «по существу первый в Туркменистане опыт воссоздания современного паркового дизайна на основе местного ландшафта»². Дубы получили витаминную подкормку. Была проведена мелкая сеть подземных пластиковых водопроводов, обеспечивающих в автоматическом режиме корневое орошение очищенной водой из специальной скважины и подачу соответствующих удобрений. Что, естественно, коснулось не

1 О том же в 1980 г. автору этих строк с горечью говорил восьмидесятилетний ашхабадец, который, будучи учеником упомянутой кешинской школы, в 1915 г. сам с другими учениками и преподавателями на фургонах возил из города в Чули для подсадки еще одну поступившую партию саженцев дуба.

2 Курбанова А. Пансионат у дубовой рощи // Туркменская искра, 1995, 13 декабря.

только дубов, но и всех 3-х гектаров зеленых газонов пансионата. Удачное сочетание достижений современной архитектуры с сохранением прекрасного (хотя в свое время и рукотворного) уголка природы, его растительного мира по достоинству было оценено в октябре 1995 г. первыми посетителями пансионата – участниками Маслахата старейшин Туркменистана.

Думается, что вышеприведенные примеры – и столетней давности, и наших дней – из «исторической копилки», именуемой «Человек и природа», заслуживают самого внимательного изучения. Тем более, что сейчас наметилась тенденция руководства страны способствовать большему подъему природоохранной деятельности, восстановлению растительного и животного мира Туркменистана, в котором ведущую роль должно сыграть Министерство сельского хозяйства и охраны окружающей среды Туркменистана, созданное в январе 2019 г.

В облегчение работы как этого, так и некоторых других соответствующих министерств и ведомств правительством и Президентом Туркменистана был принят ряд конкретных решений, которые принесли, пусть хотя и первые, но положительные плоды. Это, в частности, как мы уже отмечали, нашло отражение не только в установлении Дня туркменского скакуна, но и в плане реального подъема коневодства в стране, прежде всего знаменитой ахалтекинской породы.

Прошло время и, учтя опыт, хотя и не совсем удачный, предшествовавшего времени (базы у Ков-Ата, Ат чешмеси, в Ванновском), сейчас можно видеть прекрасных туркменских коней на горных, предгорных и пустынных международных туристских трассах Туркменистана. Возможно будет организован и верблюжий маршрут по каракумской пустыне, который можно превратить и в замечательное этнографическое шоу – «Караван с невестой». Уже 10 лет назад в пригороде Ашхабада, в местечке Гекдере создан достойный наших братьев меньших просторный и приближенный устройством соответствующих вольеров к природным условиям столичный Национальный музей живой природы площадью 40 га. Он оборудован в соответствии с международными стандартами и требованиями организаций по защите

животных. В зоопарке содержится более 250 видов диких хищников, домашних животных, птиц и пресмыкающихся, представителей подводного мира, многие из которых занесены в Красную книгу. Представлены все виды фауны Туркменистана. На его территории расположен также музей «Мир животных», где в аквариумах представлены обитатели Каспия и мирового океана. Территория зоологического парка украшена зелеными насаждениями, фонтанами и искусственными озерами. Хочется верить, что будет положен конец браконьерскому истреблению еще сохранившихся представителей дикой фауны³.

Осуществлению всего этого должны по мере своих сил способствовать люди здравомыслящие, с нормальными человеческими чувствами, понимающие, что все мы — дети матери природы. Среди них важная роль принадлежит ученым — ботаникам, зоологам, биологам, географам, геологам и иным, кто в большей или меньшей степени непосредственно связан с природой. Поэтому многие из них стремятся внести вклад не только в познание тех или иных ее тайн, но и поднимают голос в защиту природы, призывают к бережному, сыновнему отношению к ней. В числе таких ученых свою скромную лепту стараются внести и некоторые туркменские этнографы (см., напр.: Оразов, 1992). Автор данной монографии также хотел бы пробудить у читателей не только познавательный интерес к важным аспектам природы Туркменистана — миру ее растений и животных, но и заставить задуматься над ее прошлым, настоящим и будущим.

1995 — 2019 гг.

Ашхабад — ст. Батурина
Краснодарского края

3 Старая туркменская традиция, как отмечалось, через охотничьи запреты-табу, хотя и теоретически, но ограничивала отстрел некоторых видов животных. В правилах охоты прошлых лет также оговаривался целый ряд ограничений. С 2017 г. в Туркменистане полностью запрещена охота с огнестрельным оружием, все зарегистрированные ружья у охотников изъяты.

Библиография

- Абашин С.Н. Занги-ата // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып.3. М., 2001.
- Авеста. Видевдат. Фрагард 13 (Собака) / Вступ., пер. с авестийского и комм. В.Ю. Крюковой // Восток. 1994. № 2.
- Аджигалиев С.И. Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана. Алматы: Гылым, 1994.
- Аджиев М.А. Тюрко-монгольская общность в кумыкском фольклоре и некоторые закономерности ее проявления // СТ. 1987. № 3.
- Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XII-XIX вв. Нальчик, 1974.
- Азербайджанско-русский словарь. Баку, 1941.
- Айдогдыев С. Чынар // Зэхметкеш аял. 1989. № 8.
- Айлаков Н. Бэжэн шахыр // Эдибият ве сунгат. 1993. № 25.
- Акишев А.К. Образ верблюда в легендах Центральной Азии // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Акыев Ж., Мезидов А. Ферма учин дәл-де, форма учин... // Совет Туркменистаны. 1960. 13 февраль.
- Алтаев С. Туркмен дилиндэки эвфемизмлер. Ашгабат, 1958.
- Аль-Идриси. Нузхат ал-муштак фи ихтирак ал-афак. МИТТ. Т. I. Ленинград, 1938.
- Аманпесов Н. Еди доган агажи // Туркменистан. 1993. 19 июль.
- Аманов Х. Фертовые намогильники Западного Туркменистана // Культурные ценности. Вып.1. Ашхабад, 1995.
- Андреев М.С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В.В. Бартольд. Ташкент, 1927. С. 334-343.
- Андреев М.С. Таджик долины Хуф. Сталинабад: Изд-во АН ТаджССР. 1958. Ч. I, II.
- Аннадурды-оглы А. Туркменский конь – «крылья мира» // Туркменская искра. 24 ноября 1995 г.
- Артамонов В. Могильник // Химия и жизнь. 1984. № 1.
- Археология и вопросы атеизма. Грозный: изд. Чечено-ингушского Гос. унив., 1977.
- Астахова В. Тайна мандрагоры // Юный натуралист. 1983. № 8.

