

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА
СОВЕТСКИЙ КОМИТЕТ ТЮРКОЛОГОВ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

TURCOLOGICA

1986

*К восьмидесятилетию
академика
А. Н. КОНОНОВА*



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1986

И. В. Стеблева

ОБ ОДНОМ МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПЕРСОНАЖЕ ТУРЕЦКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Известный турецкий фольклорист П. Н. Боратав собрал при участии многих помощников огромное количество сказок, бытующих на территории Турции в наше время. Небольшую часть из них он опубликовал на турецком и западных языках. Эти сказки интересны не только с точки зрения изучения особенностей и функционирования сказочного эпоса в современную эпоху, но также потому, что содержат ценный мифологический материал — реликты архаических представлений, донесенных консервантом-сказкой, до наших дней.

Мифологические персонажи сказок, опубликованных П. Н. Боратавом,¹ в целом вполне традиционны и встречаются в других культурных ареалах мусульманского мира: это дэв, старуха или женщина-дэв, джинн, шайтан, пери, джады (ведьма), арап (черный джинн), дервиш. Среди этих обычных персонажей в одной из сказок под названием «*Bostancı Dede*»,² записанной в 1947 г. в Анкаре, но от сказителей из Чанкыры, имеется загадочный персонаж Бостанджи-деде, т. е. Дед-садовник или Дед-огородник (*bostan* в современном турецком языке означает только «огород, бахча», но слово *bostān* в персидском языке, откуда оно попало в турецкий, имеет значение «сад» и «огород», а из текста самой сказки следует, что Бостанджи-деде работает у себя в саду — «*bahçesinde çalışıyormuş*»). Данная сказка включает два сюжета: типы 213 и 204 по указателю Эберхарда — Боратава.³

Нас интересует первый сюжет сказки (ЕбВо 213), зафиксированный и исследованный П. Н. Боратавом в 26 вариантах, имеющих распространение в местах: Эльван (Анкара), Анкара, Арапкир (Малатья), Чанкыры, Байбурт (Гююшхане), Муджур (Кыршехир), Невшехир, Кастамону, Мараш, Сарыкамыш, Сивас, Токат, Кадыкёй (Стамбул), Стамбул.⁴ Перечисленные названия показывают, что основной регион бытования данного сюжета — центральная и восточная Анатолия, откуда этот сюжет скорее всего был занесен в Стамбул. Этот сюжет состоит в следующем: умирающий падишах поручает трем сыновьям стеречь свою могилу от дэ-

вов. Старшие братья, испугавшись, не справляются с заданием, а младший сын падишаха перехитрил дэвов и убил их, тем самым освободив от дэвов другого падишаха — обладателя трех дочерей. В награду этот падишах отдал свою младшую дочь за младшего шахзаде, а ее старших сестер шахзаде попросил в жены своим братьям. Когда три брата, взяв с собой девушек, направились на конях в свою страну, им по пути встретился старик. У него, как говорится в сказке, «борода перепуталась с усами», и «он сидел верхом на шелудивом коне». Старик спросил поочередно у старшего и среднего брата, куда они едут. Братья ответили ему неприветливо, сказав, что это не его дело. Тогда старик спросил у младшего брата, и тот подробно рассказал о своих приключениях. Наступило время расстаться со стариком, и тут младший шахзаде увидел, что шелудивый конь под стариком превратился в чистокровного гнедого арабского коня с крыльями. Старик мгновенно схватил девушку, сидевшую позади шахзаде, и взлетел с нею на крылатом коне в воздух. Чтобы отыскать свою невесту, шахзаде обратился к известному ему мудрецу, и тот сказал, что старика, похитившего девушку, зовут Бостанджи-деде (Дед-садовник или огородник), но ему неизвестно, где он живет. Мудрец пообещал собрать вечером птиц, поскольку они могут знать о местонахождении Деда-садовника. Действительно, когда мудрец собрал птиц, оказалось, что о том, где живет Дед-садовник, знал один орел. Он посадил шахзаде на спину и опустил его прямо у дверей дома Деда-садовника. В это время Дед-садовник работал у себя в саду, а похищенная им девушка сидела на деревянной террасе на крыше дома, перед ней стояли подносы с множеством разных плодов, но она, погруженная в глубокую печаль, ни к чему не притрагивалась. Юноше удалось вызволить свою невесту, и они пустились бежать. Однако Дед-садовник на крылатом коне догнал беглецов и снова отнял у шахзаде девушку. Так повторилось еще раз, и шахзаде понял, что простым средством ему девушку не вернуть. Он вновь обратился за советом к мудрецу, который порекомендовал узнать через девушку у Деда-садовника, имеется ли где-нибудь другой летающий конь. Девушка хитростью узнала у Деда-садовника, что, оказывается, еще жива мать крылатого коня. Юноша добыл эту кобылу и, опять вызволив девушку, ушел от преследования Деда-садовника на крылатой лошади — матери коня Деда-садовника. Кроме того, мать крылатого коня приказала ему сбросить Деда-садовника «с высоты седьмого неба». Тот упал на землю и разбился «на тысячу кусков». Шахзаде с невестой продолжали путь дальше. После этого начинается другой сюжет сказки: история Гюль-Синан (обозначена в ЕбВо как история Синан-паши).⁵