- Атаев М.А., Бринчук М.М. Правовая охрана природы Туркменской ССР // Ашхабад: Общество «Знание», 1984.
- Атажанов О. Аяклы йылан // Яш коммунист, 1965, 29 мая.
- Атаниязов С. Туркменистаның топонимик сөзлүги. Ашгабат: Ылым, 1970.
- Атаниязов С. Словарь туркменских этнонимов. Ашхабад: Ылым, 1988.
- Атагаррыев Е. Немеркнущая красота // ПТ. 1966. № 2.
- Афанасьев А.Н. Змей // Дерево жизни. М., 1983.
- Багнич А. «А пахнет перцем...» // ВА. 1993. 13 апреля.
- Багыев Р. Сохранить «туркменскую» овчарку // ВА. 1980. 11 марта.
- Багыев Р. Среднеазиатская овчарка нуждается в помощи // Комсомолец Туркменистана, 1981, 2 июня.
- Баймырадов А. Хайванлар хақындакы туркмен эртекилери (Барлаглар ве текстлер). Ашгабат: Ылым, 1986.
- Баймурадов А. Туркменские сказки о животных: генезис, типология. Автореферат кандидатской диссертации. Ашхабад, 1991.
- Байпаков К.М. Культ барана у сырдарьинских племен // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980.
- Байрыева А. Көнеси болмадыгың тәзеси болмаз // Дияр. 1993. № 8.
- Бартольд В.В. Отчет о командировке в Туркестан. СПб., 1904.
- Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркута (Огузский героический эпос) / Пер. акад. В.В. Бартольда. М.-Л., 1962.
- Басилов В.Н. О пережитках тотемизма у туркмен // ТИИАЭ. Ашхабад, 1963.
- Басилов В.Н. О туркменском пире дождя Буркут-баба // СЭ. 1963а. № 3.
- Басилов В.Н. Хозяйство западных туркмен-иомудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования // ТИЭ. Нов. сер. Т. 98. Л., 1973.
- Басилов В.Н. Аждарха // МНМ. 2-е изд. М.: СЭц, 1988. Т. 1.
- Батыркулов Т. Рога горного козла и земледелие в горах // Вокруг света. 1974. № 4.
- Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972.
- Бекиев М. Правонарушения и юридическая ответственность в сфере охраны природы и использования природных ресурсов // Известия АН ТССР. Сер. общественных наук. 1990. № 1.
- Беленицкий А.М. Зооморфные троны в изобразительном искусстве Средней Азии // Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР. Вып.1. Душанбе, 1962.

- Бердыев А. Айы-дере // ПТ. 1970. № 1.
- Бердыев М.С. Традиционная система питания туркмен. Ашгабат: Ылым, 1992.
- Бердымухамедов Г.М. Лекарственные растения Туркменистана. Кн 1–11. Ашхабад, 2009-2019.
- Бердымухамедов Г.М. Туркменский алабай. Ашхабад, 2019.
- Бируни А. Избранные произведения. Т.1. Ташкент, 1957.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950.
- Блувштейн В. Священные слоны // Атеистические чтения». Вып. 6. М., 1972.
- Бобринский А.А. Горцы верховья Пянджа (Ваханцы и ишкашимцы). М., 1908.
- Богданов Е.А. Происхождение домашних животных. М., 1913.
- Богданов О.П. Пресмыкающиеся Туркмении. Ашхабад, 1962.
- Богданов О. Как я прослыл факиром // Туркменская искра. 1987. 19 июля.
- Боголюбовский С.Н. Происхождение и преобразование домашних животных. М., 1959.
- Большой русско-туркменский словарь. В 2-х томах. Т.1. М., 1986.
- Борисов А.Я., Луконин В.Г. Сасанидские геммы. Л., 1953.
- Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975.
- Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур. М., 1972.
- Бросс Мак. Священное дерево // Курьер ЮНЕСКО. 1989. № 2. С. 4-9.
- Булатова А. Лакцы (XIX – начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971.
- Бурханов А.А. Изображения животных в коропластике и на керамической посуде Средней Амударьи // Известия АН ТССР. Сер. гуманитарных наук. 1991. № 5.
- Бушев А. Белые волки пустыни // Комсомольская правда. 1994. 26 января.
- Бушев А., Веленгурин В. Алабаи – четвероногие гладиаторы // Комсомольская правда. 1994. 22 апреля.
- Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. М., 1867.
- Васильева Г.П. Туркмены-нохурли. – Среднеазиатский этнографический сборник // ТИЭ. Т. XXI. М., 1954.

- Васильева Г.П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. (Историко-этнографические очерки). М.: Наука, 1986.
- Васильева Г.П. Туркмены. (Вопросы этногенеза и этнокультурные традиции). Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук в форме научного доклада. М., 1990.
- Васильева Г.П. Туркмены. (Вопросы этногенеза и этнокультурные традиции). Автореферат докторской дис. М., 1990а.
- Веймарн Б.В. Искусство Средней Азии. М.-Л., 1940.
- Веймарн Б. Регистан в Самарканде. М., 1946.
- Вельсапаров Акмухаммед. Смерть маргира // Ашхабад. 1987. № 10.
- Володин А.А. Трухменская степь и трухмены // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Тифлис, 1908. Вып. 38.
- Воробьева М.Г. Изображение льва на ручках сосудов из Хорезма // ТХАЭЭ. Вып.1. М., 1959.
- Галданова Г.Р. Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Геродот. История / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Л., 1972.
- Гёр-оглы. Туркменский героический эпос. М., 1983.
- Гершун В.И. Домашние животные. М., 1991.
- Гогель Ф.В. Ковры. М., 1950.
- Голан А. Миф и символ. М.-Иерусалим: Русслит и Тарбут, 1994.
- Гордлевский В.А. Государство сельджуков Малой Азии // Избранные сочинения. Т. I. М., 1960.
- Гордлевский В.А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве») // Избранные сочинения. Т. II. М.: Изд-во Восточной литературы, 1961.
- Гордлевский В.А. Османские суеверия о зверях (Материалы) // Избранные сочинения. Т. IV. М., 1968.
- Горкут ата. Гадымы туркмен эпосы. Ашгабат, 1990.
- Грачев А., Переплеснин М. Всадники в Каракумах. Ашхабад, 1989.
- Губаев А. Сасанидские геммы // ПТ. 1967. № 3.
- Губаев А. Печати на глине // ПТ. 1969. № 1.
- Гулов Б. Ажап эже ата чыканда // Эдебият ве сунгат. 1966. 20 апреля.
- Гундогдыев О.А. Роль коня в жизни туркмен. Автореферат канд. дисс. Ашгабат, 1994.
- Гундогдыев О. Небесные кони Нисы // ВА. 1994а., 20 апреля.
- Гундогдыев О. Амазонки: миф или реальность? // ВА. 1994б. 25 февраля, 2 и 9 марта.

- Гундогдыев О. Прошедший через тысячелетия // ВА. 1994в. 28 января.
- Гундогдыев О. Иомудские кони // Туркменская искра. 10 августа 1995 г.
- Гупта Б. Сказание о Падме / Пер. с бенгальского, пред., комм. и прилож. И.А. Товстых. М.: Наука, 1992.
- Гурбангылызов Чары. «Жынлы» йылгын // Эдебият ве сунгат. 1986. 28 февраля.
- Давыдов А.С. Некоторые представления таджиков, связанные с животным миром // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. М., 1956.
- Дана сөзлер (Туркмен фольклорының, бир томлугы) / Топлап, чапатайярлан Баймухаммет Гаррыев. Ашгабат: Туркменистан, 1978.
- Даш Я. Куланы и дикие верблюды // Монголия. 1980. № 2.
- Дворец падишаха. Татарские предания и сказки. Казань, 1993.
- Дегтярев Г.А. О номинации трав в чувашском языке // СТ. 1986. № 1.
- Деде Коркут / Пер. акад. В.В. Бартольда. Подготовлено к печати Г. Араслы, М. Тахмасиб. Баку, 1950.
- Деметьева И. Новый год в Грозном // Известия. 1994. № 1.
- Демидов С.М. К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен // ТИИАЭ. Т. VI. Ашхабад, 1962.
- Демидов С.М. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен // ТИИАЭ. Т. VII. Ашхабад, 1963.
- Демидов С.М. О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад: Туркменистан, 1965.
- Демидов С. «Священные» деревья. (Легенды и факты) // Вечерний Ашхабад. 1969. 3 июня.
- Демидов С. Человек и его имя. (V. Географические названия, флора и фауна в именах) // Комсомолец Туркменистана. 1969а. 20 декабря.
- Демидов С. Человек и его имя. (IV. Как называли женщин) // Комсомолец Туркменистана. 1969б. 13 декабря.
- Демидов. С. Как создается нечистая сила // Вечерний Ашхабад. 1969в. 13 ноября.
- Демидов С. Признак мужского достоинства – тельпек // Комсомолец Туркменистана. 1969 г. 2 августа.
- Демидов С.М. К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX – начала XX в. М.: Наука, 1964. Доклад на VII МКАЭН [То же в кн.: Труды VII МКАЭН. Т. 8. М.: Наука, 1970].
- Демидов С. Кто же она, «черная рабыня»? // Комсомолец Туркменистана. 1975. 4 января.

- Демидов С.М. Туркменские овляды. Ашхабад: Ылым, 1976.
- Демидов С.М. Пережитки доисламских верований среди туркмен // Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад: Ылым, 1977.
- Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978.
- Демидов С. Кто он, «Белый ишан»? // Туркменская искра. 1981. 1 сентября.
- Демидов С. У подножия «священного» архара // Комсомолец Туркменистана. 1982. 11 сентября.
- Демидов С.М. Этнографическая поездка к астраханским и ставропольским туркменам // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад: Ылым, 1987.
- Демидов С.М. Обряды и обычаи туркмен, связанные с земледелием и скотоводством (конец XIX – первая четверть XX в.) // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад: Ылым, 1987.
- Демидов С. Пережитки религиозно-бытовых обрядов и обычаев // Новое и традиционное в быту туркменской сельской семьи. Ашхабад: Ылым, 1989.
- Демидов С.М. Животные в легендах и верованиях туркмен (Этнографическое мини-эссе) // Верования, обряды и обычаи туркмен (Историко-этнографические исследования). Ашгабат: Ылым, 1992.
- Демидов С. Бир язылан тумар гөрдүм... (Амулеты и талисманы в истории и культуре туркмен) // Туркмен медениети. 1994. № 1.
- Демидов С.М. Драконы в туркменской мифологии // Культурные ценности 1996. Международный Ежегодник. СПб., 1998.
- Демидов С.М. Образы тигра, барса и льва в традиционных представлениях туркмен // Культурные ценности 1997-1998. Международный Ежегодник. СПб., 1999.
- Демидов С.М. Архар в традиционных представлениях туркмен // Культурные традиции Евразии. Сборник научных трудов. Казань, 2004.
- Демидов С.М. Загадки рельефного узора (История создания уникального ковра) // Туркменистан. Международный иллюстрированный журнал. 2010. № 1-2.
- Денисов Е. Погребение... собаки // Вечерний Ашхабад. 1972. 12 декабря.
- Деннике Б.П. Искусство Средней Азии. М., 1927.
- Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию в 1558 – 1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л., 1937.

- Джикиев А. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад, 1991.
- Джуртубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев (краткий очерк). Нальчик, 1991.
- Диванкулиева Б. Туркмены-гарадашлы XIX – начала XX вв. Рукопись кандидатской диссертации. Ашгабат, 1994.
- Диковинка // Комсомольская правда. 1967. 27 октября.
- Дмитриев-Кавказский Л.Е. По Средней Азии. Записки художника. СПб., 1894,
- Древнегреческий словарь. Л.: Наука, 1969.
- Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- Дурдыев М. Всегда ли жили верблюды в Каракумах? // Держинец. 1991. 18 июля.
- Дурдыев М. Волк наш сват? // Суббота. 1993. № 27.
- Дурдыев М. Богиня Кали верхом на льве // Туркменская искра. 1993а. 2 августа.
- Ербенди О. Сыртлан чөпи нэме? // Туркмен сеси. 1993. № 7.
- Ермолова Н.М. Костные остатки млекопитающих из поселений эпохи энеолита и бронзы Южного Туркменистана // КД. Вып. I. Ашхабад, 1968.
- Ермолова Н.М. Остатки млекопитающих из древних памятников Южной Туркмении по раскопкам 1970 года // КД. Вып. IV. Ашхабад, 1972
- Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.
- Жакыпов Э. Туйэ осірушінін тусіндірме созгігі. Алматы: Кайнар, 1989.
- Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991.
- Жукова Л. Рисунки на керамических сосудах // ПТ. 1968. № 1.
- Записки императрицы Екатерины. Элиста, 1990.
- Заянчковский И.Ф. Животные, приметы и предрассудки. М.: Знание, 1991.
- Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1937.
- Зелили. Гошгулар. Ашгабат: Туран, 1991.
- Змієві вали. Українські дегенди та перекази. Київ, 1992.
- Ибн-Синаным эмлери. Мал тезеги // Саглык. 1992. № 3.
- Иванов В.А. Огузы и печенегы в степях Заволжья и Приуралья. (К вопросу о западной периферии «державы огуских ябгу») // Мерв в древней и средневековой истории Востока. IV: Мерв и сельджукская эпоха. Тезисы докладов научной конференции. Мары, 1993. С. 26.

- Иванов Вяч.В. Змей // МНМ 2-е изд. Т. 1. М.: СЭц, 1988. С. 468-469.
- Иванов Вяч.В. Конь // МНМ 2-е изд. Т. 1. М.: СЭц, 1988а. С. 666.
- Иванов Вяч.В., Топоров В.Н. Лев // МНМ 2-е изд. Т. 2. М.: СЭц, 1988.
- Иванченко В.А. Основные растения в медицине народов Востока. Ашхабад: Туркменистан, 1985.
- Иерусалимская А.А. К сложению школы художественного шелкоткачества в Согде // Средняя Азия и Иран. Л., 1972.
- Извлечения из «Записки» ибн Фадлана // МИТТ. Т. I. Ленинград, 1938. С. 161-162.
- Ильясов С. Пережитки шаманизма у киргизов // ТИИЯЛ Кирг. ФАН СССР. Вып. I. Фрунзе, 1944. С. 181-184.
- Илюшкин П. Кто она, «черная рабыня»? // Туркменская искра. 1992. 8 февраля.
- Илюшкин П. Там чудеса, там леший бродит... // Дзержинец. 1992. 26 марта.
- Илюшкин П. Легенда обернулась былью? // Суббота. 1994. № 15.
- Иностранцев К. Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии // ЗВОРАО. Т. XVIII. СПб., 1908.
- Искусство и религия. Л., 1981.
- История Туркменской ССР. Т. I. Кн. I. Ашхабад, 1957.
- Ишадов Н. Русско-туркменские и туркменско-русские названия животных. Ашхабад, 1973.
- Кабанов С.К. Культура сельских поселений Южного Согда III – VI вв. Ташкент, 1981.
- Казарян М. Армянские ковры. М., 1985.
- Казахско-русский словарь. Алма-Ата, 1954.
- Калашников С.В. Пропаганда охраны окружающей среды в Туркменистане // Известия АН ТССР. Сер. гуманитарных наук. 1992. № 5.
- Караев П. Туркменские кони. Ашхабад: Туркменистан, 1979.
- Каракалпакско-русский словарь / Под ред. проф. Н.А. Баскакова. М., 1958.
- Карпенко М. Новеллы // Ашгабат. 1995. № 3.
- Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1911.
- Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.
- Каррыев М.О. Арча – лекарственное растение. Ашхабад: Ылым, 1971.
- Каспаров А.К. Млекопитающие энеолитического поселения Илгынлы-депе // Известия АН ТССР. Сер. гуманитарных наук. 1990. № 2.
- Касперавичюс М. Длинноухий бог // Наука и религия. 1981. № 4. С. 36–37.