Сюжет похищения царевны (красавицы, девушки, невесты) великаном (дэвом, Кашеем) с последующим освобождением ее царевичем (шахзаде, сыном падишаха), который узнает через девушку, в чем состоит уязвимость похитителя (где находится его жизнь, каков у него талисман или каково условие побега от него),

вообще широко распространен в мировом сказочном эпосе, о чем можно судить по каталогу Аарне—Томпсона.⁶ В турецком варианте этого сюжета похитителем красавицы — невесты шахазаде, младшей дочери падишаха, — оказался Дед-садовник (или огородник) — персонаж, по-видимому, никем не описанный. Во всяком случае, нет упоминания о таком объекте мифологических представлений турок в известной работе В. А. Гордлевского,⁷ и еще более показательно, что такой знаток турецкого фольклора, как П. Н. Боратав, анализируя данный сюжет, обходит фигуру Бостанджи-деде молчаливым. Следует отметить также, что в предисловии Н. К. Дмитриева к изданию русского перевода турецких сказок из собрания И. Куноша в записях конца XIX в. упомянут единственный случай появления «садовника», но не как мифологического персонажа, обладающего какой-то магической силой, а в ряду перечисления тех профессий, которые, по наблюдениям Н. К. Дмитриева, обнаруживаются в турецких сказках.⁸ Правда, уместно обратить внимание на то, что этот якобы обыкновенный садовник в данной сказке спасает от гибели детей падишаха, брошенных в саду на берегу реки (сказка № 43 «Дильрукеш»), а в аналогичном сюжете сказки «Чан-Кушу, Чор-Кушу», записанной в нашем столетии П. Н. Боратавом, функцию спасителя падишахских детей, брошенных в сундуке в море, выполняет удалившийся от мирских дел «старик-дервиш», служитель Аллаха, наделенный святостью.⁹ В сказке «Падишах и три девушки», бытовавшей также в XX в. в среде видинских турок (Болгария), спасителем падишахских детей, брошенных в сундуке в Дунай, в таком же сюжете является «старик-дервиш», обладающий чудесными предметами: колпаком-невидимкой, шкурой и плеткой, с помощью которых можно передвигаться по воздуху, и перстнем, вызывающим арапа — исполнителя желаний.¹⁰ Можно предположить, что мифологическая сущность «садовника» в сказке «Дильрукеш», упомянутой Н. К. Дмитриевым, была либо утрачена, либо имплицитна.

Для возможной идентификации явно мифологического персонажа Деда-садовника (или огородника) из сказки «Бостанджи-деде» прежде всего необходимо выделить такие его характеристики, как внешний облик, поведение и связь с другими персонажами сказки.

1. Дед-садовник — это старик, заросший волосами или, точнее, с обильной растительностью на лице.
2. Появился перед героями сказки на шелудивом коне, т. е. имел обманный вид жалкого существа.
3. Проявляет интерес к красивым девушкам.
4. Обладает чудесным крылатым конем, говорящим человеческим голосом.
5. Может перемещаться по небу, в воздухе.
6. Связан с птицами: о местонахождении Деда-садовника знал орел.
7. Постоянно работает у себя в саду.

8. Окружил похищенную им девушку подносами со множеством разнообразных плодов (а не драгоценностями, которыми обычно утешают грустящих красавиц).

9. Непосредственной причиной гибели Деда-садовника становится его чудесный конь, следовательно, магические силы Деда-садовника ограничены, у него нет полной власти над конем.