- Кастанье Г. Культ змей у различных народов и следы его в Туркменистане // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии. Т. XVIII. Ташкент, 1913.
- Каушуттов А. Туркменские кони. Ашхабад, 1982.
- Кемине. Гошгулар. Ашгабат: Туран, 1991.
- Кербабаев Б.Б., Мещеряков А.А. Лекарственные растения Туркмении. Ашхабад: Ылым, 1975.
- Кертиков Х.Н. Туркменистанда өсйән өсүмликлер. Ашгабат, 1961.
- Кисляков Н.А. Бурх – горный козел // СЭ. 1934. № 1-2.
- Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.-Л., 1959.
- Климович Л. Содержание Корана. Изд. 2-е. М., 1929.
- Книга Марко Поло. М., 1955.
- Книга моего деда Коркута (Огузский героический эпос) / Пер. акад. В.В. Бартольда. М.-Л., 1962.
- Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-наби // СЭ. 1949. № 2.
- Коблан. Каракалпакский героический эпос. Турткуль, 1941.
- Кобранов Е.Я. Историческое и культурное значение Анау. Ашхабад-Полторацк, 1927.
- Коллонтаев К. Османова убили «Серые волки»? // Мегаполис-экспресс. 1993. № 48. с. 18.
- Комаров В. Бои волкодавов // ВА. 1995. 3 апреля.
- Конуллу А.Р. Турк халг иначларында гурд мотиви // Боз гурд. 1993. № 42.
- Коран / Пер. и комм. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
- Корнеев Л. Слово о собаке. М.: Мысль, 1989.
- Короглы Х. Алп Эр Тонг и Афрасияб по Юсуфу Баласагуни, Махмуду Кашгари и другим авторам. К вопросу о взаимосвязях иранского и тюркского фольклора // СТ. 1970. № 4.
- Короглы Х. Дегегез и Полифем // СТ. 1989. № 4.
- Корочанцев В. Песнь о верблюде // Азия и Африка сегодня. 1994. № 1–3.
- Косиков И. Животные на военной службе // Военные знания. 1990. № 2.
- Краткий таджикско-русский словарь. М., 1955.
- Кругликова И.Т. Дильберджин. Ч.1. М., 1974.
- Куванжалиев О. Морской дьявол из селения Гызылсу (Так рождаются легенды) // Туркменская искра. 1993. 22 февраля.
- Куванжалиев О. Деңиз арвахы // Эдебият ве сунгат. 1993. 16 апреля.
- Курбангельдыев А. Доходная отрасль // Туркменская искра. 1967. 19 декабря.
- Курбанов О.Р. Материалы о туркменских названиях птиц» // Известия АН ТССР. Сер. общественных наук. 1971. № 5. С.74–83.

- Курбанов О.Р. О названиях-параллелях представителей животного мира в туркменском языке. // Известия АН ТССР. Сер. общественных наук. 1975. № 5.
- Курбанмуратов К. Арча. (Пер. А. Миланова) // Суббота. 1993. № 15.
- Курочкин Г.Н. Богатство усопших // ПТ. 1970. № 1.
- Кызласов Л.Р. Древнейшая Хакасия. М., 1986.
- Кяризов Г. Бои волкодавов // ВА. 1994. 14 октября.
- Кяризов Г. Испытания волкодавов нужны для селекции // Туркменская искра. 1995. 11 января.
- Курд-оглы. Гнедой конь (пер. с турк.) // ВА. 1994. 4 ноября.
- Легенды, мифы, предания (Библиотека собаководов) / Сост. Суслина Е.Н. М.: Эра, 1992.
- Левина В.А. Позднее городище Анау // Труды ЮТАКЭ. Т. II. Ашхабад, 1953.
- Лепетухин Е. Ахалтекинцы // Советская культура. 1990. 14 июля.
- Логофет Д.Н. На границах Средней Азии. Путевые очерки в 3-х книгах. Кн.1. Персидская граница. СПб., 1909.
- Луконин В.Г. Культура Сасанидского Ирана. Иран в III-V вв. Очерки по истории культуры. М., 1969.
- Луконин В.Г. Искусство Древнего Ирана. М.: Искусство, 1977.
- Магтымгулы. Сайланан эсерлер. Т. I. Ашгабат, 1959. Т. 2. Ашгабат, 1983.
- Магтымгулы. Гошгулар. Ашгабат: Туран, 1991.
- Маламуд III. Отрицание насилия в ведическом ритуале жертвоприношения (пер. с англ.) // ВДИ. 1993. № 3.
- Матвелиев Ш. Как верблюд пленил волка // Туркменская искра. 1995. 29 апреля
- Мәмметвелиев Ш. Билбилиң дөррейши (Роваят) // Яшлык. 1994. № 10. С. 46-47.
- Манас. Фрунзе, 1959.
- Мандрагора // Азия и Африка сегодня. 1992. № 9.
- Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978.
- Марков С. Ромашка в лунных горах // Огонек. 1986. № 32.
- Масимов И. Безымянный холм // ПТ. 1970. № 1.
- Массон В. Древности Меана // ПТ. 1967. № 3.
- Массон В.М. Алтын-Депе. Л., 1981.
- Массон М.Е. Регистан и его медресе. Ташкент, 1926.
- Массон М.Е. О происхождении некоторых каменных надгробников Южного Туркменистана // Материалы ЮТАКЭ. Вып.1. Ашхабад, 1949.

- Массон М.Е. Львы в составе былой фауны Южного Туркменистана и областей к северу от Амударьи (по историческим и археологическим данным) // Известия АН ТССР. Серия общественных наук. 1971. № 2.
- Массон М.Е. К вопросу о народных представлениях об «Адам-и-оби» // ПТ. 1980. № 1.
- Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии (Ишкашим и Вахан) // Сборник МАЭ. Вып. IX. СПб., 1911.
- Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Матье М.Э. Миф «Небо и звезды» // Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956а.
- Махпиров В.У. Древнетюркская ономастика (Имена собственные в «Дивану лугат ит-турк»). Алма-Ата: Гылым, 1990.
- Мейлах М.Б. Павлин // Мифы народов мира. Т. 2, М., 1988г.
- Меликофф И. Кызылбашская проблема. I // СТ. 1990. № 5.
- Мелэев Б. Азым ишаның кеч ыкбалы // Ватан, 1993, 21 декабря
- Мередов А. Ахаллы С. Туркмен классыкы эдибиятынын сөзлүги. Ашгабат: Туркменистан, 1988.
- Меньшиков В. «Серые волки» // Вокруг света. 1983. № 8.
- Мещеряков А.Н. Синтоистский змей и раннеяпонский буддизм: проблема культурной адаптации // Буддизм: история и культура. М.: Наука, 1989.
- Мизгирева О.Ф. Новый вид мандрагоры в Туркмении // Известия Туркменского Филиала АН СССР. 1942. № 2.
- Мизгирева О.Ф., Попов К.П. Пока еще не поздно... // Природа. 1978. № 5.
- Миллер В.Ф. Значение собаки в мифологических верованиях. М., 1876.
- Минервин В.Н. Ядовитые растения Туркменистана, их польза и вред для сельскохозяйственных животных. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1985.
- Миниатюры к «Хамсе» Низами. Альбом / Сост. и предисловие Ф. Сулеймановой. Ташкент, 1985.
- Мифы народов мира (МНМ). 2-е изд. М.: СЭц, 1988. Т. 1, 2.
- Михайлов В.А. Древние кладбища по Сумбару и Чандырю // Протоколы Закаспийского кружка любителей археологии и Востока. Вып.1. Асхабад, 1915.
- Млекопитающие Туркменистана. Т.1. Ашгабат: Ылым, 1995.
- Молина Т. «Если у вас нет собаки..» // Туркменская искра. 1994. 24 мая.
- Моисей Каланкатуйский. История страны Агван. М., 1860.
- Молланепес. Гошгулар. Ашгабат: Туран, 1991.

- Морозов Н., Мурзин А. Змея просит защиты // Ашхабад. 1982. №4.
- Морохин Н. Стало плохо – идите к дубу // Комсомольская правда. 1993. 10 апреля.
- Мошкова В.Г. Племенные «голи» в туркменских коврах // СЭ. 1946. № 1.
- Мошкова В.Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX – начала XX вв. Ташкент: Фан, 1970.
- Мудрость двух народов. (Краткий фразеологический словарь русского и туркменского языков) / Сост. А.Кулиев, А. Аннануров, Г. Кулиева. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1963.
- Мурадов Г., Атаев М. Некоторые проблемы развития АПК Туркменистана в свете решений мартовского (1989 г.) Пленума ЦК КПСС // Известия АН ТССР. Серия общественных наук. 1989. № 5.
- Мусаев Р.М. Почитание дикого кабана и домашней свиньи у чеченцев и ингушей до принятия ислама // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977.
- Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата, 1992.
- Мухаммедов Г.М. Хвойник шишконосный в пустыне Каракумы. Ашхабад: Ылым, 1972.
- Мухаммедова З.Б. «Памятники минувших поколений» Бируни как источник изучения тюркских языков // Известия АН ТССР. Сер. общественных наук. 1975. № 2.
- Мухамедшин М., Сартбаев С. Чемпионы долголетия. Изд. 2-е. Алма-Ата, 1988.
- Мы не друиды, друиды – не мы (Новая наука биолокация – древняя как мир) // Континент. 1992. № 48.
- Мырадов Г., Оразов А. Коротко об экспедициях // СЭ. 1980. № 6.
- Мэтэжи. Гошгулар. Ашгабат: Туран, 1991.
- Накыллар ве аталар сөзи / Чапа тайярлан К. Беркелиев. Ашгабат, 1961.
- Накыллар / Топлан Умур Эсенов. Ашгабат: Магарыф, 1993.
- Нахмедов А.П. Основные пути развития тюркских народных театров (Исторические корни представлений календарного цикла) // СТ. 1989. № 4.
- Негматов Н. Странствия бунджикатской волчицы // Вокруг света. 1973. № 10.
- Нежданов И. Каспийское чудовище // Туркменская искра. 1993. 8 февраля.
- Непесов О. «Чын бедевлер мейданында беллидир». Ашгабат: Магарыф, 1992.

- Никитин В.В., Кербабаяев Б.Б. Туркменские народные и научные названия растений. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1962.
- Новиков Ю. Беседы о животноводстве. М., 1980.
- Нурмурадов К. Амулеты дагдан у туркмен нохурли // ПИИЭ 1978 г. М., 1980. С. 64-73.
- Нурмурадов К. Один из религиозно-магических способов лечения у туркмен-нохурли // Веравания, обряды и обычаи туркмен. Ашхабад: Ылым, 1992.
- Ныязов Б. Еди хазыналы ер // Эдебият ве сунгат. 1963. 11 декабрь.
- Нэчэфли А. Боз гурд турклэрин онгону кими // Боз гурд. 1993. № 34.
- Овезгелдиев О. Дерман отлар // Зэхметкеш аял. 1989. № 3. 30 сах.
- Овезов Д.М. Племя мурчали // ТЮТАКЭ. Т. IX. Ашхабад, 1959.
- Овчарова Т.М. Организация труда в сельском хозяйстве // Известия АН ТССР. сер. гуманитарные науки. 1992. № 2.
- Одо из Мена. О свойствах трав / Пер. с латинского. М.: Медицина, 1976.
- Оразов А. Некоторые вопросы скотоводческого хозяйства Северо-Западной Туркмении в конце XIX – начале XX века // ТИИАЭ. Т. 6. Ашхабад, 1962.
- Оразов А. Скотоводческие обряды у туркмен долин Сумбара и Чендыра // СЭ. 1974. № 2.
- Оразов А. Народные традиции охраны природы у туркмен // Веравания, обряды и обычаи туркмен (Историко-этнографические исследования). Ашгабат: Ылым, 1992.
- Оразов А. О ритуальном значении Чабанского посоха у туркмен // Веравания, обряды и обычаи туркмен. (Историко-этнографические исследования). Ашхабад: Ылым, 1992а.
- Оразов А. Традиционные земледельческие и скотоводческие обычаи, обряды и праздники у туркмен // Этнография Туркменистана. Ашгабат: Ылым, 1993.
- Оразов А. Скотоводство у туркмен в XIX – начале XX вв. Ашхабад, 1995.
- Өрэев А. Ырымлар. Ашгабат: Рух, 1993.
- Пегас // Мифы народов мира. Т.2. М., 1988.
- Пекарь Л. Кое-что о бабочках // Химия и жизнь. 1978. № 5. С.4145.
- Персидско-русский словарь / Сост. проф. Б.В. Миллер. М., 1953.
- Персидско-русский словарь / Под ред. Ю.А. Рубинчика. М.: СЭц, 1970. Т. 1.
- Печерский А. Загадки Каракыстака // Наука и религия. 1979. № 8.
- Печерский А. Тайна озера // Знание – сила. 1982. № 1.
- Печерский А. Истоки легенды // Наука и религия. 1982а. № 4.