Если мы остановим свое внимание только на положительных и нейтральных характеристиках, то ближайшим родственником турецкого Деда-садовника (или огородника) в пантеоне других тюркских народов, по-видимому, можно считать узбекского Бобо-дехкона (Деда-земледедца). Другая форма имени — Бобо-и дехкон, также встречающаяся среди узбеков, говорит о том, что данный мифологический персонаж заимствован у оседлых ираноязычных народов Средней Азии. Это божество получило распространение и у кочевых киргизов, казахов, полукочевых туркмен, а также каракалпаков, поскольку Бобо-дехкон (Дед-земледелец) вошел в культ святых ислама. Предполагается, что Бобо-дехкон являлся покровителем земледелия, божеством доисламского происхождения.¹¹ Бобо-дехкон был наделен очень скромной ролью и в отличие от других мусульманских святых не совершал чудес.¹² Он представлялся обычно «в виде крепкого старика (у киргизов — также птицы)»¹³ «в простой одежде».¹⁴ В. Н. Басилов полагает, что поклонение святому Бобо-дехкону можно рассматривать как остаток культа некогда могущественного аграрного божества, которое вошло в ислам после завоевания арабами Средней Азии и сохранилось в культе святых ислама.¹⁵ Существует также традиция связывать культ Бобо-дехкона с культом предков и мифами о культурных героях, так как Бобо-дехкону приписывается создание первого оросительного канала и изобретение плуга.¹⁶ У таджиков и узбеков известен ритуал первой пахоты и сева, когда крестьянин, разбрасывая зерна, говорит: «[Пусть] это [будет] не наша рука, а рука Бобо-и дехкона».¹⁷ Таким образом, культ Бобо-дехкона (Деда-земледедца) в Средней Азии возник под влиянием развития земледелия на орошаемых землях, и, как считают исследователи, когда-то Бобо-дехкон представлял собой местное, очень почитаемое божество, которое в дальнейшем монотеистический ислам оттеснил на более низкий уровень, сохранив за ним в народном исламе ранг святого.¹⁸

Но если мы обратимся к отрицательным чертам мифологического персонажа турецкой сказки Бостанджи-деде (Деда-садовника), к которым следует причислить похищение девушки и вред, причиненный человеку (шахзаде), то они позволяют отнести данный персонаж к малоазийскому пандемониуму. Выше было показано, что сюжет турецкой сказки, в одном из вариантов которого фигурирует Бостанджи-деде, распространен главным образом в центральной и восточной Анатолии, поэтому небесполезно для идентификации интересующего нас персонажа рассмотреть материал, связанный с тюркскими народами Кавказа, и, в частности, — как наиболее близкие — азербайджанские сказки.

Среди азербайджанских сказок, изданных в переводе на русский язык, имеется сказка под названием «Царевич Газанфар»,¹⁹ которая представляет собой контаминацию двух сюжетов. Падишах Мелик-Надир изгоняет из своего дворца сына и дочь, те уходят и поселяются в доме семи дэвов, которых шахзаде Газанфар предварительно убивает и бросает в колодец. Один из дэвов случайно остался жив, сестра юноши его спасает, и девушка с дэвом, полюбив друг друга, замыслили погубить шахзаде Газанфара. Дэв посоветовал девушке сказать брату, что она заболела, а лекарство от ее болезни — дыни, которые растут на огороде, принадлежащем главе всех дэвов. Они набросятся на шахзаде и растерзают его. Девушка сделала, как советовал ей дэв, и шахзаде, пустившись в путь, через несколько дней подъехал к дому, окруженному со всех сторон садом. Из дома вышел богатырь и стал бороться с шахзаде. Когда юноша почти одолел богатыря, он заметил, что богатырь — женщина необыкновенной красоты. Они полюбили друг друга, и красавица, узнав, зачем едет юноша, дала ему в помощь своего крылатого коня. Шахзаде сел верхом на коня и тотчас был доставлен в нужный ему огород с дынями. Он взял там дыню и отправился в обратный путь. Крылатые дэвы бросились его догонять, но не смогли настичь коня шахзаде, который мчался по воздуху как стрела. Шахзаде прибыл домой невредимый, и тогда дэв — возлюбленный его сестры — посоветовал ей отправить брата за целебным яблоком, что растет в саду семиглавого дэва. Шахзаде отправился за яблоком, но сначала заехал к своей возлюбленной и все ей рассказал. Красавица научила его, как добыть яблоко. Шахзаде удалось достичь этого сада и, пользуясь советами красавицы, добыть нужных яблок и благополучно вернуться домой. Третье поручение сестры шахзаде, действовавшей по наущению дэва, было еще более трудным, но юноша выполнил и его. Перенеся еще одно испытание, шахзаде Газанфар наконец понял, что его хочет погубить собственная сестра в сговоре с дэвом. Шахзаде уничтожил вероломную сестру и дэва. Зажил счастливо вместе с красавицей, но она вскоре умерла, и шахзаде вернулся к себе домой.

На этом кончается один сюжет и далее начинается другой, который аналогичен приведенному выше сюжету турецкой сказки «Бостанджи-деде», — похищение девушки-красавицы сверхъестественным существом и ее последующее освобождение от этого существа. Шахзаде Газанфар увидел портрет прекрасной девушки, влюбился в нее и отправился на поиски. По пути он взял себе в товарищи богатыря, который обещал ему помочь добыть красавицу. Богатырь пробрался во дворец, отыскал там красавицу, завернул ее спящую в ковер и вынес из дворца. Шахзаде проснулся, увидел свою возлюбленную, а она — его, и тоже полюбила юношу. Богатырь предупредил, что на обратном пути шахзаде встретится старец с оковами на руках. Его нельзя освобождать от них, ибо это — семиглавый дэв, который тут же похитит девушку. Несмотря на предупреждение богатыря, шахзаде

Газанфар, встретив в пути старика, освобождает его от оков. Старик сильно избивает шахзаде, хватает девушку-красавицу и летит с ней к себе домой. Об этом узнает богатырь и советует шахзаде узнать через девушку, где находится жизнь семиглавого дэва. Девушке удается выпросить у дэва склянку, где находилась его жизнь, и передать ее богатырю, тот победил дэва, освободил девушку, и шахзаде Газанфар с красавицей отправились к падишаху Мелик-Надиру, отцу юноши. . .

В этой сказке, которая содержит два самостоятельных сюжета, обнаруживаются сквозные персонажи, объединяющие сказку в единое целое: падишах-отец, играющий отрицательную роль в приключениях своего сына шахзаде Газанфара (эти мотивы нас сейчас не интересуют, хотя последним злодейством падишаха является попытка тоже отнять у сына красавицу-девушку и погубить его), сам шахзаде Газанфар и семиглавый дэв — владелец огорода и сада с целебными яблоками, который по необходимости принимает облик жалкого старика и обманом похищает красивых девушек.

Родство Бостанджи-деде (Деда-садовника) турецкой сказки с семиглавым дэвом — хозяином огорода и сада с целебными яблоками — представляется вполне очевидным. Возможно также, что мифологический персонаж Дед-садовник состоит в некотором родстве с другим объектом азербайджанской демонологии — Агач-киши (Древесный человек). Это — лесные духи, полуантропоморфного облика, заросшие волосами, они надевают одежду, брошенную людьми, и хотя как будто связаны с лесом, но в целях пропитания посещают огороды и бахчи.²⁰ На Кавказе же обнаруживается и сходный мифологический персонаж в аналогичном сюжете абхазской «Сказки о трех сыновьях князя», где красавицу — жену младшего брата — похищает человек, появившийся верхом на козле. Человек был ростом в три вершка, а его усы — в шесть вершков. Он стал бороться с мужем красавицы и, несмотря на свой ничтожный рост, победил его, поскольку был акуртлагом.²¹ Любопытно, что автор приложенного к переводам абхазских сказок «Словаря непереводимых слов», авторитетный исследователь К. С. Шакрыл пояснил слово «акуртлаг» весьма уклончиво: «сказочное существо, наподобие русского Кощея».²²

Указанные выше мифологические персонажи сближаются благодаря общей для них характеристике — обилию волос (бороды и усов), что свидетельствует о их связи с растительным миром и символизирует рост растений, плодородие, плодоносящие силы природы. Точно так же упоминание о множестве разных плодов и саде (как совокупности растений) в турецкой сказке «Бостанджи-деде», а в азербайджанской — «Царевич Газанфар» использование в сюжете огорода с дынями и сада с яблоками имеют мифологический смысл, выражающий идею плодородия, изобилия, процветания, богатства и обновления жизни.²³ В связи с этим показательно, что мифическое существо абхазской сказки акуртлаг появляется верхом на козле, который в мифологических пред-