- Платану тысяча лет // Вечерний Ашхабад, 1976, 9 апреля.
- Полканов Ю. Вероисповедание караимское // Наука и религия. 1993. № 9.
- Поляков С.П. Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М., 1973.
- Попов К.П. В краю пламенеющих тюльпанов. Ашхабад: Туркменистан, 1982.
- Попов К. Внимание на тропе! (Заметки натуралиста) // ВА. 1993. 13 апреля.
- Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // КСИЭ. 1958. Вып. 30.
- Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // СЭ. 1991. № 5.
- Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев // СЭ. 1949. № 1.
- Поцелуевский А.П. Лингвистическая экспозиция ГУСа // Туркменоведение. 1928. № 2.
- Пропп В.Я. Змееборство Георгия в свете фольклора // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.
- Проскурякова Г. Арча // Наука и жизнь. 1987. № 7.
- Пугаченкова Г.А. Архитектурные памятники Нисы // ТЮТАКЭ. Т.1. Ашхабад, 1949.
- Пугаченкова Г.А. Драконы мечети Анау // СЭ. 1956. № 2.
- Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. М., 1958.
- Пугаченкова Г.А. Мечеть Анау. Ашхабад, 1959.
- Пугаченкова Г.А. Коропластика древнего Мерва // ТЮТАКЭ. Т. XI. Ашхабад, 1962.
- Пугаченкова Г.А. Искусство Туркменистана. Очерк с древнейших времен до 1917 г. М., 1967.
- Пугаченкова Г., Галеркина О. Миниатюры Средней Азии. М., 1979.
- Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Очерки искусства Средней Азии. М., 1982.
- Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб. 1893. Т. 1, Ч. 2.
- Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии) // ТХАЭЭ. Т. VI. М., 1971.
- Раскин А. Все о лошадях («Книга рекордов Гиннеса» - 91) // Туркменистан сегодня. 1992. № 2.
- Рассказы попугая. Ашхабад: Туркменгосиздат, 1961, 1963, 1964 (Первое изд.: Рассказы попугая. Ашхабад: Туркменистан, 1894).
- Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980.

- Режепов Ж. Губерчекли халы // Эдебият ве сунгат. 1972. 20 августа.
- Решетов А.М. Дракон в культурной традиции китайцев // Сборник МАЭ. Т. XXXVII. Л.: Наука, 1981.
- Робакидзе А.Н. К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы // СЭ. 1948. № 3.
- Росляков А.А. Баба Дайхан. (Историко-этнографический очерк) // Ученые записки ТГУ. Вып. 27. Ашхабад, 1964.
- Ртвеладзе Э. Открытие неожиданное и долгожданное // Знание – сила. 1975. № 8.
- Руденко С.И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.;Л., 1953.
- Руновский А.И. Волшебный меч Али или почему мусульмане едят нерезаную рыбу (Из дневника полковника А.И. Руновского) // Эхо Кавказа. 1994. № 1.
- Русско-азербайджанский словарь / Под ред. А.Г. Оруджева. Баку, 1955.
- Русско-казахский словарь. М., 1954.
- Русско-монгольский словарь. М., 1960.
- Русско-персидский словарь. М., 1965.
- Русско-таджикский словарь. М.; Сталинабад, 1949.
- Русско-турецкий словарь / Сост. Э.М.-Э. Мустафаев, В.Г. Щербинин. М., 1972.
- Русско-туркменский словарь. М., 1987.
- Русско-узбекский словарь. М., 1954.
- Русско-уйгурский словарь. М., 1956.
- Сабанеев Л.П. Собаки охотничьи: борзые и гончие. М., 1987.
- Савенков Н. Аял-гызлары ёлбашчы ише чекмели // Совет Туркменистанынын аяллары. 1960. № 5.
- Сакали М.А. Туркменский сказочный эпос. Ашхабад, 1956.
- Самойлович А.Н. По поводу издания Н.П. Остроумова «Светоч ислама» // ЗВОРАО. Т.18. 1907 – 1908.
- Самойлович А. Краткая опись сказок и сказаний // Ашгабат. 1992. № 8. С. 77-78 (Первое издание: Живая старина, 1912).
- Самохвалов Н. Тюльбой // Крокодил. 1989. № 15.
- Сапармедов О. Геплейэн гуш гөрдүм // Яш коммунист. 1990. 6 ноябрь.
- Сатаев Р.М., Дубова Н.А. Погребения собак на Царском некрополе Гонура // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 6. Памяти Виктора Ивановича Сарияниди. М., 2016. С. 204-223.
- Сарияниди В.И. Печати-амулеты мургабского стиля // СА. 1976. № 1.
- Сарияниди В.И. Змеи и драконы в глиптике Бактрии и Маргианы // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М., 1986.

- Сарианиди В.И. Древнейший Мерв //Агитатор Туркменистана. 1989. № 19.
- Сарианиди В.И. Древнейший Мерв. М.: Крук, 1992.
- Сарианиди В.И., Дубова Н.А. Культ животных в Маргиане // Академическое востоковедение в России и странах ближнего зарубежья (2007-2015). Археология. История. Культура. СПб., 2015. С. 521-558.
- Сейди. Гошгулар. Ашгабат: Туран, 1991.
- Сеидов М. Олэнкин изи илэ // Азербайжан. 1965. № 12.
- Сеидов М. О мифологических корнях мотивов дракона в азербайджанских коврах. Доклад на Международном симпозиуме по искусству восточного ковра. Баку. 5-11 сентября 1983 г. // Декоративное искусство СССР. 1984. № 2.
- Сейидов М.А. Заметки о гуннской мифологии (по источникам XII в.) // СТ. 1970. № 2.
- Семенов А.А. Развалины мечети близ селения Анау. Ташкент, 1910.
- Сенджаби М. Туркмены в Персии // Туркменоведение. 1928. № 7-8.
- Смоляк А.В. Роль собаки в жизни и религиозных верованиях ульчей // ПИИЭ 1978 г. М.: Наука, 1980.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
- Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Сорокина Т.С. Врачевание в Древней Месопотамии // Здоровье. 1989. № 2.
- Союнова А. Рождение и воспитание детей у туркмен-горожан. Ашгабат, 1993.
- Сухангулыев Х.Г. Тебигат бизин, байлыгымыз // Ашгабат: Ылым, 1993.
- «Сыяхат» – ресторан китайский // Суббота, 1994, №2.
- Таранов М. Дерево-лекарь // Медицина для вас. 1994. № 8.
- Теджов А. Почитание волка у туркмен. Тезисы доклада на научной конференции молодых ученых, посвященной 35-летию Победы советского народа в Великой Отечественной войне. Ашхабад, 1980.
- Терт тулік: торесі кім? Алматы: Кайнар, 1990.
- Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М-Л., 1948.
- Толстов С.П. Древний Хорезм. М.: Изд-во МГУ, 1949.
- Топоров В.Н. Дерево жизни // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1. М.: СЭц, 1987. С. 396-398.
- Топоров В.Н. Мандрагора // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988. С.102.
- Топоров В.Н. Сомы // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988а. С. 462-463.
- Топоров В.Н. Хаома // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988б.