ставлениях многих народов олицетворяет повышенную сексуальность и плодovitость, благодаря чему козел связывается с буйной растительностью и божествами плодородия, например в древнегреческой мифологии — с Дионисом (бог растительности, плодonoсящих сил земли, виноделия) и Афродитой (богиня плодородия, жизни и любви, пронизывающей мир). Дионис-козел сближается с персонажами более низкого уровня мифологии: с Паном (козлоногий и козлорогий демон стихийных плодonoсящих сил, заросший волосами и бородатый, влюбчивый, преследует нимф), сатирами (демоны плодородия, также длинноволосы, бородаты, влюбчивы и преследуют нимф), силенами (демоны плодородия, воплощение стихийных сил природы, также преследуют нимф). В облике этих персонажей обязательно имеется что-то козлиное или лошадиное: морда, или ноги, уши и хвост, рожки. Козловидные божества обладали свойствами лесных богов, считались владыками леса. В римской мифологии Пан отождествлялся с Сильваном (божество растительности, покровитель культурного земледелия, изображался в крестьянской одежде с серпом, деревом, плодами, козой, собакой и змеей) и Фавном (фавнами) — божеством лесов, полей, пастбищ, животных.²⁴ Интересно также обратить внимание на то, что за погибшего акуртлага, появлявшегося на козле, стал мстить его брат, который преследовал героев абхазской сказки на кабане («Сказка о трех сыновьях князя»). Согласно мифологическим представлениям разных народов, кабан (вепрь, свинья) тоже символизирует плодородие и в древнегреческой мифологии связывается с такими божествами растительности, как Адонис и Аттис, олицетворяющими периодическое умирание и возрождение природы.²⁵ С Дионисом (а также с Зевсом) связан и орел — птица, которая в турецкой сказке «Бостанджи-деде» знала, где разыскать Деда-садовника, и сумела к нему добраться.

Может возникнуть вопрос, какое отношение имеет турецкая сказка, записанная в наше время, к античному миру? Однако если мы вновь обратимся к интересующим нас растительным божествам античности, то обнаружим, что все они переднеазиатского происхождения: Аполлон, который иногда почитался как Дионис, и Афродита — малоазийского происхождения, носят негреческие имена; Адонис — финикийско-сирийского происхождения, имя взято из финикийского языка; Аттис — фригийского происхождения (т. е. из центральной Анатолии), Дионис — фракийского и лидийско-фригийского происхождения (Лидия и Фригия — соответственно на западе и в центре Анатолии), Дионис отождествлялся с Сабазием — божеством фригийского происхождения. Как Афродита связана с Адонисом, так Аттис связан с Великой матерью богов — Кибелой (также имеющей фригийское происхождение, богиней неиссякаемого плодородия лесов, полей, гор и зверей). Таким образом, целый ряд древнегреческих божеств, культы которых были распространены по всей Греции, по разным ее местам, пришел с берегов и из глубин Передней Азии. Как известно, древнегреческие боги вошли в пантеон римской мифологии,

в частности, Дионис отождествлялся там с Либером — божеством плодородия и оплодотворяющей силы, виноградарства.

Кроме собственного восточного происхождения древнегреческие божества, связанные с растительностью, плодоносящими силами земли и плодородием, отождествлялись с разными богами восточного Средиземноморья и Передней Азии; например, Дионис отождествлялся с египетским Осирисом — богом производительных сил природы, олицетворяющим ее периодическое умирание и возрождение; с Амоном — египетским богом солнца, который в свою очередь отождествлялся с богом плодородия Мином; с Сераписом — богом плодородия эллинистического мира, распространенным в греко-римской среде Египта и отождествляемым также с Аполлоном. Адонис отождествлялся с Таммузом — богом плодородия, символизирующим круговорот жизни и смерти в природе у ряда народов Передней Азии (Шумер, Аккад, сиро-палестинский регион). Афродита отождествлялась с финикийской Астартой, вавилоно-ассирийской Иштар, египетской Исидой, т. е. с богинями плодородия.²⁶

Все эти божества (наше внимание специально было остановлено преимущественно на мужских персонажах) отражали развитие культурного земледелия в древних земледельческих цивилизациях Средиземноморья.