- Топоров В.Н. Тигр // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988в. С. 512-519.
- Топоров В.Н. Рыба. – МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988г. Т. II. С. 391-393.
- Топоров В.Н. Лиса // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988д. С. 57.
- Топоров В.Н. Кот, кошка // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988е.Т. 2. С.11.
- Топоров В.Н. Осел // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988ж. С.264.
- Топоров В.Н., Соколов М.Н. Петух // МНМ 2-е изд. Т. II. М.: СЭц, 1988. С. 309-310.
- Тотынама. Ашгабат, 1961.
- Тревер К.В. Памятники Греко-бактрийского искусства. М.;Л., 1940
- Тревер К.В., Луконин В.Г. Сасанидское серебро. Художественная культура Ирана III-VIII веков. М., 1987.
- Туан Тханг. Королевская собака // Вьетнам. 1982. № 1.
- Тунчай Б. «Боз гурд» вэ уча танры // Боз гурд. 1993. №№ 34, 35.
- Турецко-русский словарь / Сост.Д.А. Магазаник. М., 1931.
- Туркмен маталлары. Ашгабат, 1962.
- Туркменские пословицы и поговорки / Подг., пер. и комм. Б.А. Каррыева. Ашхабад, 1961.
- Туркменско-русский словарь / Сост. Байлыев Х., Каррыев Б. Ашгабат, 1940.
- Туркменско-русский словарь / Под ред. Баскакова Н.А., Каррыева Б.А., Хамзаева М.Я. М., 1968.
- Туркменско-русский учебный словарь / Сост. В. Мескутов. М., 1988.
- Узбекско-русский словарь. М., 1959.
- Умняков И.И. Архитектурные памятники Средней Азии. Ташкент, 1928.
- Умур Эсен. Я пирим... // Туркменистан. 1994. 9 июня.
- Ураксин З.Г. Общность образно-фоновой и лексической основы фразеологических едениц алтайских языков // СТ. 1987. № 5.
- Урманчеев Ф. Имя эпического героя // СТ. 1986. № 4.
- Урманчеев Ф. Золотая волчья голова на знамени (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе) // СТ. 1987. № 3.
- Устаев Ш. Обряд «Венчание с деревом» в Южном Узбекистане // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Апрель 1985 г. Л.: Наука, 1986.
- Федоров К.М. Закаспийская область. Ее прошлое и современное состояние. Асхабад, 1901.
- Фильштинский И.М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе // Восток-Запад. Вып. IV. М., 1989.
- Флора ТССР. М., 1973. Т. 6.

- Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Старинная история. М.: Знание, 1991.
- Хайтун Д.Е. Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана // Ученые записки Таджикского Гос. университета. Т. XIV. Сталинабад, 1956.
- Хакыев А., Гурбанов О. Туркменистанын фаунасының атларының туркменче-русча справочниги. Ашгабат: Туркменистан, 1974.
- Халы байрамчылыгы // Яш коммунист. 1990. 25 октябрь.
- Хамдан А.С. Животные в мусульманской традиции // Курьер ЮНЕСКО. 1988. № 3.
- Хамиджанова М. Некоторые представления таджиков, связанные со змеей // Труды АН ТаджССР. Т. СХХ. 1960.
- Хафизов Д. Акулы – в Каспии? // Ежедневник «Позиция». М., 1992. № 9.
- Хедаят С. Нейрангистан / Пер. с перс. Н.А. Кислякова // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1958.
- Хисаметдинова Ф.Г., Шарипова З.Я. Термины башкирской демонологии // Советская тюркология. 1987. № 4.
- Ходжагельдыев Б. Лексико-семантические группы туркменской верблюдоводческой лексики // Известия АН ТССР. Сер. гуманитарных наук. 1990. № 4.
- Хозяйство казахов на рубеже XIX–XX вв. Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980.
- Шаниязов К. Узбеки-карлуки. (Историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964.
- Хлопин И.Н. Раскопки в долине Сумбара // АО 1986 г. М., 1988.
- Хлопин И.Н. Рец. на книгу: М. Бойс. Зороастрийцы. Верования и обычаи (Пер. с англ.). М., 1987 // Известия АН ТССР. Сер. общественных наук. 1989. № 1.
- Хлопин И.Н. Рец. На книгу: Авеста: избранные гимны. Пер. с авестийского и комментарии проф. И.М. Стеблина-Каменского. Душанбе, 1990 // Известия АН ТССР. Сер. гуманитарные науки. 1991. № 6.
- Худайназаров Ш. «Кераматлы» ағачларда гудрат ёк // Яш коммунист. 1984. 15 декабрь.
- Цодикович В.К. К вопросу о влиянии фольклора на развитие русской иконописи // Вопросы изучения отечественного искусства. Л., 1989.
- Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
- Чайковский А. Породы борзых и псовая охота на Востоке // Природа и охота. М., 1879/ №10.

- Чарыгулыев Ж., Токгаев Т. Зэхерли йыланлар ве дини дүшүнжелер // Яш коммунист. 1961. 21 май.
- Чарыев Т. Арчман арчасы // Туркмен сеси. 1993. № 12.
- Чарыева О. Йүзэрлик // Саглык. 1992. № 3.
- Черняева Е. Среди невиданных деревьев... // Наука и религия. 1994. № 5.
- Черняева Е. Чудесные деревья буддизма // Наука и религия. 1993. № 11.
- Чинбаяр Х. Рыба в рационе монголов // Монголия. 1989. № 9.
- Чистовский О. Мечта Роза Мамета. М., 1961.
- Членова Н.Л., Кубарев В.Д. Хронологические парадоксы Горного Алтая // КСИА. Вып. 199. М., 1990. С. 46–55.
- Чудо-дерево // Туркменская искра. 1989. 6 декабря.
- Чуриев А. Гибель тигрицы. Пер. Л. Половинкиной // Туркменская искра. 1994. 23 апреля.
- Шаммаков С., Атаев Ч. Туркменистанын йыланлары. Ашгабат, 1971.
- Шахбердиева Ж. «Донуз бурун», «гелин бармак»... ве ыслам дини // Эдебият ве сунгат. 1973. 16 май.
- Шевченко А.И. К истории домашних животных Южного Туркменистана // ТЮТАКЭ.Т. Х. Ашхабад, 1961.
- Щепанская Т.Б. Собака – проводник на грани миров // ЭО. 1993. № 1.
- Шервашидзе И.Н. Еще раз об этимологии имен Ашина и Аттила – Авитохоль // СТ. 1989. № 3.
- Шишкин В.А. Варахша. М., 1963.
- Шишкин И.Б. У стен Великой Намазги. М., 1981.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936
- Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.
- Щербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- Эсенов Р. Три песни о Родине // Эрозия. Повести и публицистика. Ашхабад: Туркменистан, 1991.
- Эсенов Ч.Д. У истоков традиционного театра туркмен // Известия АН Туркмении. Гуманитарные науки. 1992. № 4.
- Эсенов Ч.Д. Туркменский фольклорный танец. (Истоки и эволюция). Автореферат канд. дис. Ташкент, 1994.
- Юсупов Х. Стоянки первобытных людей на Узбое // ПТ. 1972. № 2.
- Юсупов Х. Находки на Шасенем // ПТ. 1979. № 2.
- Юсупов Х. У кого есть ахалтекинец... // Туркменская искра. 1992. 2 апреля.
- Юсупов Х. Верный помощник // Туркменская искра. 1995. 12 сент.
- Яблонский Л.Т. К этногенезу населения Северной Туркмении // СЭ. 1986. № 5.

- Язлыев Ч. История и хозяйственное развитие населения среднего Мургаба (XIX–начало XX вв.). Ашхабад: Ылым, 1985.
- Язлыев Ч. Об обрядах и верованиях, связанных с жилищем, у юго-восточных туркмен (конец XIX – начало XX в.) // Верования, обряды и обычаи туркмен. Ашгабат: Ылым, 1992.
- Якупова В. За белой Волчицей из ночи империи... // Татар иле. № 18. 1993, июль.
- Ян В. Голубые дали Азии // Огни на курганах. М., 1985.
- Azadi Siawosch. Teppiche in der Belutsch-Tradition. Munchen, 1986.
- Ballereau J.-F., Delaborde G. Le grand Catalogue de Chevaux du monde. Paris, 1993.
- Bayram K. Turkmen mezar taşları // Tarih ve medeniyet. 1995. № 3.
- Çay A. Anadolu'da Türk Damgasi, köç Heykel Mezartaşları ve Türklerde Köç-Koyun Meselesi. Ankara, 1983.
- Çay A. Tunceli mezartaşları ve türk kültüründeki yeri // Türk kültürü araştırmaları (Ankara). 1985. № 1-2.
- Curatola G. Draghi: La tradizione artistica orientale e I disegni del tesoro del Topkapı. Venezia, 1989. P. 5-168.
- Housego J. Review on: Tanavoli P. Lion Rugs: The Lion in the Art and Culture of Iran. Basel, 1985 // Hali. London, 1986. № 3. P. 62.
- James E.O. The Tree of Life // Essays in Honour of Griffiths Wheeler Thatcher (1863-1950). Sydney University Press. 1967. P. 103-118.
- Gonul-Jenen O. Anadolu selcuklu sanatında hayat ağacı-evren sembolü ieiskisi ve Orta Asya kökenleri // Международная тюркологическая конференция «Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность». 9-14 июня, 1992 г., г. Казань.
- Koprülü F. Ortaman Türk devletlerinde hukuki sembollerdeki motifler. 1939.
- Maciejewski S. Bałtyckie foki // Przekrój. № 1754. 19.XI.1978. P.18-19.
- Meyer E.-A. Rausch und Realität. III // Wochenpost. 1988. № 4.
- Sarianidi V. The Biblical lamb and the funeral rites of Margiana and Bactria // Mesopotamia. 1996. Vol. XXXI. P. 33-48.
- Sarianidi V. Myths of ancient Bactria and Margiana on its seals and amulets. Moscow, 1998.
- Tanavoli P. Lion Rugs: The Lion in the Art and Culture of Iran. Basel. 1985.
- Suleyman A.F. Türk rivayetlerinde boz kurt // Türkiyat mecmuasi. Cilt 2. İstanbul, 1928. S. 131-137.
- Yaşar O. A. Bektaşî menakibnamelerinde islam öncesi inanç motifleri. Ystambul, 1983. S.180.

Список сокращений

- АО** — Археологические открытия, Москва
- ВА** — Вечерний Ашгабат.
- ВДИ** — Вестник древней истории, Москва
- ЗВОРАО** — Записки Восточного Отделения Русского археологического общества, Санкт-Петербург.
- КД** — Каракумские древности
- КСИЭ** — Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР, Москва
- МАЭ** — Музей антропологии и этнографии.
- МИТТ** — Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1, 2. Москва, Ленинград. 1938., 1939
- МКАЭН** — Международный конгресс антропологических и этнографических наук.
- МНМ** — Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах.
- ПИИЭ** — Полевые исследования Института этнографии АН СССР, Москва.
- ПМА** — Полевые материалы автора.
- ПТ** — Памятники Туркменистана, Ашхабад.
- СТ** — Советская тюркология, Москва.
- СЭ** — Советская этнография, Москва.
- СЭц** — Советская энциклопедия.
- ТИИАЭ** — Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТССР, Ашхабад
- ТИИЯЛ** — Труды Института истории, языка и литературы
- ТИЭ** — Труды Института этнографии АН СССР, Москва, Ленинград.
- ТХАЭЭ** — Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, Москва.
- ТЮТАКЭ** — Труды Южно-Туркменистанской археолого-этнографической комплексной экспедиции, Ашхабад.
- Список сокращений

Оглавление

От редакторов серии	3
Слово к читателю	7
Глава I.	
ВЕРОВАНИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУРКМЕН,	
СВЯЗАННЫЕ С РАСТЕНИЯМИ.....	12
1. Растения, играющие мифическо-магическую	
роль в представлениях туркмен.....	13
2. Дикорастущие растения.....	23
Дагдан	24
Чакыр тикен	32
Чинар	33
Ак дерек.....	36
Арча.....	39
Торанны	46
Гребенщик.....	47
Юзерлык	51
Отун чекме	59
Мандрагора	62
Другие растения	69
3. Культурные растения	75
Плодовые деревья	76
Тутовник.....	77
Зейтун	79
Лох.....	81

Инжир.....	85
Другие деревья.....	87
Злаки	89
Огородно-бахчевые культуры.....	93
4. Растения в географических названиях Туркменистана, личных именах туркмен, их этнонимах и характеристиках человека	98
Несколько завершающих слов.....	103

Глава II.

ВЕРОВАНИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУРКМЕН, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНЫМИ

111

1. Мифические животные	113
2. Дикие животные	142
Волк.....	145
Тигр, барс, лев.....	172
Архар.....	204
Змея	221
Рыба	250
Другие дикие животные (гиена, дикобраз, заяц, кабан, лисица, медведь, насекомые, птицы, рак, тюлень, черепаха, шакал, ящерицы; слон, обезьяна, попугай, павлин).....	266
3. Домашние животные	328
Конь.....	330
Верблюды.....	350
Собака.....	358
Баран (овца)	382

Корова и бык	387
Кошка	391
Осел	395
Свинья	402
Петух	405
4. Животные в географических названиях	
Туркменистана, личных именах туркмен,	
их этнонимах и характеристиках человека	410
Вместо заключения	
Из прошлого – в будущее:	
судьба традиций, связанных с растениями	
и животными Туркменистана	417

Научное издание

Серия «Этнография туркмен»

Вып. 1

Редакторы серии

Надежда Анатольевна Дубова,

Руслан Гельдыевич Мурадов

Демидов Сергей Михайлович

РАСТЕНИЯ И ЖИВОТНЫЕ В ЛЕГЕНДАХ И ВЕРОВАНИЯХ ТУРКМЕН

Москва

Старый сад

2020

На первой странице обложки —
картина художника Константина Мишина «Мечеть в Анау», 1902 г.,
написанная с оригинала снимка мечети 1894 г.
Единственное цветное изображение мечети.

На четвертой странице обложки —
фотография автора в кабинете.
Станица Батуринская Брюховецкого района
Краснодарского края, 2004 г.

Подписано к печати 12.03.2020 Формат 60 x 84 1/16
Усл.-печ. л. 22,3 Тираж 500 экз.
Отпечатано Отделом ОП и МТ Одинцовского филиала МГИМО
МО, г. Одинцово, ул. Ново Спортивная, д. 3



Сергей Михайлович Демидов родился в Москве. В 1959 г. окончил исторический факультет Московского Государственного Университета им. М.В. Ломоносова по кафедре этнографии. В том же году уехал в «жаркий Туркестан» (как пелось в студенческой песне), где до 1998 г., когда ему пришлось уехать на этническую родину – в Россию, проработал младшим, а затем старшим научным сотрудником отдела этнографии Института истории АН Туркменистана. Автор шести монографий, вышедших в Ашхабаде, Москве и Гамбурге (Германия), а также более 350 научных и научно-популярных статей и брошюр, опубликованных в разных республиках бывшего СССР и за рубежом. Основной научный интерес ученого – различные аспекты религиозных верований туркмен.