Если мы сравним мифологический персонаж Деда-садовника из турецкой сказки «Бостанджи-деде» с упомянутыми выше ближневосточными божествами, то ближе всего к нему окажется, пожалуй, Серапис — повелитель стихий и явлений природы, бог плодородия столицы Египта Александрии, который почитался главным образом среди греко-римского населения. Он изображался человеком средних лет, крепкого телосложения, в греческой одежде, с длинными волосами и пышной бородой и усами. На голове он держал корзину, наполненную плодами.²⁷

Таким образом, когда турки-сельджуки пришли на территорию Малой Азии в XI в., уже будучи мусульманами, они застали там сложные напластования и переплетения мифологических представлений индоевропейских и неиндоевропейских народов. Понятие о Бостанджи-деде (Дед-садовник или огородник) можно рассматривать как турецкую (возможно, не без иранского влияния, во всяком случае, судя по имени, заимствованному из персидского языка) переработку представлений об одном или нескольких растительных божествах, выражающих идею плодородия и имеющих местное, малоазийское происхождение. Представление об этом божестве турки, по-видимому, унаследовали от местного населения. Территория Передней Азии, давшая, как мы показали, средиземноморскому миру не одного бога, символизирующего плодородие и животворные силы природы, должна была что-то привнести и в исламизированный мир турков. Конечно, мощное воздействие монотеистической религии ислама не могло оказаться нейтральным для местных языческих божеств, и представление о богах земледелия, растительности и плодородия,

попав в турецкую среду, по-видимому, свелось теперь к полузабытому мифологическому персонажу Деду-садовнику, поставленному исламом на более низкий уровень, но не святого, как Бобо-дехкон, а скорее демона.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Borataw P. N. Zaman zaman içinde. İstanbul, 1958.*
- ² *Ibid.*, N 18, s. 187—194.
- ³ *Eberhard W., Borataw P. N. Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953* (далее в тексте — *EbBo*), S. 250—254.
- ⁴ *Ibid.*, p. 250. В скобках указаны названия илей (вилайетов), к которым относится место записи вариантов.
- ⁵ *Ibid.*, p. 238—240.
- ⁶ *Aarne A., Thompson St. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC N 3) / Transl. and enlarged by St. Thompson (FFC № 184). Helsinki, 1964, N 304.*
- ⁷ *Гордлевский В. А. Из османской демонологии. — В кн.: Гордлевский В. А. Избр. соч. М., 1962, т. 3, с. 299—325.*
- ⁸ Турецкие народные сказки. 2-е изд. / Пер. с турецкого Н. А. Цветинович-Грюнберг. Редакция, вступит. статья, коммент. Н. К. Дмитриева. М., 1967, с. 17.
- ⁹ *Borataw P. N. Az gittik uz gittik. Ankara, 1969, N 20, s. 129—141.*
- ¹⁰ *Németh J. Die Türken von Vidin: Sprache, Folklore, Religion. Budapest, 1965, S. 153—161.*
- ¹¹ *Андреев М. С. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисали). — Этнография, 1927, № 2; Сузарева О. А. К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков. — Труды АН ТаджССР. Т. 120. Памяти Михаила Степановича Андреева. Сталинабад, 1960.*
- ¹² *Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970, с. 12.*
- ¹³ *Басилов В. Н. Бобо-дехкон. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 176.*
- ¹⁴ *Басилов В. Н. Культ святых в исламе, с. 12.*
- ¹⁵ Там же, с. 13.
- ¹⁶ *Басилов В. Н. Бобо-дехкон, с. 176.*
- ¹⁷ *Басилов В. Н. Культ святых в исламе, с. 17.*
- ¹⁸ О разнице между официальным исламом и его народными формами см.: *Гольдциер И. Культ святых в исламе: (Мухаммедаванские эскизы). М., 1938.*
- ¹⁹ *Азербайджанские тюркские сказки / Пер., статьи и коммент. А. Багрия и Х. Зейналлы. Под общей ред. Ю. М. Соколова. [М.; Л.], 1935, с. 110—124.*
- ²⁰ *Агач-киши. — В кн.: Мифы народов мира, т. 1, с. 35.*
- ²¹ *Абхазские народные сказки / Сост. и автор примечаний К. С. Шаркыл. М., 1974, № 16, с. 65—73.*
- ²² Там же, с. 417.
- ²³ См.: *Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980, с. 356—462; Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; Roux J.-P. Faune et flore sacrées dans sociétés altaïques. Paris, 1966.*
- ²⁴ *Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь, с. 514—516; Мифы народов мира, т. 1.*
- ²⁵ *Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь, с. 522—523.*
- ²⁶ *Jobes G. Dictionary of Mythology, Folklore and Legends, New York, 1962; Мифы народов мира, т. 1.*
- ²⁷ *Серапис. — Мифы народов мира, т. 2, с. 427.*